

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

127825

ZEYDİYYE-MU'VEZİLE ETKİLEŞİMİ VE KÂSİM ER-RESSİ

Doktora Tezi

127825

Mehmet ÜMİT

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hasan ONAT

ANKARA-2003

TC. YÜSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANLAR BÜROSU

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

ZEYDİYYE-MU'TEZİLE ETKİLEŞİMİ VE KÂSİM ER-RESSİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hasan ONAT

Tez Jürisi Üyelerinin

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Hasan ONAT

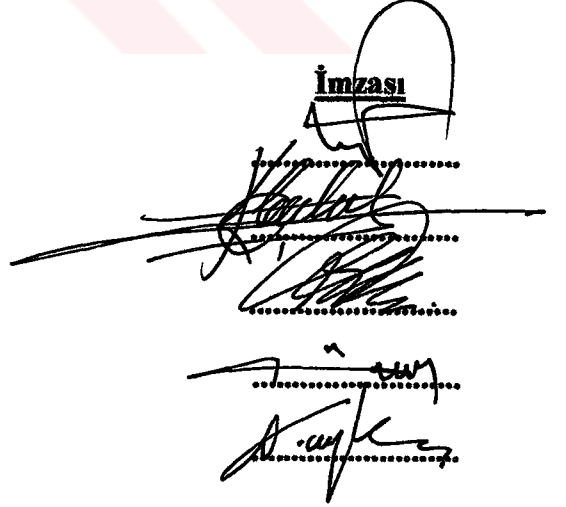
Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Prof. Dr. Recep KILIÇ

Doç. Dr. Sönmez KUTLU

Yrd. Doç. Dr. Osman AYDINLI

İmzası



Tez Sınav Tarihi : 11.04.2003

ÖN SÖZ

Mezhepler, dinin anlaşılma biçimlerine dayalı olarak ortaya çıkan beşeri oluşumlardır. Dini anlayan, yorumlayan ve kurumlaştıran insandır. Mezhepler, insanın varlık yapısına bağlı olarak dinamik bir nitelik kazanmışlardır. Tarihsel süreç içinde her mezhebin ortaya çıkış ve gelişme dönemlerinde olduğu gibi, mezhepler arası etkileşimi belirleyen süreçte de ciddi farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Bu farklılaşma ve etkileşim sürecini, tez konumuz olan Mu'tezile ve Zeydiyye mezheplerinde de görmek mümkündür. İslam Mezhepleri Tarihi'nde bire bir mukayese ettiğimizde entellektüel yönü daha güçlü olan Mu'tezile ile eylem yönü güçlü olan Zeydiyye arasında böyle bir etkileşim meydana gelmiştir. Bu etkileşimde Zeydiyye'nin Mu'tezilî esasları benimsemesine zemin hazırlaması açısından el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî'nin rolü önemlidir. Türkçe'de her iki mezhebe ilişkin müstakil çalışmalar az da olsa yapılmış olmakla birlikte, iki grup arasındaki etkileşimi konu alan herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu sebeple her iki mezhebin kendi eserleri ve ilk dönem kaynaklarına öncelik vererek, Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimi konusunu doktora çalışması olarak araştırmak istedik.

Mezhep esasları çerçevesinde genel olarak bakıldığında Zeydiyye Mu'tezile'den etkilenmiş görünmektedir. Ancak başta mefdûlün –fazilette en üstün olandan sonra gelen birinin- imametinin meşruluğu olmak üzere pek çok hususta Mu'tezile'nin de Zeydiyye'den etkilendiğini düşünüyoruz. Ayrıca Kâsım er-Ressî Zeydiyye'nin Mu'tezilî esasları benimsemesine zemin hazırlamıştır. Bundan dolayı araştırmamızın başlığını *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî* tespit ettik.

İslam düşüncesinin yapısını anlamak, içinde bulunduğumuz tarihsel fikrî sorunları derinden kavramak, olaylara anlaşılır biçimde nüfuz etmek ve öncüllerde bulunmak için “İslam Düşünce Hareketleri” diyebileceğimiz mezheplerin tarihî gelişimini ve bunların tarihteki ilişkilerini, teorik temellerini oluşturan tarihî yapıyı bilmenin gerekliliği ortadadır. Amacımız: “Bu gerekliliğe” fikrî bir katkı sağlamaktır. Bu katkımız, Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi gibi özel bir durum içerse de tarihî zemini kavramada ya da fikrî hareketlerin işleyişlerini anlamada önemlidir.

Çalışmamızda Zeydiyye-Mu'tezile etkileşiminin gelişim sürecini, bu etkileşimde etkili olan faktörleri ve Zeydiyye Mezhebi usûlünün sistematize edilmesinde önemli bir yeri olan Kâsım er-Ressî'nin bundaki tarihî ve fikrî etkinliğini

ortaya koymayı amaçlıyoruz. Bu çerçevede birinci bölümü Zeydiyye ve Mu'tezile'nin doğuşu, kısa tarihçesi ve mezhep esaslarına ayırdık. Ayrıca ilk Zeydîlerin görüşlerini Mu'tezilî anlayışla mukayese ederek vermeye özen gösterdik. İkinci bölümde Alioğullarının iktidara karşı hareketlerinde Zeydiyye ve Mu'tezile'nin konumlarını, fikrî-siyasî ilişkilerini ve Mu'tezile'de mefdûl imamet anlayışını tahlil ettik. Üçüncü bölümde Kâsım er-Ressî'nin Mu'tezile'nin mezhep esaslarına karşı duruşu ve Zeydiyye'nin bu esasları benimsemesindeki rolünü ortaya koymaya çalıştık.

Bu konuyu araştırmam konusunda beni teşvik eden ve rahat bir çalışma ortamı sağlayıp hiçbir konuda yardımlarını esirgemeyen hocam Prof. Dr. Hasan ONAT'a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tezimi okuyup, önemli katkılar yapma özverisinde bulunan Doç. Dr. Sönmez KUTLU, Yrd. Doç. Dr. Osman Aydınli, Ar. Gör. Cemil Hakyemez'e ve araştırmanın kaynakları hususunda değerli katkıları olan Ar. Gör. Yusuf Gökalp'e minnettarlığımı ifade etmek isterim.

Mehmet Ümit
Ankara 2003

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	1
İÇİNDEKİLER.....	3
KISALTMALAR.....	5
GİRİŞ.....	6
METOT VE KAYNAKLAR HAKKINDA.....	6
1-İzlenecek Metot.....	6
2-Kaynaklar.....	7
BİRİNCİ BÖLÜM	15
ZEYDİYYE VE MU'TEZİLE'NİN KISA TARİHÇESİ VE GÖRÜŞLERİ.....	15
1-MU'TEZİLE'NİN DOĞUŞU	15
2-İLK ZEYDİ FİKİRLER	31
3-ZEYDİYYE VE MU'TEZİLE'NİN MEZHEP ESASLARI.....	46
4.1-TEVHİD.....	48
4.2-ADL.....	58
4.3-Diğer Esaslar	69
İKİNCİ BÖLÜM	72
İLK ZEYDİYYE-MU'TEZİLE ETKİLEŞİMİ	72
1-ZEYD B. ALİ VE VÂSİL B. ATÂ İLİŞKİSİ.....	72
1.1-İLMÎ GELENEK AÇISINDAN	72
1.2-FİKRÎ AÇIDAN	80
1.3-SİYASÎ TAVİR BİRLİKTELİĞİ	85
2-MUHAMMED VE İBRAHİM B. ABDİLLAH HAREKETLERİNDE MU'TEZİLE.....	95
2.1-BİREYSEL DÜZEYDE İLİŞKİLER.....	97
2.2-AYAKLANMANIN PLANLAMA AŞAMASINDA İLİŞKİLER.....	103
2.3-EYLEM DÜZEYİNDE DESTEK	106
3-MU'TEZİLE'NİN DESTEKLEDİĞİ ALİOĞULLARININ DİĞER HAREKETLERİ	122
3.1-HÜSEYİN EL-FAHÎ HAREKETİ	122
3.2-İDRİS B. ABDİLLAH HAREKETİ	129
3.3-YAHYA B. ABDİLLAH HAREKETİ	136
4-MU'TEZİLE'NİN SİYASÎ VE FİKRÎ NÜFUZUYLA BİRLİKTE ETKİLEŞİMİN SEYRİ...146	
4.1-ZEYDİYYE-MU'TEZİLE ETKİLEŞİMİNDE SİYASÎ BOYUT	146
4.2-MU'TEZİLE'DE MEFDÛL İMÂMET ANLAYIŞI.....	154

4.3-ZEYDİYYE'DE BEŞ ESASIN İLK TEZAHÜRLERİ.....	158
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	160
ZEYDİYYE-MU'TEZİLE ETKİLEŞİMİNDE KÂSİM ER-RESSİ'NİN YERİ	160
1- KÂSİM ER-RESSİ'NİN HAYATI VE YAŞADIĞI ORTAM.....	160
1.1-HAYATI VE KİŞİLİĞİ	160
1.2-ESERLERİ	166
1.3-YAŞADIĞI ORTAM.....	174
1.3.1-Sosyo-Politik Durum	174
1.3.2- Mu'tezile'nin Durumu	185
2-KÂSİM ER-RESSİ'NİN İKİ MEZHEBİN ETKİLEŞİMİNDEKİ YERİ.....	191
2.1-METOT VE DELİLLER YÖNÜNDEN	191
2.2- KÂSİM ER-RESSİ VE BEŞ ESAS	197
2.2.1-Tevhîd	197
2.2.2-Adl.....	202
2.2.3-el-Va'd ve'l-Vaîd.....	208
SONUÇ	211
BİBLİYOGRAFYA	215
1. YAZMA VE MATBU ESERLER.....	215
2. BASILMAMIŞ TEZLER	234
3. MAKALELER	235

KISALTMALAR

age	: Adı geçen eser
agm	: Adı geçen makale
agt	: Adı geçen tez
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİİFD	: Ankara Üniversitesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
EI(2)	: Encyclopedia of Islam
Eir.	: Encyclopedia Iranica
Haz.	: Hazırlayan
İA.	: İslam Ansiklopedisi
krş.	: Karşılaştırmız
nşr.	: Neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
RSO	: Rivista degli Studi Orientali
S	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
tkd.	: Takdim
trz.	: Tarihsiz
vd.	: ve devamı
yay.	: Yayınları
yy.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

METOT VE KAYNAKLAR HAKKINDA

1-İzlenecek Metot

Mezhepler Tarihi kaynak kitaplarında mezheplerin görüşleri aktarılırken bu görüşlerin gelişim sürecine, içinde doğup geliştikleri ortama pek işaret edilmemekte ve çoğunlukla onların kime ait olduğu belirtilmeden verilmektedir. Bu nedenle biz konuyu çalışırken grupların isimleri değişebileceğinden dolayı, onların kesin bir tavsifini vermek yerine münferid şahısların ve görüşlerinin birbirleri ile ve zamanın olayları ile münasebetini anlamaya çalışacağız. İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında geleneksel fikrî ekoller incelenirken genellikle hakim görüş ya da “resmî görüş” açısından kötü sayılan ya da aşırı diyebileceğimiz fikir ve yorumlar “ötekine” hamledilerek mes’elenin üzeri örtülmektedir. Daha doğrusu “mes’ele” açık ve net olarak tartışılma imkanını kaybetmektedir. Bu nedenle biz, yöntem olarak her hangi bir “ekol” merkezli bir genelleme yapmaktan kaçınarak daha spesifik değerlendirmelere yer vereceğiz. Bunun için de şahıslar üzerinde derinleşmek gerekmektedir.¹ Yöntemimizin temel vechesi: Şahıslar üzerinde derinleşerek “söylediklerini” tarihsel ortam içerisinde net olarak belirleyip -buna göre- bir yorum yapmaktır.

Bazı görüş ve iddiaların arka planında sosyo-politik unsurların bulunduğu gerçeği göz önünde tutularak çalışma esnasında “Fikirlerle Hadiselerin İrtibatı”² prensibine riayet edilecektir. İki yönlü etkileşimin söz konusu olduğu bu yöntem bize Zeydiyye-Mu’tezile etkileşiminde etkili olan sosyo-politik, ahlâkî, dinî ve diğer unsurları tespit etmede yardımcı olacaktır. Ayrıca araştırmamızda eldeki rivayetlere “menkulde ma’kulü arama” prensibi ışığında bakılacaktır.

Mezhepler Tarihi kaynakları, yazarının eğilimine göre konuyu farklı ele almaktadır. Bu nedenle araştırmamızda bu kitapların yazarlarının eğilimleri göz önünde bulundurulacak ve ‘kim için tarih’ sorusu devamlı akılda tutulacaktır. Zira böyle yapmakla tarihin sorunsallaştığını görebiliriz; çünkü bu, farklı gruplar için farklı

¹ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fırlı, Umran yay. , Ankara 1981, 6.

² Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV yay. , Ankara 1993, 1-2.

şeyleri anlamlı kılan tartışmalı bir kavram/söylem olmaktadır. Bu anlamda bazı gruplar, içinde çatışma ve acının yer almadığı, arınık bir tarih olsun isterler; kimileri devrim için taktikler ve stratejiler versin, kimileri de karşı devrim için gerekçeler sunsun isterler. Bir devrimci için tarihin bir tutucunun istediği tarihten farklı olacağını görmek hiç zor değildir.³ Bu çerçevede meselâ Zeydî imamlarının biyografilerine ilişkin yazılan eserlere baktığımızda onların devamlı huruc/isyan hazırlığı içinde olarak zikredildiklerini görürüz. Bunun nedeni ise, söz konusu eserlerin isyan anlayışının imametin şartlarından biri olarak kabulünden sonra bu esasa uygun olarak yazılmalarıdır. Zeydî eserler dışındaki diğer kaynaklara baktığımızda Zeydîler tarafından isyan eden veya isyan hazırlığı içinde oldukları verilen bazı şahısların böyle bir teşebbüslerinden bahsetmemeleri bu hususu destekler. Dolayısıyla biz Zeydî kaynakların kendi imamları hakkında verdikleri bilgileri diğer kaynaklarla doğrulamaya çalışacağız.

Bilimsel çalışmalarda ciddi bir sonuç alabilmek için konunun belirli bir çerçevede yani sınırlarının belirlenerek derinlikli olarak işlenmesi çok önemlidir. Buradan hareketle çalışmamız, şahıslar bazında Zeydiyye-Mu'tezile ilişkisinde etkili olan şahıslar, coğrafya olarak bu şahısların yaşadığı ve ilmi tartışmaların yapıldığı Basra ve çevresi, Horasan, hilafet merkezi Bağdat'ın yer aldığı Irak, Medine ve çevresi, Mısır, Kuzey Afrika ile zaman olarak Hicrî ikinci asır ve üçüncü asrın ilk yarısı ile sınırlıdır.

2-Kaynaklar

Üzerinde araştırma yapılan belli bir dönemdeki bir grup veya grupların görüşlerini sağlıklı bir şekilde tespit edebilmek için söz konusu grupların, araştırılan döneme en yakın tarihte yazılmış olan kendi eserleri varsa bu eserlerle başlayıp, sonra o gruplar hakkında kendileri dışında eser yazanlara ve daha sonra araştırılan dönemden ileri tarihlerde yazılmış olanlara müracaat etmenin gerekliliği bilinen bir husustur. Biz bu çerçevede Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimine ilişkin çalışmamızda öncelikle Mu'tezilîlerin ve Zeydîlerin kendi eserlerinden, konumuz açısından önemli gördüğümüz bazıları hakkında bilgi vermek istiyoruz. Daha sonra da diğer eserlere değinmek istiyoruz.

³ Keith Jenkins, *Târîhi Yeniden Düşünmek*, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara 1997, 30.

a-Mu'tezilî Kaynaklar

aa-Münakadâtu Ebî Ca'fer el-İskâfî

Ebû Cafer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî (240/854), Câhîz (255/869)'ın *Kitâbu'l-Osmâniyye*'sine⁴ yazdığı reddiyesidir.⁵ Bu eser, günümüze müstakil olarak ulaşmamıştır. Ancak İbn Ebî'l-Hadîd'in *Şerhu Nehci'l-Belâğa*'sında bu eserden dağınık bir şekilde bulunan metinler, Abdusselâm Muhammed Harun tarafından toplanmış ve *K. Osmâniyye*'nin hangi kısımlarına eleştiri ise onlara işaret edilerek bu kitapla birlikte neşredilmiştir.⁶ Mevcut metin *Osmâniyye*'nin ilk 108 sayfasına reddiye niteliği taşımakta olup, Hz. Ali'nin sahabenin en üstünü olduğu fikrini ispata girişmekte, Câhîz'ın Hz. Ebû Bekir'in en üstün oluşuna ilişkin delillerini eleştirmekte ve Hz. Ali'den önceki halifelerin meşruiyetlerini kabul etmektedir.⁷ Bu eser, Bağdat Mu'tezile'sinin mefdûlün imametinin meşruluğu anlayışını ortaya koyduğundan Zeydiyye'nin mefdûlün imameti anlayışı ile mukayese yapabilmek açısından önemlidir.

Ayrıca İskâfî'nin *Münakadât*'ı tarzında yazılmış olan *el-Mi'yâr ve'l-Müvâzene* de İskâfî'nin oğluna nisbet edilmektedir.⁸ Onu tahkik edip neşreden Muhammed Bâkır el-Mahmûdî, onu İskâfî'ye ait olduğunu söyler.⁹ Bu eserin İskâfî'ye veya oğluna nisbetinden ziyade o dönemde Mu'tezile'nin mefdûl imam anlayışı konusunda fikir vermesi bizim için daha önemlidir.

ab-el-İntisâr

Ebû'l-Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed b. Osman el-Hayyât (300/913)'ın bu eseri, Mu'tezile hakkında Mu'tezilîler tarafından yazılıp, günümüze ulaşan en eski

⁴ *Kitâbu'l-Osmâniyye* ve bu eser çerçevesinde Câhîz'ın imâmet anlayışı hakkında bir değerlendirme için bkz. Sabri Hizmetli, "Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhîz'ın İmâmet Anlayışı", *AÜİFD*, XXVI, Ankara 1978, 681-716.

⁵ Bkz. Kâdî'l-Kudât Abdulcebbar b. Ahmed, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, (Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*'si ve Hâkim el-Cüsemî'nin *et-Tabakâtüni'l-Hâdiyyete Aşrete ve's-Sâniyyete Aşrete min Kitâbi Şerhi'l-Uyûn'u* ile birlikte) thk. Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, Tunus 1986, 276.

⁶ Bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhîz, *Kitâbu'l-Osmâniyye*, thk. ve şrh. , Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut 1991, 281-341.

⁷ Bu metnin ele aldığı konular ve bunlar hakkında bir değerlendirme için bkz. Mehmet Ümit, *Hicrî Üçüncü Asırda Şii-Mu'tezilî İmâmet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1996, 70, 78-96.

⁸ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshak b. Nedim, *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Dâru'l-Mesîre, Beyrut 1988, 213.

eserlerdendir. Bu kitabın istinsahı, sonunda müstensihin bildirdiği üzere 347/958 yılında tamamlanmıştır. Nyberg, kitabın isminin yıpranmış olduğunu ve geriye kalanlardan el-Akfâ' kelimesinin çıktığını, ancak İbnu'l-Murtazâ'nın kaydına¹⁰ dayanarak *el-İntisâr* kelimesini tercih ettiğini ve bu tercihinin ilk yazım karakterlerinden geriye kalanların nakz etmediğini söyler. Bu eser, İbn Râvendî (298/911)'nin,¹¹ Câhız (255/869)'ın *Fadîletü'l-Mu'tezile* isimli eserine eleştiri olarak kaleme aldığı *Fadîhetü'l-Mu'tezile*¹² isimli eserine Hayyât'ın reddiyesidir. Nitekim kitap, baştan sona İbn Râvendî'nin eleştirilerine karşı savunma niteliği taşır. Kitabın çalışmamız açısından önemi, Hayyat'ın dönemine kadar olan Mu'tezilîlerin fikirlerine, metotlarına ışık tutması, Mu'tezile'nin prensiplerini ve onların yorumlarını bizzat kendilerinden öğrenebilme ve onları Zeydîlerin görüşleriyle mukayese edebilme açısından önemlidir.

ac-Şerhu Usûli'l-Hamse

Eseri tahkik eden Abdülkerim Osman, yazdığı Giriş'te onun kime ait olduğunu tartışmıştır. O, bu eserin Kâdî Abdulcebbar'ın, Ebû'l-Huzeyl (227/841)'in *Kitâbu Usûlünün* (*Kitâbu Usûli Hamse*), Kâsım er-Ressî (246/860)'nin Beş Esasının şerhi olduğu, Ca'fer b. Harb'in *Kitâbu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserini Kâdî Abdulcebbar'ın nakli ya da şerhi olduğu, İbn Hallâd'a ya da Kâdî Abdulcebbar'ın iki öğrencisine ait olduğu tezlerini tek tek ele alır.

Kâsım Ressî'nin *Usûlü'l-Adl ve't-Tevhîd*'inin şerhi olmasını, Kâsım'ın mevcut küçük risaleleri böyle bir ihtimale müsaade etmediği gibi, elimizde buna delalet eden her hangi bir şey bulunmadığı gerekçesi ile ve Usûlü Hamse ve şerhleri Mu'tezile arasında yaygın ve telif edilmiş olduğundan Kâdî Abdulcebbar'ın bu esaslar üzerine

⁹ Muhammed Bâkır el-Mahmûdî, *el-Mi'yâr ve'l-Müvâzene* (Müessesetü'l-Mahmûdî, Beyrut 1981)'ye yazdığı Giriş, 12.

¹⁰ Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer, *Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayât*, Beyrut trz. , 92.

¹¹ Ölüm tarihi ile ilgili olarak Nyberg'in tercihinin kabul ettik. Nyberg, İbn Ravendî'nin Ebû Ali el-Cübbâf (305/917) ile görüşmesi, Ebû Züfer ve Ebû Mücâlid gibi Mu'tezile'nin sekizinci tabakasında bulunan kimseleri eleştirmesi, İbnu'l-Murtazâ'nın onu sekizinci tabakaya yerleştirmesi ve ölüm tarihini 255/869 olan Câhız'ın yedinci tabakada olduğundan onun yedinci tabakadakilerden önce ölmesinin mümkün olamayacağını ifade ederek 298/911 tarihini tercih ettiğini söyler. Bkz. Nyberg, *İntisâr'a* yazdığı Giriş.

¹² Bu kitap, günümüze kadar gelmemiştir, ancak Abdülemir el-A'sam tarafından, büyük bir kısmı Hayyât'ın *İntisâr*'ında İbn Ravendî'ye atfedilen metinlerden derlenerek *Kitâbu Fadîheti'l-Mu'tezile* adıyla neşredilmiştir. Bkz. Abdülemir el-A'sam (der.), *İbni'r-Râvendî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tezilah*, Beirut-Paris 1975-1977.

şerh edeceği bir esere ihtiyacı olmadığını ifade eder.¹³ Ayrıca ileride göreceğimiz gibi Kâsım Ressî' de Usûlü Hamsenin Kâdî Abdulcebbar'ın şerh ettiğinden farklı olması da Abdülkerim Osman'ın bu görüşünü teyit eder.

Cafer b. Harb'in eserinin şerhi olmasını, Cafer Bağdat Mu'tezile'sine, Kâdî Abdulcebbar ise Basra Mu'tezile'sine mensup olduğundan şerhteki tartışmalardan bunun bilinmesi gerektiğini, ancak buna delalet eden bir şeyin olmadığını söyleyerek mümkün görmez.¹⁴

Öğrencilerinden Manekdim adıyla bilinen Ahmed b. Ebî Hâşim el-Hüseyinî el-Kazvîni (425/1034) ve el-Ferzâzî'ye ait olmasını da bunların imamet konusunda Zeydî bakış açısına sahip ve hocalarına muhalif olmalarından, Kâdî Abdulcebbar'ın görüşünün naklettikten sonra kendi görüşlerini yazmaları gerektiği halde böyle bir şey olmadığından dolayı geçersiz sayar.¹⁵ Sonuçta Abdülkerim Osman, kitabın çok az bir kısmının Ebû Ali b. Hallâd'a ait olma ihtimali olmakla birlikte kitabı tamamlayanın Kâdî Abdulcebbar olduğunu ve eserin ona ait olduğunu söyler.¹⁶

Bu kitap, Mu'tezile'nin Usûlü Hamse hakkındaki görüşlerini tespit edip, Zeydîlerin bu esaslar hakkındaki anlayışlarını mukayese açısından önemlidir. Ayrıca yine bu hususta Kâdî Abdulcebbar'ın *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd* isimli eseri de önemlidir. Bu eserin mevcut olan on dört cildi neşredilmiştir.¹⁷ Onda da beş esastan ayrıntılı olarak bahsedilmiş ve yirminci cildi imamet konusuna tahsis edilmiştir.

Bunlar dışında Cahız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn*, *Resâil*, *Hayevân*, Nâşi el-Ekber'in *Mesâilu'l-İmâme* gibi kitapları da çalışmamız esnasında Mu'tezile'nin ve Mu'tezilî şahısların çeşitli konulardaki görüşlerini tespit hususunda yararlandığımız eserlerdendir.

b-Zeydî Kaynaklar

Yemen Zeydîliği zaman zaman zor durumlara düşmüşse de günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir. Bu nedenle erken döneme ait pek çok eserleri günümüze

¹³ Abdülkerim Osman, Kâdî Abdulcebbar'ın *Şerhu Usûli'l-Hamse* (Mektebetü Vehbe, Kahire 1988)'sine yazdığı Giriş, 27.

¹⁴ Abdülkerim Osman, *Şerhu Usûli'l-Hamse*'ye yazdığı Giriş, 27.

¹⁵ Abdülkerim Osman, *Şerhu Usûli'l-Hamse*'ye yazdığı Giriş, 27-8.

¹⁶ Abdülkerim Osman, *Şerhu Usûli'l-Hamse*'ye yazdığı Giriş, 28.

¹⁷ Kâdî'l-Kudât Abdulcebbar b. Ahmed, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd*, nşr. Taha Hüseyin, el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, Kahire 1962-5.

gelebilmıştır. Bu çerçevede Kâsım Ressî'nin eserleri hakkında üçüncü bölümde bilgi vereceğimizden burada diğer bazı Zeydî kaynaklara değineceğiz. Yakın zamanlara kadar Zeydî kaynaklarının büyük bir kısmı yazma olarak bulunurken son on beş yirmi yıldır bu kaynakların neşredilme çalışmaları hızlanmıştır. Biz bu eserlerden çalışmamız açısından önemli olup, temin edebildiklerimizden bazıları hakkında bilgi vereceğiz.

ba-Mecmâu Resâil

Kâsım Ressî'nin torunu Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrâhim (298/911)'e ait olan bu eser Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî tarafından tahkik edilip yayımlanmıştır.¹⁸ Bu kitap içerisinde Hâdî ile'l-Hakk'ın yirmi dört risalesi bulunmaktadır. Burada Mu'tezile'deki beş esas isimleriyle birlikte aynen yer almaktadır.¹⁹ Ayrıca imamet, Mürcie'ye, Müşebbihe'ye eleştiri, Allah'ın sıfatları, Allah'ın cisim olmasını çağrıştıracak Kur'an'daki ifadelerin yorumu, akıl, nübüvvet, Kur'an'ın bir kısmının kaybolduğunu iddia edenlerin elestrisi ve Hâdî'nin kendine sorulan çeşitli soruların cevapları gibi konular işlenir. Konumuz açısından özellikle Zeydiyye'nin görüşlerini tespit edip Mu'tezile ile mukayese etmek ve erken dönem bir Zeydî kaynağı olması açısından oldukça önemlidir.

bb-el-Mesâbih ve Tetimmetü'l-Mesâbih

Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Havsî tarafından tahkik edilip yayımlanan Ebû'l-Abbas el-Hasenî (353/964)'nin *el-Mesâbih*'i²⁰ kendisinden sonraki Zeydî yazarların sık sık alıntıda bulunduğu eserlerdendir. Ebû'l-Abbas el-Hasenî, eserinin büyük bir kısmını Hz. Peygamberin hayatına ayırır. Daha sonra Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'dan bahsedip, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Hasan b. Hasan ve Zeyd b. Ali'nin biyografilerini anlatır. Yahya b. Zeyd'ten bahsetmeye başladığında vefat eder. Daha sonra bu eseri, çağdaşlarından Ebû'l-Hasan Ali b. Bilal, Nâsır li'l-Hakk Hasan b. Ali el-Utruş'un hayatıyla bitirir. Ali b. Bilal, biyografilerini aktardığı Zeydî liderleri,

¹⁸ Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrâhim, *Mecmâu Resâilü'l-Hâdî ile'l-Hakk (er-Resâilü'l-Usûliyye)*, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman 2001.

¹⁹ Hâdî ile'l-Hakk, *Mecmâu Resâil*, 152-156.

²⁰ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhim b. el-Hasan b. İbrahim b. İbrahim b. Muhammed b. Süleyman b. Dâvud b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib, *el-Mesâbih*, [Ali b. Bilal el-Âmulî ez-Zeydî'nin *Tetimmetü Mesâbihü Ebi'l-Abbâs el-Hasenî* ile birlikte], thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Havsî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, Amman-San'a 2002.

Ebû'l-Abbas el-Hasenî'nin düzenlediği sıraya göre verdiğini söyler.²¹ Bu iki eser, Kâsım Ressî de dahil onun dönemine kadar olan Zeydî imamlarının biyografileri hakkında detaylı bilgiler vermesi açısından sık sık başvurduğumuz kaynaklardandır.

bc-el-İfade fi Târihi'l-Eimmeti'z-Zeydiyye

Yahya b. Hüseyin b. Hârun el-Hârûnî (424/1033) tarafından yazılan eser, Muhammed Yahya Sâlim Azzân tarafından tahkik edilip neşredilmiştir.²² Bu kitap da daha sonraki Zeydîlerin Zeydî imamları hakkında sık sık alıntıda bulunduğu Zeydî kaynaklarından. Hz. Ali'den başlayıp, el-Mehdî liDinillah Muhammed b. el-Hasan ed-Dâî (360/971) ile son bulur. Bu eser de Zeydî liderlerinin hayatları hakkında yararlandığımız kaynaklardandır.

bd-Hadâiku'l-Verdiyye fi Menâkıbı Eimmeti'z-Zeydiyye

Abdullah b. Hamza (614/1217) dönemine kadar Zeydî imamlarının biyografilerini ayrıntılı olarak anlatan eser, Hamid b. Ahmed el-Muhallî (652/1254)'ye ait olup, yazmasından tıpkı basımı yapılmıştır.²³ Geç bir döneme ait olmasına rağmen Zeydî imamlarının eserlerinden pek çok alıntılar yapması ve farklı biyografi kitaplarının kaynakları arasında yer alması bakımından önemlidir.

be-el-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs fi Ma'rifeti Rabbi'l-Âlemîn

Kâsım b. Muhammed (1029/1620)'in bu kitabı, Zeydîlerin Usûliddin konusundaki kitaplarından. İsa Doğan²⁴ ve Albîr Nasri Nâder²⁵ tarafından olmak üzere iki neşri yapılmıştır. Nader neşrinin başklandırılmış olması, Doğan neşrinin de diğer neşirde hatalı veya eksik olan bazı yerleri vermesi açısından her iki neşri de kullandık. Bu eserden Zeydî mezhep esaslarıyla Mu'tezilî mezhep esaslarını mukayese ederken ve Zeydîlerin görüşlerini verirken yararlandık. Mu'tezilî tarzda yazılmış olup, başlangıçta kelim ilmi ve özelliklerinden bahseden kitapta, Tevhîd, adl, nübüvvet, imamet, el-menzile beyne'l-menziyleteyn ve el-va'd ve'l-Va'id, el-emru bi'l-

²¹ Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Havsî'nin , *el-Mesâbih*, ve *Tatimmatü Mesâbihî Ebi'l-Abbâs el-Hasenî*'ye yazdığı Giriş, 65.

²² En-Nâtik bi'l-Hakk Ebi Tâlib Yahya b. el-Hüseyin b. Hârun el-Hârûnî el-Hasenî, *el-İfade fi Târihi'l-Eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Muhammed Yahya Sâlim Azzân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1996.

²³ Ebû'l-Hasan Hüsâmuddîn Hamîd b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdulvâhid el-Muhallî, *Kitâbu Hadâiki'l-Verdiyye fi Menâkıbı Eimmeti'z-Zeydiyye*, I-II, Yazmadan tıpkı basım, Dâru Üsâme trz.

²⁴ el-Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs fi Ma'rifeti Rabbi'l-Âlemîn*, thk. İsa Doğan, Samsun 1998.

ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-munker gibi konular işlenir. Yazar Zeydî ve Mu'tezilî görüşleri benimsemekle birlikte çoğu zaman müstakil görüşler ortaya koyar ve sadece ehlibeyt kanalıyla gelen hadisleri kullanır.²⁶

Bunlar dışında Muhammed b. Kâsım er-Ressî (284/897)'nin *el-Usûlü's-Semâniyye*'si, Muhammed b. Yahya b. Hüseyin (310/922)'in *Kitâbu'l-Usûl*'ü, Ca'fer b. Ahmed b. Abdisselam'ın *Kitâbu Hülâsati'l-Fevâid*'i, Yahya b. Hamza'nın *Meâilmu'd-Dîniyye fi'l-Akâid* gibi pek çok Zeydî kaynağından Zeydîlerin mezhep esaslarını ortaya koyarken ve Mu'tezilî esaslarla mukayese ederken yararlandık.²⁷

c-Diğer Kaynaklar

ca-Makalât ve Milel Nihal Kitapları

Başta Eş'arî'nin *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*'i olmak üzere, Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şîa'sı*, İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin *Kitâbu'z-Zîne*'si, Malatî'nin *Tenbih*'i, Bağdâdî'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak*'ı, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'i, Neşvânî'nin *Hımyerî*'nin *el-Hûru'l-lın*'ı, İsferyânî'nin *et-Tabsîr*'i gibi eserlerden yararlandık.²⁸

Bu eserler dışında Tarih, Şehir Tarihleri, Coğrafya, Biyografi eserlerini de kullandık.²⁹

cd-Çağdaş Araştırmalar

Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ile ilgili olarak İslam dünyasında yapılan çalışmalardan tespit edebildiklerimiz şunlardır.

Ahmed Abdullah Arif'in *es-Sılatu Beyne'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut 1987) isimli yüksek lisans çalışması, konuyu kelimî açıdan ve genel çerçevede ele almakta, Zeydiyye Mu'tezile ilişkisinin gelişim sürecine fazla girmemektedir. Abdülaziz Makâleh'in *Kırae fi Fikri'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile* isimli çalışmasında, Ahmed Mahmud Subhi,³⁰ Ali Muhammed Zeyd³¹ gibi yazarların eserlerinde

²⁵ el-Kâsım b. Muhammed b. Ali ez-Zeydî, *Kitâbu'l-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs fi Ma'rifeti Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Albîr Nasrî Nâder, Dâru't-Talîa, Beyrut 1980.

²⁶ Eser ve Türkçe özeti için bkz. Doğan, *el-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs fi Ma'rifeti Rabbi'l-Âlemîn*'e yazdığı Giriş, 11-24.

²⁷ Bu eserlerle ilgili olarak bibliyografyaya bkz.

²⁸ Bu tür eserlerle ilgili bilgi ve geniş bir değerlendirme için bkz. Ethem Ruhi Fırlı, Ebû Mansûr Abdulkahir el-Bağdâdî'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak*'ının çevirisine (TDV, Ankara 1991) yazdığı Önsöz, XIII-XXXI.

²⁹ Bu eserlerle ilgili olarak bibliyografyaya bkz.

³⁰ Ahmed Mahmud Subhi, *fi İlm-i Kelam*, I-III, Beyrut 1991. III. cilt Zeydiyye mezhebini ele alıyor.

³¹ Ali Muhammed Zeyd, *Mu'teziletü'l Yemen*, y.y., trz.

Zeydiyye-Mu'tezile ilişkisiyle ilgili olarak kaleme aldıkları hususları değerlendirmektedir.

Ülkemizde ise doğrudan Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimini ele alan herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Prof. Dr. İsa Doğan'ın *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*³² isimli doktora çalışması, konuyla ilgili olarak ilk etapta başvurulabilecek bir eserdir. Ancak çalışmanın konusu doğrudan Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimi olmadığı için bu konuyu derinlemesine ele alınmamıştır.

Yrd. Doç Dr. Osman Aydın'ın *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*³³ başlıklı doktora çalışmasından, Mu'tezile'nin beş esasının teşekkül süreciyle ilgili olarak ve beş esası Zeydiyye'nin öğretileriyle mukayese ederken yararlandık.

Bu bağlamda İslam dünyası dışında yapılan çalışmalardan Wilferd Madelung'un eseri, Zeydî akidesini ve Kâsım er-Ressî'nin görüşlerini verir ve zaman zaman onun görüşlerinin Mu'tezile ile mukayesesini yapar.³⁴ Bu kitabından ve Kâsım'la ilgili iki makalesinden de çalışmamız esnasında istifade ettik.³⁵ Kâsım'ın kelimî eserleri üzerine doktora çalışması yapan Binyamin Abrahamov ise, Kâsım'ın görüşlerini Mu'tezilî görüşlerle mukayese eder.³⁶ Tez İbranice yazıldığından bu çalışmadan yararlanamadık. Ancak Abrahamov'un Kâsım Ressî'den neşrettiği risalelere yazdığı Girişlerden ve Kâsım Ressî ile ilgili yazdığı makalelerden yararlandık.

³² İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun 1996.

³³ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu yay. , Ankara 2000.

³⁴ Wilferd Madelung, *Der Imâm al-Qâsim ibn İbrâhîm und Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965. Bu ve bundan sonraki kısımlarda yararlandığım Almanca metinlerin çevirisini benim için yapma nezaketinde bulunan Samiye Sarı Hanım'a, Madelung'un kitabını temin edip, Almanya'dan gönderen Essen Din Hizmetleri Ateşeliğinden Ahmet Akın ve Bochum camii din görevlisi Fikret Turan Beylere teşekkür ederim.

³⁵ Wilferd Madelung, "Qâsim ibn İbrâhîm and Mu'tazilism", *On Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies*, 39-48, vol. II, Stockholm 1989; "Qâsim ibn İbrâhîm and Christian Theology", *ARAM*, 35-44, vol. III:1-2, 1991.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZEYDİYYE VE MU'TEZİLE'NİN KISA TARİHÇESİ VE GÖRÜŞLERİ

1-MU'TEZİLE'NİN DOĞUŞU

Mu'tezile, bir tarafa çekilmek, uzaklaşmak, ayrılmak anlamlarına gelen "azele" fiilinden türetilmiş ism-i fâil kabında bir kelimedir.³⁷ Bu kavram, Hz. Ali'nin hilafetinden itibaren Hz. Ali ile Cemal Ehli arasındaki mücadeleye katılmayanları, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki savaşta Hz. Ali'ye beyat etmekle birlikte tarafsız kalan³⁸ sahabeyi,³⁹ Hakem olayından dolayı Hz. Ali'den ayrılan Haricîleri,⁴⁰ Nehrevan'da Hz.

³⁶ Bkz. Binyamin Abrahamov, *The Theological Epistles of al-Kâsim ibn İbrâhim*, (Basılmamış Doktora tezi-İbranice) Tel Aviv University 1981. Tezin İngilizce özeti I-XVII.

³⁷ Halil b. Ahmed (175/791), *Kitâbu'l-Ayn*, I-VIII, I, 353; Râgıb el-İsfehânî (425/1034), *Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Dâvudî, Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmi, Beyrut-Dimeşk, 1997, 564-5; Muhammed b. Mûkerrem b. Manzûr (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, XI, 440; Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub el-Firuzâbâdî (817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987, 1333.

³⁸ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV yay., Ankara 2000, 53-4.

³⁹ Nâşî el-Ekber (293/906), *Mesâilu'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makalât*, thk. Joseph van Ess, el-Ma'hedi'l-Almâni li'l-Ebhâsi's-Şarkiiyye, Beyrut 1971, 16-7; Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, tsh. Helmut Ritter, İstanbul 1931, *Firaku's-Şia*, 5; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XV (XV. Cilt fihrist), Mektebetü'l-Maârif, Beyrut trz., *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VII, 232. Ahnef b. Kays da kabilesine, savaşa katılmamaları için bu kavramı kullanır. Bkz. Nevbahtî, *age.*, 5. krş. Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Esrâf*, I-XIII, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, III, 34. Ayrıca bu kavram, Hakem olayı esnasında da kullanılmıştır. Bkz. Taberî, *Târîh*, V, 57-8. Watt, konu ile ilgili Nevbahtî'nin pasajını aktararak bir değerlendirmede bulunur. Biz öncelikle bu pasajı aktarıp, daha sonra Watt'ın konu ile ilgili değerlendirmesine temas etmek istiyoruz. Nevbahtî'ye göre (*Firaku's-Şia*, 5), Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra müslümanlar üç gruba ayrılırlar; Hz. Ali'yi destekleyenler, Hz. Ali'nin hasımları/muhalifleri ve Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Mesleme, Abdullah b. Ömer, Üsâme b. Zeyd'le birlikte Hz. Ali'ye beyat ettikten sonra ne onun yanında ne de ona karşı savaşmayıp bir kenara çekilen (*i'tezelet*) grup idi. Bunlara Mu'tezile dendi ve onlar, sonsuza kadar Mu'tezile'nin öncüleridir; ne Ali'ye karşı ne de onun yanında savaşmanın caiz olduğunu kabul ettiler. Watt, bunu şöyle yorumlar (*İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 271-2): "Bu ifadeler, Mu'tezile kelimesinin 35/656'da kullanılışı hakkında bize her hal-ü karda bir şeyler söylemez; çünkü Şiilerin, tarihi, sonraki şartlar ışığında yeniden yazdıkları iyi bilinmektedir. Bu ifadelerin gösterdiği şey, bizzat Nevbahtî'nin (ve şüphesiz onun doğrudan faydalandığı kaynakların) III/IX. asrın Mu'tezilesini, bir bakıma Hz. Ali hususunda tarafsız gördüğüdür. Watt buna bağlı olarak Mu'tezile isminin, Hz. Ali konusunda tarafsız olanlara tahsis edildiği ve bunun, böyle olan kimselere ilk Şiilerce tatbik olunduğu görüşü, bu temele dayalı olarak emniyetle ileri sürülebilir. ... der. (Nevbahtî'nin pasajı ile ilgili bir diğer değerlendirme için bkz. Neşşâr, II, 165) Watt'ın bu yorumunun zayıf yönleri olup, açıklanmayan bazı hususlar bulunmaktadır. Öncelikle III/IX. asr Mu'tezile'si içinde Hz. Ali hakkında tarafsızlık bir yana Hz. Ali'nin en üstün olduğunu ileri süren Bisr b. el-Mu'temir, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, Ebû Ca'fer el-İskâfî gibi kimseler bulunmaktadır. Nitekim bu şahısların oluşturduğu Bağdat Mu'tezile'si Malatî (*et-Tenbîh*, 34) tarafından Zeydiyye'nin dördüncü kolu olarak zikredilir. Ayrıca Ebû Ca'fer el-İskâfî, Hz. Ali'nin sahabenin en üstünü olduğuna dair Câhız'a bir reddiye yazmıştır. Burada Hz. Osman değil, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den üstün olduğunu ispata girişir. Hz. Osman konusunu tartışmaya değer bile bulmamaktadır. Bağdat Mu'tezile'sinin ve İskâfî'nin imâmetle ilgili fikirleri ve Câhız'a yazdığı reddiyede Hz. Ali'nin sahabenin en üstünü olması konusunu nasıl ele aldığı hakkında bkz. Ümit, *Şi-*

Ali'den eman dileyerek ayrılanları,⁴¹ ifade etmek için kullanılır. Yine Hz. Ali'nin Mısır valisi Kays b. Sa'd b. Ubâde'ye "sana beyat da etmeyiz, senden teberrî de etmeyiz. Valini gönder, bu topraklar senindir. Ancak biz insanların durumlarının ne olacağını görene dek tevakkuf (çekimser kalıyoruz) ediyoruz" diyen, liderleri Yezid b. Haris olan bir belde halkı için kullanılır.⁴² Daha sonra Hz. Hasan'ın Muaviye'ye beyat etmesiyle Hz. Hasan, Muaviye ve diğer bütün insanlardan uzaklaşıp evlerine ve mescitlerine kapanıp, "biz ilim ve ibadetle meşgul olacağız diyen Hz. Ali taraftarı olan bazı kimseler içinde kullanılmıştır.⁴³

Yukarıdaki rivayetlerde geçen Mu'tezile kavramını, II./VIII. asrın ilk çeyreğinden itibaren ilk fikirleri gündeme gelen ve felsefî birikimle esaslarının bir takım değişikliklere uğrayarak bu asrın son çeyreği ve III./IX. asrın başlarında olgunlaşmaya başlayan Mu'tezile ekolüyle irtibatlandırabilmek zordur.⁴⁴ Ancak bütün mezheplerde olduğu gibi meşruiyetlerini ortaya koymada Mu'tezile de, bu rivayetlerin bazılarında geçen isimleri zikrederek, kendilerini erken dönemle, hatta peygamber aracılığıyla İlahî kaynakla irtibatlandırma yoluna gitmiştir.⁴⁵

Mu'tezilî İmâmet Tartışmaları, 51-5, 78-94. Ayrıca Ebû'l-Huzeyl'in de Hz. Ali'yi Osman'dan üstün kabul ettiği kaydedilir. Dolayısı ile bu değerlendirme söz konusu durumu açıklayıcı görünmemektedir. Şif yazarlarca Mu'tezile isminin Hz. Ali hakkında tarafsız olanlara tahsis edildiği fikri de açıklayıcı gözükmemektedir. Meselâ, Şeyh Müfid, i'tizali, büyük günah konusunda Hasan Basrî halkasındaki fikrî ayrılıkla ilişkilendirirken, Hz. Ali hakkındaki tarafsızlık anlayışını gündeme bile getirmemektedir. Bkz. Ebû Abdillâh İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makalât ve Ta'likât Aleyhâ*, Beyrut 1993, 37-8; Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 114-5.

⁴⁰ Belâzürî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III, 122; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Dâru'l-Maârif, Kahire trz. , V, 64.

⁴¹ Belâzürî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III, 136, 146.

⁴² Belâzürî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III, 162; Taberî, *Târîh*, IV, 554.

⁴³ Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdîrrahman el-Malaî, *el-Tenbih ve'l-Red alâ Ehl-i'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, thk. Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, Kahire 1993, 36; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 164. Mu'tezile kavramının bunlar dışında da ilk dönemlerde kullanıldığına dair kayıtlar vardır. Mesalâ: Ebû Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *Kitâbu Ahbâri't-Trvâl*, thk. Abdulmun'im Âmir, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat trz. , 148, 170. İ'tizâl ve Mu'tezile kavramlarının ilk kullanılışları ve bunlarının sonraki Mu'tezile ile irtibatlandırılması ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 32-4, 46.

⁴⁴ Burada II./VIII. asrın başlarındaki ilk Mu'tezile ile bu asrın sonlarındaki Mu'tezile arasında farkların olduğunu belirtmek gerekir. Mu'tezile isminin kaynağı ile ilgili görüşler ve bunların müzakeresi için bkz. İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, Marifet yay. , İstanbul 1994, 94-104; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 263-274; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1967, 52-56; Aydınlı, *Aklîleşme Süreci*, 25-41.

⁴⁵ Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile min Makalâti'l-İslamiyyîn*, thk. Fuad Seyyid, Dâru't-Tûnusîyye li'n-Neşr, Tunus 1406/1986, 68; Kâdî Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 164; İbnu'l-

Kaynaklarda ilk Mu'tezilî fikirler, Vâsıl b. Atâ (131/749) ve Amr b. Ubeyd (142-4/759-761) yani Hasan Basrî'nin talebeleri etrafında döner. Her iki şahıs da Hasan Basrî (110/728)'nin ders halkasına uzun yıllar devam etmişlerdi. Mu'tezile bu iki şahısla başlatıldığına ve onlarda Hasan Basrî'nin derslerine uzun yıllar devam ettiklerine göre, doğal olarak görüşlerinde ondan etkilenmişlerdir. Ayrıca bu kişilerden Mu'tezile'nin kurucuları olarak bahsedilmesi, bazı görüşlerinin hocalarından farklı olmasını gerektirir. Bu farklılık da muhtemelen İslam Düşünce Tarihinde Mu'tezilî farklılaşmanın ilk tezahürleridir. Zira sosyolojik bir yapı olan mezhep, içinden çıktığı çevrenin sosyo-kültürel, dinî, ekonomik vb. olaylarının, o olaylara muhatap bir insan veya insanlarla onlara uyanlardaki tesirlerinin fikrî ve dinî tezâhürüdür. Yani şahısların ve grupların görüşleri toplumsal, siyasi, dinî, ekonomik vb. çevreden soyutlanamaz.⁴⁶

Vasıl b. Atâ'nın Hasan Basrî'nin meclisinden ayrılmasını anlatan rivayet,⁴⁷ gündeme gelen ihtilafın büyük günah konusu etrafında geliştiği ve Vasıl'ın dönemindeki anlayışlardan farklı bir yaklaşıma sahip olduğu dışında bize fazla bir şey söylemez. Aynı rivayetin Amr b. Ubeyd ve Katade ile ilgili olarak da aktarılması,⁴⁸ bu olayın Hasan Basrî'nin hayatının sonlarına doğru veya ölümünden kısa bir süre sonra olduğu intibahını verir.⁴⁹ Biz bu rivayetler ve Mu'tezile ismi etrafındaki tartışmalara girmeyip,⁵⁰ konuyu ilk Mu'tezilî fikirleri vererek ele almak istiyoruz.

Hayyât'ın, Vâsıl'ın kebir (büyük günah) sahibinin durumu ile ilgili kendi döneminde olan yaklaşımlara bakışı ve kebir sahibi hakkındaki anlayışı ile ilgili

Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 7; *Mukaddimetu Kitâbi'l-Bahri'z-Zahâr*, tsh. , el-Kâdî Abdullah b. Abdülkerim el-Curâfi, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1988, 44.

⁴⁶ E. Ruhi Fıglalı, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* ne yazdığı Önsöz, VI.

⁴⁷ Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*, Çev. Ethem Ruhi Fıglalı, TDV yay. , Ankara 1991, 18, 85-6; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyini, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırakati'n-Nâciyeti ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, 21, 62-3; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru's-Sûrûr, Beyrut 1948, I, 64; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 3; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu*, 52; Aydınlı, *Aklîleşme Süreci*, 27.

⁴⁸ Ebi'l-Kâsım Ali b. el-Tahir Ebi Ahmed el-Hüseyn es-Seyyidu'l-Murtazâ, *Emâli's-Seyyidi'l-Murtazâ*, I-II, Menşûrâtu Mektebeti Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî el-Necefi, Kum 1403, I, 116. Bu ve önceki rivayetle ilgili değerlendirme için bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 263-6.

⁴⁹ Aydınlı, *Aklîleşme Süreci*, 53.

⁵⁰ Bu konuda bkz. Abdulhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 94-104; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 263-274; Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu*, 52-56; Aydınlı, *Aklîleşme Süreci*, 25-41.

ifadeleri, Mu'tezile'nin doğuşuna ışık tutar niteliktedir. Bu rivayete göre, Vasil döneminde büyük günah işleyenlerle ilgili olarak üç temel yaklaşım söz konusudur: Haricilerin, Mürcie'nin ve Hasan Basrî'nin yaklaşımı.⁵¹ Bu üç yaklaşım büyük günah işleyeninin fasık olduğu hususunda ittifak içindedir. Ancak bu noktadan sonra, onun nasıl isimlendirileceği konusunda ayrılığa düşmüşlerdir.⁵²

Bu çerçevede imanı yerine getirilmesi gereken fiillerin toplamı olarak tanımlayan⁵³ Haricîler, -Basra onların en etkin olduğu bölgedir- yukarıda da gördüğümüz gibi büyük günah işleyeninin fasıklığı ile birlikte kafir olduğunu⁵⁴ ve tövbe etmediği takdirde ebedi Cehennemde kalacağını⁵⁵ ileri sürerler. Onlardan Sufriyye, büyük günah işleyeninin müşrik, İbadiyye nimet küfrüyle kafir (kafirü'n-ni'me),⁵⁶ en katı tutumluları olan Ezârîka, büyük küçük herkesin büyük günah işlediğinde müşrik⁵⁷ olduğunu, ileri sürmüştür.

⁵¹ Ebû'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddu alâ ibni'r-Râvendî el-Mulhid*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye-Dâru'n-Nedveti'l-İslamiyye, Beyrut-Kahire, 1987-1988, 152; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed ve't-Târih*, I-VI, Dâru Sâdır, Beyrut trz. , V, 142; Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 114.

⁵² Hayyât, *İntisâr*, 152; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I-III, notlar, Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996, II, 250, 252; Şerif Murtazâ (436/1044), *Emâlî*, I, 115.

⁵³ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-İmân*, Çev. Sönmez Kutlu (Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât, Ankara 2000 içinde s. 207-252), 250-1. İman-amel ilişkisi üzerine ilk nazariyeyi Haricîler geliştirmişlerdir.

⁵⁴ Hayyât, *İntisâr*, 152; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 201; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 137; Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 114; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *İ'tikadâtü Firaka'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 1986, 49. Haricîlerin bu konudaki delilleri ile ilgili olarak bkz. Adududdîn el-Kâdî Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fi İlmî'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trz. , 389-391.

⁵⁵ Ali b. İsmail Ebû'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980, 86; Ammâr Tâlibî, *Ârâu'l-Havârici'l-Kelâmiyye el-Mucez li Ebi Ammâr Abdülkâfi el-İbâdî*, eş-Şeriketü'l-Vataniyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, Cezayir 1978, 136-8..

⁵⁶ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 201; İbn Hazm, *el-Fisal*, II, 250; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 85. İbnü'n-Nedîm, Zeydilerinde büyük günah işleyeni "kafirü'n-ni'me" olarak isimlendirdiklerini belirtir. Ancak o dönemde Zeydiyye'den bahsetmek mümkün olmadığından muhtemelen daha sonra onlarda bu görüşü benimsemişlerdir.

⁵⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 87; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 85; Şehristânî, *el-Milel*, I, 186; Ammâr Tâlibî, *Ârâu'l-Havâric*, 132. Şehristânî ve Bağdâdî aynı yerde, müslümanların haram olmasında ittifak ettikleri günahları işleyenlerin kafir-müşrik olduğu anlayışını benimsediklerini kaydettikleri Necde b. Âmir ve taraftarları hakkında Eş'arî, büyük günahı küfür kabul etmediklerini ve büyük günah işleyenlerin Cehennemde ebedî olarak cezalandırılacağı fikrini benimsemediklerini belirtir. Onların, kendi taraftarlarından had cezası uygulananların günahları ölçüsünde Cehennem dışında bir yerde cezalandırılacaklarını, cezalarının ebedî olmayıp, daha sonra Cennete gireceklerini ileri sürdüklerini söyler. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 86, 91. Bağdâdî ve Şehristânî de diğer bazı yerlerde buna benzer görüşlerini aktarır. Bkz. Bağdâdî, *age*, 64; Şehristânî, *Milel*, 191-2.

Başta Nâfi b. Ezrak ve taraftarları⁵⁸ olmak üzere Haricîlerin görüşlerini reddeden Mürcie, büyük günah işleyenlerin fisk ve fücûru ile birlikte mümin olduklarını, onların durumlarının Allah'a kalmış olup, dilerse affedeceğini dilerse cezalandıracağını söyler.⁵⁹ Mürcie'nin iman nazariyesi, dille ikrar veya kalple tasdik veya hem dille ikrar hem de kalple tasdik olup onlara göre farzları eda yani amel imandan bir cüz değildir.⁶⁰ Delaysıyla günahlar kişinin imanına zarar vermez. Müslümanlar içinde iman-amel ayrımı yaparak iman teorisi geliştiren Mürcie'dir.⁶¹

Büyük günah işleyenle ilgili üçüncü görüş Hasan Basrî'nin görüşüdür. O, büyük günah işleyenin fasık-münafik olduğunu söyler.⁶² Bundan, kendini müslüman gösterip İslam'ın kurallarını ciddiye almayan, içi dışına uymayan insanları anlar. Bu konumdaki bir kişi, ona göre, mü'min ve kâfir olmayıp, münafiktir. Dünyada İslam ümmetinin bir üyesi gibi muamele görür. Tövbe etmediği ve dürüst bir yaşama yönelmediği takdirde yeri Cehennemdir.⁶³

Vasıl, büyük günah işleyenin fasık olması noktasında Kur'an'dan ayetlere dayanarak her üç anlayışı da onaylar. Ancak kafir, münafik ve mümin isimlendirmelerini, isim fiile bağlı olduğu gibi hüküm de isme bağlı olduğundan, bu isimlerle ilgili ahkam ayetlerindeki hükümlerin büyük günah işleyende bulunmadığını ve bu hükümlerin ona uygulanmadığını söyleyerek eleştirir. Büyük günah işleyenin kafir olduğuna dair Haricîlerin görüşü ile ilgili olarak Kur'an'da belirtilen kafirle ilgili niteliklerin büyük günah işleyende olmadığını ileri sürüp, bu anlayışı reddeder. Bu konuda, müslüman olmayıp Ehl-i Kitaptan olanlar hakkında 9. Tevbe 29. ayette, cizye

⁵⁸ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Süreci*, 104.

⁵⁹ Hayyât, *İntisâr*, 152; Eş'arî, *Makalât*, 149-150; Makdisî, *el-Bed ve't-Târîh*, V, 144; Malafî, *et-Tenbih ve'r-Redd*, 43 vd. ; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 201; Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 114; İbn Hazm, *el-Fisal*, II, 250; Şehristânî, *Milel*, I, 234. Eş'arî, (s. 143) Bişr el-Merisi'nin büyük günahı, kendisiyle Allah'a isyan edilen her şey olarak tanımladığını belirtir. Kebâirle ilgili başka tanımlar için bkz. *Makalât*, 150-1.

⁶⁰ Eş'arî, *Makalât*, 132 vd. ; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 148 vd. ; Şehristânî, *el-Milel*, I, 222 vd.

⁶¹ İslam Düşüncesinde iman-amel ilişkisi konusunda iki temel iman nazariyesi vardır: Birincisine göre iman, "itikat, söz ve amel", "marifet, söz ve amel", "söz ve amel veya sadece amel" ya da "kalple tasdik, dil ile ikrar, azalarla amel" dir. İkincisine göre iman, ameller, imanın özüne dahil edilmez. Birinci teoriyi geliştiren Haricîler, ikincisini geliştiren Mürcie'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 88 vd; *Türklerin İslamlaşma Süreci*, 115 vd.

⁶² el-Hayyât, *İntisâr*, 152; Makdisî, *el-Bed ve't-Târîh*, V, 142; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 201; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 137; Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 114. Bağdâdî, (*Mezhepler Arasındaki Farklar*, 85-6) Vasıl döneminde büyük günah işleyenlere münafik diyenlerin olduğunu söylemekle birlikte bu anlayışı Hasan Basrî'ye isnat etmez. Mürcie'nin görüşünü ise, Tâbiûnun bilginleri ve Ümmetin çoğunluğunun görüşü olarak verir.

verinceye kadar savaşılması, Arap müşrikleri ve inkarcılarla ilgili olarak da 47. Muhammed 4. ayette (savaşta) onların öldürülmesi, esir alınması, savaş sonrasında da ya karşılıksız veya fidiye ile serbest bırakılmasının emredildiğini zikreder. Ehl-i Kitap ve inanmayanlar hakkında bu ayetlerde belirtilenlerin kebre sahibi için geçerli olmadığını söyleyerek, onun kafir olarak isimlendirilemeyeceğini ifade eder. Ayrıca “Genel kabul görmüş anlayışa göre inanmayanlara varis olunmaz, onlar Kible Ehlinin mezarlığına defnedilmezler.” deyip, bunların da kebre sahibine uygulanmadığını söyleyerek tezini destekler.⁶⁴

Vasıl, Mırcie'nin anlayışına, müminlerle ilgili olarak, 2. Bakara 257, 3. Âli İmran 68 ayetlerini örnek vererek Allah'ın müminleri dost edindiğini, 33. Ahzab 47. ayeti, 9. Tevbe 72, 66. Tahrim 8 ayetlerini örnek vererek Allah'ın inananlara Cenneti vadettiğini ve müjdelediğini hükümlerinin olduğunu, oysa büyük günah işleyenlerle ilgili olarak Allah'ın Kitabında, -11. Hud 18, 82. İnfitar 14 ayetlerini örnek vererek Allah'ın laneti, onlardan uzak olması ve onlara büyük bir azap hazırladığını hükümlerinin bulunduğunu belirtir. Sonra büyük günah işleyenin, kendisinde, Kur'an'da müminle ilgili belirtilen hükümler bulunmadığından mümin, kafirlerle ilgili hükümler de bulunmadığından kafir de olmadığını söyler.⁶⁵

Burada Vasıl, Hasan Basrî'nin görüşüyle ilgili olarak, kebre sahibine münafık da denemeyeceğini söyler, ama bunu açıklamaz.⁶⁶ Bu rivayette belirtilen hususlar başka kaynaklarda da ayrıntıya girmeksizin aktarılır.⁶⁷ Vasıl'ın büyük günah işleyenin münafık olarak da isimlendirilemeyeceğini nasıl delillendirdiğini, Amr'm Vasıl'la konuya ilişkin tartışmasının aktarıldığı rivayet⁶⁸ ortaya koyar. Zira bu tartışmadan önce Amr, hocası Hasan gibi büyük günah işleyenin münafık olduğu anlayışını benimsemektedir. Bu rivayete göre Vasıl, Amr'a büyük günah işleyeni neye dayanarak münafık olarak isimlendirdiğini sorar. Amr, 24. Nur 4. ayeti okuyarak iffetli kadınlara zina iftirasında bulunup şahit getiremeyenlerin fasık olduğunu, sonra

⁶³ Aydınlı, *Akileşme Süreci*, 52.

⁶⁴ Hayyât, *İntisâr*, 153.

⁶⁵ Hayyât, *İntisâr*, 152-3. Ayrıca bkz. Kâdi Abdulcebbar, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 235.

⁶⁶ Kebra sahibinin, mümin, münafık, kafir olarak isimlendirilemeyeceğine dair Kâdi Abdulcebbar'm değerlendirmesi için bkz. *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 140-1.

⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 64-5;

9. Tevbe 67. ayeti okuyarak fasıkların da münafık olduğunu söyler. Bunu, her iki ayette de geçen “fasık” kelimesinin belirlilik takısı elif lamı olduğunu ifade ederek gerekçelendirir. Vâsıl ona cevaben, 5. Maide 45. ayetinden Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenlerin zalimler oldukları kısmını okur, sonra 2. Bakara 254. ayetinden zalimlerin kafirler olduğu kısmını okur ve her iki ayetteki “zalim” kelimesinin belirlilik bildiren elif lamı olduğunu ve Amr’a bu mantıkla gidildiği takdirde her zalimin kafir olması gerektiğini söyler. Amr cevap veremez. Sonra Vasıl, Amr’a fasıkın, Allah’ı bildiğini düşünmüyor musun? der. ... Sonra Ey Ebâ Osman! Kible Ehlinde grupların ihtilaf ettiği isimleri kullanmak mı yoksa ittifak ettiği isimleri kullanmak mı daha uygundur? der. Amr, tabi ki ittifak ettiğini der. Bunun üzerine Vasıl, görmüyor musun gruplar, fasık ismini kullanmada ittifak ederken bunun dışındakilerde ihtilaf içindedirler. Haricîler, kâfir fasık, Mürcie mümin fasık, Şîa kâfiru’n-ni’me-fasık (nimet kafiri-fasık), Hasan münafık-fasık olarak isimlendiriyor. Onlar fasık isminde ittifak ettiğine göre biz o ismi alırız, ihtilaf ettikleriyle isimlendirmeyiz, der. Bunun üzerine Amr, “Benimle doğru arasında düşmanlık yoktur” deyip, eski görüşünü bırakır ve Vâsıl’ın görüşünü benimser.⁶⁹ Şerif el-Murtazâ buradaki Şîa’dan, maksadın Zeydiyye olduğunu söyler. O dönemde Zeydî mezhebi⁷⁰ veya onun bir kolundan bahsedebilmek için çok erken olduğundan ve İmamiyye de henüz teşekkül etmediğinden bu, muhtemelen rivayete sonradan bazı ilavelerin olduğunu gösterir. O dönemde “kâfiru’n-ni’me” isimlendirmesini yapan Haricîlerin İbadiyye koludur.⁷¹

⁶⁸ Detaylı anlatılmamakla birlikte bu rivayete başka kaynaklarda da işaret edilir. Bkz. Ebî Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Evâil*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1987, 256; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, 138.

⁶⁹ Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 114-5; İbnu’l-Murtazâ, *Tabakâtu’l-Mu’tezile*, 36-8. Şerif Murtazâ’nın naklettiği metinde “münafıklar fasıklardır” (9. Tevbe 67), cümlecikini Vasıl’ın söylediği belirtilir. Amr’ın da sadece 24. Nur 4. ayeti zikrettiği belirtildikten sonra Amr’ın her iki “fasık” kelimesinin de ma’rife olduğunu söylediği aktarılır. Ancak burada “fasık”ın geçtiği ikinci cümlecik aktarılmamıştır. Muhtemelen Şerif Murtazâ burada metni aktarırken hata yapmış, “münafıklar fasıklardır” (9. Tevbe 67) cümlecikini Amr’a nisbet etmesi gerekirken Vasıl’a nisbet etmiştir. Nitekim İbnu’l-Murtazâ’da Amr’a nisbet edilir. Kebire sahibinin münafık olduğu anlayışı Hasan Basrî dışında el-Bekriyye fırkasına nisbet edilir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, 714. Ayrıca burada Amr’ın hocası Hasan Basrî’yle münafık anlayışını tartışması aktarılır.

⁷⁰ Zeydiyye’de kâfiru’n-ni’me anlayışı hakkında bkz. Eş’arî, *Makalât*, 73-4, 463.

⁷¹ İbadiyye’de kâfiru’n-ni’me anlayışı hakkında bkz. Taberî, *Târîh*, V, 568; Fıglah, *İbâdiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri*, AÜİF yay., Ankara 1983, 80, 82.

Bu rivayetlerde Vasil'ın delillerini Kur'an'dan ayetlerle temellendirmesi dikkat çekmektedir. Üzerinde vurgu yapılan husus, ihtilaf olan isimlendirmelerin bırakılıp, ittifak edilen isimlendirmenin alınmasıdır. Dolayısıyla bir uzlaşma mesajı verilmektedir. Bu çerçevede Vasil'ın Hasan Basri'nin halkasından ayrılması ile ilgili rivayet, eleştirilere maruz kalsa da aslında bir farklılaşmaya işaret etmesi bakımından önemlidir. Söz konusu farklılaşma ise, büyük günah işleyenin "fasık", mümin veya kafir olmayıp, iki yer arasında bir yerde ("el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn") olmasıdır.⁷² el-Eş'arî'de Vasil ve Amr ile ilgili tek kaydın fasıklarla yani büyük günah işleyenlerle ilgili olması da, onların temayüz ettikleri anlayışın el-Menzile anlayışı olduğunu teyit eder.⁷³ Kebire hakkındaki tutumlarıyla ilgili olarak Watt, Mürcie'nin Emevîlerin günahkar olduğunu reddetmemekle birlikte onları mümin olarak kabul etmeye ve desteklemeye hazır olduklarını, Vasil'ın ise onlar hala günahkar olup, desteklenmeleri gerekmediği anlayışında olduğunu söyler.⁷⁴

"el-Menziletü Beyne'l-Menzileteyn" ilkesi üzerinde fazla durmamızın nedeni kaynaklarda bu ilkenin, Mu'tezilî farklılaşmanın ilk tezahürü olarak kaydedilmesidir. Hz. Osman, Ali, Ayşe, Talha, Zübeyr gibi ilk dönemdeki ayrılıklarda bulunanların durumlarını Menzile anlayışıyla uzlaştırmak aslında Vasil'ı sıkıntıya sokmuştur.

Vasil'a göre, el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn anlayışına bağlı olarak el-Va'd ve'l-Va'if ilkesi çerçevesinde büyük günah işleyenler tövbe etmedikleri takdirde dünyadaki ilişkilerinde, Mürcie'nin kabul ettiği gibi mümin muamelesi görür. Ahirette ise ebedî azapla cezalandırılacaklarından Haricîlerin anlayışına göre muamele görür. Ancak burada, onların kafir olmamakla birlikte kafirler gibi ebedi Cehennemde kalıp, onlarla aynı muameleye tabi tutulmaları bir çelişki doğurur. Nitekim bu çelişki fark edildiğinden, muhtemelen daha sonra fasıkların cezasının kafirlerden daha hafif olacağı belirtilmiş,⁷⁵ ancak bu da çelişkiyi bertaraf etmeye yetmemiştir. Zira sonuçta onlarda ebedî olarak Cehennemde kalmaktadırlar. Bağdâdî, söz konusu anlayışlarından dolayı Mu'tezile'nin Haricîlerin kaypak bir şekli olduğunu söyler.⁷⁶

⁷² Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, 115.

⁷³ Eş'arî, *Makâlât*, 222-3. Ayrıca Vasil'ın *Kitâbu'l-Menzile Beyne'l-Menzileteyn* isimli bir kitabının olduğu kaydedilir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, 203.

⁷⁴ W. Montgomery Watt, "Mutezile'nin Siyasî Tavırları", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, Derleme, Çev. Kazım Güleçyüz, içinde (ss. 181-202), 201.

⁷⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 65.

⁷⁶ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 86.

Bu anlayışa bağlı olarak Vasıl ve Amr, fasıkların cezasının açıkça ifade edildiği (va'id) ayetleri muhkem, fasıklar hakkındaki cezanın ifade edilmediği, gizlendiği ayetleri ise müteşâbih olarak kabul ederler.⁷⁷ Vasıl'ın, büyük günah işleyenin Allah tarafından cezalandırılmasının zorunlu olduğu dışında bir görüş serdettiğini tespit edemedik.

Bu konuda Amr b. Ubeyd'ten daha fazla rivayet aktarılır. Bunlardan birinde Amr b. Ubeyd, Ebû Amr b. el'Alâ'ya, Allah'ın mükafaatı va'dettiği ve ceza ile tehdit ettiğini bu nedenle va'd ve va'idini yerine getireceğini ifade eder. Amr b. el-'Alâ cevap olarak, Arapların va'din yerine getirilmesini, va'idin ise terkedilmesini fazilet, cömertlik ve kerem saydıklarını, va'idin terkinin utanılacak bir şey, kötülük ve çelişki olmadığını söyler. Bunu bir şiirle örneklendirir.⁷⁸

Bir diğer rivayette Amr b. Ubeyd Kıyamet günü Allah bana, "Niçin katil Cehennemdedir, dedin" derse ben; "Böyle olduğunu sen söyledin der ve 4 Nisâ 93 ayetini, " Kim bir Mü'mini kasten öldürürse, onun cezası içinde devamlı kalacağı Cehennemdir" okur. Bunun üzerine Kurayş b. Enes ona, Allah, 4 Nisâ 48. ayetini "Doğrusu Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Ondan başkasını, dilediği kimse için bağışlar" buyurdum. Sen benim onu affetmek istemeyeceğimi nereden bildin derse sen ne cevap verirsin? der. Amr b. Ubeyd'in ona cevap veremediği rivayet edilir.⁷⁹

Konuyla ilgili rivayetlerin Amr b. Ubeyd üzerinde yoğunlaşması, onun bu ilkenin teşekkülünde Vasıl'dan daha önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Bu rivayetlerde Amr, Allah'ın va'dini yerine getirmesi gerekli olduğu gibi va'idini de yerine getirmesinin gerekliliğini, bunu yapmamasının Allah'ın adaletiyle çelişeceğini vurgular.⁸⁰ Aslında bu fikirler, daha önce bahsettiğimiz Hasan Basrî'nin

⁷⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 222-3.

⁷⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-IV, şrh-thk. Yusuf Ali Tavîl, I-IV, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, II, 158; Ali b. Ömer Dârekutnî, *Ahbâru Amr b. Ubeyd*, thk. Josef van Ess, Franz Steiner Verlag, Beyrut 1967, (Arapça metin) 14; Hatib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 176; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakâ'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru İhyâi'l-Küttübi'l-Arabî, I-IV, Mısır 1963, III, 278-9. Bu rivayetlerde üstün gelen Amr b. el-'Alâ iken İbnu'l-Murtazâ'da Amr b. Ubeyd'tir. Bkz. *Tabakâtu'l-Mu'ezile*, 83-4. Ayrıca bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tabakâtu'l-Mu'ezile*, 293-4.

⁷⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs Hadîs Müdâfaası*, trc. M. Hayri Kırbasoğlu, Kayıhan Yay. İstanbul 1989, 167, 211; Dârekutnî, *Ahbâru Amr b. Ubeyd*, (Arapça metin), 9-10.

⁸⁰ Aydınli, bu ilkenin 110/728'den sonra Amr b. Ubeyd'le teşekkül ettiğini söyler. Bkz. *Aklîleşme Süreci*, 66-7.

mektubundakilerin biraz daha sert bir şekilde ifade edilmiş şekilleridir. Bu anlayışta Vasıl ve Amr b. Ubeyd'in Haricilere yaklaşırken, Mürcie'den uzaklaştıkları görülür.

Mu'tezile'nin diğer bir esası olan "el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker" ilkesiyle ilgili Vasıl ve Amr'daki tezahürlere baktığımızda, tespit edebildiklerimizi şöyle sıralayabiliriz.

Vasıl b. Atâ, fikirlerini yaymak ve İslam'ı diğer din mensuplarına karşı savunmak için doğuda Çin sınırından batıda Mağrib'e kadar çeşitli beldelere dâflerini gönderir.⁸¹ Bizzat kendisi, müslüman ve müslüman olmayan gruplarla çeşitli tartışmalara girer. Onlara karşı eserler kaleme alır.⁸² Eser yazdığı gruplar arasında Mürcie ve Maneviyye (Maniheizm)⁸³ de vardır. Nitekim o, dönemindeki Dehriyye, Zanâdika, Şîa'nın aşırıları, Hariciler, Mürcie ve diğer muhalif grupların anlayışlarını en iyi bilenlerden biri kabul ediliyordu.⁸⁴ Bu çerçevede Hariciler⁸⁵ ve Alioğullarıyla tartışır. Hafs b. Sâlim'i, Cehm ile ircâ konusunda tartışmak için gönderdiği kaydedilir.⁸⁶ Vasıl, önceleri samimi ilişki içerisinde olduğu, ancak daha sonra aşırı görüşler serdettiğinden dolayı kendisinden uzaklaştığı Beşşâr b. Bürd'ü öldürmeleri için taraftarlarına telkinde bulunduğu, Beşşâr'ın Vasıl ve Amr ölene dek gizlendiği belirtilir.⁸⁷ Vasıl ve Amr'ın bu tutumları onların, herhangi bir kötülük gördüklerinde ona sırf dille müdahale etmeyip, gerektiğinde fiilen de değiştirmeye teşebbüs ettiklerini gösterir.

⁸¹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-IV, thk. Hasan es-Sendûbî, Dâru İhyâi'l-Ulum, Beyrut 1993, I, 38-9; Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, 66-7, 109; Kâdî Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 237, 251-2; Ebû Saîd Neşvânû'l-Himyerî, *el-Hûru'l-Iyn*, thk. Kemal Mustafa, Dâru'l-Âzâl-Mektebetü'l-Yemeniyye, Beyrut-San'a 1985, 262; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 32-33. Dâflerin isimleri ve gönderildikleri yerler: Mağrib (Kuzey Afrika-Fas)'e Abdullah b. el-Hâris gönderilir. Onun davetine pek çok insan olumlu cevap verir. Onlar Vâsihye olarak bilinirler. Yemen'e el-Kâsım es-Sa'dî, Cezîre'ye Eyyub b. el-Evter, Horasan'a Hafs b. Sâlim, Kûfe'ye el-Hasan b. Zekvân, Ermeniyye'ye Osman b. Ebi'l-Osman et-Tavîl gönderilir. Dâflerin kısmı aşırı soğuşu ve yazın aşırı sığağı gibi her türlü zorluklara göğüs gerdikleri belirtilir.

⁸² Eserleriyle ilgili olarak bkz. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 203; Ebû Abdullah Yakut b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, I-VII, Dâru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1993, VI, 2794-5; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, IV, 329.

⁸³ Kâdî Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 241; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 35.

⁸⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 234; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 30. Hatta onun otuz bir yaşına ulaştığında bütün muhaliflerine reddiye yazmayı tamamladığı ifade edilir. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *age*, 241.

⁸⁵ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I, 293; Kâdî Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 235-6; Şerif Murtazâ, *Emâli*, 117.

⁸⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 241.

⁸⁷ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 30-31, 37-43; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 202-3; Ebû Hilâl el-Askerî, *Evâil*, 256-7; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 30.

Amr b. Ubeyd'in, Kaderilerin desteğini de alarak halife olan Yezid b. Velid en-Nâkıs hakkında taraftarlarına, "ona yardımcı olalım" dediği kaydedilir.⁸⁸ Amr'ın temekkün şartı denilen, ayaklanma için zafere ulaşma ihtimalinin yüksek olmasını ve kötülüğü gidermek için girişilen ayaklanmanın vereceği zararın daha büyük olmamasını gerekli gördüğü anlaşılmaktadır.⁸⁹ Zira o, kendi hakkında korkak denildiğini duyduğunda, muhaliflerinin askerlerinin kendilerinden daha güçlü olduğunu, Yezid en-Nâkıs dönemindeki güçlerine ulaştıkları takdirde hemen ayaklanacağını ifade eder.⁹⁰ Ayrıca ikinci bölümde göreceğimiz gibi, Muhammed b. Abdillah en-Nefsü'z-Zekiyye'nin ayaklanma için taraftar toplama faaliyetleri esnasında onu destekleyip desteklemediği ile ilgili olarak Mansûr kendisini sorguya çektiğinde "Ayaklanma hakkındaki fikrimi bize gelip-gittiğin zamanlardan biliyorsun"⁹¹ diyerek cevaplaması ve Mansûr'a, Amr'ın Muhammed'i desteklediği ifade edildiğinde, bunun mümkün olmadığını zira onun ayaklanma için kendisi gibi 310'dan fazla kişinin olmasını şart koştuğunu söylemesi⁹² de aynı hususu destekler.

Bununla birlikte Amr b. Ubeyd, fiilen müdahale etmese de fırsat bulduğunda gördüğü yanlışlıkların düzeltilmesini sözlü olarak gündeme getirir. Bu çerçevede Abbasîler iktidara gelmeden önce ilişkileri olduğu Mansûr'u, idaresinde Kitap ve Sünnete uygun hareket edilmediğini zikredip bunlara uymaya davet ettiğinde Mansûr, Amr'a arkadaşlarıyla birlikte idarede görev alarak kendine yardımcı olmalarını ister. Amr ona, "Gerçek ilmi/hakkı yükselt, onun ehli sana yardımcı olurlar", der.⁹³ Diğer bir rivayette, "Bizi adaletinle çağır, gönüllerimiz sana cömertce yardım etsin.

⁸⁸ Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, 115-117.

⁸⁹ Mu'tezile'de temekkün şartı ile ilgili olarak bkz. Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İz yay., İstanbul 1990, 294-6, 299-301.

⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 250.

⁹¹ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, IV, 314; Kâdî Abdulcebbar, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 247.

⁹² İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 40.

⁹³ Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, thk. Ahmed Emin, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut trz., II, 254, III, 158; Kâdî Abdulcebbar, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 247; Neşvânü'l-Hımyerî, *el-Hûru'l-Hın*, 264. Dineverî'deki de muhtemelen aynı olay olmakla birlikte ifadeler farklıdır. Burada Amr Mansûr'a, halkına karşı adil olmasını, zulüm etmemesini tavsiye eder. Kapısının dışında Allah'ın Kitabı ve Peygamberin sünnetine göre hareket edilmediğini söyler. Kur'an'dan Allah'ın zalimlere karşı yaptıklarının ifade edildiği ayetlerden okur... Sonra Mansûr ona arkadaşlarının idarede görev almalarını ister. Amr adaletle idare etmedikçe arkadaşlarının ona yardım etmeyeceklerini belirtir. Bkz. Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 384-5. Ayrıca bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mesûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Meâdinu'l-Cevher*, I-VII, thk. Charles Pellat, Publications de l'Université Libanaise, I-VII, Beyrut 1973, IV, 156-8.

Kapında haksızlığa uğradığını ifade eden bin başvuru var. Birini çözümler, samimi olduğunu öğrenelim” der.⁹⁴

İlk Mu'tezililer bu ilkede de Hasan Basrî'den etkilenmiş görünmektedir. Ancak onlar, iktidar sahiplerini dille uyarı dışında fırsat olduğunda kuvvet kullanmayı da uygun görmüşlerdir. Oysa Hasan Basrî, kötülüğün değişmesi için ayaklanmayı uygun bir yöntem olarak kabul etmiyor gibidir. Ona göre kötülüğün değişimi, fertlerin iç değişimleri ile mümkün olabilecektir. Bu çerçevede Hasan, dönemindeki Abdurrahman b. el-Eş'as ve Yezid b. Mühelleb ayaklanmalarına iştirak etmemiştir. Ancak halifenin yanında da yer almamıştır. O, başta halife olmak üzere idarecilerde gördüğü yanlışları eleştirmiş ve uyarılarda bulunmuştur.

Amr b. Ubeyd'ten sonra ilk Mu'tezililerden bazılarının iyiliği emir kötülükten sakındırma ilkesi çerçevesinde İbrahim b. Abdillâh'ın ayaklanmasına katıldıkları belirtilir. Nitekim bu ayaklanmada Mansûr'un bir ara ümitsizliğe düşmesi, ayaklanmanın başarıya ulaşmasına ihtimal verildiğini gösterir.

Adl anlayışı ile ilgili Vasıl b. Atâ'dan gelen fazla bilgi yoktur. Bir rivayette Vasıl'ın Halid b. Abdillâh el-Kasrî tarafından sorguya çekildiği kaydedilir. Burada Halid, “Bana senin söylediğin bir söz ulaştı. Bu nedir?” der. Vasıl “Allah hak ile hükmeder ve adil olmayı sever” diyorum der. Halid, “Peki halk neden seni tekzib ediyor?” der. Vasıl, “Çünkü onlar, kendi nefislerini övmeyi ve Hâlıklarını kötölemeyi seviyorlar” cevabını verir. Bunun üzerine Halid, “Hayır, kötölemek, senin yapacağın iştir” der.⁹⁵ Bu rivayetten Vasıl'ın Allah'ın adaleti ile ilgili sözler sarf ettiği, bundan dolayı idare tarafından sorguya çekildiği ve idarenin onu kontrol altında tuttuğu anlaşılabilir. Ancak adl konusundaki anlayışı açıklanmamıştır. Medine'de Cafer-i Sâdık'la tartıştığı rivayette⁹⁶ Vasıl, Allah'ın adaletle hükmettiğini, çirkin olanı yasaklayıp onu yapmadığını, güzel olana teşvik ettiğini söyler.

⁹⁴ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, II, 364. Belâzürî'deki ifâdede Mansûr, kapısındaki ve etrafındaki şeytanları yanından uzaklaştırdığı taktirde ona gelecekleri ve valilerinden sadece adil oldukları taktirde razı olacakları ifade edilir. Bkz. Belâzürî, *Ensâbu'l-Esrâf*, IV, 313. Burada da Amr, Mansûr'un görevlendirdiği şahısların ve dolayısıyla kendisinin hak hukuka dikkat etmediklerine, zulmettiklerine işaret etmektedir. Belâzürî bunun dışında Amr'ın Mansûr'a elinde bulunan makamın geçici olduğunu hatırlatıp, tavsiyelerde bulunduğu görüşmelerini aktarır. Bkz. Belâzürî, *age.*, IV, 309-314.

⁹⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 240; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 35.

⁹⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 239; İbnu'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 149; *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 33.

Şehristânî, adl, kader ve insan hürriyeti konusunda Vasıl'ın, "Allah, hakîmdir/hikmetle iş yapandır, adildir. O'na zulüm ve kötülük isnat edilemez. Kullarından emrettiğinin dışında bir şey istemesi ve insanlar hakkında bir şeyle hükmedip, sonra o şeyden dolayı onları cezalandırması mümkün değildir. Bu durumda kul, iyilik, kötülük, iman, küfür, taat ve masiyetin failidir. O yaptığından dolayı cezalandırılmıştır. Allah onu, bunu yapmaya muktedir kıldı. ... Kula yapamayacağı bir şeyi "yap" diye hitap edilmesi imkansızdır. ..."97 dediğini nakleder. Ancak biz bunu daha erken döneme ait bir kaynakla destekleyemedik. Burada ifade edilen fikirler, Hasan Basrî'nin Abdülmelik b. Mervan'a gönderdiği mektubundaki fikirlerle uyum içindedir. Vasıl'a atfedilen bu ifadeler, Hasan Basrî'nin mektubundan alınmış olabilir. Bunu, daha önce de belirttiğimiz gibi Şehristânî'nin söz konusu mektubu Vâsıl'a atfetmesi98 teyit eder.

Adl konusundaki rivayetler Amr b. Ubeyd üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu rivayetlerden birinde Amr, "Ebû Leheb'in elleri kurusun, kurudu da"99 ayeti Levh-i Mahfuz'da varsa, insanların yaptıklarından dolayı sorumlu tutulamayacaklarını, kınanamayacaklarını ve Allah'ın onlara karşı bir delilinin olmayacağını söyler.100 Zira bu durumda, her kötülük daha önceden tespit edildiğinden insanın bunu değiştirme imkanı yoktur. Dolayısıyla Allah'ın insanı yaptıklarından hesaba çekmesinin bir anlamı olmayacak ve bundan dolayı cezalandırması adil olmayacaktır. Amr bu ayetin, "Ebû Leheb'in yaptığı gibi yapanların elleri kurusun" şeklinde anlaşılması gerektiğine işaret eder.101

İbn Mes'ûd'un rivayet ettiği, bir kimsenin annesinin karnında yaratılıp, kırk günlük olunca rızkının, ecelinin, amelinin, bedbaht mı bahtiyar mı olacağını tayin edildiğine dair hadisle ilgili olarak; "Bu hadisi A'meş söylerken duysaydım, onu yalanlardım. Zeyd b. Vehb söylerken duysaydım, ona cevap vermezdim. İbn Mes'ud

97 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 62-3; Subhî, *fi İlmi'l-Kelâm*, I, 184.

98 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 63.

99 III Tebbet 1.

100 Dârekutnî, *Ahbârü Amr b. Ubeyd*, (Arapça metin) 10; Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV+Fihrist, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trz. , Hâtib Bağdâdî, XII, 171; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, III, 276; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 79. Wolfson, Amr b. Ubeyd'in, Ebû Leheb dışında Velid b. Muğire hakkındaki ayetleri (74. el-Müddessir, 11-31) gerçekliğini inkar ettiğini belirtir. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelam*, Çev. Kâsim Turhan, Kitabevi yay., İstanbul 2001, 501.

101 Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 171.

söylerken duysaydım, kabul etmezdim. Peygamber söylerken işitseydim, reddederdim. Allah söylerken duysaydım, ona bizden aldığım mîsak böyle değildi, derdim” söyler.¹⁰² Hasan Basrî, bu anlayışı Abdülmelik b. Mervan’a yazdığı mektubunda eleştirir.¹⁰³ Ancak orada bu konuda bir hadisin varlığından söz edilmez.

Bu rivayetlerde konu, insanın fiillerinden sorumluluğu ve kader problemi çerçevesinde ele alınmaktadır. Amr’ın bu konuda, hocası Hasan Basrî’den etkilendiği açıktır. Hasan Basrî’nin mektubunda serdedilen fikirler Amr tarafından ifade değişiklikleriyle dile getirilmektedir. Hasan da kötülüklerin Allah’tan olmadığını söyleyerek insanın fiillerindeki sorumluluğunu gündeme getirmiş ve insanın bahtiyar mı yoksa bedbaht mı olacağını önceden takdir edildiği anlayışını eleştirmiştir. Sadece Amr’ın ifadelerinin daha sert olduğu görülmektedir. Bunun yanında söz konusu fikirler, Emevî idarecilerinin kendi fiillerindeki sorumluluktan ve hesap vermekten kurtulmak için yayılmasını teşvik ettikleri Cebr anlayışına verilen tepkilerle de uyum içindedir.

Tevhîd anlayışıyla ilgili ilk Mu’tezilîlerin fikirleri hakkında fazla bilgi yoktur. Bu hususta nisbeten geç bir kaynaktan sadece Vasıl’ın görüşü aktarılır. Burada Vasıl’ın, ilim, irade, kudret ve hayat sıfatlarını nefyettiği aktarılır. Birden fazla ilahın imkansız olduğuna dayanan bu anlayışa göre Vasıl, “Her kim, kadim bir sıfat ve mana ihdas ederse iki ilah ortaya koymuş olur” diyerek, kadim sıfatların varlığını reddeder.¹⁰⁴ Ona göre bu sıfatların kabulü, kadim varlıkların çokluğunu (taaddüd-ü kudemâ) bu da, birden fazla ilahın olmasını gündeme getirir.

Şehristânî, Vasıl’ın yukarıda zikredilen dört sıfatı reddettiğini, haleflerinin de felsefe kitaplarını incelemelerinden sonra bütün sıfatları reddettiklerini söyler. Ancak bu bilgi, Vasıl’ın yukarıdaki ifadesi ile uyuşmuyor. Zira bu dört sıfat dışında kadim sıfatlar kabul edildiğinde de Vasıl’ın ifade ettiği üzere teaddüd-ü kudemâ ve ilahların

¹⁰² Hâtîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 172; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, X, 79. Amr b. Ubeyd’in hadisçiler tarafından ağır bir şekilde eleştirilmesi ve bunun gerekçeleri hakkında bkz. Aydınlı, *Akîleşme Süreci*, 85-9.

¹⁰³ Hasan Basrî, *Hasan Basrî’nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan’a Mektubu*, Çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, (Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri Târîhi* Selçuk yay. , İstanbul 1993, 302-316 içinde), 309. Biz bundan sonra bu metne sadece *Mektup* diye işaret edeceğiz.

¹⁰⁴ Şehristânî, *el-Mîlel ve’n-Nihal*, I, 61. Watt, “mana” kelimesinin ıstılahî kullanılışı Vâsıl’ın ölümünden biraz sonra olduğundan onun bu kelimeyi kullanmış olamayacağını söyler. Buradan hareketle de yukarıdaki formülün daha sonraki bir hulâsa olması gerektiğini söyler. Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 308.

çokluğu gündeme gelecektir. Vasıl'ın Tevhîd konusunda bir görüş öne sürmemesi de düşünülemez. Zira onun müslüman ve gayr-ı müslim gruplarla tartıştığı bir kısmını yukarıda verdiğimiz kaynaklarda belirtilir. Ayrıca onun kendi görüşünü yaymak ve İslam'ı savunmak için çeşitli beldelere dâflerini gönderdiği ifade edilir. Eser isimlerine baktığımızda da Tevhîd hakkında yazdığını ve müslüman olmayanlara karşı eser telif ettiğini görürüz. Ayrıca o, müslüman ve gayr-ı müslim muhalifleriyle tartışmalar yapmıştır. Bu bağlamda Vasıl ve Amr'ın, Ezd kabilesine mensup Budist birinin evinde Seneviyye akidelerini savunan Abdulkerim b. Ebi'l-Avce, Salih b. Abdilkuddüs ve şair Beşşar b. Burd'le sık sık buluştukları kaydedilir.¹⁰⁵

Dolayısıyla Şehristânî'nin bu ifadesi, Vasıl'da çok net olmayan bu anlayışın felsefe kitaplarını inceleyen haleflerinde daha berrak olduğu ve detaylandırıldığı şeklinde anlaşılabilir.

Vasıl ve Amr'ın hocaları Hasan Basrî'den Tevhîd konusunda aktarılan bir görüş tespit edemedik. Ancak yukarıda gördüğümüz gibi Vasıl bu konuda görüş ortaya koymuştur. O halde bu anlayışı kimden almış veya kimden etkilenmiş olabilir? Bu dönemde müslümanlar içinde Tevhîd hakkında görüşleri aktarılan Cehm b. Safvan (128/746)'dır.¹⁰⁶ Yaşadığı çevre ve mücadele ettiği gruplara baktığımızda bunun doğal olduğunu görürüz. Zira Cehm, Horasan'da yaşamaktadır.¹⁰⁷ Burası o dönemde, Sümeniyye (Budizm) mensuplarının yoğun olduğu bir bölgedir.¹⁰⁸ Nitekim Cehm, Budistlerle de tartışmalara girmekteydi. Bu tartışmalardan birinde Budistler ona seninle tartışalım; biz üstün gelirse sen bizim dinimize, sen üstün gelersen biz senin dinine girelim derler. Cehm bunu kabul eder ve tartışmaya başlarlar. Budistler ona bir ilahın olduğunu ileri sürüyorsun değil mi, derler. Cehm evet der. Onlar Cehm'e sırasıyla ilahını gördün mü?, Kelamını işittin mi?, Kokusunu kokladın mı?, Onu duyularınla ve dokunarak algıladın mı? gibi sorular sorarlar. Cehm hepsine hayır

¹⁰⁵ Ebû'l-Hüseyn Ali b. Hüseyn Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *el-Egâni*, I-XXIV, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1992, III, 146; H. S. Nyberg, "Mu'tezile", *İA*, MEB Basımevi, İstanbul 1978, VIII, 759.

¹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red alâ'z-Zanâdika ve'l-Cehmiyye*, [*Akâidu's-Selef*, nşr. A. Sami Neşşâr-Ammâr C. et-Tâlibî, Mektebetü'l-Asâri's-Selefiyye, İskenderiye 1971 içinde (ss. 49-114)], 65. O, Cennet ve Cehennem fani olduğunu, imanın ikrar ve amel olmaksızın marifet/bilmek olduğunu ifade eder. bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 132, 148-9, 279-280; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 89, 156; Neşvânü'l-Hımyerî, *el-Hüru'l-İyn*, 310; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 179.

¹⁰⁷ Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, 67; Kâdî Abdulcebbar, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 237.

cevabını verince; o halde O'nun bir ilah olduğunu nasıl anlıyorsun? derler. Bunun üzerine Cehm onlara, varlığına inandıkları ruhla ilgili olarak siz kendinizde ruhun var olduğunu öne sürmüyor musunuz? der. Onlar evet deyince; Ruhunuzu gördünüz mü?, Onu bir duyunuzla veya dokunarak algıladınız mı?, vb. sorular sorar. Onlar hayır deyince; Aynen bunun gibi Allah da, görülmez, kelamı duyulmaz, kokusu koklanmaz, gözlere görünmez, belirli bir mekanda bulunmaz, der.¹⁰⁹

Bu rivayet, Mu'tezilî kaynaklarda Cehm'in Sümeniyye'ye cevap veremeyip, Vasıl'a danıştığı ve onun yardımıyla onlara galip geldiği şeklinde aktarılır.¹¹⁰ Bu da, mezhep mensuplarının kendilerini üstün gösterebilmek için ortaya koydukları bir gayret gibi görünmektedir. Ancak Mu'tezilî versiyonda dikkat çeken, Vasıl'a göre ma'ruf/bilinmesi gereken şey, beş duyu ve delille bilinirken, Allah'ın akılla bilinebileceği vurgusudur. Buna akıllı ve delinin, canlı ve ölünün delil dışında bir şeyle ayırt edilemeyeceğini örnek verir. Cehm'de ise Allah doğrudan bilinmesi gereken bir hakikattir.

Cehm ve Vasıl'ın, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları hakkında görüşler serdettikleri görülmektedir. Nyberg, bu konularda Vasıl'ın Cehm'den etkilenmesinin muhtemel olduğunu söyler.¹¹¹ Burada şu hususa da işaret etmek gerekir: Vasıl, sıfatlar problemini ontolojik yönden ilk olarak ele alan olup gerçek sıfatları, çok tanrıcılığı içermesinden dolayı inkar eder. Sıfatlar konusunun semantik yönüne temas etmez. Bununla birlikte Cehm b. Safvan'ın problemin ontolojik kısmına ilaveten semantik yönünün de farkında olduğu ve onu çözmeye çalıştığı, onun görüşlerine ilişkin rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bunlardan birinde Cehm, "Ben, Allah bir şeydir demiyeceğim. Çünkü bu O'nu şeylere/şeyyaya benzetmektir" der.¹¹²

Sonuç olarak ilk Mu'tezilîlerin, daha sonradan Mu'tezile'nin beş esası olan ilkelere ilişkin -her ne kadar bazıları çok net olmasa da- fikirler öne sürdükleri

¹⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 241. Aynı eserin bir başka yerinde (s. 165) Seneviyye olarak geçer. Muhtemelen bu da Sümeniyye için kullanılmıştır.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red alâ 'z-Zanâdika ve'l-Cehmiyye*, 65-6; İbn Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, II, 403-4; İbn Kayyim el-Cevzi, *İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye alâ Gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire 1988, 96-7. Cehm bu görüşünü, Şûrâ 11, En'am 3 ve En'am 103 ayetleriyle temellendirir. İbn Abdi Rabbih, aynı tartışmadan bahsetmekle birlikte Cehm'in tartıştığı kimseyi farklı verir.

¹¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 240, 165; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 34.

¹¹¹ H. S. Nyberg, "Mu'tezile", VIII, 758.

¹¹² Eş'arî, *Makâlât*, 280, 181. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 167-9.

görülür. Beş esas hakkında ilk eser telif edenin Ebû'l-Huzeyl el-Allâf olduğu kaydedilir. Ancak bu beş esasın isimlerinin, daha sonradan Hayyât'ın zikrettiği ve Kâdî Abdulcebbar'ın şerh ettiği esaslarla aynı olup olmadığına işaret eden bir veri elimizde bulunmamaktadır. Hayyât, bu beş esasın birini veya bir kaçını değil, tümünü kabul edenin Mu'tezilî olduğunu söyler.¹¹³

2-İLK ZEYDÎ FİKİRLER

Zeyd b. Ali'nin,¹¹⁴ Hişam b. Abdilmelik'in halifeliği döneminde 122/740 yılında ayaklanmasından itibaren Hasan ve Hüseyinoğullarının etrafında toplanan ilk Şîa; iktidara karşı fiilî direniş yolunu tercih edenler (ilk Zeydiyye) ve iktidara karşı pasif direnişi seçenler (ilk İmamiyye) olmak üzere ikiye ayrılmışlardır. Bu nedenle Zeydiyye'nin ilk ortaya çıkışı da, ilk Şîa'da olduğu gibi fikrî temele dayalı olmaktan ziyade siyasî orijinli olmuştur. Zeyd b. Ali ve fikirleri hakkında II. bölümde geniş olarak duracağımızdan burada sadece onun ilk iki halife Hz. Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki anlayışına değinmek istiyoruz. Ayaklanmasından kısa bir süre önce Zeyd b. Ali'nin yanına ilk Şîa'dan bazıları gelir ve ona Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki görüşünü sorarlar. Zeyd, Ehl-i Beytinden onlardan uzaklaşanı ve onlar hakkında güzel şeyler dışında bir şey söyleyeni duymadığını belirtir. Bunun üzerine söz konusu kişiler, “onlar sizin hilafet hakkınıza tecavüz ettiler” derler. Zeyd onlara, kendilerinin Hz. Peygamberin vasisi olmaya diğer insanlardan daha çok hak sahibi olmakla birlikte, müslümanların tercihlerini aleyhlerine kullanıp, onları idareden uzaklaştırdıklarını ancak bu durumun onları küfre götürmeyeceğini, çünkü onların müslümanların tercihi ile idareye geldiklerini ve Kitap ve Sünnetle amel ettiklerini belirtir. Ancak kendi dönemindeki idarecilerin, onlar gibi olmayıp, zalim olduklarını ifade ederek, onları Kitap ve Sünnete uymaya davet eder. Son kararın da kendilerine

¹¹³ Hayyât, *İntisâr*, 127. Hayyât, mevcut kaynaklarda, Usûl-ü Hamse'yi; Tevhîd, Adl, el-Va'd ve'l-Va'id, el-Menziletü beyne'l-Menziletayn ve el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu Ani'l-Munker isimleriyle ilk kaydedendir.

¹¹⁴ Zeyd b. Ali hakkında bkz. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib (122/740), *Mecmûu Kütübî ve Resâli'l-İmâmî'l-A'zam Emîrû'l-Mü'minin Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib*, thk. İbrahim Yahya ed-Dersî el-Hamzî, Merkezü Ehli'l-Beyti li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Sa'da 2001, Muhakkikin Girişi, 51-117; Ebû'l-Abbâs el-Hasenî, *el-Mesâbih*, 385-405; Nâtik bi'l-Hakk, *el-İfâde fi Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, 61-7; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, I, 137-151; Mecdüddin b. Muhammed b. Mansûr el-Müeyyedî, *el-Tühef Şerhu'z-Zülef*, Mektebetü Bedr, San'a 1997, 63-76; Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 23 vd. Ayrıca II. bölümde Zeyd b. Ali Vasil b. Atâ ilişkisi başlığı altında diğer kaynaklar ve Zeyd b. Ali'nin fikirlerine işaret edilecektir.

ait olduğunu söyler. Bunun üzerine onlar Zeyd'e olan beyatlarını bozarlar.¹¹⁵ Böylece Zeyd'i terk edenlere "yalnız bırakmak" anlamındaki "rafaza" fiilinden müştak "Râfiziyye", yanında kalanlara da "Zeydiyye" denir.¹¹⁶ Zeyd'in, Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki bu tutumu, daha sonra Zeydiyye'deki "mefdûlün (kendinden daha üstünün bulunduğu kimsenin) imameti"nin meşrûiyeti anlayışına ve sahabeye bakış açısının olumlu olmasına zemin hazırlar.

Alioğulları III/IX. asrın başlarına kadar Abbasîlere karşı pek çok ayaklanma girişiminde bulunurlar. Zeyd b. Ali taraftarları bu ayaklanmalara katılmış olsa da, onları Zeydî ayaklanmalar olarak değerlendirmenin pek isabetli olmayacağını düşünüyoruz. Zira bu ayaklanmalara katılanlara baktığımızda, içlerinde ilk Zeydîlerin yanında Zeydî olmayıp, farklı anlayışlara mensup pek çok kimsenin bulunduğunu ve bazen ilk Zeydîlerin ayaklanmalarda etkin bir konumda dahi bulunmadıklarını görürüz. Bu çerçevede Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 199/815 yılında ayaklanan Muhammed b. İbrahim b. İsmail'in ayaklanmaya davette Ebû's-Serâya'nın "sadece Zeydî olanlar gelsin" ve aynı ayaklanmaya katılanlara el-Hasan b. el-Huzeyl'in hitabındaki "Ey Zeydiyye topluluğu ..." ifadelerinden¹¹⁷ hareketle bu ayaklanmaya sadece Zeydîlerin katıldığını ima etmektedir. İlk Zeydî fikirlerin, her ne kadar bazıları Zeyd b. Ali tarafından ileri sürülmüş olsa da, genel olarak II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren ifade edilmeye başladığı görülür. Biz isim belirtilmeksizin Zeydiyye'ye ait olarak verilen genel görüşlerden ziyade, ilk Zeydî alimler ve liderler kabul edilen kişilere atfedilen fikirlerden tespit edebildiklerimizi aktarmak istiyoruz. Böylece fikirlerin teşekkül sürecini ortaya koyabiliriz. Ayrıca kendi fikirlerinden hareketle bu şahısların, ilk Mu'tezile'ye karşı konumlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Bu çerçevede, Zeyd b. Ali'nin fikirlerini, Zeyd b. Ali ile Vasıl b. Atâ'nın görüşlerinin mukayese edildiği ikinci bölümde ayrıntılı olarak ele alacağız.

¹¹⁵ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 436; Taberî, *Târih*, VII, 180-1; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (355/966), *el-Bed ve 't-Târih*, I-VI, Dâru Sâdir, Beyrut trz. , VI, 50; Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu*, 35.

¹¹⁶ "Rafizî" kavramı bu olaydan önce de kullanılmıştır. Bu kavram ve ilk kullanışı ile ilgili olarak bkz. W. Montgomery Watt, "The Rafidites: A Preliminary Study", *Oriens*, vol. 16 Leiden 1963, 110-121; Doğan, 35 (dipnot 2).

¹¹⁷ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1987, 427, 430.

Mezhepler Tarihi kaynaklarında III./IX. asrın ortalarına kadar ki dönemde ilk Zeydiyye içinde öne çıkan isimler olarak Ebû Cârud Ziyad b. Münzir (150-160/767-777), Hasan b. Salih b. Hayy (169/785), Kesîru'n-Nevâ (169/785), Süleyman b. Cerîr, İsa b. Zeyd (169/785), Ahmed b. İsa b. Zeyd (247/861), Muhammed b. Mansûr el-Murâdî, Kâsım b. İbrahim er-Ressî (246/860), el-Hasan b. Yahya b. el-Hüseyn b. Zeyd ve Abdullah b. Musa b. Abdullah b. el-Hasan (247/861) verilir. İlk Zeydî anlayışı, bu şahısların tespit edebildiğimiz görüşlerini vererek belirlemeye çalışacağız. Daha sonra bu şahısların fikirlerinin ilk Mu'tezile ile ilişkisine temas edip, ilk Zeydî anlayışın ilk Mu'tezilî düşünceye karşı konumunu ortaya koymaya çalışacağız.

Önceleri Muhammed el-Bâkır'ın taraftarlarından olmakla birlikte daha sonra Zeyd b. Ali'nin ayaklanmasına katılan Ebû Cârud Ziyad b. Münzir (150/767),¹¹⁸ imamların helal kıldığına helal, haram kıldığına haram olduğunu, imamlarda, Hz. Peygamberden gelen, müslümanların bütün ihtiyaçlarına cevap veren bir ilmin bulunduğunu, dolayısı ile onların ilminin çaba sarf ederek elde edilmiş bir ilim değil, ilham yoluyla olduğunu, bir problem geldiğinde çözümünün ilham yoluyla kendilerine bildirildiğini ve Hz. Fatıma oğullarının küçüğünün büyüğünün üstünlük ve ilimde eşit olduğunu, aksi taktirde ümmetin imam seçerken Hz. Fatıma oğullarından imameti hak eden en üstünü bulmasının mümkün olmayacağını öne sürer.¹¹⁹ Ebû Cârud ve arkadaşları, Hz. Peygamberin, kendinden sonra Ali b. Ebî Tâlib'i ismen değil, özellikleri ile imamete tayin ettiğini, sahabenin Ali'ye uymayı terk ederek dalalet ve küfre düştüğünü, Ali'den sonra imamın Hasan, sonra Hüseyin olduğunu ileri sürerler.¹²⁰ Burada İmamiyye'deki gibi açık nass olmasa da, bir gizli nass söz konusudur. Bu anlayışları sebebiyle Malatî, Cârudiyye'yi Râfîzî fırkalar içinde sayar.¹²¹ Dolayısıyla gizli nass, çalışarak değil ilham yoluyla gelen bilgi, sahabeden Hz. Ali'ye uymayanların küfürle suçlanması anlayışlarının Mu'tezilî anlayışla uzlaştırılması mümkün değildir.

¹¹⁸ Ebû Cârud hakkında bkz. İbnü'n-Nedîm, 226-7; Tûsî, 102; Nevbahtî, 48-9; Wilferd Madelung, "Abu'l-Jârûd Zîâd b. al-Monder b. Zîâd al-Hamdânî al-Kârefî", *Elr*, 327-8. Ali Behramyân, "Ebû'l-Cârud", *Dâiretü'l-Meârif-i Bozorg-i İslâmî*, Tahran 1372, V, 288-291.

¹¹⁹ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 43; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 49.

¹²⁰ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 42; Eş'arî, *Makâlât*, 67; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 26; *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 255.

Ebû Cârud'un, Muhammed el-Bâkır b. Ali b. Hüseyin'den rivayet ettiği bir Kur'an tefsirinin olduğu kaydedilir.¹²² Ali b. İbrahim Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* adlı eserinde¹²³ bu tefsirden sık sık alıntı yapar. Bu alıntılar da onun anlayışını ortaya koymada yararlı olacaktır. Meselâ Ebû Cârûd kanalıyla Muhammed el-Bâkır'ın, 6. En'am 39. ayetinin "...Allah, dilediği kimseyi saptırır, dilediğini de doğru yola koyar" kısmının yorumunda bunun, Yahudîler, Hıristiyanlar ve Sabîlerle birlikte haşredilecek olan bu toplumun Kaderlerine bir cevap olduğunu, söylediğini öne sürer. Ayrıca, her toplumun Mecûsileri olduğu, bu toplumun Mecûsilerinin de, kader yoktur deyip, fiillerin ve iradenin kendilerinden olduğunu söyleyen Kaderiyye olduğu hadisini aktarır.¹²⁴ Mu'tezilîler ve sonraki Zeydîler ise bu hadislerin Cebriyye hakkında olduğunu söyler.¹²⁵ 7. A'raf 29. ayeti tefsirinde Ebû Cârûd (150/767) kanalıyla Muhammed el-Bâkır'ın, Allah'ın insanları baştan inanan (mü'min) ve inanmayan (kafir) olarak yarattığını, onların mutlu veya bedbaht olacağını baştan belirlediğini söylediğini ileri sürer.¹²⁶ 7. A'raf 30. ayeti yorumunda Ebû Cârûd'tan aktararak Kaderiyye'nin, kader yok deyip, hidayet ve dalalete kadir olduklarını iddia edenler olduklarını söyler. Ebû Cârûd burada, şakînin annesinin karnındayken şakî, saîdin de yine annesinin karnındayken saîd yaratıldığıyla ilgili hadisi nakleder.¹²⁷ 8.

¹²¹ Malafî, 23. Cârudiyye'nin, İmâmiyye ile ihtilafları ve İmâmiyye'nin cevapları konusunda bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Mülakkab bi's-Şeyh el-Müfîd (413/1022), *el-Mesâilü'l-Cârudiyye, İddetü Resâil-i's-Şeyh el-Müfîd* (Mektebetü'l-Müfîd, Kum trz.), içinde 165-173.

¹²² İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 36; Şeyhu't-Taife Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tûsî, *el-Fihrist*, thk. Seyyid Muhammed Sadık, Mütessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1983, 102.

¹²³ Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Haşim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I-II, Dâru'l-Kitâb, Kum 1404.

¹²⁴ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 199. Bu hadis ve kaderi kabul etmeyenlere ilişkin hadisler hakkında bkz. Ebû Davud Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî (275/889), *Sünenü Ebi Davud*, I-V, Çağrı yay. , İstanbul 1992, V, 66-9; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mace (273/887), *Sünen*, I-II, Çağrı yay. İstanbul 1992, I, 35; Ali b. Ali b. Muhammed b. Ebi'l-İz ed-Dimeskî (722/1516), *Şerhu Akîdeti't-Tahâviyye*, I-II, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki-Şuayb Arnavût, Mütessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987, II, 356-7, 797.

¹²⁵ Bkz. Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Risâletü İblîs ilâ İhvânihî'l-Menâhîs*, thk. Hüseyin el-Müderrişî et-Tabâtabâî, yy. , 1994, 62-3; Ca'fer b. Ahmed b. Abdisselâm b. Ebi Yahya, *Kitâbu Hülâsati'l-Fevâid*, thk. İsmail b. İbrahim el-Vezîr, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1993, 27 vd.

¹²⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 226. Allah'ın yaratmadan önce insanların saîd mi şakî mi olacaklarına dair peygambere atfedilen hadislerle ilgili olarak bkz. İmâm-ı Azam Ebû Hanife Nu'man b. Sâbit, *el-Fikhu'l-Ebsat, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* (Çev. Mustafa Öz, İFAV yay. , İstanbul 1992) içinde, 39, Arapça metinde s: 49; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-Alîl fî Mesâilî'l-Kadâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'îl*, nşr. el-Hassânî Hasan Abdullâh, Mektebetü Dâru't-Türâs, Kahire trz. ,16-25.

¹²⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 226. Bu konudaki hadislerle ilgili olarak bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul trz. , I, 82; İbn Kayyim el-Cevzî,

Enfal 24. ayetini tefsirinde Allah'ın, kişinin mü'min ve asi olacağını belirlediğini söyler.¹²⁸

Yukarıdaki ayetlerin tefsiri ile ilgili olarak Muhammed el-Bakır'dan naklettiği yorumlar ve aktardığı hadislerde de görüleceği üzere Ebû Cârud, kaderci bir portre çizer. O açıkça zamanındaki Kûfe Şiîleri arasında yaygın Mu'tezile karşıtı görüşlerle mutabık olan kaderci teolojiyi benimsemektedir.¹²⁹

Ebû Cârud ve arkadaşlarının, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in imametlerini ileri sürmekle birlikte onların, imameti Hz. Hasan ve Hüseyin'in çocuklarıyla sınırlaması ve Hz. Fatıma'nın çocuklarından biri ile isyan şartını zorunlu bir şart olarak kabul ettikleri hususuna ihtiyatla yaklaşıyoruz. Zira Ebû Cârud ve arkadaşları önce Zeyd b. Ali (122/740)'nin hurûcuna sonra oğlu Yahya (126/744)'nin ayaklanmasına katılırlar. Ancak daha sonra 127/745 yılında Hz. Hasan ve Hüseyin'in çocuklarından olmayıp, Tâlibîlerden (Ca'fer b. Ebî Tâlib soyundan) olan Abdullah b. Muaviye (129/746-7) hareketine Zeyd b. Ali taraftarları iştirak eder.¹³⁰ Bu ayaklanmada Ebû Cârud ve arkadaşlarının isimleri zikredilmez. Ancak onlardan bazılarının katılması muhtemeldir. Ayrıca Zeyd b. Ali'nin taraftarları arasında yer alan Ebû Cârud ve arkadaşlarından, imamet için ayaklanma sadece Hasan ve Hüseyin'in çocuklarıyla olur, diyerek Abdullah b. Muâviye'nin ayaklanmasına karşı olumsuz bir tavır takınan birinden söz edilmez.

Kaynaklarda, Ebû Hâlid Amr b. Hâlid el-Vâsitî el-Kureyşî, Fudayl b. Zübeyr er-Ressân (el-Esedî), Mansûr b. Ebi'l-Esved el-Leysî Ebû Cârud ile birlikte aynı anlayışı savunan Zeydî grubun mensubu olarak aktarılır.¹³¹ Dolayısı ile onların da Ebû

Şifâu'l-Allîl, 39-44. Kişinin amnesinin karnındayken şaki mi yoksa said mi olduğuna dair bir hadisin Amr b. Ubeyd tarafından değerlendirmesi için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 172. Bu anlayışın Hasan Basrî tarafından eleştirilip, reddedilmesi ile ilgili olarak bkz. Hasan Basrî, *Mektup*, 309-310.

¹²⁸ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 271.

¹²⁹ Wilferd Madelung, "The Shiite and Khârijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalâm", 120-138, Parviz Morewedge, *Islamic Philosophical Theology*, (State University of New York Press, Albany 1979) içinde, 136-7; "Abu'l-Jârud", 327-8.

¹³⁰ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 298-9; Taberî, *Târîh*, VII, 303, 307-8; Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim ibnu'l-Esîr eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-X, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dokâk, *Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1987 V, 7; E. Ruhi Fiğlah, "Abdullah b. Muâviye", *DİA*, I, 118-9.

¹³¹ Sa'd b. Abdillâh Ebî Halef Eş'arî el-Kummî, *Kitâbu'l-Makalât ve'l-Fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Tahran 1963, 74; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 51. Kummî ve Nevbahtî bu grubu, Zeydiyye'nin *el-Akviyâ'sı* olarak isimlendirirler. Bu isimlendirme muhtemelen yazarların kendi anlayışları olan

Cârud'la benzer görüşler savunarak ilk Mu'tezililere mesafeli durdukları anlaşılmaktadır.

İlk dönem tefsircilerinden Mukâtil b. Süleyman (150/767)'in, ilk Zeydiyye'den olduğu zikredilir.¹³² Ancak Zeydliği ile ilgili herhangi bir görüşü nakledilmez. Mukâtil'in teşbih anlayışını benimsediği ve Allah'ın insan suretinde bir cismi ve organlarının olduğunu ileri sürdüğü belirtilir.¹³³ O, Allah'ın bu dünyada değil, ahirette görüleceğini ileri sürer.¹³⁴ Hayır ve şerrin yani kaderin, Levh-i mahfuzda yazılmış olduğunu söyler ve onu iman esaslarından kabul eder.¹³⁵ Dolayısıyla bu şahsın Zeydliği şüpheli olduğu gibi Mu'tezile'ye de karşı bir konumda olduğu anlaşılmaktadır.

İbrahim b. Abdillâh'ın ayaklanmasına katılan ve Zeydiyye'nin Butriyye kolu mensubu veya İcliyye grubunun lideri olduğu belirtilen Harun b. Sa'd (Saîd) el-İclî,¹³⁶ Hulefâ-i Râşidîn, Talha ve Zübeyir hakkında Butriyye gibi düşünür. O, Rafizîleri eleştirdiği bir şiirinde, onların aralarında ayrılığa düştüğünü, Cafer-i Sâdık hakkında Hıristiyanların Hz. İsa ile ilgili anlayışları gibi aşırı fikirleri -ilah, nebî gibi benimsediklerini, Ca'fer-i Sâdık'ın onlara gaybla ilgili olarak ihtiyaç duyacakları her türlü bilgiyi içeren *Cefr* adında bir kitap verdiğini ileri sürdüklerini, kendilerine söylenilene düşünmeden kabul ettiklerini belirtir.¹³⁷

Önce Yahya b. Zeyd, sonra da kardeşi İsa b. Zeyd'le birlikte olan Hasan b. Salih b. Hayy (167-169/784-6), mefdûlün imametinin meşrûluğunu ilk öne süren kişi

İmâmiyye'nin anlayışına Zeydiyye içinde en yakın grup olmalarından kaynaklanır. Yukarıda isimleri geçen şahıslarla ilgili olarak bkz. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, I-V, Berlin-New York 1991, I, 254-267.

¹³² İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 228; Abdusselam b. Abbas el-Vecîh, *A'lâmu'l-Müellifîni'z-Zeydiyye*, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman 1999, 1046. Mukâtil b. Süleyman ve mevcut eserleri hakkında bir değerlendirme için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Târîhi*, I-II, DİB yay. Ankara 1988, I, 195-227, II, 57-61.

¹³³ Hayyât, *İntisâr*, 89; Eş'arî, *Makâlât*, 152-3, 209; Makdisî, *el-Bed ve't-Târîh*, V, 141; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 160-169; İbnü'l-Cevzî, *Telbisü'l-İblis*, 85; Eş'arî, Mukâtil'in, Allah'ın insan suretinde cisim ve organlarının olduğunu ancak onun hiçbir şeye benzemediği ve hiçbir şeyin de ona benzemediği görüşünü benimsediğini kaydeder. Cerrahoğlu, incelemiş olduğu tefsirle ilgili eserlerinde onun teşbih ve tecsim akidesini teyit edecek bir hususa rastlamadığını belirtir. Bkz. *age*, I, 227, II, 60.

¹³⁴ Malatî, *et-Tenbih*, 60-1. Malatî, onun tefsirinden hacimli alıntılar yapar. *age*, 55 vd., 71 vd.

¹³⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-Hamsi Mie Âye*, 99a-b, Cerrahoğlu, *Tefsir Târîhi*, I, 218'den nakille.

¹³⁶ Nâşi el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 43; Ebû Halef Eş'arî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 73-4; Nevbahîfî, *Fıraku's-Şia*, 50-1.

¹³⁷ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, II, 160-1; *Hadis Müdafası*, 151-2; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 196-7.

olarak kaydedilir.¹³⁸ O, Hz. Ali'yi hepsinden üstün kabul etmekle birlikte bütün sahabeyi dost edinir.¹³⁹ Sadece Hz. Osman'ın hilafetinin son altı yılı ile ilgili olarak tevakkuf (çekimsiz kalır) eder.¹⁴⁰ Onun Hz. Osman'a rahmet dilemediği, fasık arkasında Cuma namazını caiz görmediği, dönemindeki emirlerin zulümlerinden dolayı hurucu/başkaldırıcı kabul ettiği kaydedilir.¹⁴¹ İbn Hazm, Hasan'ın, imametin bütün Kureyş'te olduğu anlayışını benimsediğini söyler.¹⁴² Mes'ûdî de, adalet sahibi, müslüman, Kureyş'ten veya Kureyş dışından imamete gelecek bir kişinin imametin geçerli olacağı, imamette neseb ve diğer şartların olmadığı, müslümanların seçimine bırakıldığı anlayışında olduğunu söyler.¹⁴³ Bu bilgiler bize Hasan'ın, imameti Hz. Fatıma'nın çocuklarıyla sınırlamadığını gösterir. Aslında onun ilk iki halifenin imametinin meşruluğu ile ilgili görüşü de bunu teyit eder. Dolayısıyla onun bu anlayışı, Mu'tezile ile uyum içinde görünmektedir. Ancak Hasan'ın hayatı boyunca Alioğullarının yanında yer alması bu hususla uyumsuz. Ayrıca İbn Nedim, içeriğine işaret etmemekle birlikte Hasan'ın, *Kitâbu İmâmeti Veledi Ali min Fatıma*, isimli bir eserinden bahseder.¹⁴⁴ Ancak onun ilk iki halife ve Hz. Osman'ın ilk altı yılını meşru idare kabul etmesi, bu eserde imameti Hz. Fatıma'nın çocuklarıyla sınırlamasıyla çelişir. Muhtemelen bu eser, imamet, Zeydiyye içinde Hz. Fatıma'nın çocuklarıyla sınırlandırıldığı daha sonraki bir tarihte Hasan b. Salih'e isnat edilmiş olabilir. Zira mezheplerin meşrûyetlerini ortaya koyabilmek için anlayışlarını, mümkün olan en erken dönemden başlatma çabasına girdikleri bilinen bir gerçektir. Onun imamet dışındaki fikirlerini tespit edemedik. Bununla birlikte bazı bilgilerden hareketle Mu'tezile ile ilişkisi hakkında bir kanaate sahip olabiliriz.

¹³⁸ Ahmed b. Hamdan b. Ahmed Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zine*, thk. Abdullah Sellûm es-Samerrâf, Dâru Vâsıt, Bağdad 1982, 302. Hasan b. Salih'in ailesinin Yemen kökenli olduğu, daha önce onlardan birinin Hz. Ali'nin ordu komutanlığını yaptığı, bir diğerinin Hz. Hasan'ın, Muâviye b. Ebî Süfyan'a gönderdiği elçisi olduğu kaydedilir. Bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, thk. Lecnetün mine'l-Ulemâ, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 396.

¹³⁹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I-III, notlar, Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I, 369.

¹⁴⁰ Eş'ari, Hasan'ın, sonucunda öldürüldüğü olaylardan sonraki dönemde, Hz. Osman'dan teberrî ettiğinin söylendiğini aktarır. Bkz. *Makalât*, 69.

¹⁴¹ Cemaluddin Ebi'l-Haccac Yusuf el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992, VI, 181, 184-5; Ebû Abdullah Şemsüddin b. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXV, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993, VII, 363-4, 366-7, 371; *Mizânu'l-İ'tidâl*, I, 496-7, 499

¹⁴² İbn Hazm, *el-Fisal*, I, 369.

¹⁴³ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab*, IV, 60.

Hasan b. Salih, İsa b. Zeyd (167-9/784-6)'le birlikte önce Muhammed b. Abdillâh en-Nefsü'z-Zekiyye (145/762) ayaklanmasına katılır, onun ölümünden sonra, İsa ile Basra'ya gelir. İsa, İbrahim b. Abdillâh b. Hasan (145/762) ile liderlik konusunda ihtilaf ettiğinde, ilk Zeydiyye İsa b. Zeyd'e yönelir, Basralılar ise ondan uzak durur. Basra halkı İbrahim'e, biz sadece sana tabi oluruz. İstersen İsa b. Zeyd'i Basra'dan çıkaralım derler.¹⁴⁵ Hasan b. Salih, bu olayda ve daha sonra daima İsa b. Zeyd'in yanında yer alır. O dönem için Basra, Mu'tezile'nin merkezi konumundadır. Dolayısı ile İsa b. Zeyd'e ve Hasan b. Salih'e karşı çıkanlar arasında Mu'tezilîler de bulunmuş olmalıdır. Şayet İsa b. Zeyd ve Hasan b. Salih, Mu'tezilî fikirlere veya ona yakın görüşlere sahip olsalardı, Basralılardan, en azından bir kısmının İsa b. Zeyd'in yanında yer alması gerekirdi.¹⁴⁶ Yine bu ayaklanmaya katılan ve Mu'tezilî oldukları belirtilen bazı şahısların, İbrahim b. Abdillâh'a önerdikleri ayaklanma taktiklerine karşı muhalefet ilk Zeydiyye'den gelir.¹⁴⁷ Bu da, Hasan b. Salih ve İsa b. Zeyd'le birlikte ilk Zeydiyye'nin, ilk Mu'tezile ile anlayışlarında uyuşmadıklarına işaret eder. Ayrıca Hasan b. Salih'in öğrencisi Vekî',¹⁴⁸ halku'l-Kur'an ve rü'yet gibi konularda Mu'tezile ve Cehmiyye'ye muhalif olup, onları küfürle itham eder.¹⁴⁹ Bu anlayışları küfür kabul eden birinin, söz konusu anlayışa sahip birine öğrenci olması ve ondan rivayette bulunması makul gözüküyor.

Kesîru'n-Nevâ, Sâlim b. Ebî Hafsa (137-140/754-7), el-Hakem b. el-Uteybe (114-5/732-3), Seleme b. Kuheyl (122-3/740-1) ve Ebî'l-Mikdâm Sâbit el-Haddâd,

¹⁴⁴ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 227.

¹⁴⁵ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîl*, 259-260, 317-8.

¹⁴⁶ İsa b. Zeyd ve İbrahim b. Abdillâh'ın ihtilaf ettiği konular hakkında, bu çalışmanın İbrahim b. Abdillâh Hareketi başlığına bakınız.

¹⁴⁷ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 296. İbrahim'e taktik önerilerde bulunanların Mu'tezilîlikleri hakkında bkz. Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Bahü Zikri'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, Tunus 1974, (*Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içinde), 117-9. Yine bu ayaklanmada İbrahim b. Abdillâh, bir cenaze namazı kıldırır. İsa b. Zeyd, İbrahim'e Ehl-i Beytinin kaç tekbir aldığını bildiğin halde niçin bir tekbir eksik aldın der. İbrahim'de ona bunu; insanların ayrılığa düşmemesi için böyle yaptığını, kendilerinin onlara ihtiyacı olup, bir tekbirin eksik olmasının bir zararı olmayacağını belirtir. Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 288, 343. Yahya b. Abdillâh b. el-Hasan'ın mest üzerine mesh yapan Hasan b. Salih'in oğluyla namaz kılmaz. Bunun üzerine Hasan b. Salih'in oğlu, "bizimle birlikte namaz kılmayı uygun görmeyen bu adama ne diye kendimizi feda edelim. Bizim onun yanındaki durumumuz, anlayışı kabul görmeyen birinin durumu gibidir" der. Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 392. Bu ve önceki rivayet de, ilk Zeydiyye içinde bir takım fikhî hususların da belirginleşmeye başladığını gösterir.

¹⁴⁸ Mizzâ, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VI, 182; Zehebî, *Şyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VII, 364.

¹⁴⁹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1990, 11-2, 15, 17.

Hasan b. Salih'le birlikte Zeydiyye'nin Butriyye kolu mensubudurlar.¹⁵⁰ Onlar, Hasan b. Salih'ten daha yaşlı olup, Muhammed el-Bâkır ve kardeşi Zeyd b. Ali'nin arkadaşlarıdır. Ebû Bekir, Ömer, Ali, Hasan ve Hüseyin'i dost edindikleri (tevellî) ve düşmanlarından uzaklaştıkları (teberrî) kaydedilir.¹⁵¹ Hz. Ali, ilk üç halife ve isyan hakkındaki görüşleri Hasan'ın fikirlerine benzer.¹⁵² Diğer konulardaki görüşleri belirtilmemekle birlikte muhtemelen onlar da Hasan'a paralel olmalıdır. Ayrıca Butriyye Zeydiyyesi içerisinde sayılan ve yukarıda ismi geçen el-Hakem b. el-Uteybe (114/5/732-3), bir Mürciî ve Kûfe kadısı olan Muhârib b. Disar es-Sedûsî ed-Dühî (116/734)'nin, davalara bakarken yanında bulundurduğu ve karar verirken görüşlerine başvurduğu iki şahıstan biridir. Diğeri de Ebû Hanife'nin hocası, Kûfe Mürciesi'nden Hammad b. Ebî Süleyman'dır.¹⁵³ Buna ilaveten Zeyd b. Ali'nin ayaklanmasına Ebû Hanife'nin maddî destekte bulunması da ilk Zeydîlerin, Mürciîlerle diyalog içinde olduklarını gösterir. Ayrıca Kâsım b. İbrahim er-Ressî'nin soyundan Zeydî imamı Abdullah b. Hamza (614/1217), hangi konuda olduğunu açıklamaksızın Hasan b. Salih'in irca ile suçlandığını ifade eder.¹⁵⁴

Erken dönem Zeydîlerinin büyük günah işleyenleri "kâfiru'n-ni'me" olarak isimlendirdikleri belirtilir.¹⁵⁵ Bu, Mu'tezilî anlayışla uyumsuz. Zira onlar daha önce gördüğümüz gibi, kebâir ehlini, fasık olarak isimlendiriyor ve ne kafir ne de müslüman denilemeyeceği anlayışını benimsiyorlardı.

İlk Zeydî alimlerden Süleyman b. Cerîr er-Rakkî'nin hayatı hakkında çok az bilgi vardır. Süleyman'ın doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Hayyât, Ânât

¹⁵⁰ Bu şahıslarla ilgili olarak bkz. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I, 240-251.

¹⁵¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tûsî, *İhtiyâru Ma'rîfeti'r-Ricâl el-Ma'rûf bi Ricâli'l-Keşî*, Dânişgâh-ı Meşhed 1348, 236 (no: 429).

¹⁵² Nâsi el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 43; Ebû Halef Eş'arî, *Kitâbu'l-Makalât ve'l-Fırak*, 73-4; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 50-1. Kummî ve Nevbahtî bu grubu, Zeydiyye'nin *ed-Duaşî*'sı olarak isimlendirirler. Bu isimlendirme muhtemelen yazarların kendi anlayışları olan İmâmiyye'nin anlayışına Zeydiyye içinde en uzak grup olmalarından kaynaklanır. Yukarıdaki isimlerden Hasan b. Salih, Seleme b. Kuheyl, el-Hakem b. el-Huteybe, İbn Kuteybe'nin Şîa listesinde geçer. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Maârîf*, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1992, 624.

¹⁵³ Muhammed b. Halef b. Hayyan Vekî, *Ahbârü'l-Kudât*, I-III, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trz. , III, 30. Muharib b. Disar'ın bir ircâ kasidesi günümüze ulaşmıştır. Türkçe çevirisi ve değerlendirme için bkz. Sönmez Kutlu, "İlk Mürciî Metinler: İrcâ Kasidesi (I) ve İrcâ Kasidesi (II)", *AÜİFD*, XXXIX, Ankara 1999, (239-252) içinde 246-251.

¹⁵⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Hamza b. Süleyman b. Hamza b. Ali b. Hamza b. el-Hasan b. Abdîrrahman b. Yahya b. Abdillâh b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim Tabâtabâ b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib, *Kitâbu's-Şâfi*, I-IV (iki ciltte), Mektebetü'l-Yemenî'l-Kübrâ, San'a 1986, I, 140.

(Rakka'nın güney doğusu) halkından ona uyanlardan bir kısmının, Cafer b. Mübeşşir tarafından Mu'tezilileştirildiklerini belirtir.¹⁵⁶ Şehristânî de içlerinde Cafer b. Mübeşşir ve Cafer b. Harb'in bulunduğu Mu'tezile'den bir topluluğun, efdal (daha üstün) olduğu halde mefdûlün (kendinden daha üstün bulunan kimsenin) imametinin geçerliliği anlayışında Süleyman'a uyduklarını söyler.¹⁵⁷ Bunlardan hangisinin daha doğru olduğundan ziyade şu anda bizim için önemli olan, Cafer b. Mübeşşir 234/849, Cafer b. Harb de 236/851 tarihinde öldüğünden, Süleyman'ın söz konusu bölgedeki faaliyetinin, 234/949'dan daha önce¹⁵⁸ ve onun onlardan muhtemelen daha yaşlı olmasıdır. Ayrıca bu ifadeler, Mu'tezililerden bazılarının Zeydiyye'nin "mefdûlün imametinin meşruluğu" anlayışından etkilendiğini gösterir. Süleyman'ın, Rafizilerin bedâ ve takiyye anlayışlarını eleştirmesinden dolayı,¹⁵⁹ Ebû Cafer Muhammed b. el-Bâkır'ın taraftarlarından bazılarının Cafer b. Muhammed (148/765)'in imameti anlayışını terk edip, Süleyman'a yöneltileri aktarılır.¹⁶⁰ Bu da bize, Süleyman'ın Cafer-i Sadık'ın hayatında görüş belirtebilecek yaşta olduğunu ve en geç II/VIII. asrın sonlarına doğru vefat etmiş olabileceğini gösterir. Süleyman'ın hayatı ile ilgili diğer bilgiler de, İdris b. Abdillâh'ı, Harun Reşid'in emri ile öldürmesi¹⁶¹ ve vezir Yahya b. Halid el-Bermekî'nin düzenlediği toplantılara katılmasıdır. Nitekim o bir defasında, Hişam b. el-Hakem'le tartışırken konuyu kasıtlı olarak imama itaat meselesine getirerek, onu devlet ricali önünde tuzağa düşürmek ister.¹⁶² Bu tarihlerden sonra onun hayatı ve yaşadığına dair her hangi bir bilgi tespit edemedik. Hayatı hakkında fazla

¹⁵⁵ Bkz. Eş'arî, *Makalât*, 73-4, 463.

¹⁵⁶ *Hayyât, İntisâr*, 103.

¹⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 259-260.

¹⁵⁸ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 1981, 205.

¹⁵⁹ Nevbahî, *Fıraku's-Şia*, 55-6; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zine*, 302; Şehristânî, *Milel*, I, 259.

¹⁶⁰ Nevbahî, *Fıraku's-Şia*, 56-7.

¹⁶¹ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 407-8; Bağdâdî, 184. İdris'i öldürenin Süleyman b. Cerîr olmasını ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira bazı kaynaklarda onun ismi, Şemmâh el-Yemâmî olarak verilir. Taberî, VII, 198-9; İbnü'l-Esîr, *Kâmil fi't-Tarih*, V, 268.

¹⁶² Ebî Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tûsî, *Ricâlu'l-Keşî*, tsh-tilk. Hasan el-Mustafâvî, *Danışgâh-i Meşhed, Meşhed 1969, 261-2*; M. Ali Büyükkara, *İmâmet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999, 43. Bu ve yukarıdaki bilgiler onun, saraya yakın biri olduğunu gösterir. Büyükkara, Zeydiyye'den Süleyman b. Cerîr ve arkadaşlarının, Zeydiyye'nin geleneksel söylemi olan zalim idareye karşı başkaldırma prensibini benimsememesi, Süleyman'ın, Hişam b. el-Hakem'le yukarıdaki tartışması ve İdris b. Abdillâh'ı öldürmesi rivayetlerinden hareketle, Şia tarafından meşru kabul edilmeyen Abbâsî iktidarına arka çıktığını ve onlarla işbirliği içinde olduğunu söyler. Bkz. Büyükkara, *age.*, 42 vd. Ayrıca bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 208-9. Bu hususu, onun Zeydiyye'nin katıldığı hiçbir ayaklanmaya katılmaması ve her hangi bir şekilde bir desteğinden bahsedilmemesi de destekler.

bilgi olmamakla birlikte o, ilk dönem Zeydî alimleri arasında çeşitli konularda görüşleri en çok nakledilenlerdendir.

Süleyman, imametin şûrâyla olacağını ve ümmetten iki kişinin mutabakatıyla gerçekleşeceğini belirtir.¹⁶³ Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra sahabenin en üstünü ve imamete en layık olanı olduğunu kabul eder. Sahabenin, Ebû Bekir'i seçmekle hata ettiklerini, ancak bu hatalarının küfrü ve fasıklığı gerektiren bir hata olmadığını; içtihat ettiklerini dolayısı ile icthah illetinin onları küfre ve dalalete düşürmeyeceğini öne sürer.¹⁶⁴ Hz. Osman'dan teberrî eder ve isyancıların kendisini öldürdükleri sebeplerden dolayı onu tekfir eder.¹⁶⁵ Hz. Ali ile harp edenleri küfürle itham eder. İlim konusunda, imamların da diğer insanlar gibi olduğunu, ilmin çalışarak elde edilebileceğini belirterek, Cârûdiyye'nin aksine ilhamı kabul etmez. Hz. Peygamber'in "Ben size ona yapıştığımız müddetçe dalalete düşmeyeceğiniz bir emanet bırakıyorum; Allah'ın Kitabı, itretim ve Ehl-i Beytim"sözünü de delil göstererek imametin, sadece Fatıma oğullarında olacağını ileri sürer. Ayrıca itretin Fatıma'nın çocukları olduğunu ispata girişir. Nass ve tayin konusunda da Hz. Peygamberin kible ve namaz hakkında hükmettiği gibi Ali'nin imametine hükmetmediğini, ancak onun imametini, faziletlerini zikrederek teşvik ettiğini, imamette yolun nass ve tayin değil içtihat olduğunu belirtir.¹⁶⁶ Süleyman'ın bu ifadeleri, çağdaşı Hişam b. el-Hakem'in "...Hz. Ali'nin imameti hakkındaki nass, kible ve diğer farzlardaki nasslar gibi kesindir ..."ifadesine bir cevap niteliği taşıyor görünmektedir. Bu husus, yukarıda belirttiğimiz, vezir Yahya b. Halid b. Bermekî (187/803)'nin huzurunda Hişam b. el-Hakem'le imamet meselesini tartışması ve Hişam'ın mefdûlün imametini savunanlara karşı *Kitâbu'r-Redd men Kâle bi İmâmeti'l-Mefdûl* isimli bir kitap yazması¹⁶⁸ ile de teyit edilir.

Süleyman, Allah'ın isim ve sıfatları ile ilgili olarak Allah'ın bir ilimle alim olduğunu, ancak bu ilmin onun ne aynı ne de gayrı olduğunu, yine O'nun bir kudretle kâdir olduğunu, ancak bu kudretin onun ne aynı ne de gayrı olduğunu belirtir. Diğer

¹⁶³ Eş'arî, *Makalât*, 68; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 28.

¹⁶⁴ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 44; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 9. krş. Neşvânû'l-Hımyerî, *Hâru'l-Iyn*, 203-4.

¹⁶⁵ Eş'arî, *Makalât*, 68; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 28.

¹⁶⁶ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 44-5.

¹⁶⁷ Malatî, *et-Tenbîh*, 25.

¹⁶⁸ İbnü'n-Nedîm, 224; Tüsî, *el-Fihrist*, 208.

sıfatları da bu şekilde değerlendirir.¹⁶⁹ Sıfatları hudûs, kıdem, vücûd ve ademle nitelendirilemeyecek manalar olarak telakki eder ve Sıfâtiyye'den kabul edilir.¹⁷⁰ Ayrıca teşbihi reddettiği nakledilir.¹⁷¹ O, istitâanın renk, tat gibi mustatî'nin (istitâa sahibinin) bölümlerinden bir bölüm olduğunu, ona komşu ve iki yağın karışması gibi onunla mezc olmuş olduğunu öne sürer.¹⁷² Onun bu anlayışı ile Mu'tezililerden Nazzam, Ali el-Esvârî ve Ebû Bekir el-Esam'ın görüşleri paralel gibi görünür. Zira onlar da "İstitâa, mustatî'nin dışında bir şey değildir" derler.¹⁷³ Ayrıca "istitâa mustatî'nin bir bölümüdür" anlayışı, Dırar b. Amr'a atfedilir.¹⁷⁴ Ancak İstitâa konusunda Dırar'la ayrılırlar. Dırar istitâa'nın fiilden önce ve fiille olduğunu söyler.¹⁷⁵ İbn Hazm, Neccâr, el-Eş'arî, onların ashabı, Muhammed b. İsa Burgûs el-Kâtib, Bişr b. Gıyâs el-Merisî gibi Ehl-i Sünnete muvafakat edenlerden bir topluluk, Mürcie, Hariciler'den bir grup, Hişam b. el-Hakem, Süleyman b. Cerîr ve taraftarlarının, fiilin kendisiyle meydana geldiği istitâanın fiilden önce değil, ancak fiille birlikte olduğunu ileri sürdüklerini belirtir.¹⁷⁶

Süleyman, Allah'ın yapmayacağını bildiği bir şeye kâdir olup olmaması hususunda, iki görüş olduğunu belirtir. Eğer onu yapmayacağı, bir ayetle bildirilmişse, ne ona kadir olduğunu ne de kâdir olmadığını söylemek mümkün olur. Çünkü böyle bir söz geçersizdir. Eğer hakkında haber yoksa, bunda da iki husus söz konusudur. Eğer, akılda/zihinde Allah'ın bununla nitelendirilmesi kabul edilemez bir şey ise, bu konudaki cevap, hakkında haber olan gibidir. Şayet, hakkında haber yok ve akıl yönünden kabul edilebilir bir şey ise, gaybı bilmediğimizden bu mümkündür. Allah'ın zulüm ve yalana kudretle nitelendirilmesi hakkında Süleyman, böyle bir soru mantıksız olduğundan bununla nitelendirilemeyeceğini ve kâdir olmadığını da söyleyemeyeceğini belirtir.¹⁷⁷

Süleyman bu görüşü ve istitâa'nın, istitâa sahibinden bir parça olduğu ve teşbihi reddetme görüşlerinde Mu'tezile'ye yaklaşır. Mu'tezile, Allah'ın velayeti

¹⁶⁹ Eş'arî, *Makalât*, 70, 514, 547; Neşvânî'l-Hımyerî, *Hürû'l-Iyn*, 200.

¹⁷⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 183.

¹⁷¹ Neşvânî'l-Hımyerî, *Hürû'l-Iyn*, 200.

¹⁷² Eş'arî, *Makalât*, 73, 306.

¹⁷³ İbn Hazm, *el-Fisal*, II, 55.

¹⁷⁴ Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-Şâfi*, I, 131; Eş'arî, *Makalât*, 281.

¹⁷⁵ Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-Şâfi*, I, 131; Eş'arî, *Makalât*, 281.

¹⁷⁶ İbn Hazm, *el-Fisal*, II, 54.

(dostluğu), düşmanlığı, rızası ve gazabını (raza olmamasını) O'nun fiilî sıfatları kabul ederken, Süleyman zâti sıfatları olarak benimser.¹⁷⁸ O bu konuda ve sıfatların Allah'ın ne aynı/kendisi ne de gayrı olduğu konusunda muhtemelen kendinden daha genç olan Abdullah b. Küllâb ile uyuşur.¹⁷⁹ Yemen Zeydî Devletinin kurucusu el-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin (298/910), Süleyman'ın bu konudaki görüşlerini eleştirerek, Mu'tezile ile uyum içinde görüşler serdedir.¹⁸⁰ Süleyman Allah'ın vechinin, O'nun kendisi olduğunu öne sürer.¹⁸¹ Allah'ın her bir sıfatının tek başına bir şey olduğunu ancak O'nun sıfatlarına –toplu olarak- şeyler (eşyâ) denemeyeceğini belirtir.¹⁸²

Kur'an'la ilgili olarak da Süleyman, Kur'an'da, Allah'ın ilminden bir ilim olan kısımlara yaratılmış ve Allah'ın dışında bir şey denilemeyeceği, onda bulunan emir ve yasak türünden kısımların ise yaratılmış olduğu görüşünü benimser. Bu görüş, Eş'arî'nin naklettiği, Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmemekle birlikte onun bir kısmının mahluk bir kısmının da mahluk olmadığını savunanların görüşüyle mutabıktır.¹⁸³ Bu fikirlerin Eş'arî (324/936) tarafından nakledilmesi, Süleyman'ın görüşlerinin onun zamanında bilindiğini ve yaygın olduğunu göstermektedir.

Aktarılan görüşlerine baktığımızda, onun bazı görüşlerinde Mu'tezile'ye, bazılarında ise Cebri anlayışa yakın olduğu görülür. Nitekim Süleyman b. Cerîr'in sıfatlar hakkındaki bazı görüşlerini eleştiren el-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin (298/910), onu Mücbire'den biri olarak niteler.¹⁸⁴

Zeydiyye'nin imamları arasında saydığı el-Kâsım er-Ressî'nin ağabeyi Muhammed b. İbrahim b. İsmail et-Tabâtabâ (199/815)'nin, detay verilmemekle

¹⁷⁷ Eş'arî, *Makalât*, 71-2, 559-560.

¹⁷⁸ Eş'arî, *Makalât*, 582.

¹⁷⁹ Eş'arî, *Makalât*, 70, 514, 546, 582.

¹⁸⁰ Bkz. Hâdî ile'l-Hakk, *Mecmâu Resâil*, 200-203.

¹⁸¹ Eş'arî, *Makalât*, 70, 171, 522. Eş'arî, Abdullah b. Küllâb'ın, Süleyman'dan farklı olarak Allah'ın vechinin, onun ne aynı ne de gayrı olan bir sıfatı olduğunu, yed ve aynının da bu şekilde olduğu anlayışını benimsediğini zikreder. Bkz. *Makalât*, 522.

¹⁸² Eş'arî, *Makalât*, 70, 171, 547. Binyamin Abrahamov, teşbihi reddetmesine rağmen Allah'ın birliği hususunda Mu'tezilî anlayışı takip etmeyen ve kaderi savunan Süleyman b. Cerîr üzerinde Mu'tezilî etkinin olmasının farz edilemeyeceğini ifade eder. bkz. Binyamin Abrahamov, el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail er-Ressî'nin *al-Kâsım b. İbrâhîm on The Proof of God's Existence Kûtâb ed-Delîl el-Kebîr* (E. J. Brill, 1990)'ine yazdığı Giriş, 36.

¹⁸³ Eş'arî, *Makalât*, 585-6. Eş'arî bu görüşü nakletmekle birlikte bunun Süleyman b. Cerîr'e nisbetinin hata olduğunu söyler. Burada Süleyman b. Cerîr Ashabu'l-Hadis'ten biri olarak verilir. Bu dönem alimlerinden Abdullah b. Küllâb da, Allah'ın sözünü ezeli, Kur'an'ın formunu (harflerini-metnini) ise yaratılmış telakki eder. Bkz. Eş'arî, *age.*, 584-5.

¹⁸⁴ Hâdî ile'l-Hak, *Mecmâu Resâil*, 200-203.

birlikte teşbihi çağrıştıran görüşler serdettiği belirtilir.¹⁸⁵ Muhammed Mansûr el-Murâdî onun, Kur'an'ın yaratılmamış olduğu öğretisini benimsediğini söyler.¹⁸⁶

Yine el-Kâsım er-Ressî'nin çağdaşı olan Hasanoğullarından Abdullah b. Musa b. Abdullah b. el-Hasan (247/861), Kur'an'ın Allah'ın kelamı olup, yaratılmış olmadığını söyler. Kendisine Kur'an hakkındaki görüşü sorulduğunda, "Allah'ın Kelamı ve O'nun Kitabı" diye cevaplar. Soru soran, "aramızda onun mahluk olduğunu söylemeyen kafir olduğunu iddia edenler var" deyince bunu, "onlar inançsızlığa daha yakındır" şeklinde cevaplar. Buna rağmen o, benimsediği 'ittifak edilen görüşlere bağlı kalma ve ihtilaf edilen her şeyden uzak durma' anlayışı çerçevesinde hareket eder. Bu anlayış konusunda Muhammed b. Mansûr el-Murâdî ve aşağıda bahsedilecek olan şahıslar da onunla paralel düşünürler.¹⁸⁷

Bununla birlikte ilk dönem Zeydiyyesi içinde Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul edenler de vardır. İlk dönem Zeydî kelamcısı Süleyman b. Cerîr'in meşhur taraftarı ve Abdullah b. Musa'nın dâisi olan Amr b. Heysem el-Murâdî bunlardandır. Abdullah b. Musa'nın dâilerinden Bişr b. el-Hasan ve Muhammed b. Yahya el-Hacerî'nin de Kur'an'ın mahluk olduğu anlayışını benimsediği kaydedilir.¹⁸⁸

Hüseyinoğullarından Ahmed b. İsa b. Zeyd (247/861) ise, ayırdetmeksizin Kur'an'ın yaratılmış veya yaratılmamış olduğunu ileri süren her iki taraf için de Allah'ın rahmetini ister. Ona göre üzerinde ittifak edilmiş hususları onaylamak ve bölünmenin kaynağı olan her şeyden sakınmak övülmeye değerdir. Onun taraftarları arasında Kur'an'ın mahluk olduğu öğretisini açıkça söyleyen Abdurrahman b. Ma'mer, bu öğretiye karşı çıkan ve Ebû Cârud'un öğretisine bağlı olan Hasan b. Huzeyl ve Muhavvel b. İbrahim gibiler yer almaktadır.¹⁸⁹ Ahmed b. İsa'nın kelamî

¹⁸⁵ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu'l-Tâlibiyyîn*, 449.

¹⁸⁶ Wilferd Madelung, "Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm and Mu'tazilism", 45. Madelung, bu görüşleri, San'a Ulu Cami'de bulunan ve Ahmed b. İsa b. Zeyd (247/861), el-Hasan b. Yahya b. el-Hüseyin b. Zeyd, Muhammed b. Mansûr el-Murâdî, Abdullah b. Musa b. Abdullah b. el-Hasan (247/861) ve Kâsım er-Ressî (246/860)'nin kelamî görüşlerine tahsis edilmiş bir bölümü olan Ebû Abdullah el-Alevî (445/1035)'nin *Kitâbu'l-Câmi' el-Kâfi*'sinden aktarır. Biz yazmayı temin edemediğimizden bu görüşleri Madelung'tan nakille aktarıyoruz.

¹⁸⁷ Ebû Abdullah el-Alevî, *Kitâbu'l-Câmi' el-Kâfi*, v. 305b-308b, (Madelung, "Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm and Mu'tazilism", 41-42'den nakille).

¹⁸⁸ Ebû Abdullah el-Alevî, *Kitâbu'l-Câmi' el-Kâfi*, v. 305b-308b, (Madelung, *agm*, 42-43'den nakille).

¹⁸⁹ Ebû Abdullah el-Alevî, *Kitâbu'l-Câmi' el-Kâfi*, v. 305b-308b, (Madelung *agm*, 43-44'den nakille).

görüşlerinde Mu'tezile'ye karşı olduğu¹⁹⁰ ve kaderin hayrı ve şerri ile Allah tarafından olduğunu kabul ettiği belirtilir.¹⁹¹

Kâsım Ressî'nin çağdaşı diğer bir Zeydî alimi el-Hasan b. Yahya b. el-Hüseyin b. Zeyd'de Kur'an'ın yaratılmamış olduğu anlayışını benimsemekle birlikte Ahmed b. İsa b. Zeyd'le paralel bir tutum sergileyerek, kabul edilen görüşleri benimseyip, ihtilaf edilen hususların öne çıkarılmasına rıza göstermez. İnsanları dini görüşlerinden dolayı sorgulamaz ve kendi düşüncesinin doğruluğuyla övünmez. Görüşlerinin kendisi ile uygun olup olmamasına bakmaksızın ölmüş atalarının hepsine Allah'tan rahmet diler.¹⁹² Bu şahıs ve yukarıda isimleri verilen Ahmed b. İsa b. Zeyd ve Muhammed b. Mansûr el-Murâdî, kaderî öğretiyeye karşı olup, iyilik ve kötülüğün (hayır ve şerrin) ilahi irade tarafından belirlendiğini savunurlar.¹⁹³

Kur'an'ın yaratılmış olduğu öğretisini savunmakla birlikte el-Kâsım er-Ressî (246/860) de, ittifak edilen görüşlere vurgu ve ihtilaf edilenleri öne çıkarmama anlayışındadır.¹⁹⁴ Kâsım'ın diğer konulardaki görüşlerinden III. bölümde bahsedeceğimizden burada onun görüşlerini vermeyeceğiz.

el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail et-Tabâtabâ (246/860)'nın çağdaşlarından Ahmed b. İsa b. Zeyd (247/861), el-Hasan b. Yahya b. el-Hüseyin b. Zeyd ve Muhammed b. Mansûr el-Murâdî, Kaderî öğretiyeye şiddetle karşı çıkarak, iyilik ve kötülüğün ilahi kader ve irade tarafından eşit olarak belirlendiğini öne sürerler.¹⁹⁵

Bütün buraya kadar aktardıklarımızdan, Madelung'un da ifade ettiği gibi¹⁹⁶ ilk dönem Zeydiyye'sinin, fiil, hür irade ve kader konularında Mu'tezile'den çok Mücbire'ye, Ebû Cârud ve arkadaşlarının imamet, imamların nitelikleri ve sahabe hakkındaki görüşlerinde İmâmiyye'ye yakın oldukları anlaşılır. Ayrıca III./IX. asrın başlarında Zeydiyye içinde özellikle Kur'an'ın yaratılmışlığı ve istitâa konularında Mu'tezile ile paralel görüşleri savunanların bulunduğu anlaşılmaktadır.

¹⁹⁰ Fuad Sezgin, *Târîhu'l-Turâsi'l-Arabi*, Arapçaya Çev. Arafе (?) Mustafa- Said Abdurrahim, İdaretü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmia, 1983, I/III, 327.

¹⁹¹ Wilferd Madelung, *Der İmam al-Qâsim ibn İbrâhîm*, 81.

¹⁹² Ebû Abdullah el-Alevî, *Kitâbu'l-Câmi' el-Kâfi*, v. 305b-308b, (Madelung *agm*, 44'den nakille).

¹⁹³ Bu şahıslarla ilgili olarak bkz. Wilferd Madelung, *Der İmam al-Qâsim b. İbrâhîm*, 81-85; Madelung, *agm*, 39 vd.

¹⁹⁴ Ebû Abdullah el-Alevî, *Kitâbu'l-Câmi' el-Kâfi*, v. 305b-308b, (Madelung, *agm*, 45-46'den nakille).

¹⁹⁵ Ebû Abdullah el-Alevî, *Kitâbu'l-Câmi' el-Kâfi*, v. 301b-304b, (Madelung, *agm*, 39'dan nakille).

¹⁹⁶ Madelung, "al-Qâsim ibn İbrâhîm and Christian Theology", 35.

İlk Zeydî fikirlerin oluşum sürecini incelemek, müstakil geniş çaplı bir incelemeyi gerektireceğinden bu kadarla yetinip, Zeydiyye'nin, Mu'tezile'ye benzer şekilde tasnif ettikleri mezhep esaslarını, Mu'tezile'nin esasları ile birlikte vermek istiyoruz. İlk Zeydîler her ne kadar kelamî konularda çeşitli görüşler ileri sürmüş olsalar da, Zeydî anlayışı ilk sistematize eden Kâsım b. İbrahim er-Ressî (246/)'dir.¹⁹⁷ O, Zeydiyye mezhebi kurucuları arasında sayılır ve sıralamada Zeyd b. Ali'den sonra gelir.¹⁹⁸ Kâsım'dan başlayarak daha sonraki Zeydî öğretide akıl öne çıkarılmış ve mezhep esasları Mu'tezile'ye benzer şekilde tasnif edilmiştir.¹⁹⁹ Bu esaslar, Zeydiyye'nin Kâsım'dan sonra Taberistan ve özellikle Yemen'de iktidara gelmesiyle bazı değişikliklerle birlikte gelişmiştir. Zeydiyye içerisinde mezhep esaslarını beşle sınırlamayıp, daha fazla veya daha az olarak verenler de vardır.²⁰⁰ Ancak onların verdikleri diğer esaslar da genellikle bu beş esasa indirgenebilir.

3-ZEYDİYYE VE MU'TEZİLE'NİN MEZHEP ESASLARI

III./IX. asrın başlarına kadar Zeydiyye ve Mu'tezile arasında bazı noktalarda paralel düşünceler olsa da mezhep esaslarında benzerlik, el-Kâsım er-Ressî (246/860) ile başlar, torunu Hâdî ile'l-Hakk (298/911)'la birlikte daha ileri bir safhaya ulaşır. İki grubun mezhep esasları genel olarak aynı olmakla birlikte Zeydiyye'de bu beş ilkeye ilaveten, Mu'tezile'den farklı olarak İmamet ilkesi yer alır. Bu yakınlaşmada daha çok

¹⁹⁷ Kâsım, İslam dininde beş esası bilmeyenin dalalette ve cehalette olduğunu belirtir. Bu beş esası çalışmanın III. bölümünde ele alacağız. E. Griffini, bu beş esasın yer aldığı metni yayınlamıştır. Bkz. E. Griffini, "Lista dei mss. Arabi n. F. Della Bibl. Ambrossiana di Milano", *RSO* VIII, 605-6.

¹⁹⁸ Zeydiyye'nin kurucuları ve Zeydî ricâlinin tasnifi ile ilgili olarak bkz. Ali Abdulkerim Fudayl Şerefüddîn, *ez-Zeydiyye; Nazariyye ve Tatbik*, Amman 1985, 16-18.

¹⁹⁹ Burada şuna da işaret etmek gerekir ki, daha sonraki Zeydî alimler içerisinde de bu Mu'tezilî etkiden rahatsız olup, ona karşı koyan Zeydî alimler olmuştur. Bkz. Ebû Abdullah el-Alevî, *Kitâbu'l-Câmi' el-Kâfi*, San'a Mektebetü'l-Garbiyye, No: 1087-1091, 1208; Ebû Abdillâh Nûriddîn Hamîdân b. Yahya Hamîdân el-Hasenî, *Mecmû'u's-Seyyid el-İmâm Ebî Abdillâh Nûriddîn Hamîdân b. Yahya Hamîdân el-Hasenî*, Abdusselâm Abbâs el-Vecîh'te bulunan yazmanın fotokopisi, v. 1-300; Ahmed Mahmud Subhî, *Fi İlmi'l-Kelam*, I-III, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1991, III, 315-343.

²⁰⁰ Bkz. Muhammed b. el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Talib, *el-Usûlü's-Semâniyye*, thk. Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman 2001; Ahmed b. el-Hasan er-Rassâs, *Misbâhu'l-Ulûm fi Ma'rifeti Hayy'l-Kayyûm el-Ma'rûf bi Selâsine Mes'ele*, thk. Muhammed Abdusselâm Kafâfi, Beirut Arab University, Beyrut 1971; el-Emir el-Hüseyn b. Bedrûddîn Muhammed, *el-İkdu's-Semîn fi Ma'rifeti Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Muhammed Yahya Salim Azzân, Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî-Dâru't-Türâsi'l-Yemenî, Sa'da-San'a, 1995; İmâm Yahya b. Hamza (749/1344), *el-Meâlimu'd-Diniyye fi'l-Akâidi'l-İllâhiyye*, thk. Seyyid Muhtâr Muhammed Ahmed Haşâd, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut 1988.

etkilenen taraf Zeydiyye olduğundan, biz bu esasları, Mu'tezililerin kaynaklarda aktarılan görüşlerine çalışmanın sınırları içerisinde yer verip, Zeydîlerin konu ile ilgili fikirlerine işaretle yetineceğiz. Mezhep esaslarına geçmeden önce her iki grubun akla bakışlarına kısaca işaret etmek gerektiğini düşünüyoruz.

Zeydiyye insanların Allah'a ibadet etmelerinin gerekliliği hususunda akıl, Kitap ve Resul olmak üzere üç esas delil kabul eder. Hatta Kitap ve Resul akıl ile bilinebileceğinden Zeydîlere göre akıl, en az Kitap ve Resul kadar, belki de onlardan daha önemlidir. Zeydî imamı Hâmidân b. Yahya ve Ehl-i Beyt imamları, aklın yaratılmasının hikmetiyle ilgili olarak, "nimetlerin en mükemmeli, hüccetlerin en belîği, önemlisi ve bize kurtuluş yolunu gösteren rehber" ifadesini kullanırlar ve aklın değerini, göze görmenin hulûl etmesi gibi kalbe aklın hulûl etmesi şeklinde ifade ederler.²⁰¹ "...Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık..."²⁰² ayetine dayanarak akli delil kabul etmeyenlere karşı Zeydî imam Kâsım b. Muhammed (1029/1620), Allah'ın Kur'an'da aklın hükmünü zikretmemesinin onun önemsiz ve noksan olduğunu göstermeyeceğini belirterek, "sonra da iyilik ve kötülük kabiliyetini verene and olsun ki"²⁰³ ayetiyle Kur'an'ın akli delil kabul ettiğini söyler.²⁰⁴

Vasıl b. Atâ, akli dört asli delilden biri kabul eder.²⁰⁵ Ayrıca hem Zeydiyye²⁰⁶ hem de Mu'tezile²⁰⁷ usûl kitaplarına genellikle nazar bahsiyle başlar, aklın önemini

²⁰¹ Hamîdân b. Yahya, *Mecmûu Hamîdân b. Yahya*, v. 34.

²⁰² 6. Nisa 38.

²⁰³ 91. Şems 8. Esed'in çevirisinde "ve nasıl ahlaki zaafırla olduğu kadar Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle donatıldığını" şeklinde verilir ve insanın iyi ve kötüyü seçebileceği şekilde hür irade sahibi olduğu belirtilir. Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret yay. , İstanbul 1996, III, 1273-4. Dolayısıyla Kâsım b. Muhammed'in ayetin akla işaret ettiği ifadesiyle uyum içindedir. Krş. , Elmal'lı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, VIII, 5857-9.

²⁰⁴ Kâsım b. Muhammed, *Kitâbu'l-Esas li Akâidi'l-Ekyâs*, (Nader neşri) 52-3; *el-Esas li Akâidi'l-Ekyâs*, (Doğan neşri), 7; Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 95.

²⁰⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, 255. Mu'tezilî düşünceye göre aklın tabiatı ve onun idrak ettiği bilgi ile ilgili olarak bkz. Alber Nasrî Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I-II, Matbaatu Dâru Neşri's-Sekâfe, İskenderiyye 1951, II, 34-57.

²⁰⁶ Ca'fer b. Ahmed b. Abdisselâm, *Hülâsatu'l-Fevâid*, 21-3; Kâsım b. Muhammed, *Kitâbu'l-Esas li Akâidi'l-Ekyâs* (Nader neşri), 49-50 vd; Yahya b. Hamza, *Meâlimu'd-Diniyye*, 45, 50-1; *er-Râik fi Tenzîhi'l-Hâlik*, thk. İmâm Hanefî Abdullah, Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, Kabire 2000, 130-3. Zeydiyye'de aklın yeri, hüccet oluşu, kullar arasındaki dağılımı, artıp-eksilmesi konularında bkz. *Mecmûu'r-Resâil*, 148-51, 318-323, 511-5, 558-561, 593.

²⁰⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 39-89; *Kitâbu Usûli'l-Hamse fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Faysal Bedir Avn, Matbûâtü Câmîati'l-Kuveyt, Kuveyt 1998, 65-7; el-Hâkim Ebû Saîd el-Muhsin Muhammed b. Kerâme el-Cüşemî el-Beyhakî, *Tahkîmu'l-Ukûl fi Tashîhi'l-Usûl*, thk. Abdusselâm b. Abbâs el-Vecîh, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2001, 33-34, 41-6.

vurgular ve ele aldıkları konuyla ilgili delilleri sıralarken önce akli delilleri takdim ederler.²⁰⁸ Yine Zeydiyye ve Mu'tezile, husn ve kubhun akılla bilinebileceğini ve nazarın tek başına Allah'ı bilmeye yeteceğini ifade ederler.²⁰⁹

4.1-TEVHİD

Arapça V-H-D fiilinden türetilen, tef'îl veznindeki Tevhîd kelimesi, sözlükte birlemek, bir şeyin bir olduğuna hükmetme, bir şeyi kendi dışındakilerden ayırarak onu tek kılma; ıstılahta ise, Allah'ı zihinlerde tasavvur ve tahayyül edilen her şeyden soyutlama anlamlarına gelir.²¹⁰ Tevhîd, Kur'an'da bu formuyla geçmez fakat "vâhid, ehad" formları ile yer alır.

Zeydiyye ve özellikle Mu'tezile'nin diğer esasları, bu ilke üzerine inşa edilir. Biz bu esası, her iki grubun Allah'ın sıfatları ve teşbihin reddi konusundaki görüşleri çerçevesinde ele alacağız.

4.1.1-Allah'ın Sıfatları

Kur'an'da ve Hz. Peygamberin hadislerinde Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bir tasnif bulunmamaktadır. Ancak daha sonraki dönemlerde İslam alimleri sıfatları zâtî, tenzihî, haberî, fiilî gibi isimlendirmeler altında sınıflandırmışlardır.²¹¹

Müslüman kelimcilerin çoğunluğu Allah'ın kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğunda ittifak etmekle birlikte bu sıfatların Allah'ın zâtıyla ilişkisi hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezile sıfatlar konusunu Allah'ın birliği ve tenzihi çerçevesinde

²⁰⁸ Zeydiyye ve Mu'tezile'de aklın yeri ile ilgili ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. A. Abdullah Arif, *es-Sıla Beyne 'z-Zeydiyye ve 'l-Mu'tezile*, Dâru Âzâl-Mektebeti'l-Yemeniyye, Beyrut-Sa'da 1987, 89-129.

²⁰⁹ Kâsım b. Muhammed, *Kitâbu'l-Esas* (Nader neşri), 50-7; Yahya b. Hamza, *el-Medîlimu'd-Dîniyye*, 50-1, 91-3; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 39-89; Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, I, 59; Arif, *es-Sıla Beyne 'z-Zeydiyye ve 'l-Mu'tezile*, 97-8.

²¹⁰ Kadî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 128-9; Ali b. Ebî Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbu't-Târîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrut 1996, 96.

²¹¹ Geniş bilgi için bkz. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhîd*, Nun yay. , İstanbul 1995, 160-4. Mu'tezilî Hakîm el-Cüşemî'nin sıfatları tasnifi ile ilgili olarak bkz. Hâkîm el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 85-6. Hüseyin Atay, Sıfatları pasif, aktif ve Allah'ın olamaz sıfatları şeklinde tasnif eder. bkz. Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, AÜİF yay. , Ankara 1992, 60-152.

ele alır. Onlardan Muammer b. Abbâd (220/835), sıfat kelimesi yerine ma'nâ,²¹² Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933) de hal²¹³ kavramlarını kullanır.

Mu'tezililer, Allah'ın zıtlarıyla vasfedilemediği ve Allah'ın onlarla aynileştirildiği zâtî sıfatlarla²¹⁴ ilgili olarak, Dırar b. Amr²¹⁵ ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın²¹⁶ açıkladıkları selbî metodu kullanmışlar ve onu geliştirmişlerdir. Bu çerçevede Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, "Allah alimdir denildiğinde Allah'a ilim nisbet edildiğinin ve bu ilmin Allah'ın zâtı olduğunu ve böylece Allah'tan cehaletin nefyedildiğini söyler. Allah kâdirdir denildiğinde O'na kudret nisbet edildiğini, bu kudretin Allah'ın zâtı olduğunu ve O'ndan aczin nefyedildiğini; Allah hayydir denildiğinde Allah'a hayat nisbet edildiğini, bu hayatın Allah'ın zâtı olduğunu ve böylece O'ndan ölümün nefyedilmiş olduğunu belirtir. Diğer sıfatlarda da durum bu şekildedir.²¹⁷ Yani Allah, zâtı üzerine zaid bir ilim, hayat ve kudretle değil bizzat kendisi hayy, âlim, kâdir olup, bunların zıtları olan cehalet, ölüm ve aczle vasıflanamaz.

Nazzâm'da Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak, Allah alimdir sözünün anlamının, O'nun zâtının isbatı ve cehaleti O'ndan nefyetmek olduğunu söyler. Allah kâdirdirin anlamının, zâtının ispatı ve O'ndan aczi nefyetme, Allah hayydir demek, zâtının ispatı ve O'ndan ölümün nefyi olduğunu ifade eder. Diğer sıfatlara yönelik yaklaşımı da aynıdır.²¹⁸

²¹² Hayyât, *İntisâr*, 57-8, 81; Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 168, 372-3, 488. Muammer b. Abbâd'ın ma'nâ teorisi ile ilgili olarak bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 112-127.

²¹³ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 142-3; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 106-7; Abdulhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 252-5. Ebû Hâşim'in ahvâl teorisi, Muammer b. Abbâd'ın ma'nâ teorisi ile ilişkisi ve ahvâl teorisine eleştirilerle ilgili olarak bkz. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 127-156.

²¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Fırak ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. A. S. Neşşâr-İsâmuddîn M. Ali, Dâru'l-Matbûât'l-Câmi'iyye, 1972, 139; Şerhu Usûli'l-Hamse, 196-7; Hâkim el-Cüsemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 85-6. Zeydiyye'de aynı şekilde tanımlar. Bkz. Muhammed b. el-Kâsım b. İbrahim, *Usûlu's-Semâniyye*, 38. Bu sıfatlardan bazıları şunlardır; ilim, kudret, hayat, sem', basar, azâmet, celâl, kibriyâ, kıdem, irade vb. bkz. Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 165, 177.

²¹⁵ Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 166, 281, 487-8; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 158-9; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 120. İslâm'dan önce selbî metodun kullanımı ile ilgili olarak bkz. Abdulhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 248-9.

²¹⁶ Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 182, 284, 507, 514; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 116.

²¹⁷ Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 165, 484. Sıfatları bu şekilde yorumlamakla Mu'tezile'nin Hıristiyanların Ekânim-i Selâse anlayışını da reddettikleri belirtilir. Bkz. Subhî, *fi İlm-i Kelâm*, I, 123.

²¹⁸ Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 166-7, 486-7. Hâkim el-Cüsemî, bu ve Allâf'ınkine benzer görüşü, bütün Mu'tezile'ye nisbet eder. Hâkim el-Cüsemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 82-3.

Bu ifadelerde dikkat çeken husus, sadece sıfatları selbî metotla açıklama yani söz konusu sıfatların zıtlarını reddetme değil, aynı zamanda sıfatların zat ile aynileştirilmesi ve zat üzerine zaid veya zâttan ayrı sıfat anlayışının reddedilmesidir. Bunun nedeni, Vâsıl'a isnat edilmekle birlikte ifadelendirilmesi muhtemelen daha sonraki bir tarihte olan "kadim bir ma'nâ veya sıfat ispat eden iki ilah ispat etmiş olur"²¹⁹ cümlesiyle belirtilir. Hayyât bu ifadeyi şöyle açıklar: Allah bir ilimle âlim olsaydı o ilim, ya kadim ya da hâdis olacaktı. Kadim olması mümkün değildir. Çünkü bu durum iki kadimin varlığını gerektirir ki bu da, kadimlerin teaddüdüdür ve fasit bir görüştür. İlimin hâdis olması da mümkün değildir. Çünkü ilim hâdis olmuş olsaydı, Allah o ilmi, ya kendi zâtında ya başka bir yerde ya da mahalsiz olarak ihdas edecekti. Kendi zâtında ihdas etmiş olsa, zâtı hadislere mahal olurdu. Hâdislere mahal olan şey de hâdis olduğuna göre bu ihtimal imkansızdır. Eğer Allah o ilmi başka bir yerde ihdas etmiş olsaydı bu taktirde de kendi zâtı değil de, ilmin hulûl ettiği o mahal âlim olacaktı. Nasıl renk nereye hulûl ederse, başka yer değil de o yer renkli olur. Üçüncü ihtimal yani Allah'ın ilmi, hiçbir mahalde olmaksızın ihdas etmesini ise akıl kabul etmez. Çünkü ilim bir arazdır. Ancak bir cisim ile kâim olur ve ancak devamını bir an içinde sürdürür. O halde Allah bizâtihi âlimdir.²²⁰ Böylece Allah'ın birliği hususunda O'nunla birlikte herhangi bir kadimin varlığı reddedilmektedir. Mu'tezile'ye göre vahdaniyyetini her fırsatta ifade ettikleri Allah'ın en özel sıfatı kıdemdir.²²¹ Onlara

²¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 61.

²²⁰ Bkz. Hayyât, *el-İntisâr*, 117; Abdulhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 262-3. Ayrıca bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 186-8, 195-7; Hâkim el-Cüşemî, *Tahkimu'l-Ukûl*, 96. Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşleri için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 151 vd. ; Hâkim el-Cüşemî, *Tahkimu'l-Ukûl*, 82 vd. Atay, Mu'tezile ile Maturudî ve Eş'arî arasındaki farkı şöyle ifade eder: Maturudî ve Eş'arî'ye göre 'Allah ilim sahibi olarak alimdir', Mu'tezile'ye göre 'Allah alim olmakla alimdir'. Yani ilim ondan ayrı bir nesne olup alim değil, bizâtihi alimdir. Burada ilim sahibi olmakla alim olmak arasında fark vardır. Alim olmak eski deyimle *ilmi huzurî* ile ifade edilir. İlim sahibi olmak ise *ilmi husulî* yani elde edilen, tahsil edilen ilim demektir. İnsanm herhangi bir nesneyi bilmesi, onun bilgisini elde etmesi ilmi husulî olup, kendisini bilmesi ilmi huzurî yani kendi varlığı ve şuuruna işleyen, onu kaplayan, kendisi olan, kendisi ile olan ilim demektir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın ilmi, ilmi huzurî oluyor. Sonradan edinilen ve sahip olunan bir bilgi olmayıp bu, Allah bizâtihi alim demekle anlatılabilir. Maturudî ve Eş'arî'ye göre Allah ilim ile alimdir. Bu sonraki ilim Allah'ın zâtından ayrı bir nesne olup, Allah ona sahip olmuş anlamı verdiği için, Mu'tezile'ye göre Allah'ın birlik sıfatına ters düşmekte ve bileşikliği ilham etmektedir. Maturudî ve Eş'arî dilin semantik manasına dayanarak böyle demektedirler. Mu'tezile ise, ilmin Allah'a sıfat olmasını metafizikî ve felsefî manada ele almaktadır. Her ikisi de insan anlayışının bir mertebesini temsil etmektedir. Ancak hem Mu'tezile hem de Maturudî ve Eş'arî Allah'ın sıfatlarının anlaşılması ve yorumlanmasına taraftardır. Bkz. Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, 138-9.

²²¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 58.

göre Allah'ın sıfatları O'nun birliğiyle çelişmeyen soyut zihni itibarlarıdır/tasarımlardır.²²²

Zeydiyye de, Allah'ın birliğini ifadeden sonra O'nun zâtî sıfatlarını Mu'tezile gibi yorumlayarak Allah'la zâtî sıfatlarını aynileştirir ve bu sıfatların zıtlarının Allah'a nisbetini, Allah'ın zâtına zaid ve kadim olmalarını reddeder.²²³ Bazı tâlî konularda Zeydiyye ve Mu'tezile arasında ihtilaf olmakla birlikte konunun özünde birbirlerine paraleldirler. Diğer taraftan Mu'tezilî alimler tâlî konulardaki ihtilaflara kendi aralarında da düşmekteydiler.

4.1.2-Allah'ın Zâtını Mutlak Tenzih: Teşbih ve Tecsimin Reddi

Mu'tezile'nin bu konudaki görüşleri şu ifadelerde kendini açıkça belli eder; "Allah bir şeydir ama eşya gibi değil. O, cisim ve araz olmayıp, onların yaratıcısıdır. O ne dünyada ne ahirette duyularla idrak edilemez. Mekanlar O'nu kuşatamadığı gibi, ölçüler de O'nu sınırlayamaz. Aksine O, zaman ve mekanın olmayıp sadece kendisinin olduğu ezeli olan, sonu ve sınırı olmayandır. Sonra onları yarattı, diğer yoktan yarattıklarıyla birlikte onları topladı ve ihdas etti. O, kadim olup, O'nun dışındakiler muhdestir."²²⁴

Eş'arî'nin şu ifadeleri bu konudaki görüşlerini ayrıntılı olarak ortaya koyar; "Mu'tezile Allah'ın birliği konusunda ittifak eder. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir. O, bir cisim, gölge/hayal (*şebeh*), gövde (*ceset*), şekil (*suret*), et ve kan, şahıs, cevher ve araz değildir. Renk, tat, koku, dokunma hissi, sıcaklık-soğukluk, ıslaklık/yaşlık-kuruluk, genişlik, uzunluk, derinlik, birleşme, toplanma, bölünme, ayrılma, hareket-sükûn ve parçalara (*cüzlere*) ayrılma özelliklerine sahip değildir. Bölüm, parça, kol, bacak ve organ sahibi değildir. Yönleri sahip değildir; sağ-solu, önü-arkası, altı-üstü yoktur. O'nu hiçbir mekan ihâta edemediği gibi, hiçbir zaman da sınırlayamaz. Bir şeyin O'na temas etmesi, O'ndan ayrılması, mekanlara hulûlü caiz değildir. Yaratılmışların yaratılmışlıklarına delalet eden hiçbir sıfatla nitelendirilemez.

²²² Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I, 43.

²²³ Bkz. Hâdî ile'l-Hakk, *Kitâbu'd-Diyâne*, (*Mecmû'r-Resâil* içinde s. 86-91), 88-9; *Kitâbu'l-Müstersîd fi't-Tevhîd-II*, (*Mecmû'r-Resâil* içinde s. 117-144), 135 vd. ; *Kitâbu'l-Cümle*, (*Mecmû'r-Resâil* içinde s. 180-190), 180-181; Emir Hüseyin b. Bedrüddîn Muhammed, *el-İkâu's-Semîn fi Ma'rîfeti Rabbi'l-Âlemîn*, 17-19, 27-8; Ahmed b. el-Hasan er-Rassâs, *Misbâhu'l-Ulûm fi Ma'rîfeti'l-Hayy'l-Kayyûm*, 9-11, 13; Yahya b. Hamza, *Meâlimu'd-Diniyye*, 69-75; Kâsım b. Muhammed, *Kitâbu'l-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*, 69-71.

Kezâ O'na sonludur (*mütenâhi*), denemez. Mesâha ve cihetlere gitmeyle vasıflandırılmaz. Sınırlandırılmış değildir. Ne doğurmuş ne de doğmuştur. O'nu her nevi büyüklük ihâta edemez; perdeler örtemez, duyular idrak edemez. O, insanlarla kıyaslanamaz ve hiçbir şekilde yaratılmışlara benzemez. Afetler O'na ulaşamaz, hastalıklar erişemez. İnsanın hatırına gelen ve zihninde tasavvur edebileceği her şeyden uzak olup, hiç birine benzemez. Ezelden beri ilktir, önce'dir, yaratılmışlardan önce mevcuttur. Ezelden alim, kadir, hayydır ve daima öyle kalacaktır. Gözler O'nu görmez, akıllar (*ebsâr*) idrak edemez. Tahayyüller O'nu ihâta edemez. İşitme organlarıyla işitilemez. O, bir şeydir; ama diğer şeyler gibi değildir. Âlim, Kâdir, Hayy'dır; ama diğer bilenler, kudret ve hayat sahipleri gibi değil. Tek başına kadîm olup, kendinden başka kadîm olan yoktur. O'ndan gayrı ilah mevcûd olmayıp, mülkünde ortağı, saltanatında veziri yoktur. Bir şeyi yaparken ve yaratırken yardımcısı yoktur. Yaratılmışları önceki bir örneğe göre yaratmamıştır. O'nun için bir şeyi yaratmak, diğer bir şeyi yaratmaktan ne kolay, ne de zordur. O'na menfaat isnat etmek caiz olmadığı gibi, bir zarar da ulaştırılmaz. Sevinç ve lezzet (*haz*) gibi şeylerden münezzehtir. O'na ne acı, ne de elem ulaşabilir. Sonunda yok olacak bir sınırı olmadığı gibi, son bulması da caiz değildir. Acz ve noksanlıktan uzaktır. Kadınların dokunmasından, zevce ve çocuk edinmekten münezzehtir.²²⁵

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki Mu'tezile, ilk olarak Allah'm birliğini vurgulamakla birlikte, O'nunla ilgili cisim, araz, cevher olmayı çağrıştıracak ve yaratılmışlara benzerlik hissi verecek her hususu reddetmektedir. Onlar bu görüşlerinde bazı Kur'an ayetlerini referans alırlar.²²⁶ Bu konularda kendilerinden farklı düşünenleri, teşbih ve tescim gibi batıl akidelere inanmakla suçlarlar ve onları Müşebbihe ve Mücessime olarak isimlendirirler.²²⁷ Geç dönem Mu'tezililerinden

²²⁴ Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, 63.

²²⁵ Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 155-6; Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I, 39-40; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 310-1. Mu'tezile'nin bu fikirleriyle -kendî dönemlerinde- mücadele ettikleri grup ve şahıslarla ilgili olarak bkz. Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 240-2. Ayrıca bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, XX, 227-8.

²²⁶ Bu ayetlerden bazıları; "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (42. Şûrâ 11), "Gözler O'nu görmez/idrak etmez ..." (6. En'am 103).

²²⁷ İslâm Düşünce Tarihinde ilk olarak bu şekilde suçlananlar arasında Mukâtil b. Süleyman, Hişam b. el-Hakem, Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî, Dâvud el-Cevâribî gibi şahıslar bulunmaktadır. Mu'tezile'nin yukarıda aktardığımız görüşlerinin bir kısmı, bunlardan bazılarının -başta Hişam b. el-Hakem ve Hişam el-Cevâlikî olmak üzere- görüşlerinin kelime kelime reddini içermektedir. Bkz. Hayyât, *İntisâr*, 71-2, 84, 89, 114-120, 125-6; Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 207 vd.

Hakim el-Cüşemî bu konuyu şöyle açıklar; Öncelikle varlıkların cevher, araz, ve kadim olmak üzere üçe ayrıldıklarını ve bunlardan her birinin diğerlerinden bir nitelikle temayüz ettiğini ve onlara muhalefet ettiğini belirtir. Cevher, araz ve kadimi tanımlar. Kadimin, cisim, cevher ve araz olmadığını ve cevher ve arazın hususiyet kazandığı her bir sıfatın kadimden nefyedilmesi gerektiğini, aynı şekilde kadimin kimlik kazandığı her bir sıfatın cevher ve arazdan nefyedilmesi gerektiğini söyler. Bu çerçevede Kadim'in organ, uzuv, duyu ve ihtiyaç sahibi olmasını, O'na yön, mekan, gitme, gelme, hulûl, toplanma, ayrılma, hareket, sükunun isnadını, havâdise mahal olmasını reddeder. Allah'a diğer cisimler gibi olmayan bir cisimdir, denilemeyeceğini, O'nun görülemeyeceğini ve tasavvur edilemeyeceğini söyler.²²⁸

Kur'an'da Allah'ın cisim olmasını çağrıştıracak ve yaratılmışlara benzerliğini imâ edecek bazı ifadeler bulunmaktadır.²²⁹ Mu'tezile'nin bu ifadelerden bazılarını nasıl değerlendirdiğini ele almamız, onların Allah'ı tenzih hususundaki anlayışları çerçevesinde söz konusu ifadeleri yorumladıklarını gösterir.

"Sonra Allah arşa istivâ etti"²³⁰ ayetindeki istivâ'nın kelime anlamında alındığında cisim olmayı çağrıştıracığından, onun anlamını istilâ ve hakim olma şeklinde te'vil ederler ve bunu Arapça'dan örneklendirirler.²³¹

"...Allah, ey Musa! Gözümün önünde yetişesin diye seni sevinçli kıldım"²³² ayetindeki 'gözû (ayn)', ilim anlamında yorumlarlar. "...Allah'ın yüzü dışında her şey yok olacaktır..."²³³ ayetindeki 'yüz' kelimesinin anlamının Allah'ın zâtı, kendisi olduğunu belirtirler.²³⁴ "İki elimle yarattığıma secde etmekten seni ahkoyan nedir? Böbürlendin mi? ..." ayetindeki 'iki el' kelimesini kuvvet anlamında tevil eder ve şiirle örneklendirirler. 5. Maide 64. ayetindeki 'yed-el' kelimesini nimet anlamında olduğunu söylerler.²³⁶ 39. Zümer 56. ayetindeki 'Allah'ın yanı-cenbi' ifadesindeki cenbin taat, emir, Allah'ın kendisi (zâtı), aynı surenin 67. ayetindeki Allah'a izafeten

²²⁸ Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 86-91, 107-115.

²²⁹ Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, 120 vd.

²³⁰ 7. A'râf 54; 10. Yunus 3.

²³¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 226-7; Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 110.

²³² 20. Taha 39.

²³³ 28. Kasas 88.

²³⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 195, 218; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 227.

²³⁵ 38. Sad 75.

²³⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 195, 218; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 228.

kullanılan ‘sağ (yemin)’ kelimesinin kuvvet, anlamına geldiğini ifade ederler.²³⁷ “Rablerine bakacaklar”²³⁸ ayetindeki ‘bakma-nâzire’ kelimesinin intizar etmek, beklemek, ummak anlamına alırlar ve Allah’ın gözle görülmesini reddederler.²³⁹

Mu’tezilîler bu yorumları, Allah’ın cisim, cevher, araz olamayacağına ilişkin tenzih anlayışları çerçevesinde yaparlar. Bu ve benzer ayetlerdeki kelimelerin lafzî olarak alındığı takdirde Allah’ın cisim, cevher ve araz olmasını çağrıştıracaklarını ifade ederler. Dolayısıyla onlar Allah’ın cismaniyetini çağrıştıracak bütün ayetleri müteşâbih kabul edip, muhkem kabul ettikleri “...O’nun benzeri hiçbir şey yoktur...”²⁴⁰ ayeti çerçevesinde tevil ederler.

Allah’la ilgili teşbih ve tecsimin reddi hususunda Zeydiyye Mu’tezile’ye paralel görüşler serdedir. Bu hususta ifadelerde bile bazen birlik söz konusudur. Hatta onlardan bazıları Allah’ın tenzihine ilişkin müstakil eserler yazmışlardır.²⁴¹ Zeydiyye’nin bu konudaki görüşlerine birkaç örnek vermemiz mukayese açısından yerinde olacaktır.

Hâdî ile’l-Hak (298/910) şöyle der; “Allah’ın vâhid ve ehad olduğuna, benzeri hiçbir şey olmadığına, eşyadan bir ortağı, benzeri ve zıddının olmadığına inanırız. Çünkü ortak ve benzer olan, kendisiyle rekabet ettiğinde denk olur. Zıt olan da kendisiyle zıtlaştığında tezat teşkil eden olur. Oysa eşyadan O’nun dengi olan ve kendisini nefyeden zıttı yoktur. O, sınırlı olan bir cisim, benzeri olan bir şahıs/siluet değildir. Hiçbir yere hulûl etmeksizin ve hiçbir yerde olmaksızın her yeredir.”²⁴² Bu nedenle, 57. Hadid 4, 58. Mücadele 7, 16, 43. Zuhruf 84 gibi pek çok ayete göre Allah, mekana muhtaç olmayan, her mekanın müdebbiri, her mekandan ve zamandan, andan önce olandır. Sema ve yeryüzü, arş ve kürsi, ses, kelam ve harf yokken O vardı. O, Tevrat, İncil ve Kur’an’dan öncedir. Kur’an, O’nun, Peygamberine inzal

²³⁷ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 218; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, 228-9. Allah’a kol, bacak, el, organ, duyu vb. gibi cisim olmayı çağrıştıracak hususların isnadının reddi için bkz. Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu’l-Ukûl*, 91-115; Şubhî, *fi İlmi’l-Kelâm*, I, 125-134.

²³⁸ 75. Kıyame 23.

²³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, 242 vd; Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu’l-Ukûl*, 111-5. Cüşemî burada Allah’ın ahirette görüleceğine dair Hz. Peygamberin ifadesindeki (s. 115) görmeyi bilmek şeklinde yorumlar.

²⁴⁰ 42. Şûrâ 11.

²⁴¹ Yahya b. Hamza, *er-Râik fi Tenzîhi’l-Hâlık*.

²⁴² Tahkik eden, bununla ilgili açıklamasında Hâdî ile’l-Hak, Zeyd b. Ali ve Hz. Ali’den aktararak bununla Allah’ın bütün her yerde olanları, her şeyi/şe’ni bilen olması, her yeri muhafaza ve idare eden

ettiği, yarattığı, ulaştırdığı, açıkladığı (tafsil ettiği), te'lif ettiği, ihdas ettiğidir. Allah, onu yok etmeye, onun yerine başkasını getirmeye kâdirdir. Kur'an Allah'ın korumasıyla mahfuzdur. Allah, 2. Bakara 106. ayette dediği gibi, onun benzerini (mislini) getirmeye kâdirdir. Allah, benzeri, naziri olmayandır. Gözler, O'nu hem dünyada hem de ahirette idrak edemez. Zira, görülen her şey, sınırlı/mahdud, zayıf, zelif, muhtaç, mürekkebe, ihata edilen, bütünlüğü ve bölümleri olan, rengi, tadı ve kokusu olan, duyumsanan (mahsûse), altı, üstü, sağ, solu, öne arkası olandır. Allah ise, mahlukların niteliklerinden bir şeyle nitelendirilemez. Çünkü O, ganî ve kadimdir. "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur".²⁴³ O, gözlerin göreceği bir şahıs, kulakların duyacağı bir ses, burunların/koklama organının koklayacağı bir koku, damakların tadacağı, ellerin dokunacağı bir şey, soğuk-sıcak, yumuşak-sert, değildir. Çünkü O, elleri ve dokunduklarını, gözleri ve gördüklerini, kulakları ve işittiklerini, burunları/koklama organlarını ve koklanan şeyleri, damakları ve tadılan şeyleri yarattı. Bu beş duyu ile idrak edilenlerin hepsi, mahluk, mec'ül, muhdestir. Onların içinde Allah'a benzeyen bir şey yoktur. Allah da onlardan bir şeye benzemez. Bu nedenle Allah, 'Gözler, O'nu idrak etmez ...' (6. En'am 103) diye hitap eder. Zira görülen her şey, sınırlıdır, zayıftır. Allah ise bundan münezzehtir."²⁴⁴

Hâdî ile'l-Hakk'ın oğlu Muhammed (310/922), Allah'ı bilmenin esasının O'nu birlemekle, bu birlemedeki mükemmelliğin ise, teşbih içeren bütün sıfatları O'ndan nefyetmekle olduğunu belirtir. Allah'ın benzeri, dengi olmadığını, sınırlı olanların vasfedildikleri şeylerle nitelenemeyeceğini, yaratılmışlarda bulunan kol, bacak, yüz, göğüs, dudak, göz, kulak gibi uzuv ve organların ve O'nun mahlukata benzerliğini çağrıştıracak her hangi bir hususun Allah'a isnad edilemeyeceğini söyler. Kur'an'da Allah'la ilgili zikredilen bu gibi ifadelerin, din ve marifet ehli yanında bilinen ve tevil edilmiş bir manaya sahip olduğunu, Allah'ın, kendisine ilişkin olarak zihinde canlandırılanların tersi olduğunu ifade eder.²⁴⁵

olması, eşyadan bir şeyin ondan gizli kalmamasının kastedildiğini ifade eder. bkz. Hâdî ile'l-Hak, *Kitâbu Usûliddîn*, 68-9 dipnot 36.

²⁴³ 42. Şûrâ 11.

²⁴⁴ Hâdî ile'l-Hak, *Kitâbu Usûliddîn*, 65-74. Tahkik eden, Hz. Ali, Zeyd b. Ali ve Hâdî ile'l-Hak'tan aktararak bu ifadeleri açıklar. Ayrıca bkz. Muhammed b. el-Kâsım b. İbrahim, *Usûlu's-Semâniyye*, 36-40.

²⁴⁵ el-İmâmu'l-Murtazâ li Dinillah Muhammed b. el Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib, *Kitâbu'l-Usûl*, thk. Abdullah b. Hammûd

Zeydî alimi Hüseyin b. Bedrüddin Muhammed (662/1264) de Allah'ın birliği, ortağı olmadığı, tenzihi hususunda Mu'tezile ile paralel görüşler serdeder. Bunlardan bir kısmı şunlardır: "Afetlerden/salgın hastalıklardan bir şey Allah'ın başına gelmez. Zira afetler sadece cisimler için söz konusudur. Cisimler muhdes olup, Allah kadim olduğundan cisim değildir. Allah eşyaya benzemez. Zira eşya/şeyler, cevher, araz ve cisim olmak üzere üçe ayrılır. Allah'ın cevher ve araz olması mümkün değildir. Çünkü onlar hayat sahibi ve kadir olmadıkları halde Allah, hayy ve kadirdir. Onlar, muhdes olduğu halde Allah kadimdir. O'nun cisim olması da mümkün değildir. O, cisimlerin yaratıcısıdır. Bir şey kendinin aynısını/mislini yaratamaz. Ayrıca cisim te'lif edilmiş ve ürûn olup, ayrılır-birleşir, hareketsiz olur-hareket eder, yönleri olur, zaman kendinden önce olur. Bütün bunlar hudusun delilleridir. Allah ise kadim olup, muhdes olması mümkün değildir. Aksine O'nun hiçbir benzeri yoktur. O, işiten ve görendir.

Allah, cisim, cevher ve araz olmadığına göre keyfiyetle, mekanla, zamanla, vech/yüz, cenb/kenar, ellerle nitelendirilemez. Öncesi ve sonrası yoktur, bölümlere ayrılmaz, hiçbir bütünü parçası değildir, yeryüzünde ve semada değildir. Gerçek olarak bir yere hulul etmez. Sınırları/kenarları; altı-üstü, sağı-solu, önü-arkası yoktur. O'nun için gidip-gelme, yükselme-alçalma söz konusu değildir.

Allah, alemin yaratılmasından önce var olup, mekan sahibi değildir. Alemin yok olmasından sonra da var olacaktır. O, mekanın yaratıcısı olup, mekandan münezzehtir. Zamanın yaratıcısı olup, zaman O'na tekaddüm etmez. Işık ve karanlık değildir. Çünkü bütün bunlar yok olacaktır.

Allah için, uzun-kısa, geniş-derin, çirkin-güzel denilemez. Üzüldüğü, sevindiği, düşündüğü, endişeli olduğu, azmettiği, acı çektiği, tat aldığı (hoşlandığı), arzuladığı, nefret ettiği söylenemez. Çünkü bunların hepsi, yokluktan sonra var olmanın göstergeleri olup, azamet, kemal ve celal sıfatlarına sahip olan birine aykırı olan şeylerdir."²⁴⁶

el-Izzî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezu Ehl-i Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Amman-Sa'da 2001, 29-31. Burada Muhammed b. Yahya, İhlas suresini ve Mu'tezile'nin delil olarak kullandıkları "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur, O, işitendir, görendir" (42. Şûrâ 11) ayetini aktararak kendi görüşlerini destekler. İhlas suresinde ifade edilen beş sıfat, birlik, samediyet, doğurmamış, doğmamış olmak, eşi, dengi bulunmamaktır. Bu sure ve söz konusu sıfatlarla ilgili açıklama için bkz. Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay yayınevi, Ankara 1998, 53-4.

²⁴⁶ Emir Hüseyin b. Bedrüddin, *İkdu's-Semîn fi Ma'rifeti Rabbi'l-Âlemîn*, 19-22, 27-8.

Hüseyin b. Bedruddîn, Kur'an'daki, Allah için teşbihi ve teccimi çağrıştıracak ifadeleri Mu'tezile gibi yorumlar; 36. Yasin 51. ayetteki "ellerimizin yaptıkları" ifadesindeki ellerin kuvvet, kudret anlamına, 5. Maide 64. ayetteki "Allah'ın iki eli açıktır" ifadesindeki iki elin, nimet anlamına geldiğini, 39. Zümer 56. ayetteki "Allah'ın yanı (*cenb*)" ibaresindeki 'yanı' kelimesini, taat, 2. Bakara 115. ayetteki "Allah'ın vechi"nin, Allah'ın zâtı, ayetlerde Allah'a atfedilen göz ve gözlerin, koruma, gözetme, ilim/bilme, 7. A'râf 54. ayetteki "Arşa istivâ etti" cümlesindeki 'istivâ'nın, kuvvetle istila, hakim olma anlamına geldiğini, O'nun hiçbir benzerinin olmadığını, canlı ve cansız hiçbir şeyin O'na benzemediğini söyler.²⁴⁷ Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını zira hacetin, kendisi için menfaat, zarar, lezzet ve elemnin söz konusu olduğu şeyler için geçerli olduğunu, bunların da, kendisi için istek ve nefretin mümkün olduğu şeyler için geçerli olduğunu ve bütün bunların da sadece cisimlere mahsus olduğunu belirtir. Sonra Allah, cisim olmayıp, cismin yaratıcısı olduğundan, zatının aynısını yaratmasının; cisimlerle, sıfatlarında müşterek olmasının mümkün olmadığını söyler.

Allah'ın görülmesi (rü'yet) ile ilgili olarak, "Allah bir mekanda görülürse bu O'nun hudusuna delalet eder. Çünkü bir mekânın kapsadığı, sınırlı ve muhdestir. Allah'ın mekansız görülmesi ise düşünülemez" der. "Gözler O'nu görmez, O gözleri görür..."²⁴⁸ ayetini aktararak, buradaki nefyin umumi bir red olduğunu dolayısıyla, Allah'ın bütün mükelleflere, dünya ve ahiretin bütün zamanlarında görülemeyeceğini belirtir.²⁴⁹

Kâsım b. Muhammed (1029/1620), Allah'ın cisim olmadığını, yaratılmışlardan hiç birine benzemediğini, mekandan münezzehe olduğunu, beş duyu ile duyumsanan her şey, cisim veya araz olduğundan beş duyu ile hissedilemeyeceğini, doğmamış, doğrulmamış olduğunu, hem bu dünyada hem de ahirette görülemeyeceğini, Allah'tan başka kadim ve ilah olmadığını, cisim ve araz olmadığından tasavvur edilemeyeceğini belirtir.²⁵⁰

²⁴⁷ Emir Hüseyin b. Bedruddîn, *Ikdu's-Semîn fi Ma'rifeti Rabbi'l-Âlemîn*, 22-3.

²⁴⁸ 6. En'am 103.

²⁴⁹ Emir Hüseyin b. Bedruddîn, *Ikdu's-Semîn fi Ma'rifeti Rabbi'l-Âlemîn*, 24-6. Burada yazar, 7. A'raf 143, 155; 4. Nisa 153 ayetlerini de kaydeder.

²⁵⁰ Kâsım b. Muhammed, *Kitâbu'l-Esas li Akâidi'l-Ekyâs* (Nader neşri), 74-85. Allah'ın birliği, ortağı olmadığı, teşbih ve teccimin Zeydîler tarafından reddi hususunda ayrıca bkz. Ahmed b. el-Hasan er-

Zeydî alimlerden buraya kadar yaptığımız nakillerden, Allah'ın birliği, buna bağlı olarak zâtî sıfatların yorumu, teşbih ve teccimin reddi, bu çerçevede haberî sıfatların yorumu gibi konularda Mu'tezile ile hem fikir oldukları görülmektedir.

4.2-ADL

Adl ismi, eşit, adil olma, hak yememe, dengede tutma, dengeleme anlamlarına gelen "Adele" fiilinden²⁵¹ türeyen bir isim olup, itidal, istikamet, hakka meyil, ifrat ve tefrit arasındaki durum, doğruluğuyla, gerçekle hükmetme, ölçülü olma, ölçü ve tartıda eşit olma, eş, denk anlamlarına gelir.²⁵²

Mu'tezile'nin mezhep ıstılahında ise, Allah'ın bütûn fiillerinin iyi (hasen) olması, kötü (kabihi) fiili yapmaması, kendisine zorunlu olandan yoksun (tecrid edilmiş) olmamasıdır.²⁵³ Zeydîler de Hz. Ali'den nakille kısaca, Allah'ı itham etmemektir, derler.²⁵⁴

Mu'tezile, Tevhîd anlayışıyla Allah'ın birliğini ortaya koyup, yaratılmışların sıfatlarıyla nitelenmekten Allah'ı tenzih ederken; Adl anlayışıyla da O'nu kötü (kabihi) olan ve adaletiyle çelişen her türlü fiili yapmaktan uzak tutar.²⁵⁵ Bu prensiple, insanın kendi fiilinin faili olduğu, Allah'ın insanları iradelerinde hür bırakarak onlara sorumluluk yüklediğini belirtirler. İnsanın akıbetini kendine bağlamakta ve insanlarla ilgili fiillerinde Allah'a adaletsizliğin nisbet edilemeyeceğini söylemektedirler.²⁵⁶ Görüldüğü gibi, fiillerle ilgili olan bu anlayış, Allah'ın ve insanların fiilleri olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mu'tezile bunlardan önce, Allah'ın fiillerini adalet ve hikmetle yapmasının, O'nun zulüm ve kötü şeyleri yapmayacağını bilmekle olacağını ifade ederek, Adl ilkelerine Husn ve Kubh meselesini ele alarak başlarlar.

Rassâs, *Misbâhu'l-Ulûm fî Ma'rîfeti Hayyü'l-Kayyûm*, 11-3; Yahya b. Hamza el-Alevî, *el-Medîmu'd-Dîniyye fî'l-Akâidi'l-İlâhiyye*, 79-88; *er-Râik fî Tenzîhi'l-Hâlık*, 127-175.

²⁵¹ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 551-2; el-Fîruzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhît*, 1331-2.

²⁵² Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, II, 38-40; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 430-7; Cürçânî, *Kitâbu'l-Ta'rîfât*, 191-2. Ayrıca bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 131-3, 301.

²⁵³ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 131-3, 301.

²⁵⁴ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, XX, 227-8; Kâsım b. Muhammed, *Kitâbu'l-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs* (Nader neşri), 101.

²⁵⁵ Subhî, *fî İlmi'l-Kelâm*, I, 141 vd. Adl anlayışı, ilâhî fiili, Allah'ın kullarına yapması caiz/mümkün olan ve caiz olmayan hususlar bakımından ilâhî fiilin yaratılmışlarla ilişkisini inceler. Bkz. Arif, *es-Sıla Beyne'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile*, 217-8.

²⁵⁶ Aydınlı, *Aklîleşme Süreci*, 203.

4.2.1-Husn-Kubh Meselesi

Kelime olarak iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik anlamına gelen Husn-Kubhun çeşitli anlamlarının olduğu belirtilir.²⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar'ın tanımına göre kabih, içerisinde hiçbir yarar bulunmayan, zarara yol açan ya da büyük bir zarardan dolayı kaçınılan eylemdir. Ayrıca bu fiil, işlendiğinde failinin kınanmayı hak ettiği, muktedir ve özgür bir fail tarafından işlenen bir eylemdir.²⁵⁸ Bir başka yerde de onu, kendisine kadir olan biri tarafından işlendiğinde failinin bazı yönlerden (vecihlerden) kötülenmeyi hak ettiği eylem, diye tanımlar. O, 'bazı yönler' ifadesiyle, küçük günahlara karşı dikkatli bir tanım yapar. Zira küçük günahlar kötüdür ancak, failleri kötülenmeyi hak etmezler. Aynı şekilde çocukların, delilerin ve hayvanların yani fiilin kötü olduğunu bilmeyenlerin ve bilemeyenlerin yaptıkları kötülüklerle karşı da dikkatli olur. Zira bu fiiller de kötü olmasına rağmen, faileri kötülenmeyi hak etmezler.²⁵⁹ Böylece fiillerde, somut kötülenme ve övülmeden bağımsız objektif iyi ve kötü olanlar vardır.²⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar'a göre hasen, işlenmesinden dolayı failinin hiçbir surette kınanmayı hak etmediği şeydir.²⁶¹

²⁵⁷ Bu anlamları ve konuya ilişkin Eş'arîlerin, Maturidîlerin ve Mu'tezile'nin genel hatlarıyla görüşleri hususunda bkz. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah yay. , İstanbul 1991, 204-210, dipnot 17; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1993, 121-6. Husn ve Kubh konusuyula ilgili olarak üç temel problem ortaya konular.

a-İhtiyarî fiiller, gerçekte iyilik ve kötülük vasfı taşırlar mı? Yani husn ve Kubh akli midir? Şer'i midir?

b-Eğer Husn ve Kubh akli ise, Şeriat gelmeden önce insanların mükellef olmalarını gerektirir mi?

c-Husn ve Kubh anlayışı, itaat edeni cezalandırmak ve güç yetmeyen şeyi teklif etmek gibi hususların caiz olmasını gerektirir mi veya gerektirmez mi?

Eş'arîler ve Mu'tezililer bu üç noktada birbiriyle muhaliftirler. Bir ve üçüncüde Mu'tezililerle Maturidîler genel olarak, ikincide ise Maturidîler kısmen Eş'arîlerle kısmen de Mu'tezililerle ittifak ederler. Bkz. Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 121-2.

²⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VII, 18; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 303; Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, Çev. Metin Özdemir, Kitâbiyât, Ankara 2001, 232.

²⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 41. Ayrıca bkz. Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, I-II, thk. Muhammed Hamidullah, Institut Français de Damas, Damas 1964-5, I, 364-5.

²⁶⁰ Herhangi bir fiilin kendileriyle kötü olabildiği vecihlere ilişkin olarak Mu'tezile zulüm, abes, yalan, küfrü'n-ni'me, cehalet, kötüyü irade, kabihle emir, teklif-i malayutâk (güç yetirilemeyen bir şeyle mükellef tutma) gibi belli başlılarını sayarlar. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VII, 61 vd.

²⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VII, 31. Ayrıca bkz. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, I, 364.

Görüldüğü gibi husn ve kubh, fiillerin vasfedildiği nitelikler olduğundan diğer müslüman kelamcılar gibi Mu'tezililer de konuyu, fiili tanımlayıp sınıflandırarak açıklamaya başlarlar. Bu çerçevede yaptıkları tasnif içersinde, sadece bilen bir failden vaki olup failin fiilinde irade sahibi olduğu fiillerin husn ve kubhla nitelenebileceğini ifade ederler.²⁶² Onlar böyle bir fiilin husnunu gerektiren bir sebeple hasen, kubhunu gerektiren bir sebeple de kabih olduğunda ittifak ederken, fiili husun ve kubhla isimlendirmemizi mümkün kılan vechi bir illetle tanımlamada ihtilaf ederler.²⁶³ Mu'tezile'nin bu ihtilafları genel olarak şunlardır:

a-Husun ve Kubhun Zâtîliği: Ebû'l-Kâsım el-Belhî (319/931)'ye göre hasen fiil, özû itibariyle hasen, kabih fiil de zatıyla kabih olan fiildir. Yani fiillerin zatları onların hasen veya kabih olmalarını gerektirir.²⁶⁴ İcî bu anlayışı, Mu'tezile'nin kudemasına nisbet eder,²⁶⁵ ancak isim vermez. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu hususta Cafer b. Harb (236/851) ve Ebû Ca'fer el-İskâfi (240/854), fiillerin durumlara göre değişen anlamlarının olmadığını ifade ederler.²⁶⁶ İskâfi, taatlerden/salih amellerden olan hasenin, zatı itibariyle hasen (güzel), kabihin de zatı itibariyle kabih (çirkin) olup, illeti olmadığını söyler.²⁶⁷ Aynı konuda Nazzam, Allah'ın emretmesi caiz olan her masiyetin yasaklamadan dolayı çirkin, mübah kılması caiz olmayan her masiyetin de bizzat çirkin olduğunu söyler. Allah'ı tanımama ve O'nun hakkında kendisinin hilafına bir itikada sahip olmayı buna örnek verir. Hasenle ilgili olarak da, Allah'ın emretmemesi caiz olan her şeyin, onu emretmesi nedeniyle güzel, sadece emretmesi mümkün olan her şeyin ise, bizzat güzel olduğunu ifade eder.²⁶⁸ Bundan İcî'nin ifadesinin eksik veya hatalı olduğu ve Mu'tezile'nin kudemâsının husn ve kubhun zatî olmasında ittifak içinde olmadığı görülür. Zira Mu'tezile'nin kudemasından Nazzam, fiillerin hepsinin değil bir kısmının zatlarından dolayı hasen

²⁶² Mu'tezile'nin fiil tanımı ve tasnifi için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 324, 326-332; *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VI/1, 5 vd.; *Muhit bi't-Teklif*, 234, 244.

²⁶³ Âişe Yusuf el-Mennâi, *Usûlu'l-Akîde Beyne'l-Mu'tezile ve 'ş-Şiati'l-İmâmiyye*, Dâru's-Sekâfe, 1992, 227.

²⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 309-310.

²⁶⁵ El-Kâdî Adududdîn Abadurrahman el-İcî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-VIII, (es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî'nin Şerhi ve Abdulhakim es-Siyelkûti Hasan Çelebi'nin Haşiyeleriyle birlikte), tsh. Es-Seyyid Bedruddin en-Nesânî el-Halebî, *Menşûrâtü's-Şerif er-Radî*, Kum trz. , VIII, 184.

²⁶⁶ Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebseratü'l-Edille fi Usûliddîn*, I-II, thk. Claude Salame, Institut Français de Damas, Damas 1993, II, 670-1.

²⁶⁷ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, 356.

²⁶⁸ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, 356.

veya kabih, diğer kısmının ise emir veya yasak nedeniyle hasen veya kabih olduğunu söyler.

Fiillerin zatiyla hasen veya kabih olduğu anlayışını ileri süren yukarıdaki şahıslara baktığımızda bunların Bağdat Mu'tezile'sine mensup olduğunu görürüz. Dolayısıyla bu anlayışı benimseyenlerin Mu'tezile'nin Bağdat kolu olduğu söylenebilir. Nitekim Zeydî imamı Kâsım b. Muhammed (1029/1620) de Bağdatlıların bu anlayışta olduğunu ifade eder.²⁶⁹

Kâdî Abdulcebbar, fiillerin zâtıyla hasen ya da kabih olması anlayışını eleştirir. O bu konuda, "bir defasında bir vechle meydana geldiğinde güzel olan fiilin, diğer defasında önceki vechin zıddı ile vaki olduğunda çirkin olması mümkündür" diyerek husn ve kubhun zâtî olması anlayışının yanlış olduğunu ifade eder. Bunu, eve girme fiili izin alınarak yapıldığında güzel, izinsiz olduğunda çirkin olması ve secde Allah'a yapıldığında güzel, şeytana yapıldığında ise çirkin olması, örneklerini vererek temellendirir.²⁷⁰

b-Husun ve Kubhun Vecihlere (Yönlere) Bağlı Oluşu: Ebû Ali ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre hasen vecihlerinden dolayı hasen olduğu gibi, kabih de vecihlerinden dolayı kabih olur. Onlar, fiil, sadece kubhunu gerektiren bir vecih nedeniyle çirkinlikle nitelendiğinden, aynı şekilde husnunu gerektiren bir vecihle de güzel olması gerektiğini ifade ederler.²⁷¹ Bununla birlikte Kâdî Abdulcebbar bir sonraki sayfada Ebû Hâşim'in fiilin, onda kubh vecihlerinin yok olması şartıyla husn ile nitelenmeyi gerektiren bir vecih üzere meydana geldiğinde hasen olduğu görüşünü savunduğunu nakleder. Burada fiilin hasen olması iki hususun birleşmesiyle olmaktadır; hasen olma vechinin hasıl olması ve o fiilde kubh vechlerinin yok olmasıdır. Mennâî bir önceki görüşle bunu, fiilin hasen olmayla nitelenmesindeki tesir, hasen olmayı gerektiren vecihle olup, kubh vechlerinin yok olmasının onda bir rolü olmadığını söyleyerek telif etmeye çalışır.²⁷² Ancak Cübbâî'lerin, bir fiilde husn

²⁶⁹ Kâsım b. Muhammed, *Kitâbu'l-Esas liAkâidi'l-Ekyâs*, (Doğan neşri), 52.

²⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 309-310.

²⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VII, 70. Hâkim el-Cüsemî de isim vermeden kendi benimsediği görüş olarak bunu aktarır. Bkz. *Tahkîmu'l-Ukûl*, 119.

²⁷² Mennâî, *Usûlü'l-Akîde*, 229.

ve kubuh vecihleri toplandığında onun için kubhun esas olduğunu söylemeleri²⁷³ Mennâî'nin telif çabasını başarısız kılmaktadır.

c-Husun ve Kubhun Amaçlara Göreliliği: Husn ve kubhla ilgili bir diğer görüş de, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî tarafından ileri sürülmüştür. Ona göre fiil, kendini kabih kılan bir vecihle kabih olurken, hasen kılan bir vecihle hasen olmaz. Oluşumunda bir niyet bulunması ve kubuh vecihlerinden hali olmasıyla hasen olur. Kâdî Abdulcebbar da bu görüşü benimser.²⁷⁴ Bu görüşe göre, fiilin hasen olması için kubuh vecihlerinin yokluğu dışında bir veche ihtiyaç duyulmaz. Niyet şartı, husn ve kubh yönünden bir hüküm olmayan yararsız (abes) fiiller, uyuyan ve dikkatsiz olandan kaynaklanan fiilleri dışarıda bırakır. Kubh vecihlerinden hali olma şartı ise, hasen nitelemesiyle kastedilendir.²⁷⁵

Mu'tezililer, kendileriyle husn ve kubh vechlerinin anlaşıldığı esasların bilinmesi hususunda da şunları söylerler: Zulüm, cehalet, abes, mefsedet gibi kabihliği sağlayan esaslardan bazıları inceleme ve araştırmaya gerek olmaksızın bilinebilirler.²⁷⁶ Bazıları ise, inceleme ve araştırma sonunda bilinir; Bunlar kendine menfaat veya zararın giderilmesi kabilinden bir maslahatın terettüp ettiği yalan gibi şeylerdir. Ondaki kubh vechi, zararın meydana gelmesi veya gelmemesi olmayıp, onun yalan olmasıdır.²⁷⁷

Hasen olmayı sağlayan esaslardan bazıları da aklın inceleme ve araştırma yapmasına gerek olmaksızın apaçık bilinir; peşinden maslahatın geldiği doğruluğun güzel olmasının anlaşılması gibi. Bazıları da tefekkür ve incelemeye ihtiyaç duyar; peşinden zararın geldiği doğruluğun hasen olması gibi.²⁷⁸

Mu'tezile'ye göre fiillerin husn ve kubhununun akli olmasının anlamı, onların husn ve kubhunun akılla bilinebilmesidir. Nitekim onlardan Bisr b. el-Mu'temir

²⁷³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VI/1, 70.

²⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, 239; *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VI/1, 72; İcî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 184. Cübbâiler bu görüşü eleştirir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VI/1, 70.

²⁷⁵ Mennâî, *Usûlu'l-Akide*, 229-230.

²⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Muhit bi't-Teklif*, 235; *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VI/1, 63.

²⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Muhit bi't-Teklif*, 234-5; İcî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 183-184.

²⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Muhit bi't-Teklif*, 240. Mu'tezile'nin zikrettiği hasen olmayı gerektiren esaslardan bazıları şunlardır; nefsinden zararın def'i, nimete şükür, emanetin iadesi, ihsan, dalalette olanın irşadı, doğruluk, kötülenmeyi hak edenin kötülenmesi, gibi. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 80-1, 308, 611; *Muhit bi't-Teklif*, 240-1; *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VI/1, 73, XIV, 41, 164; el-Mennâî, *Usûlu'l-Akide*, 232.

(210/825) akli övdüğü şifrinde, aklın iyiyi kötünden ayırdığını ifade eder.²⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, insanın doğrudan hissedilen olguları (el-mudrekât) kavradığı gibi, zulüm ve yalanın kötü oluşlarını da kavrayabileceğini²⁸⁰ söyler. Bu eylemlerin ahlâkî ve dini niteliklerinin dualistler, tenasühe inananlar dahil herkes tarafından bilinip tanınacağını ifade eder.²⁸¹ Mutezilîlere göre fiillerin bazılarının husn ve kubhu akılla bilinirken, bazılarının ki, tek başına akılla bilinemez. Şeriatın bildirmesinden önce akıl onlar hakkında bir hükme ulaşamaz. Ancak Şeriatın bildirmesinden sonra akıl Şeriatla ittifak eder. Dolayısıyla burada akılla Şeriatın karşı karşıya gelişi söz konusu değildir. Bu Kâdî Abdulcebbar'ın şu ifadelerinden anlaşılır: “Fiillerin durumunu ortaya koymada Şeriatın konumu hepsi şudur; Şeriatın gerekli gördüğü ve akılda kabih (insana zahmet verdiği ve zahirde bir faydası olmadığı için) olan namaz ve diğerleri gibi şeyler. Şeriatın teşvik ettiği, aklın kabih gördüğü nafil namazlar gibi şeyler. Şeriatın vacib gördüğü ve aklın hasen kabul ettiği zekat ve kefaretlar gibi şeyler. Şeriatın kabih gördüğü ve akılla mübah olan zina ve oruç günlerinde yeme-içme gibi şeyler. Şeriatın (oruç zamanı olduğu için) kabih gördüğü ve aklın teşvik ettiği oruç günlerinde miskinleri doyurma gibi şeyler. Şeriatın mübah gördüğü ve aklın mahzurlu kabul ettiği hayvanları kesme gibi şeyler”.²⁸²

Kâdî Abdulcebbar, bunu şöyle açıklar; “Şeriatın söz konusu fiilleri bu şekilde ortaya koymasından sonra biz akılla namazda büyük faydaların olduğunu, bizim vacib olanı yapmayı ihtiyar etmemize yol açtığını, onunla sevap kazandığımızı ve onun zorunlu olduğunu akılla anlarız. Aynı şekilde zinanın fesada yol açtığını bildiğimizde akılla onun kabih olduğunu biliriz”.²⁸³

²⁷⁹ Bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Hayevân*, I-VIII (VIII. Cilt fibrîst), thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut trz., VI, 292. Bu şifirinden bir bölüm şöyledir:

Ne mükemmel bir gözcüdür şu akıl,

Ve ne mükemmel bir arkadaştır, darlıkta ve genişlikte!

Ne güzel bir hâkimdir, bilinmeyenin hükmünü veren,

Bilinenin hükmünden hareketle!

Onun eylemlerinden biri de

Ayrırmaktır iyiyi kötünden...

²⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VI/I, 18. Ayrıca bkz. VI/I, 58, 61.

²⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, XIII, 301-2.

²⁸² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VI/I, 64.

²⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VI/I, 64. O, bir başka yerde şöyle der: “Din ve akıl tarafından keşfedilebilen prensipler, birbiriyle uyumludur ve birbirini tamamlarlar: Din, akılda yerleşmiş bulunan konuları açığa çıkaran ve akılla çatışmayan bir şey olarak kabul edilmelidir.” Bkz. *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, XIV, 23.

Fiillerin akıl ve Şeriatça hasen ve kabih olmasının anlamı, onların hasen ve kabih olmasının bilindiği yolun akıl mı yoksa Şeriat mı olduğudur. Akıl ve Şeriat her ikisi de, bir şeyin hasen ve kabih olmasını gerektirmez. Onların rolü, fiilin durumunu ortaya koyan delil olmaktan, yani fiilin husn ve kubhuna delalet etmelerinden ileri geçmez.²⁸⁴ Hatta Kâdî Abdulcebbâr daha da ileri giderek, 'Allah, fiillerden şunları vacib, hasen, kabih kıldı' ifadesinden maksadın, lafzî manayla Allah'ın fiili vacib, hasen, kabih kılan olması değil, onun zorunluluğunu, güzelliğini, çirkinliğini bize bildirmesi ve delilleri ortaya koyarak onu bilmemizi mümkün kılması olduğunu söyler.²⁸⁵

Eş'arîler, Mu'tezile'nin fiilin husn ve kubhunun aklî olması anlayışına karşı çıkar ve husn ve kubhun Şer'î olup, Allah'ın emri ile hasen, yasaklamasıyla çirkin olduğunu, Şâri hükmü değiştirirse hasenin kabih, kabihinde hasen olacağını ileri sürerler. Dolayısıyla failin değişmesiyle fiilin husn ve kubh niteliği değişir.²⁸⁶ Mu'tezililer fiil, şayet emir ve yasakla güzel veya çirkin olursa bunun, Allah adaleti yasakladığında onun çirkin olması, zulmü emrettiğinde de onun güzel olması gibi aşırı bir anlayışa yol açacağını, oysa bilinenin bunun aksi olduğunu ifade ederler. Aynı şekilde fiillerin husn ve kubhu emir ve yasakla bilindiği taktirde, emredeni ve nehyedeni, emir ve yasakları bilmedikleri taktirde, insanların fiillerin husn ve kubhunu bilmemeleri gerektiğini, oysa, nehyi ve nehyedeni bilmeyen mülhidler zulmün kötülüğünü bildiklerini söyleyerek²⁸⁷ tutarsızlıklarını ortaya koyarlar. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre, fiilin kendini hasen veya kabih kılan yön (vecih) değişmedikçe, failinin değişmesiyle husn ve kubhu değişmez.²⁸⁸ Faili kim olursa olsun iyi bir eylem iyi, kötü bir eylem de kötüdür.²⁸⁹ Allah hak edilmiş bir ödülü vermekten kaçınsaydı, bizden birinin doğru bir şeyi yapmadığı taktirde kınanmayı hak ettiği gibi O da

²⁸⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VII, 64.

²⁸⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VII, 65.

²⁸⁶ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, thk.-trc. R. J. McCarthy (McCarthy'nin *The Theology of el-Eş'arî*, isimli eseri içinde), Beyrut 1952-1953, *el-Matbaatu'l-Kâsûfikkiye*, 71 vd; İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdulmelik el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtin'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Es'ad Temîm, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1985, 228 vd; İcî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII 185-6.

²⁸⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 311.

²⁸⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 311-2.

²⁸⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VII, 59-60, 64-5, 115 vd. , XIV, 13.

kınanmayı hak ederdi.²⁹⁰ Bu Mu'tezile'nin "Eşyanın kendisine özgü tabiatı, bu dünyada ve aşkın alemde (melekût) aynıdır" anlayışıyla uyum içindedir.²⁹¹

Görüldüğü gibi Mu'tezile'ye göre, fiillerin iyi ve kötü olması tabiatları gereğidir.²⁹² Onlardan bir kısmı doğrudan akıl tarafından bilinir. Diğer kısmı ise Şeriat'ın bildirmesinden sonra akıl tarafından anlaşılır. Bu anlayışlarının doğal sonucu ise, kendilerine Şeriat gelmeden önce insanların veya Şeriat'tan haberdar olmayan insanların, husn ve kubhu tek başına akıl tarafından bilinebilen fiillerin iyi olanlarını yapmak, kötü olanlarından da kaçınmakla mükellef olmalarıdır.

Husn-Kubh problemi hususunda Mu'tezile'nin görüşlerine ayrıntılı olarak değindikten sonra Zeydiyye'nin konuya ilişkin görüşlerine sadece işaret etmekle yetineceğiz.

Zeydî imamı Yahya b. Hamza (749/1344), hasenin kendine ait bir vecihle hasen, kabihin de aynı şekilde kendisine ait bir vecihle kabih olduğunu söyler. Sonra hasen ve kabihden Şer'î ve akli olanları ifade eder.²⁹³ Buradaki tasnif, Mu'tezile'nin tasnifi ile uyum içindedir.²⁹⁴ Yahya b. Hamza'nın hasen-kabih tanımının, yukarıda verilen Ebû Ali ve Ebû Hâşim Cübbâilerin tanımlarıyla aynı olduğu görülmektedir.

Kâsım b. Muhammed ise Zeydî imamların, bir fiilin, zulm ve benzeri gibi bir vech ile meydana gelmesiyle kabih olduğu ve kabih vecihsiz olmakla da hasen olduğu anlayışını benimsediklerini ifade eder.²⁹⁵ Bu anlayış da, yukarıda verilen Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve Kâdî Abdulcebbar'ın anlayışıyla uyum içindedir.

4.2.2-Allah'ın ve İnsanın Fiilleri

İnsanın fiillerini kendisi yapması, seçme hürriyetine sahip olması ve Allah'ı kötülüklerden uzak tutma Mu'tezile'nin Adl ilkesiyle yakından ilişkilidir. Mu'tezile insanın mükellef bir varlık olduğunu, Allah'ın onun fiillerini yaratmadığını ve işlediği fiillerden sorumlu olacağını akli ve nakli delillerle temellendirir.²⁹⁶

²⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd*, XVI, 15.

²⁹¹ Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, 232.

²⁹² Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 120-1. Mu'tezile'de Husn-Kubh problemi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye göre iyilik ve kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2000.

²⁹³ Yahya b. Hamza, *Meâlimu'd-Dîniyye fi Akâidi'l-İlâhiyye*, 91.

²⁹⁴ Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd*, VI/1, 58, 64.

²⁹⁵ Kâsım b. Muhammed, *Kitâbu'l-Esas li Akâidi'l-Ekyâs*, (Doğan neşri), 52-3.

²⁹⁶ Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 344-5, 354 vd.

İnsanların tasarruflarına, oturup, kalkmalarına ilişkin fiillerini kendilerinin ihdas ettiği, Allah'ın onları bu hususta kâdir kıldığı, fiillerin kullardan başka bir fail ve muhdisi olmadığı, bir fiilin iki failden hudusunun imkansız olduğu hususlarını savunur.²⁹⁷ İnsanların, fiillerinin muhdisi oldukları görüşlerini akli olarak şöyle ortaya koyarlar:

Fiillerimiz, kastımızla ve o fiili yapmamızı gerektiren gerekçenin bizde var olmasıyla hâdis olurlar. Aynı şekilde meydana gelmemeleri de biz onları istemediğimizde veya onları yapmamaya gayret ettiğimizde olur. Diğer bir deyişle fiillerimizin hem var olmaları, hem de yok olmaları bizim kastımız ve bize etki eden motivasyonumuza bağlıdır. Fiillerin hadis olmamaları, onlardan hoşlanmamamıza, engellerin ve onlardan uzaklaştırıcı etkenlerin varlığına bağlıdır.²⁹⁸

Uzun insana neden uzun veya kısa insana neden kısa olduğunu sormazken, zalime neden zulmettiğini, yalan söyleyene de neden yalan söylediğini sorarız. Bu durum, öncekinde insanın dahli olmamasına rağmen sonrakinde olması nedeniyledir.²⁹⁹

Bizden akıllı bir kimse, kötü olduğunu bildiği ve kendi aleyhine olan bir şeyi yapmaz ve ondan kaçınırken, Allah onu nasıl yapabilir ve onu Allah'a nasıl yakıştırırız. Zira Allah içerisinde kötülerinde bulunduğu fiillerimizi yaparsa onun kötülüğünü ve ona ihtiyacı olmadığını bildiği halde kötüyü yapmış olur. O, hüküm verenlerin en hikmetlisi olduğu halde bu nasıl mümkün olur?³⁰⁰

Şayet Allah fiillerimizin yaratıcısı ise, emretme ve yasaklamamanın bir anlamı olmaz. Aynı şekilde mükafat ve cezanın da bir anlamı olmaz. Bu durumda Allah onlarda küfrü yarattığı ve onların iman etmelerine engel olduğu halde Peygamber kafirleri küfürden uzaklaşsın, iman etmeye nasıl çağırır? Münkir, inkar onda yaratıldığına göre nasıl inkar eder? Allah onları o şekilde yarattığına göre düşmanlara karşı niçin cihad ederiz?³⁰¹

Mu'tezile kulların kendi fiillerinin muhdisi oldukları ve Allah'ın onları yaratmadığına ilişkin görüşlerini 67. Mülk 3; 2. Bakara 228; 32. Secde 7, 32; 27.

²⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid*, VIII, 3.

²⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 337.

²⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 332.

³⁰⁰ Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 344-5; *Muhtasar fi Usûliddîn*, (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid* içerisinde) I, 208.

Neml 88; 17. İsrâ 94; 46. Ahkâf 14, 25. Furkan 15; 56. Vakıa 24; 4. Nisa 39; 57 Hadîd 8; 74. Müddesir 49; 18. Kehf 29; 64. Tegâbün 2; 38. Sad 27; 51. Zariyât 56 gibi ayetlerle de desteklerler.³⁰²

Allah'ın kullarında zulüm, küfür ve cevri yaratmadığı, zulüm ve fesadı irade etmediği hususunda Zeydîler Mu'tezile ile hemfikirdir. Hatta bu görüşlerine delil olarak getirdikleri ayetler bile aynıdır.³⁰³ Bu çerçevede insanın fiillerinde bir dahli olmadığını ihsas ettiren ve Cebrî anlayış taraftarlarının delil getirdikleri bazı ayetleri müteşâbih kabul edip, görüşlerine uygun bir şekilde yorumlarlar.³⁰⁴ Görüşlerini aktarırken Mu'tezilî alimleri referans gösterirler.³⁰⁵

Fiillerimizin failinin kendimiz olduğuna dair getirdikleri aklî ve naklî deliller aynıdır. Bu hususa bir örnek verirse daha iyi anlaşılır. Zeydî alimi Cafer b. Ahmed b. Abdisselâm şöyle der: Fiillerimiz kastımızla ve o fiili yapmamızı gerektiren gerekçenin bizde var olmasıyla hâdis olurlar. Aynı şekilde meydana gelmemeleri de biz onları istemediğimizde olur. Şartlar uygun olduğunda ne zaman istersek meydana gelir, ne zaman istemezsek de meydana gelmezler. Rengimiz, şeklimiz, uzunluğumuz-kısalığımız Allah'ın fiili olduğundan bizim isteğimize bağlı değildir. Bizim fiillerimiz ise, buna muhalif olduğundan onlar Allah'ın yarattığı şeyler değildirler.

Fiiller renklerimiz ve suretlerimiz gibi Allah'ın bizde yaratmasıyla olsaydı, onlardan bir şeyi emretme ve yasaklamanın, övme ve kötölemenin, mükafat ve cezanın bir anlamı olmazdı.

Allah fiillerin yaratıcısı ve faili olsaydı, adalet, insaf ve sıdkın faili olduğunda âdil, insafılı, sadık olarak isimlendirildiği gibi, zulüm, cevri ve yalan fiillerini yaptığında da zalim, yalancı, despot olarak isimlendirilmesi gerekirdi. Allah'ı bu şekilde isimlendiren ise şüphesiz bütün müslümanlar indinde kafir olur.³⁰⁶ Daha sonra Cafer b. Ahmed görüşünü destekleme hususunda nakli delillere ilişkin olarak pek çok ayet aktarır ve Cebrî anlayış sahiplerinin görüşlerini teyit hususunda gösterdikleri

³⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, *Muhtasar fi Usûliddîn*, I, 209; Mennâî, *Usûlü'l-Akide*, 247-250.

³⁰² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 355-362.

³⁰³ Bkz. Hâdî ile'l-Hakk, *Kitâbu Usûliddîn*, 77-80; Murtazâ li Dinillah, *Kitâbu'l-Usûl*, 31-33.

³⁰⁴ Murtazâ li Dinillah, *Kitâbu'l-Usûl*, 33-5; Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*, (Doğan neşri) 60 vd.

³⁰⁵ Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*, (Doğan neşri) 54 vd.

³⁰⁶ Cafer b. Ahmed b. Abdisselâm, *Hülâsatü'l-Fevâid*, 52-56.

ayetleri ve saptırma, hidayet gibi kavramları kendi anlayışına uygun olarak yorumlar.³⁰⁷

Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiiliyle bizim fiilerimiz Husun-Kubh meselesiyle ayrılırlar. Buna göre kötü olduğu sabit olan her şeyin, Allah sadece hasen olanı yaptığından kulların fiili olduğu bilinir. Allah'ın fiili olan her şeyin hasen, hikmetli ve doğru olması gerekir.³⁰⁸

Her iki mezhebe göre de Allah insanlara kaldıramayacakları bir sorumluluk yüklemes.³⁰⁹ İnsan fiilleriyle ilgili olan istitâa Mu'tezile'den Bişr b. el-Mu'temir ve Sümame b. Eşres'e göre bedenın sağlam, organların sağlıklı ve hasardan uzak oluşu,³¹⁰ Ebu'l-Huzeyl'e göre beden sağlamlığı dışında ona eklenen bir arazdır.³¹¹ İstitâanın fiilden önce oluşunda Mu'tezile ittifak eder.³¹² Zeydiyye'ye göre insan istitâa sahibidir ve bu istitâa fiilden öncedir.³¹³

Mu'tezile ve Zeydiyye'ye göre rızık, helal olan şeydir, Allah'ın faydalanılmasını yasakladığı, haram olan şey rızık değildir. Nitekim Allah onu rızık olarak isimlendirmemiştir.³¹⁴

Ecel konusunda Zeydî imamı Hâdî ile'l-Hakk, maktulün eceline ölmediğini, öldürülmeseydi yaşayacağını savunur.³¹⁵ Kasım b. Muhammed, Bağdat Mu'tezile'siyle birlikte eğer maktul kısas korkusuyla öldürülmeseydi mutlaka yaşar, kısas edilen kişi de katli terk ettiği için o da yaşardı, diyerek iki ecelin var olduğunu belirtir. Bunu da bir ecel olsaydı başkasının koyununu kesen kişiye hiçbir şey

³⁰⁷ Cafer b. Ahmed b. Abdisselam, *Hülâsatü'l-Fevâid*, 56 vd. Ayrıca bkz. Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*, (Nader Neşri), 112-115. Mu'tezile'nin görüşleriyle krş. Eş'arî, *Makalât*, 259-266; Hâkimu'l-Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 154-158.

³⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 357; *Muhtasar fi Usûliddîn*, I, 203. Krş. Yahya b. Hamza, *Medîlimu'd-Diniyye fi'l-Akâid*, 93.

³⁰⁹ Eş'arî, *Makalât*, 230; Hâdî ile'l-Hakk, *Mecmû Resâil*, 50, 167. Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*, (Nader neşri), 132-3.

³¹⁰ Eş'arî, *Makalât*, 229. Kâdî Abdulcebbar bu görüşü Bağdat Mu'tezile'sine nisbet eder. Bkz. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 392.

³¹¹ Eş'arî, *Makalât*, 229; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 69.

³¹² Eş'arî, *Makalât*, 230; Kâdî Abdulcebbar, *Muhtasar fi Usûliddîn*, I, 216-7; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 396. Hâkimu'l-Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 161-2.

³¹³ Hâdî ile'l-Hakk, *Mecmû Resâil*, 167, 219 vd.

³¹⁴ Eş'arî, *Makalât*, 257; Hâkimu'l-Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 194; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 71; Hâdî ile'l-Hakk, *Mecmû Resâil*, 313, 317; Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*, (Nader neşri), 129.

³¹⁵ Hâdî ile'l-Hakk, *Mecmû Resâil*, 306-309.

ödettirmemesi gerekirdi, diyerek delillendirir.³¹⁶ Bu Mu'tezile'den Ebu'l-Kasım el-Ka'bi el-Belhi'nin de görüşüdür.³¹⁷

4.3-Diğer Esaslar

Mu'tezile'nin üçüncü esası olan el-Va'd ve'l-Va'îd, iyilik yapanları ödüllendireceğini vadeden ve kötülük yapanları, günah işleyenleri cezalandıracağı veya ebedi Cehennem'de bırakmakla tehdit eden Allah'ın va'd ve tehdidinden dönmemesi anlamına gelir. Tanımından da anlaşılacağı gibi bu prensip, insanın fiilleriyle ve dolayısıyla Adalet ve el-Menzile beyne'l-Menzileteyn prensipleriyle ilişkilidir.

Mu'tezililer, kafirlerin ve büyük günahlardan tövbe etmeyenlerin Cehennemde ebedi kalacağını ileri sürerler.³¹⁸ Büyük günah işleyenin ne mümin ne de kafir olmayıp iki yer arasında bir yerde olduğu anlayışını ileri süren Vâsıl b. Atâ, büyük günah işleyenin tövbe etmeden gittiği takdirde ebedi Cehennemde kalacağını savunan Haricîlerin yaptığı gibi onu kafirle bir tutma çelişkisinden kurtulabilmek için büyük günah işleyenin azabının kafirinkinden daha hafif ve Cehennem'deki mekanının kafirin üstünde olacağını söylemiştir.³¹⁹ Büyük günah işleyen yine Cehennem'de kaldığından onun çözümü tatmin edici olmaktan uzaktır.³²⁰ Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd, "muhkem-müteşâbih" terimlerini yorumlarken fasıkların cezalarının Cehennem olacağını belirten ayetlerin muhkem, cezalarını kullarından gizleyip, diğerleri gibi beyan etmeyen ayetleri müteşâbih saymışlardır.³²¹

Zeydîler de müslümanlardan kebâir ehlinin günahlarından tövbe etmeksizin öldükleri takdirde Cehennemde ebedi olarak kalacaklarını savunur ve bu görüşlerini Kur'an'dan ayetlerle desteklerler.³²² Allah'ın va'd ve va'idinden dönmeyeceğini, günahında ısrar edenlerin, Cehennem'de bir müddet kaldıktan sonra oradan çıkarılacaklarını söylemenin cehalet olduğunu, onların ebedi Cehennem'de

³¹⁶ Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*, (Nader neşri), 126. İki ecel anlayışını Hakim el-Cüşemî kabul etmez. O öldürülen öldürülmeseydi, yaşamasının da ölmesinin de mümkün olduğunu söyler. Bkz. Hâkimu'l-Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 193.

³¹⁷ Bağdâdî, *Usûliddîn*, 142-3.

³¹⁸ Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 274-7; Hâkimu'l-Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 219-223.

³¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 65.

³²⁰ Aydınlı, *Aklîleşme Süreci*, 63.

³²¹ Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 222-3; Bağdâdî, *Usûliddîn*, 221 vd. ; Aydınlı, *Aklîleşme Süreci*, 64.

kalmalarının Allah'ın adaletinin gereği olduğunu belirtirler.³²³ Zeydiyye ve Mu'tezile Hz. Peygamberin şefaatinin sadece Cennet halkı için geçerli olduğunu ve bu şafaatle Allah'ın Cennet halkının derecelerini yükselteceğini kabul ederler.³²⁴ Zeydî Muhammed b. el-Kasım b. İbrâhîm (284/897) de, şefaatin günahından pişman olup, tövbe edenler için olduğunu zikreder.³²⁵

el-Menzile beyne'l-Menzileteyn prensibiyle ilgili olarak Kasım b. Muhammed büyük günah işleyeni fasık müslüman olarak niteler. Bunu da Hz. Peygamberin hırsıza diğer müslümanlar gibi muamelede bulunması hırsızın müslüman olduğuna delildir, diyerek gerekçelendirir.³²⁶

Hâdî ile'l-Hakk ise, kebâir işleyenlerin bu işledikleri nedeniyle iman isminden çıktıklarını, ancak küfür ismine de dahil olmayıp fasık olduklarını, bunlar tövbe etmeyip, günahlarında ısrar ederlerse yerlerinin ebedi Cehennem olduğunu ve oradan çıkmayacaklarını belirtir.³²⁷ Anlayışını Allah'ın cizye verenler dışındaki kafirlerle savaşmayı, onların boyunlarını vurmaya emrettiği, onlarla nikahlanmayı yasakladığı, ancak müslümanlara karşı kılıç çekip isyan edenler, Allah'a ve Rasulüne karşı savaş açanlar dışında büyük günah işleyenlere karşı ise böyle bir emrinin olmadığı, onlara karşı sadece hadlerin, adaba ilişkin bazı muamelelerin uygulanması gerektiği, onlarla nikahlanmanın müminlere mübah olduğu, cenazelerine katılma ve cenaze namazlarını kılmaya mümin ve mümine bütün müslümanların çağrıldığı, müslüman mezarlıklarına gömüldükleri ve bunlardan hiç birinin kafirler hakkında yapılmadığını söyleyerek gerekçelendirir.³²⁸ Bu gerekçelere bakıldığında bunların Vasıl b. Atâ'nın sunduğu gerekçelerin aynısı olduğu ve dolayısıyla onun ve Mu'tezile'nin fikirlerinden etkilendiği apaçık anlaşılır.

İyilikleri emredip, kötülüklerden sakındırmanın zorunluluğu prensibi hususunda Zeydiyye Mu'tezile'den daha ileri gitmiştir. Zeydiyye'ye göre şartlar

³²² Bkz. Hâdî ile'l-Hakk, *Kitâbu Usûliddîn*, 80-83; Muhammed b. el-Hâdî ile'l-Hakk, *Kitâbu'l-Usûl*, 35-6; Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs* (Nader neşri), 196-7.

³²³ Hâdî ile'l-Hakk, *Mecmâu Resâil*, 52, 153-4, 171-3, 181, 193-4.

³²⁴ Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*, (Nader neşri), 199; Hâkimu'l-Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 223-5.

³²⁵ İmâm Muhammed b. el-Kasım b. İbrâhîm, *el-Usûlu's-Semâniyye*, 43.

³²⁶ Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*, (Nader neşri), 186.

³²⁷ Hâdî ile'l-Hakk, *Mecmâu Resâil*, 172-3.

³²⁸ Hâdî ile'l-Hakk, *Mecmâu Resâil*, 174.

tamamlandığında bu prensibi uygulamak vaciptir.³²⁹ Teklif, ilim ve kudret bu prensibin şartlarıdır. Akıl baliğ olan ve kudreti yeten kişinin neyi emredip neyi yasaklayacağını bilmesi gerekir.³³⁰ Zeydîlerde bu prensiple ilgili bir kavramda “Hicret” kavramıdır. Bu kavrama göre halkı asi olan bir memleketten göç etmek vaciptir. Böyle bir yerde kalmak ancak hapis, zayıflık ve umumi bir fayda nedeniyle olabilir.³³¹ Hâdî ile’l-Hakk’a göre mazluma yardım, zalimden onu kurtarmak gerekli bir farzdır ve vacip bir haktır. Zira iyiliği emretmeyi terk ölüme yaklaşmak, kötülükten alıkoymayı terk batıl için yaşamaktır. Bundan dolayı Allah kullarına bunu farz kılmıştır.³³² İkinci bölümde göreceğimiz gibi Zeydîler bu ilke çerçevesinde fırsat bulduklarında mevcut iktidarlara karşı ayaklanmışlardır.

Sonuç olarak ilk Zeydîlerdeki “İyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma” ilkesi ve bazı tali hususlardaki benzerlik dışında esaslarda bir benzerlik olmamasına rağmen sonraki Mu’tezilî ve Zeydî kaynaklarda, Mu’tezile’nin mezhep esasları temelinde görüşlerde apaçık paralellikler gözükmemektedir.

³²⁹ Hâdî İle’l-Hakk, *Mecmûu Resâil*, 155-6, 194 Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li Akâidi’l-Ekyâs*, (Nader neşri), 176-8.

³³⁰ Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li Akâidi’l-Ekyâs*, (Nader neşri), 176-8.

³³¹ Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li Akâidi’l-Ekyâs*, (Nader neşri), 179-181.

³³² Hâdî İle’l-Hakk, *Mecmûu Resâil*, 194-5.

İKİNCİ BÖLÜM

İLK ZEYDİYYE-MU'TEZİLE ETKİLEŞİMİ

1-ZEYD B. ALİ VE VÂSİL B. ATÂ İLİŞKİSİ

Zeydiyye-Mu'tezile arasındaki etkileşim, en baştan başlatılarak Zeydiyye'nin kendi imamları olarak benimsediği Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib (122/740) ile Mu'tezile'nin öncülerinden Vasıl b. Atâ (131/748) arasındaki ilişkiye dayandırılır. Bu ilişkinin mahiyeti ile ilgili olarak çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan en önemlilerini, görüşlerin kronolojik sırasına göre üç başlık altında toplayabiliriz.

1.1-İLMİ GELENEK AÇISINDAN

Bu konuda iki görüş ileri sürülmektedir.

1. Zeyd b. Ali ile Vasıl b. Atâ aynı ders halkasında yani, Muhammed b. el Hanefiyye mektebinde ders almışlardır. Bu varsayıma göre, her ikisinin de Medineli olması ve aynı sosyo-kültürel ortamda yetişmeleri nedeniyle³³³ Mu'tezili anlayışı, buradaki Muhammed b. el-Hanefiyye (81-82/700-701) mektebinden almışlardır.³³⁴ Bu hususta Ebû'l-Kâsım el-Belhî, sadece Vasıl'ın ismini vermesine rağmen; İbnu'l-Murtaza, Vasıl'la birlikte Amr b. Ubeyd'in de Muhammed b. el-Hanefiyye ve oğlu Ebû Haşim Abdullah b. Muhammed(98/717)'ten kelim ilmini öğrendiklerini, Vasıl'ı Muhammed'in yetiştirerek, ona ilim öğrettiğini, Muhammed'in, babası Ali'den ve

³³³ Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, 64, 75 Hamid el-Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye fi Menâkıbi Eimmeti'z-Zeydiyye*, I, 138; Malatî, *et-Tenbih*, Kahire 1993, 38; Şerif Murtazâ, *Emâli*, I/114. Madelung, Vâsıl b. Atâ'nın, Haşimîlerin mevlası olması hususunda şüpheler varken, çoğunluğu Basra'da yaşayan Dabbe kabilesinin mevlası olmasında her hangi bir şüphe olmadığını zikreder. Ayrıca Ebû Haşim'in çağdaşı aşırı şiirlerle ilgili bilgileri toplayan Zührî'nin bu talebelik hususuna işaret etmemesini delil getirerek Vasıl'ın Medine'de değil, Basra'da yetiştiğini belirtir. Bkz. *Der Imam*, 34. Bu ve daha sonraki yerlerde verilecek Almanca kaynakların metin çevirisi hususundaki katkılarından dolayı Samiye Sarı Hanım'a teşekkür ederim.

³³⁴ Muhammed Ebû Zehra, *İmâm Zeyd*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1959, 40-41; Ali Sami Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I-III, Daru'l-Mearif, Kahire 1977, I, 382, II, 122, 135; Mekaleh, Abdulaziz, *Kırâe fi Fikri'l-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile*, Daru'l-Avde, Beyrut 1982, 49, 52; Arif, *el-Sıla Beyne'l-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile*, 59-60, 63; Konu ile ilgili olarak Zeydî imâm Yahya b. Hamza (749/1348), bütün dini ilimler erbabının Ali'ye istinat ettiğini ve Mu'tezile'nin i'tizali ondan aldığını ifade eder. Bkz. Yahya b. Hamza el-Hüseyinî, *er-Risaletü'l-Vâzîa li'l-Mu'tedîn an Sebbi Sahâbeti Seyyidi'l-Mürselîn* (Ebî Abdîrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'nin *İrşâdu Zevî'l-Fiten li İbâdi Gulân'l-Ravâfid mine'l-Yemen* eseriyle birlikte), Mektebetü'l-Tev'iyetü'l-İslamiyye, Kahire 1409, 63.

Ali'nin de, Hz. Peygamber'den bu ilmi aldığını belirtir.³³⁵ Ayrıca Belhî, Vasil'ın Ebû Haşim Abdullah b. Muhammed'le birlikte ders görmüş olup, babasının vefatından sonra da Ebû Haşim'le bu birlikteliğinin uzun süre devam ettiğini ve Vasil'ın, Ebû Haşim'in meclisine sık sık gidip geldiğini söyler.³³⁶ Mu'tezilî tabakât geleneğinde Belhî'den yaklaşık bir asır sonra gelen Kâdî Abdulcebbar da Vasil'ın Muhammed b. el-Hanefiyye'ye talebeliğini ve Muhammed'in onu yetiştirdiğini belirtir.³³⁷

Ancak Vasil'ın, Muhammed b. el-Hanefiyye'den ilim alması tarihî gerçekler itibarı ile mümkün görünmemektedir. Çünkü Muhammed b. el-Hanefiyye 80-83/699-702 tarihleri arasında vefat etmiştir.³³⁸ Bu tarihte Vasil bir veya iki yaşındadır. Nitekim bu hususa dikkat çeken Seyyid Murtaza(436/1044), Vasil'ın, Muhammed b. el-Hanefiyye ile buluştuğunu söyleyenlerin bulunduğunu ancak, İbnu'l-Hanefiyye'nin ölüm tarihinin 80-81/699-700 ve Vasil'ın doğum tarihinin 80/699 olduğunu belirterek bunun mümkün olmadığını ifade eder. Onun, Muhammed b. el-Hanefiyye'den değil, Ebû Haşim b. Muhammed b. el-Hanefiyye(98/717)'den ders aldığını belirterek söz konusu şahısların yaşadıkları yıllar açısından tutarsız olmayan bir tarih ileri sürer.³³⁹

³³⁵ Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, 64, 68, 90; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 7, 17; *el-Münyeye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'l-Nihal*, thk. Dr. Muhammed Cevad Meşkur, Dâru'n-Nedâ, Beyrut 1410/1990, 132. İbnu'l-Murtazâ, aynı sayfada Hakim el-Cüşemî'den nakille Vasil ve Amr'ın, Mu'tezilî anlayışı Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den aldıklarını ifade ettiğini belirtir. Bir başka yerinde ise şu rivayeti aktarır; Şebîb b. Şeybe, İbnu'l-Hanefiyye'nin talebeleri arasında Amr b. Ubeyd'ten daha mükemmelini görmediğini söyler. Bunun üzerine ona Amr b. Ubeyd'in, İbnu'l-Hanefiyye'nin yanına ne zaman gidip-geldiği sorulur. Şebîb buna cevaben Amr'ın Vasil'dan ilim aldığı, Vasil'ın da Muhammed'ten ilim aldığını belirtir. Bkz. *el-Münyeye ve'l-Emel*, 138. İbnu'l-Murtazâ bu rivayetleri naklederek Amr'ın Muhammed b. el-Hanefiyye ile görüşme ihtimalinin olmadığını bilincinde olduğu, Cüşemî'den nakille Vasil ve Amr'ın Ebû Haşim'den ilim aldıklarını belirterek nisbî bir durum tashihine gitme çabası içinde olduğu izlenimi verir. Ancak naklettiği rivayetlerdeki çelişki ile ilgili bir şey belirtmez. Ayrıca Vasil'ın, Ebû Haşim'in yanına sık sık gidip geldiğinden Kadî Abdulcebbar da bahseder. Bkz. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 234. Belhî Ebû Haşim'i Medine Mutezilesinden sayar. Bkz. Ebû'l-Kâsım el-Belhî, 75. Adam Mez, söz konusu rivayeti İbnu'l-Murtazâ'nın *el-Münyeye ve'l-Emel*'inden aktararak Zeydîlerin ihdas ettiğini ifade eder. (Bkz. *Hadâratu'l-İslamiyye fi Karni'r-Râbi' el-Hicri*, I-II, Arapçaya Çev. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Mektebetü'l-Hancı-Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Kahire-Beyrut 1387/1967, 124.) Ancak bu rivayet, İbnu'l-Murtazâ'dan önce Mutezilî kaynaklar Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve Kâdî Abdulcebbar tarafından da nakledildiğinden sadece Zeydîler tarafından ileri sürüldüğünü düşünmüyoruz.

³³⁶ Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, 64, 68, 90.

³³⁷ *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 234.

³³⁸ Belazuri, *Ensâbu'l-Esrâf*, II, 423, III, 487; Seyyid Murtazâ, Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 114; E. Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 121; Işık, *Mu'tezile*, 50 vd. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölüm tarihi hususundaki ihtilaflarla ilgili olarak bkz. Vedâd el-Kâdî, *el-Keysâniyye fi'l-Târîh ve'l-Edeb*, Beyrut 1974, 168, dipnot: 1.

³³⁹ Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 114. İtizal fikrini ilk ortaya koyanın Ebû Haşim Muhammed b. el-Hanefiyye olduğuna ve Vasil'ın ondan itizali aldığına ilişkin olarak bkz. Taşköprüzâde, *Miftâhu'l-Saâde*, I-III,

Kadı Abdulcebbâr (415/1024) da, Vasıl ve Amr b. Ubeyd'in kelim ilmini, Ebû Haşim'den, onun babası Muhammed'ten, ... öğrendiklerini belirtir.³⁴⁰ Ancak aynı yazar, kitabının başka bir yerinde Ebû Haşim'in, Vasıl'ın hocası olup, Vasıl'ın ondan ve babasından usûl ilmini öğrendiğini söylemekle beraber, diğer bir yerde Vasıl'ın bu ilmi Muhammed b. el-Hanefiyye'den aldığını ifade eder.³⁴¹ Dolayısıyla rivayetler arasında da bir tutarsızlık söz konusudur. Zeyd b. Ali, Medine'de yetişmiştir.

Rivayetlerde ileri sürüldüğü gibi Vasıl'ın da Medine'de doğup büyüdüğünü kabul etsek bile, onun Ebû Haşim'den itizal ilmini alması³⁴² konusu üzerinde biraz durmak istiyoruz. Bu hususta Zeydî alim Haymî, Hakim el-Cüşemî(494/1198)'den nakille, Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt ulemasının Allah'ın Tevhîdi, teşbihten nefyi, adl, bütün kötülüklerden münezze olmaları, peygamberlerin ismeti, getirdikleri şeyde sadık oldukları anlayışını benimsediklerini ifade eder. Adl şeyhlerinin, adl anlayışını Ehl-i Beyt ulemasından aldıklarını söyleyerek, Vasıl'ın da bu anlayışı, Muhammed b. el-Hanefiyye ve oğlu Ebû Haşim'den aldığını belirtir. Hakim el-Cüşemî kendi eserinde, Vasıl ve Amr'ın, Muhammed b. el-Hanefiyye'den, onun babasından, babasının ise Hz. Peygamber'den aldığını zikreder.³⁴³ Haymî'nin nakli, İbnu'l-Murtazâ'daki ifadelerle uyum içindedir. Muhtemelen Haymî, bu bilgiyi İbnu'l-Murtazâ'dan nakleder.³⁴⁴ Bu hususta Ebû'l-Kâsım el-Belhî, Ebû Haşim'e babasının ilmi sorulduğunda onun; 'bunu bilmek isterseniz, Vasıl b. Ata'daki izine bakınız'

Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, II, 144. İbnu'n-Nedîm de Vasıl'ın Ebû Haşim'le bulunduğu ifade eder. Bkz. *Fihrist*, 203. Amr b. Ubeyd'in itizal fikrini önce Ebû Haşim'den sonra Vasıl b. Ata'dan aldığına ilişkin olarak bkz. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, II, 146. Mu'tezile tabakât kitaplarındaki itizali Ebû Haşim, Muhammed b. el-Hanefiyye ve Hz. Ali vasıtası ile Hz. Peygambere kadar ulaştıran halka ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Madelung, *Der Imam*, 31-34. Madelung burada Vasıl'ın Medine'de değil Basra'da yetiştiğine de işaret ederek Vasıl'ın Muhammed veya Ebû Haşim'den ilim almasının mümkün olmadığını ifade eder.

³⁴⁰ Kadı Abdulcebbâr, 164. Kadı Abdulcebbâr, Vasıl'ın, Sahib-i Kebirenin mümin, kafir veya münafilek olmayıp fasık olduğu görüşünü, Ebû Haşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den aldığını zikreder. Bkz. *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 137 vd. Vasıl ve Amr'ın Hariciliğe nisbeti hususunda bkz. Neşşâr, I, 391-2.

³⁴¹ Kadı Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 215, 234. Sonraki sayfanın tahkikinde muhakkik, aslının hamisinde Muhammed değil Ebû Haşim olduğunu ve *Şerhu'l-Uyûn*'dakinin buradaki metne uygun olduğunu belirtir. Bkz. 234, dipnot 281.

³⁴² Bunu Neşşâr da ileri sürer. Bkz. *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi*, I, 382.

³⁴³ Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerame el-Hakim el-Cüşemî, el-Beyhakî, *Risaletü İblis ilâ İhvânihî'l-Menâhîs*, tkd., Hüseyin el-Müderrişî el-Tabâtabâî, yy., 1994, 137.

³⁴⁴ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 7; *Mukaddimetü Kitâbi Bahri'l-Zahhâr*, 44. İmâmî ulemanın çoğunluğunun Kalem ilmini Şîa tarafından tesis edilmiş olduğu ve Vasıl'ın bu ilmi onlardan aldığı hususunda bkz. Muhammed Hüseyin Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu'l-Şîa ve Usûlihâ*, Beyrut 1981, 27.

dediğinin, selefin bazılarında rivayet edildiğini aktarır.³⁴⁵ Aynı husus, Kadı Abdulcebbâr'da, babasının yerine Abdullah b. Muhammed ile ilgili olarak geçer; "Ebû Haşim'e gelince, onun ilmi ve fazileti ile ilgili olarak, Vasıl b. Ata'da tezahür edenii yeter, o ilmi babasından aldı".³⁴⁶ Burada Belhî'nin rivayeti, tarihi isnat yönünden tashih edilmiştir.

İslam Mezheplerinin kendi meşruiyetlerini ortaya koyma hususunda, kaynaklarını ilk dönemlere, hatta Hz. Peygamber ve Allah'a götürme çabaları bilinen bir husustur. Söz konusu durum, burada da tezahür ediyor. Ayrıca burada, genelde Şîa ve Mu'tezile, özelde ise, Zeydiyye ve Mu'tezile arasında irtibatı baştan itibaren kurma çabası görünüyor. Ancak biz Muhammed b. el-Hanefiyye ve oğlu Ebû Haşim Abdullah b. Muhammed etrafında dönen yukarıdaki rivayetleri tahlil ettiğimizde şu tespitleri yapabiliriz;

Ayrıca yukarıda geçen rivayetler arasındaki tutarsızlık ve onların daha çok Mu'tezilî kaynaklarda geçmesi, bir meşruiyet oluşturma çabasını îma etmektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Vasıl b. Ata(131/749)'nın, Muhammed b. el-Hanefiyye(80-82/699-701)'den ilim alması, tarihî gerçekler itibarı ile mümkün değildir.

Vasıl b. Ata'nın, Ebû Haşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den Kelam ilmini alması, Ebû Haşim'in onun hocası olması ve babasının ilmine ilişkin, söz konusu ifadeyi kullanması hususuna gelince; Ebû Haşim'in ölüm tarihi, 98-99/717-8 olup, Vasıl bu tarihlerde 18-19 yaşında daha ilim öğrenme çağında bir genç olduğundan Ebû Haşim'in, Vasıl hakkında böyle bir şey söylemesi mümkün görünmemektedir. Ayrıca Vasıl b. Atâ'nın Ebû Haşim'den ders alması da şüphelidir. Bu husus, Ebû Haşim'le ilgili şu bilginin aktarılmasından sonra biraz daha netliğe kavuşacaktır; Ebû Haşim ile Zeyd b. Hasan b. Ali b. Ebi Talip arasındaki Hz. Ali'nin mirası ile ilgili ihtilafı Zeyd b. Hasan, 91/710 yılında hac için geldiğinde Medine'ye de uğrayan halife Velid'e götürdü. O, Muhtar es-Sakaff'nin adamlarından zekat topladığını iddia ederek, Ebû Haşim'i halifeye köttüledi. Bunun üzerine halife Velid, hac dönüşü Ebû Haşim'i tutuklattı ve beraberinde Şam'a götürdü. Bu tarihten sonra

³⁴⁵ Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, 64-65. Ayrıca bkz. İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 16.

³⁴⁶ Kadı Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 226.

Medine'ye bir daha geri dönmeyen Ebû Haşim, 98-99/717-8 yılında Şam'dan Medine'ye gitmek amacıyla çıktığı yolculuğunda öldü.³⁴⁷ Bu rivayete göre Medine'de ne kadar yaşadığı meçhul olmakla birlikte Vasil, Ebû Haşim Medine'den ayrıldığında 11, Zeyd ise 11-15 yaşlarında birer çocuk olup, Vasil'ın Ebû Haşim'den kelam ilmini alması, Ebû Haşim'in ona hocalık etmesi, Zeyd b. Ali ve Vasil'ın onun ders halkasında birlikte eğitim görmeleri, Ebû Haşim'in babasının ilim ve faziletini takdir ederken Vasil'ı örnek göstermesi, tarihî gerçekler itibarı ile pek mümkün görünmemektedir. Nitekim Madelung da, Ebû Haşim'in çağdaşı aşırı Şifilerle ilgili bilgileri toplayan Zührî'nin bu talebelik hususuna işaret etmediğini belirtir.³⁴⁸ Belhî'den önceki kaynaklarda bu ilişkiyi doğrulayan herhangi bir rivayete rastlanmaması bu bilgilerin, Mutezile-Şîa etkileşim süreci bilginlerinin bir varsayımı olduğu izlenimini vermektedir.

Yukarıdaki rivayetlerde de îma edildiği gibi, şayet Mu'tezilî anlayışın veya kelam ilminin kaynağı Muhammed b. el-Hanefiyye ve oğlu Ebû Haşim ise, bu durumda Zeyd'in, itizal fikrini Ebû Haşim'den alması veya bu fikirden haberdar olması, Vasil'dan daha muhtemeldir. Çünkü Zeyd b. Ali ve Ebû Haşim öncelikle akrabadırlar, daha sonra Zeyd, Ebû Haşim'in kızı Reyta Binti Ebû Haşim (Yahya b. Zeyd'in annesi) ile evlenmiştir.³⁴⁹

Bir diğer husus, Abbasîler, ilk dönemlerde hilafetteki meşruiyetlerini, kendilerini Ebû Haşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye ve babası Muhammed b. el-Hanefiyye ile irtibatlandırarak sağlıyorlardı. Mu'tezile ve Abbasîlerin bu meşruiyet iddialarındaki benzerlik de ayrıca dikkat çekicidir.

Sonuç olarak, Ebû Zehra, Ahmed A. Arif, Abdulaziz Mekaleh, A. S. Neşşar gibi çağdaş yazarların, Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimini en baştan başlatma, yani her iki grubun ilk temsilcileri olarak belirtilen Zeyd ve Vasil'ın aynı mektepte, yani Ebû Haşim'in hocalığında Muhammed b. el-Hanefiyye mektebinde eğitim gördükleri görüşlerine bir dayanak bulabilmek, dönemin tarihî şartları içerisinde pek mümkün görünmemektedir.

³⁴⁷ *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, thk. , Abdulaziz el-Dûri-Abdulcebbâr el-Mutallibî, Daru't-Talfâ li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrut 1971, 173-189.

³⁴⁸ Madelung, *Der İmâm*, 34.

2. Zeyd b. Ali'nin, Vasil b. Ata'ya öğrenci olması ve ilmi meseleleri birlikte müzakereleri: Kaynaklar içerisinde Zeyd'in Vasil'a usûlde talebe olmasını ilk ifade eden Şehristânî olup, daha sonra -muhtemelen ondan alan- Muhammed b. Şakir b. Ahmed el-Kutbî'dir.³⁵⁰ Bu yazarlardan önce, Zeyd'in Vasil'ın öğrencisi olduğunu ifade eden bir yazar tespit edemedik. Çağdaş yazarlar da muhtemelen bunlara dayanarak söz konusu talebelik hususunu gündeme getirmektedir. Şehristânî ve Kutbî, Zeyd'in Vasil'dan aldığı veya muvafakat ettiği her hangi bir itikâdî görüş zikretmeyip, talebelik gibi genel bir ifade kullanırlar. Şehristânî'den önceki fırak yazarları, Zeyd'in Vasil'a talebeliğini belirtmedikleri gibi, onun Vasil'dan aldığı veya muvafakat ettiği her hangi bir görüş zikretmezler. Şehristânî ve Kutbî bu hususla ilgili genel olarak şöyle derler; Zeyd b. Ali, usûl ve fîrû ilmini tahsil ederek ilimde derinleşmek istedi. Bu nedenle dedesi Ali b. Ebi Talib'in, Cemel ve Şam ehli ile savaşlarında iki gruptan birinin hatalı olduğu ancak bunun kendi yanında belli olmadığı anlayışını benimseyen Vasil b. Ata'ya usûlde talebe olup, ondan itizali aldığını, sonuçta ashabinin hepsinin Mu'tezilî olduğunu ve bundan dolayı ağabeyi Muhammed el-Bâkır'ın Zeyd'i payladığını belirtir.³⁵¹ Rivayetin akışına baktığımızda Şehristânî burada, adeta Zeyd'in Vasil'a talebeliğinden ziyade Zeydiyye'nin Mu'tezilî esasları benimsemesinin gerekçesini hazırlama çabası

³⁴⁹ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III 447; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 51; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu'l-Tâlibiyyîn*, 145; Seyyid Cemâlüddîn Ahmed b. Ali b. Inebe el-Hasenî, *Umdetü'l-Tâlib fi Ensâbi Âli Ebi Talib*, tkd. Muhammed Sadık Âl-i Bahri'l-Ulûm el-Tabâtabâî, Dâru'l-Endülûs, Necef trz. , 259.

³⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'l-Nihal*, I, 32, 250; Muhammed b. Şakir b. Ahmed el-Kutbî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, I-II, I, 165. Zeyd'in, Vasil'a talebeliği, çağdaş yazarlar tarafından da ileri sürülmüştür. Bkz. Mustafa el-Şek'a, *el-İmâmu'l-A'zam Ebû Hanîfe en-Numan*, Daru'l-Kütübî'l-İslamiyye -Daru'l-Kütübî'l-Mısri (Kahire)-Daru'l-Kütübî'l-Lübnanî (Beyrut) trz. , 53; İnyetullah İblağ, *el-İmâmu'l-A'zam Ebû Hanîfe el-Mütekellim*, Kahire 1987, 45; Neşet Çağatay, "Vâsıl b. Atâ" maddesi, *İA I-XIII*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993, XIII, 220; Mazlum Uyar, "Gaybet Sonrası Şif Kelamının Teşekkülü ve Mu'tezile", *İslamiyât II* (1999), S. 3, 158. Ayrıca bkz. Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve İtikadi Görüşleri*, 25-26.

³⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'l-Nihal*, I 250-252; Kutbî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, 165. Bu rivayetle yukarda geçen Zeyd ve Vasil'm aynı ders halkasında Muhammed b. el-Hanefiyye ve Ebû Haşim'den ders almaları rivayeti çelişmektedir. Bu rivayette itizal fikrinin kaynağı Vasil b. Ata gösterilirken öncekinde Muhammed b. el-Hanefiyye ve Ebû Haşim gösterilmektedir. Yukarda geçen rivayete göre Muhammed el-Bakır (114/732)'m Vasil'dan dolayı değil, Ebû Haşim Abdullah b. Muhammed (98-99/717-8)'ten dolayı Zeyd'i kınaması gerekir. Oysa Muhammed el-Bakır'm babası Ali b. Hüseyin, halife Velid, 91/ yılında Ebû Haşim'i beraberinde götürüp hapse attığında halifeden Ebû Haşim'i serbest bırakması için halifeye ricada bulunuyor ve bu talebi kabul ediliyor. Bkz. *Ahbârü Devleti'l-Abbâsiyye*, 173-175. Dolayısı ile Ebû Haşim ile Ali b. Hüseyin ve oğlu Muhammed el-Bakır arasında böyle bir ihtilaf pek muhtemel görünmüyor. Çağdaş yazarlardan Ahmed Mahmud Subhi de Zeyd b. Ali'nin Basra'ya

içindedir. Kaynaklara baktığımızda Zeyd'in doğum tarihi 75-80/694-699, Vasıl'ınki ise 80/699'dir. Dolayısı ile Zeyd'in, Vasıl'dan büyük olması mümkün olmakla birlikte ondan küçük değildir. Vasıl'ın Medine'de doğduğu ifade ediliyorsa da onun burada ne kadar kaldığı meçhuldür. Ancak Vasıl'ın Hasan el-Basrî (110/728)'nin meclisine uzun süre devam ettiğinden hareketle onun Medine'den 100/718 tarihi civarlarında ayrıldığını söyleyebiliriz. Bu hususu, Hasan el-Basrî'nin talebesi olan ve hayatının çoğunluğunu Basra'da geçiren Amr b. Ubeyd'in, Vasıl b. Ata ile otuz yıl arkadaşlık ettiği rivayeti de teyit eder.³⁵² Dolayısı ile Vasıl, Medine'den ayrıldığında 20 yaş civarında olduğundan bu yaşta Zeyd b. Ali'ye hoca olması veya ilmî meseleleri birlikte müzakereleri pek mümkün görünmüyor. Üstelik kaynaklarda, bu dönemde Zeyd'in Vasıl ile görüştüğüne dair bir bilgi de tespit edemedik. Bunun dışında Zeyd ve Vasıl'ın görüşmeleri hususuna baktığımızda, Zeyd'in Vasıl'la Medine'de buluştuğuna ilişkin, şüphe ifade eden meçhul sigası ile "rivayet edilir ki" diye aktarılan bir rivayet vardır.³⁵³ Bu rivayete göre Vasıl'ın Zeyd'le buluşması, ağabeyi Muhammed el-Bakır'ın ölüm tarihi olan³⁵⁴ 114-117/732-5'ten sonra gerçekleşmiş olmalıdır. Çünkü bu rivayette, Vasıl'ı eleştirmek için söz konusu buluşmaya gelen Muhammed el-Bâkır değil, oğlu Cafer-i Sadık'tır. Buna göre bu buluşma, Zeyd 34-41 yaşlarındayken yani 34 yaşından küçük olmadığı ve Vasıl'ın Medine'yi ziyareti gibi -ikameti değil- kısa bir dönemde vuku bulur. Bu yaşta ve böyle kısa bir zaman sürecinde Zeyd'in kendinden küçük veya kendi yaşında birine talebe olması pek makul gözüküyor.

Vasıl b. Atâ ile buluşma ihtimalinin olduğu bir diğer zaman dilimi, Zeyd'in Kufe'de isyanından önce Basra'da bir veya iki aylık ikameti esnasındaki dönemdir. Bu dönem, Zeyd'in isyana karar verip, Kufe'de hazırlık yapmaya başladığı 121-

gittiğinde Usûlü'd-Din ve Kelam ilmini Vasıl b. Atâ'dan aldığını ifade eder. Bkz. Subhi, *fi İlm-i Kelam*, III, 55, Dipnot: 1.

³⁵² Bkz. Ebû'l-Kâsım el-Belhî, 67; Neşvânü'l-Hımyerî, *el-Hûru'l-Hın*, 263. Burada Amr'ın Vâsıl'a otuz veya yirmi yıl arkadaşlık ettiği belirtilir. Ancak yirmi yıl arkadaşlık ettiği takdirde Vasıl'ın Basra'ya 110/ civarı gelmesi ve bu yıl ölen Hasan el-Basrî'nin sohbet meclisine devam edememesi söz konusu olduğundan Amr'ın ona otuz yıl arkadaşlık etmesi daha tutarlıdır. Ayrıca Vasıl b. Atâ'nın Hasan'ın Basrî'nin halkasında bulunması hususunu, Vasıl'ın Hasan'ın meclisine dört yıl hiç konuşmadan devam etmesi ve daha sonra konuşması rivayeti de te'yit etmektedir. Bkz. Kâdı Abadulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 235.

³⁵³ Kâdı Abadulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 239; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 33.

³⁵⁴ İbn Inebe, *Umdetü'l-Tâlib*, 195. Burada öldüğünde 55 yaşında olduğu ifade edilir.

122/739-740 yıllarında, bir ara Basra'ya geçtiği zamana tekabül eder.³⁵⁵ Zeyd, o zaman Basra'da bir veya iki ay kalmıştır. Bu sırada Vasil'la görüşmeleri, kaynaklarda geçmemekle birlikte muhtemeldir. Bu hususla ilgili olarak Ebû Zehra da, Zeyd ve Vasil'ın Basra'daki muhtemel buluşmalarının, yaşlarının birbirine yakınlığı ve Zeyd'in peygamber soyundan biri olması nedeniyle hoca talebe münasebeti olmayıp, ilmi müzakere ve mütalaa buluşması olduğu görüşünü ileri sürer.³⁵⁶ Gerçekleştiğini kabul etsek bile söz konusu buluşma anında Zeyd, 40 yaşın üzerinde olup, ayaklanma için hazırlık yapmaktaydı. Dolayısı ile bu yaşta ve isyan hazırlığı içinde olduğu bir zamanda onun Vasil'a talebe olması veya ilmi meseleleri birlikte müzakere etmeleri pek mümkün değildir. Bu olsa olsa iktidara karşı ortak tavır geliştirmeye yönelik bir buluşma olabilir.

Ayrıca Vasil b. Atâ'nın, Gulât-ı Şîa, Haricîler, Zanâdika, Dehriyye, Mürcie ve diğer muhalif firkaların görüşlerini zamanının en iyi bilen olduğu belirtilir.³⁵⁷ Bu durumda Zeyd'in Vasil'a talebe olması sonucunda aldığı bilgilerin de bu çerçevede olması gerekir. Oysa Alioğullarından biri olarak Zeyd'in, tarihî şartlar itibarı ile -olumlu veya olumsuz- bir şekilde kendileri ile ilişkisi olan özellikle Gulât-ı Şîa, Hariciler ve Mürcie'nin fikirlerini bilmemesi mümkün değildir. Zira Haricîler büyük dedesi Ali'ye muhalefetleri ile meşhur, Gulât-ı Şîa kendi taraftarları arasında aşırı fikirlere mensup kimselerdir. İrcâ konusundaki ilk metinlerden biri büyük amcası Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (100/718)'ye aittir. O halde Zeyd'in bu grupların görüşlerini bilmesi Vasil'dan daha çok muhtemeldir.

Burada Zeyd b. Ali'nin Vasil b. Atâ'nın öğrencisi olmasına ilişkin bir çelişki de, Mu'tezilî tabakât kitaplarında Zeyd'in, Vasil'dan bir önceki tabakaya yerleştirilmesine rağmen bazı tarihî kaynaklarda ve çağdaş eserlerde zikredilen, Zeyd'in Vasil'a talebe olması ve Mu'tezilî anlayışı ondan alması hususudur.³⁵⁸ Bu sıralamaya göre şayet bir tutarlılık söz konusu olacaksa bu durumda, Vasil'ın

³⁵⁵ Belâzîrî, *el-Ensâbu'l-Esrâf*, III, 434/1360; Taberî, *Târîh*, VII, 171/ II, 1685; Natk bi'l-Hakk, *el-İfâde fi Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, 63-64; İbn İnebe, *Umdetü'l-Tâlib*,

³⁵⁶ Ebû Zehra, *İmâm Zeyd*, 38-39.

³⁵⁷ Kâdı Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 234. Hatta onun otuz bir yaşına ulaştığında bütün muhaliflerine reddiye yazmayı tamamladığı ifade edilir. Bkz. *age*, 241.

³⁵⁸ Bkz. Kâdı Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 228, 229; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 17, 28.

Mu'tezilî anlayışı Zeyd'ten alması gerekir. Bu bağlamda, anlayışlarını tespit hususunda özellikle ilk tabakalarda Mu'tezilî olarak kaydedilen şahıslara temkinle yaklaşım, Mu'tezile'nin, bu tabakaları oluştururken mezhep için meşruiyet oluşturma endişesi/çabası taşıdığını gözardı etmememiz gerekir.

1.2-FİKRÎ AÇIDAN

Zeyd b. Ali, Mu'tezilî tabakât kitaplarında üçüncü tabakaya yerleştirilir.³⁵⁹ Ebû'l-Kâsım el-Belhî onu Medine Mu'tezilesi'nden sayar.³⁶⁰ Şehristânî ve Kutbî, "Zeyd'in Mu'tezilî anlayışı Vasıl'dan aldığı" gibi genel bir ifade kullanmakla birlikte, Zeyd'in Vasıl'dan aldığı herhangi bir görüşten bahsetmezler. İbnü'l-Murtazâ, Mu'tezilî İbn Yezdâd'tan nakille, Zeyd'in "el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn" dışındaki esaslarda Mu'tezile'ye muvafakat ettiğini belirtir.³⁶¹ Çağdaş yazarlardan Ebû Zehra, Zeyd'in bütün görüşlerinde Vasıl ile ittifak halinde olduğunu,³⁶² Neşşâr, Zeyd'in akidelerinin özünde Mu'tezile'ye tabi olduğunu,³⁶³ Ali Şabbî, Tevhîd ve el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'l-Nehyu ani'l-Münker ilkelerinde Mu'tezile'den etkilendiğini,³⁶⁴ Yahya Fergal, Adl ve el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ilkelerinde Mu'tezileye muvafakat ettiğini³⁶⁵ belirtirler. Bu bağlamda bizim öncelikle Vasıl b. Atâ³⁶⁶ ve Zeyd b. Ali'nin görüşlerini bilmemiz gerekmektedir. Bunlardan özellikle Zeyd'e ait olanları tespit, ona atfedilen eser ve görüşlerin birbirini nakzetmesinden dolayı oldukça güçtür. Ancak yaşadığı dönemi ve kültürel çevreyi de dikkate alarak ona atfedilen eserlerdeki ve diğer kaynaklardaki görüşlerden de hareketle Zeyd b. Ali'nin kendi görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

³⁵⁹ Kadı Abdülcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 228; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 17.

³⁶⁰ Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, 75.

³⁶¹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 34.

³⁶² Ebû Zehra, *İmâm Zeyd*, 202, 217-218. Ayrıca bkz. Doğan, İsa, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 26.

³⁶³ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, II, 133.

³⁶⁴ Ali Şabbî, *Mebahis fi İlmi Kelam ve'l-Felsefe*, Tunus trz. , 132.

³⁶⁵ Yahya Fergal, *Neş'etü'l-Ârâi ve'l-Mezâhib ve'l-Firaka'l-Kelamiyye*, 120.

³⁶⁶ Biz burada Vasıl b. Atâ'nın görüşlerini tespiti çalışmayacağız. Bu hususta, şu çalışmalara atıfta bulunacağız: Işık, *Mu'tezile*; Aydın, *Aklîleşme Süreci*; İlk *Mu'tezilî Fikirlerin Teşekkülü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1992.

Kendisine atfedilen *Tefsîru Garibi'l-Kur'an*'a göre Zeyd b. Ali, bazı ayetleri ve bu ayetlerdeki kavramları şöyle yorumluyor: 'Yedullahi Mağlûle'³⁶⁷ nin anlamı 'O, hayrı yapmayı ister' dir.³⁶⁸ "Yedullahi fevka Eydîhim"³⁶⁹ de "yed" in anlamı, 'O'nun kudreti, gücü' dür.³⁷⁰ "Küllü şey'in hâlikun illâ Vechehu"³⁷¹ daki 'Vech'in anlamı, "O'nun zâtıdır".³⁷² 12. Yusuf 106. ayetindeki "müşrikûn", Allah'ı mahlukâtına benzetenlerdir. Böylece onlar bilmeden Allah'a şirk koşuyorlar.³⁷³ 6. En'am 1. ayetteki "zulumât" küfür, "nur" iman anlamındadır.³⁷⁴ "Yok ettiğimiz kasaba halkına ahirette ceza görmemek üzere Bize dönmemesi imkansızdır" (21. Enbiya 95) ayetinin anlamı, "helak ettiğimiz kasaba halkının gerçeğe dönmeyecekleri ve tövbe de etmeyecekleri kaçınılmaz oldu" dur.³⁷⁵

Zeyd b. Ali'ye atfedilen *Tefsîru Garibi'l-Kur'an*'da geçen yukardaki ayet yorumlarını değerlendirdiğimizde karşımıza, ayetlerde Allah'a beden ve cismaniyeti çağrıştıracak antropomorfik ifadeleri tevil edip, teşbih ve tecsim³⁷⁶ ehline karşı mücadele eden bir Zeyd b. Ali şahsiyeti çıkıyor. Ancak bu hususlar, çağdaşı Vasıl b. Atâ da bile net olmadığından ve teşbihî ifadelerin tevili ve Allah'ın mahlukâta benzetilmesinden kaçınılması, vb. tartışmalarının felsefe kitaplarının mütalaasından sonra ortaya çıktığı bilinmektedir.³⁷⁷ Bu tartışmalarla ilgili olarak Hayyât'ın belirttiği³⁷⁸ Mukatil b. Süleyman(150/767), Dâvud el-Cevâribî, Dırar b. Amr, Hafs el-Ferd ve Eş'arî'nin zikrettiği³⁷⁹ Hişam b. el-Hakem, Hişam b. Salim el-Cevâlikî, Mukatil b. Süleyman, Ebû'l-Huzeyl el-Allaf, Sekkâk, Hafs el-Ferd, Hüseyin en-Neccâr, Hişam el-Fûtî, Abbâd b. Süleyman, Abdullah b. Küllâb gibi isimlere

³⁶⁷ 5. Maide 64.

³⁶⁸ Zeyd b. Ali, *Tefsîru Garibi'l-Kur'an*, Berlin Yazması, Varak 38b. Burada yazmadan aktarılan kısımlar, R. Strothmann'ın "Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid b. Ali", 1-52, (*Der Islam* 1923) makalesinde yazmadan aktarılan metinlerden alınmıştır. Bu nedenle bundan sonra önce yazmanın varak numarası, daha sonra Strothmann'ın söz konusu makalesinin ilgili sayfası verilecektir. Strothmann, 8.

³⁶⁹ 48. Fetih 10.

³⁷⁰ Zeyd b. Ali, *Tefsîru Garibi'l-Kur'an*, Varak 62a'dan naklen Strothmann, 8.

³⁷¹ 28. Kasas 88.

³⁷² Zeyd b. Ali, *Tefsîru Garibi'l-Kur'an*, Varak 53b'dan naklen Strothmann, 8.

³⁷³ Zeyd b. Ali, *Tefsîru Garibi'l-Kur'an*, Varak 45b'dan naklen Strothmann, 8.

³⁷⁴ Zeyd b. Ali, *Tefsîru Garibi'l-Kur'an*, Varak 39a'dan naklen Strothmann, 8.

³⁷⁵ Zeyd b. Ali, *Tefsîru Garibi'l-Kur'an*, Varak 47b'den naklen Strothmann, 8.

³⁷⁶ Teşbih ve tecsim tartışmaları ile ilgili olarak bkz. , WATT, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 310-312.

³⁷⁷ Aydınlı, *Akılleşme Süreci*, 76-90, 147-167; *İlk Mu'tezilî Fikirlerin Teşekkülü*, 142-148.

³⁷⁸ Hayyât, *İntisâr*, 89, 132.

baktığımızda, bu konunun, II./VIII. asrın ikinci yarısından itibaren ve özellikle son çeyreğinde gündeme geldiği görülecektir. Söz konusu tartışmalar bu dönemden itibaren yoğunlaşmaya başladığından, kanaatimizce bu fikirlerin ve onların ifade edildiği *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*'ın Zeyd b. Ali'ye ait olması pek mümkün görünmemektedir.

Ayrıca şayet bu fikirler Zeyd b. Ali'ye ait olsaydı, Zeyd'ten sonra ona yakın olanlar arasında söz konusu fikirleri devam ettirip, geliştirenlerin olması gerekirdi. Oysa biz, Zeyd'in taraftarları arasında ve daha sonra teşekkül eden Zeydiyye mezhebi içerisinde III./IX. asrın ilk çeyreğine kadar bu ve benzer fikirleri ileri sürenleri göremiyoruz.

Zeyd b. Ali'ye atfedilen *Tefsîru Âyâtın min Kitâbillah*'ta Zeyd'in “dalâl” ve “idlâl” kavramlarıyla ilgili olarak, bunların iki anlama geldiğini; a. dalaletle isimlendirme ve dalalet ehlinin de azaba uğrayacaklarına hükmetme b. masiyetten sonra yardımsız bırakma (hızlân) ve terk etme şeklinde anlaşıldığı belirtilir.³⁷⁹

Ona atfedilen *er-Red ale'l-Mürchie*'de Zeyd'in, Allah'ın büyük günah sahibine Cehennemi zorunlu kıldığı anlayışında olduğu, imanın tasdik ve amel olduğu, Bid'a ehli, imanın amel olmayıp, Rasulullahın getirdiklerini söyleme ve ikrar etme olduğunu söylediklerini belirttiği ifade edilir.³⁸⁰

Zeyd'e atfedilen *el-Sahifetü'l-Kâmile*'de Yahya b. Zeyd'ten sonra imametin Yahya'nın amca oğulları Muhammed ve İbrahim b. Abdillâh b. el-Hasan (145/762)'da olduğu ve bunu Cafer Sadık'ın da doğruladığı belirtilmektedir.³⁸¹

Bu görüşlerden *Sahifetü'l-Kâmile*'de zikredilen görüşün, Zeyd'e atfi bir yana Zeydiyye'den her hangi bir gruba atfi bile zordur. Çünkü burada kimin imam olacağı önceden ve ismen açıkça belirtiliyor. Halbuki Zeydiyye'den her hangi bir grup buna benzer bir görüş ileri sürmez. Diğer iki eserdeki görüşler ise, Mu'tezilî görüşlerle uyum içerisinde olmakla birlikte başka yerlerde Zeyd'e atfedilen görüşlerle çelişmektedir.

³⁷⁹ Eş'ari, 207-218.

³⁸⁰ Zeyd b. Ali, *Tefsîru Âyâtın min Kitâbillah*, thk. İbrâhîm Yahyâ ed-Dersî el-Hamzî, (*Mecmûu Kütübi ve Resâilü'l-İmâm Zeyd b. Ali*, Merkezu Ehli'l-Beyt ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Sa'da 2001, 322-351 içinde), 342-343; age, Berlin Yazması, varak 14a'dan naklen Strothmann, 9.

³⁸¹ Zeyd b. Ali, *Mecmûu Kütübi ve Resâilü'l-İmâm Zeyd b. Ali*, 126-176; *er-Red ale'l-Mürchie*, Berlin yazması, Varak 1b, 4a'dan naklen Strothmann, 11.

³⁸² Zeyd b. Ali, *el-Sahifetü'l-Kâmile*, Berlin yazması, 5b, 6b, 7b'dan naklen Strothmann, 14-15.

Zeyd b. Ali'ye nisbet edilen *İsbâtu'l-Vasiyyeti Emiri'l-Mü'minin ve İmâmetihi ve İmâmeti'l-Hasan ve'l-Hüseyin ve Zürriyetihimâ* isimli eserde, imametın vasiyetle olup, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in imâmeti hakkında nass olduğu anlatılıyor.³⁸³ Dolayısıyla bu eser ve içindeki fikirlerin Zeyd'e ait olması mümkün değildir. Çünkü bu eserdeki görüşler, Mezhepler Tarihi kaynaklarında Zeyd'e atfedilen bildiğimiz görüşlerle uyuşmaz.

Kadî Abdulcebbâr ve İbnu'l-Murtazâ, onun 'Günahlarını Allah'a yükleyen Kaderiyye'den ve fasıkları Allah'ın affı hususunda umutlandıran Mürcie'den, Ebû Bekir ve Ömer'i terk eden Râfıza'dan ve müminlerin emirini tekfir eden Mârîka'dan teberri ederim' dediğini naklederler.³⁸⁴ İnsan fiilleri konusunda, Mu'tezile'nin görüşleri Haricîlere daha yakındır. Dolayısı ile bu ifadeden, dedesi Ali b. Ebî Tâlib'i sahabenin en üstünü kabul eden Zeyd'in Mu'tezilî bir anlayışta olduğunun çıkarılması pek mümkün değildir. Belki de bu husus İbnu'l-Murtazâ tarafından fark edilmiş olmalı ki, sözkonusu rivayetin naklinde Zeyd'in Mârîka'dan teberri ettiği belirtilmez.³⁸⁵

Bir diğeri rivayette, bir adam ona gelerek "Sen, Allah, asi olmayı irade etti diye iddia eden misin?" dedi. Bunun üzerine Zeyd ona; "Allah'a rağmen mi isyan edildi?" diyerek düşüncesini savunmaya başladı.³⁸⁶ Bu hususu destekleyecek bir diğeri bilgi de, Ebû Mansûr el-Bağdâdî'nin zikrettiği, Zeyd b. Ali'nin Tabîinden ve Ehl-i Sünnet'in ilk kelâmcılarından olup, Kaderiyye'ye reddiye hususunda bir kitabının bulunmasıdır.³⁸⁷ Bu rivayetlerde Zeyd'in, Allah kullarının fiillerini yaratır,

³⁸³ Zeyd b. Ali, *el-Vasiyye ve'l-İmâme*, thk. Hasan Muhammed Takî el-Hakim, Dâru'z-Zehrá, Beyrut 1991, 148 vd. , 183. Ayrıca bkz. Fuad Sezgin, *Târîhu'l-Turâsi'l-Arabî*, c. I cüz III, Arapçaya Çev. Mahmud Fehmî Hicâzî, Muhammed b. Suûd Üniversitesi yay. , 1403/1983, 324.

³⁸⁴ Kadî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 228; Şerefüddin el-Hüseyin b. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Süleyman b. Salih es-Siyağî el-Haymî es-San'ânî, *Kitâbu Ravdâ'n-Nadîr Şerhu Mecmû'l-Fikhu'l-Kebîr*, Dâru'l-Cil, Beyrut trz. , 51-2 .

³⁸⁵ İbnu'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 139, 31; *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 17. Ayrıca bkz. , *Bahrû'z-Zahhâr*'ın mukaddimesindeki *el-Milel ve'l-Nihal*, I/45. Burada sadece Zeyd'in Kaderiyyetü'l-Cebrden teberri ettiği nakledilir.

³⁸⁶ İbn Asâkir, *Târîhu İbn Asakir*, IXX, 460; Muhammed b. Mükerrrem b. Manzur, *Tehzibu Târîhi Dimaşku'l-Kebir*, thk. Dr. Nesib Neşşâvî, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1985, VII, 153. Ayrıca bkz. el-Hafiz el-Zehabi, *Târîhu'l-İslam ve Tabakâtu'l-Meşâhiru'l-A'lâm*, 121-140, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrut 1411/1991, 107.

³⁸⁷ Abdulkadir b. Tahir b. Muhammed Bağdadi, *Usûliddîn*, 307; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 289.

insanların fiilleri, Allah'ın iradesiyle ona bir baskı olmaksızın meydana gelir, görüşünü benimsediği anlaşılıyor.

Zeyd'in görüşlerini tespit etmede önemli bir başka döküman, İbn Asâkir'in eserinde yer almaktadır; Zeyd b. Ali bir dua esnasında, "... Ey Rabbim sen sevdiğin ve razı olduğun şeylerden hoşnut olursun. Bu benim elim ve alnım, günahımı ikrar ve hatamı itiraf ediyorum. Onu inkar edersem, yalancı olurum. Şayet itiraf ederde Rabbim beni affetmez ve bağışlamazsa azaba uğrarım. Allah günahları affedebilir de affetmeyebilir de. Affederse cömertliğinden, azap ederse işlediğim günahlarıma karşılıktır. Allah kullarına zulmetmez"³⁸⁸ dediği rivayet edilmektedir.

Câhız da bu hususta, günah işlediğinden (üzüntüsünden) malını ve ashabını bırakıp, avare avare dolaşan Zühri'ye Zeyd'in, "Ey Zühri! her şeyi kuşatan Allah'ın rahmetinden ümidini kesmen/ümitsizliğin senin için günahından daha kötüdür"³⁸⁹ dediğini aktarır.

Ayrıca Zeyd b. Ali'ye nispet edilen *Kitâbu's-Safve*'de Zeyd muhatabına, insanların ihtilafa düşüp birbirlerinden uzaklaştıklarını, Kur'an'ı kendi hevalarına göre te'vil edip her bir grubun kendi görüşünü doğru kabul ederek görüşlerine muhalif olanlardan sakındıklarını, onların ya dalalette, ya şirkte ya da küfürde olduklarını ileri sürdüklerini belirterek bu durumdan rahatsızlığını dile getirmektedir.³⁹⁰

Daha önce zikredilenlerle pek uyuşmayan bu ifadeler, Zeyd b. Ali'nin, her ne kadar o dönemde teşekkül etmese de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin anlayışına zemin hazırlayan ve ona yakın olan bir anlayışa sahip olduğunu ve bütün toplumu kucaklamak istediğini yansıtmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin görüşlerine pek uygun düşmeyen ifadelerdir. Bu da bize Zeyd b. Ali'nin, Mu'tezile'nin kurucusu kabul edilen Vasıl b. Atâ ile fikir uyumsuzluğu içerisinde olduğunu gösterir.

Diğer bir husus, şayet Zeyd b. Ali, Vâsıl b. Atâ'ya usûlde ona talebe olmuş veya çeşitli dinî meseleleri birlikte müzakere etmişler ve aralarında samimi bir ilişki varsa, bu fikrî benzerliğin tezahürlerinin, Zeyd'in taraftarları arasında görülmesi

³⁸⁸ İbn Asakir, *Târîhu Dimeski'l-Kebir*, IXX, 459.

³⁸⁹ Ebû Osman Amr b. Bâhr el- Câhız, *el-Beyân ve'l-Tebyîn*, I-IV, thk. Hasan el-Sendûbî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1414/1993, III, 837.

gerekir. Ancak söz konusu benzerlik, birinci bölümde de gördüğümüz gibi ilk Zeydiler arasında görülmez.

Ayrıca burada şu hususa da temas etmek gerekir ki kaynaklarda Vasıl b. Atâ'nın kendisi ile özdeşleştiği esas prensip, *İki yer arasında bir yer* (el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn) prensibidir. Diğer esaslardaki görüşleri biraz daha genel olup, net değildir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, başta Mu'tezilî İbn Yezdad olmak üzere pek çok kaynak, Zeyd'in söz konusu prensipte Mu'tezile'ye muhalefet ettiğini ifade etmektedir. O halde Zeydiyye-Mu'tezile ilişkisinin görüşler bazında Zeyd b. Ali ve Vasıl b. Atâ ile başlatılması pek uygun düşmemektedir.

Bir diğer husus da Salih Ahmed Hatîb'in işaret ettiği, Zeyd b. Ali şayet Mu'tezile prensiplerinden herhangi birini benimsemiş ve Mu'tezilî bir eğilime sahip olmuş olsaydı, Ehl-i Sünnet Cerh ve Ta'dil uleması tarafından bu hususa işaretle Zeyd b. Ali'nin sîka (güvenilir râvî) kabul edilmemesi gerekirken, onların onu, tabiinden ve sîka kabul etmeleridir.³⁹¹

1.3-SİYASÎ TAVİR BİRLİKTELİĞİ

Bu başlık altında, Zeyd ve Vasıl'ın siyasî yönlerine işaret ederek onların birbirlerini desteklediğinin aktarıldığı siyasî tavrı îma eden ifadeler ve Zeyd b. Ali'nin ayaklanmasında Vasıl'ın tutumu üzerinde duracağız. Öncelikle Vasıl b. Ata ve Zeyd b. Ali'nin buluştuklarına işaret eden meçhul "Ruviye enne ..." sigasında aktarılan şu rivayetin ele alınması gerekir; "Rivayet edilir ki; Vasıl b. Atâ, Medine'ye geldi ve İbrahim b. Ebî Yahya'nın evine konuk oldu. Bunun üzerine Zeyd b. Ali ve oğlu Yahya b. Zeyd, Abdullah b. Hasan ve kardeşleri, Muhammed b. Aclan ve Ebû Abbâd el-Leysî ona koştu. Bunu haber alan Cafer, ashabına, haydi/kalkın Vasıl'a gidelim, dedi. Onlar, Zeyd b. Ali ve arkadaşları Vasıl'ın yanında iken geldiler. Cafer, "birbirinin mirasçısı olan akraba, Allah'ın Kitâb'ına göre birbirine daha yakındır".³⁹² Biz Rasûlullah'ın nesli ve insanların ona en yakınıyız. Sen ey Vasıl! ihtilafa yol açan ve imamları (Ehl-i Beyt imamlarını) yeren

³⁹⁰ Zeyd b. Ali, *Kitâbu's-Safve*, thk. Hasan Muhammed Takî el-Hakîm, Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, Beyrut 1412/1992, 89 [Mahir Cerrâr'ın Ahmed b. Sehl e-Râzî'nin *Ahbâru Fah* (Beyrut, 1995)'a yazdığı Giriş, 104'den nakille].

³⁹¹ Salih Ahmed el-Hatîb, *Zeyd b. Ali el-Müfterâ Aleyh*, Mensûrât el-Mektebeti'l-Faysaliyye, 1404/1984, 244-246.

³⁹² 8. Enfal 75; 33. Ahzab 6.

bir anlayışla geldin. Seni tövbeye davet ediyorum” dedi. Buna cevap olarak Vâsıl, Allah’ın kendisi ile mahlukatı arasına herhangi bir aracı koymadığını söyleyerek, “Sen ey Ca’fer! ve İbnü’l-Eimme!” (ben onun zayıf olduğunu haber veriyorum) dünya sevgisi/tasası seni sardı ve onunla hem hal oldun. Biz sana sadece Muhammed’in, onun arkadaşı, dostu Ebû Kuhafe’nin oğlunun, Hattab’ın oğlunun, Osman b. Affan’ın ve Ali b. Ebî Talib’in ve bütün Eimmetü’l-Hüdâ’nın dini ile geldik. Eğer hakkı kabul edersen onunla yükselirsin, şayet ondan yüz çevirirsen günahımla baş başa kalırsın” dedi. Sonra İmam Zeyd kalktı, Ca’fer’e muhalif olarak ve ona ağır konuşarak, yani onun dediğini reddederek; ‘Vâsıl’a tâbi olmaktan seni alıkoyan, sadece bize olan hasedindir.’ dedi. Sonra dağıldılar.* Bunu Hakim ve diğerlerinin de rivayet ettiğini söyledim. Doğruluğunu/sıhhatini Allah bilir”³⁹³.

Bu rivayette dikkat çeken noktalar şunlardır; a) Rivayet meçhul sigası ile aktarılıyor. Kimin kimden rivayet ettiği belirtilmediğinden sıhhatini araştırabilmek mümkün değildir. b)Vasıl’ın, Cafer’e ‘Dünya sevgisi seni sardı ve onunla hemhal oldun...’, ifadesi siyasî bir duruşu ihsas ettiriyor. Adeta siyasî alandaki pasifliğini eleştirerek, onu olaylarda aktif rol alması için tahrik ediyor. c) Yeğeni Cafer’e karşı Vasıl’a yardımı ve Cafer’e ağır konuşmasıyla Zeyd b. Ali’nin, Vasıl b. Atâ’yla paralel siyasî görüşü benimsediğine dair bir işaret var. Ancak Vasıl’ın, Zeyd’in isyan hareketine herhangi bir katkısı kaynaklarca zikredilmemektedir. d) İbnü’l-Murtazâ, rivayetin sonunda ‘doğruluğunu/sıhhatini Allah bilir’ diyerek rivayetin sıhhati hususundaki endişelerini dile getiriyor. e) Burada halifelerin sırası zikredilirken Hz. Osman, Ali’den önce geliyor. Oysa Vasıl’ın Hz. Ali’yi Osman’dan üstün kabul ettiği bir başka kaynakta ifade edilmektedir.³⁹⁴ Dolayısı ile kendi anlayışıyla çeliştiğinden Vasıl’ın bunu ifade etmesi şüpheli gözükmektedir.

Vasıl’ın Cafer’e ‘İbnü’l-Eimme’ diye hitap etmesi, bu dönem Şîî imamlardan bahsetmek için erken bir dönem olduğundan ve ifade tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Zeydî İbnü’l-Murtazâ (840/1437)’da geçtiğinden rivayete sonradan ilaveler yapıldığını göstermektedir. Sonraki tarihlerde genelde

* ‘İbnü’l-Eimme’ sadece İbnü’l-Murtazâ’da geçmektedir.

* Bundan sonrası sadece İbnü’l-Murtazâ’da geçmektedir.

³⁹³ Kadı Abdulcebbar, *Fadlu’l-İ’tizal ve Tabakâtu’l-Mu’tezile*, 239; İbnü’l-Murtazâ, *el-Mürnye ve’l-Emel*, 149; *Tabakâtu’l-Mu’tezile*, 33.

³⁹⁴ Neşvanu’l-Himyerî, *el-Hûru’l-Hyn*, 235.

Şîa-Mu'tezile, özelde Zeydiyye ve Mu'tezile görüşlerde birbirine paralel görüşler benimsediklerinden bu hitabın da Zeydiyye-Mu'tezile ilişkisini en baştan başlatma çabası çerçevesinde yapıldığını düşünüyoruz.

Bu rivayet, Mu'tezilî Kadı Abdulcebbar ve Zeydî-Mu'tezilî İbnu'l-Murtazâ dışında bir başka kaynakta geçmemektedir. Ayrıca Zeyd ve Vasıl siyasî görüş bakımından paralel konumdayken Cafer-i Sadık'ın karşı konumda olması, İbnu'l-Murtazâ'nın aktardığı bir diğer rivayetle uyuşmamaktadır. Bu rivayete göre, Zeyd b. Ali ve Cafer Sadık, Mu'tezile'den sadece el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn prensibinde ayrılmaktadırlar.³⁹⁵ O halde buradaki karşı karşıya gelmenin sebebi nedir? Bu da rivayetin sıhhati hakkındaki şüpheleri artırmaktadır.

İbnu'l-Murtazâ, bu olayı ne amaçla rivayet ettiğini belirtmemesine ve Kadı Abdulcebbar'ın da, meçhul sığasında nakledip herhangi bir yoruma yer vermemesine rağmen, bu bilginin Ahbârı Vasıl b. Ata ile ilgili kısımda³⁹⁶ rivayet edilmesi, Zeyd'in, Vasıl'la ilişkilendirilmesinin hedeflenmekte olduğu izlenimini verir. Ancak yukarıda belirttiğimiz gerekçeler onu şüpheli kıldığından söz konusu rivayet daha sonra, yani Mu'tezile ve Zeydiyye'nin fikrî olarak yakınlaştığı bir tarihte, muhtemelen bu etkileşimi ilk Zeydî ve Mu'tezilî şahıslara kadar götürmek amacıyla, Zeydî ve Mu'tezilî yazarlar tarafından üretilmiştir.

Diğer taraftan şayet Zeyd b. Ali ve Vasıl b. Atâ siyasî tavır bakımından paralel düşünüyor idiyse, Zeyd b. Ali ve oğlu Yahya b. Zeyd liderliğindeki ayaklanmalara Vasıl b. Atâ'nın neden katılmadığı veya desteklemediği de cevaplanması gereken bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Hız. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesinden sonra Alioğulları, Zeyd b. Ali ayaklanmasına kadar Emevîlere karşı herhangi bir ayaklamaya girişmemişlerdir. Bunda Kerbelâ'da başta Alioğulları olmak üzere Tâlibîlerden pek çok kimsenin öldürülmesi de³⁹⁷ etkili olmuş olmalıdır. Burada Zeyd b. Ali (122/740)'nin

³⁹⁵ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 34; amlf. , *el-Münye ve'l-Emel*, 150.

³⁹⁶ Kadı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 239.

³⁹⁷ Bu ayaklanmada Tâlibîlerden öldürülenlerin isimleriyle ilgili olarak bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, tsh. İlze Lihten Steiner, Dârul Âfâki'l-Cedide, Beyrut, trz. , 490-1; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-İmâme ve's-Siyâse* (İbn Kuteybe'ye nisbet edilir), I-II, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trz. , II, 6; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 406, 422; İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri İslam Öncesinden Abbasîlere Kadar*, TDV yay. Ankara 1997, 324-5.

ayaklanmasını ve onun gerekçelerini uzun uzun anlatmayacağız.³⁹⁸ Sadece konumuzla ilgili olan hususlarına değineceğiz. Öncelikle Zeyd b. Ali'nin siyasi faaliyetlerinden iktidarın haberdar olduğu zaman dilimini tespit ile ilgili olarak aşağıdaki rivayetleri ele almak ve bazı kısımları üzerinde müzakerede bulunmak istiyoruz. Belâzürî, Mus'ab b. Abdullah el-Zübeyrî'den naklettiği rivayette³⁹⁹ Hz. Ali'nin mirası hususunda Hz. Hasan ve Hüseyin'in torunları arasındaki ihtilafta Medine Valisi İbrahim b. Hişam'ın hakemliğinde yapılan tartışmalarda Abdullah b. Hasan (145/762), annesi Hintli olduğu halde Zeyd b. Ali'nin hilafet makamında gözü olduğuna dair bir ifade kullanır. İbrahim b. Hişam'ın, 106-114/724-732 yılları arasında Medine valiliğinde bulunduğu⁴⁰⁰ dikkate alındığında bu rivayet, Zeyd'in hilafet arzusunu ve onun bu arzusundan iktidarın 114/732'den önce haberdar olduğunu göstermektedir.

İbnu'l-Esir'deki bir diğer rivayette Zeyd b. Ali ve Abdullah b. Hasan, 114-118/732-6 yılları arasında Medine valisi olan Halid b. Abdülmelik b. Haris⁴⁰¹, in huzurunda Hz. Ali'nin vakıflarının idaresi konusunda münakaşa ederler. Bu münakaşada valinin, Alioğullarını birbiriyle mücadele ettirerek toplumun gözünden düşürme gayreti içinde olduğunu fark eden Zeyd b. Ali meseleyi halife Hişam b. Abdülmelik'e götürür. Görüşme talebini Hişam önce 'emirine geri dön' diyerek geri

³⁹⁸ Bu konu hakkında bkz. Belazürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 427-451; Taberî, *Târîh*, VII, 160-173, 180-189; Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem, *el-Fütûh*, VII-VIII, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, 313-325; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu'l-Tâlibiyyin*, 129-144; Mes'ûdî, *Murûcu'l-Zehab*, IV, 40-43; İbnü'l-Esir, IV, 443-448, 452-455; Çağdaş çalışmalarda bu konuyu detaylı olarak müzakere etmişlerdir. Bkz. Julius Wellhausen, *İslamın İlk Devirlerinde Muhalefet Partileri*, Ankara Çev. Fikret İştihan, ; Ebû Zehra, *İmâm Zeyd*, 42 vd. ; Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 29-41; Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, 334-347; Ahmet Ağrakça, *Emevîler Döneminde Saltanata Karşı Hilafet Mücadeleleri*, İstanbul 1992, 363-388; İ. Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara 2001, 67-90. Ancak şunu söylememiz gerekir; kaynaklardaki Zeyd b. Ali'yle ilgili rivayetlerde çelişkiler söz konusudur. Meselâ; Medine'de 114-118/ yılları arasında valilik yapan Halid b. Abdülmelik b. Haris'in valiliği döneminde Zeyd'in, Abdullah b. Hasan ile olan ihtilafında valinin tutumunu Halife Hişam'a götürdüğünde halifenin onu hilafet istemekle suçlaması ve Zeyd'in bunu reddetmeyişi ve halifenin yanından ayrılırken 'çıkıyorum ama artık hiç hoşuna gitmeyen bir tavır takınacağım' demesi rivayeti ile Yusuf b. Ömer'in Kufe valiliği (120-126/738-744) döneminde Halid b. Abdillah'ın Zeyd ve diğerleri yanında emanetleri olduğu iddiasına ilişkin rivayette Halife Hişam'ın başta Zeyd olmak üzere diğerlerine müşfik davranması bir çelişki olarak görünmektedir. Çünkü Zeyd'le Halife Hişam arasında iplerin koptuğu birinci hadise zaman bakımından daha öncedir. Ancak biz Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimi bağlamında Zeyd-Vasıl ilişkisi üzerinde durduğumuzdan bu hususlara işarette yetiniyoruz.

³⁹⁹ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 427. Ayrıca bkz. Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, 340.

⁴⁰⁰ İbnü'l-Esir, *Kamil fi't-Târîh*, IV, 376, 407.

⁴⁰¹ Bkz. İbnü'l-Esir, *Kamil fi't-Târîh*, IV, 407, 421.

çevirir. Fakat Zeyd'in ısrarı sonucunda gerçekleşen görüşmede Hişam onun sözlerini tasdik etmeyerek, "Ey Zeyd! Senin hilafet arzusunda olduğun, onu istediğin söyleniyor. Sen bir cariyenin oğlusun, bu görev sana göre değil."; der. Zeyd de ona cevap verir...⁴⁰²

Yukarıdaki rivayetlerden birincisine göre ayaklanmaya karar vermesinden çok önceleri 114/732'ten önce ikincisine göre ise, 118/736'den önce Zeyd b. Ali, hilafeti istemekte ve başta halife Hişam olmak üzere iktidar bunu bilmektedir. Bunu bildiği halde iktidarın Zeyd b. Ali hakkında hiçbir işlem yapmaması pek makul değildir. Nitekim yukarıda geçtiği üzere daha önce Ebû Haşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye hakkında böyle bir şikayet olmuş ve halife onu yanında götürmüş ve tutuklatıp, hapse attırmıştır. Dolayısı ile buradan iktidarın, sadece Alioğullarının birbiriyle mücadelesini körükleyip, halkın gözünden düşürme çabasını, Zeyd'in siyasi faaliyetlerini ve onun bu faaliyetlerinden Emevî hilafetinin haberdar olduğunu ve Zeyd b. Ali ve Abdullah b. Hasan arasındaki mücadelenin Alioğullarının sözcülüğünden başka bir şey olmadığını çıkarabiliriz.

Zeyd b. Ali, ayaklanma için hazırlıklara giriştiği on aydan fazla olan Kûfe'deki ikameti esnasında bir veya iki ay Basra'ya, oradaki hazırlıkları organize etmek için geçer.⁴⁰³ Basra'daki bu ikameti esnasında iktidara karşı ortak tavır geliştirme bağlamında Zeyd'in, bütün diğer muhaliflerle olabileceği gibi Vasil b. Atâ ile de görüşmesi muhtemeldir. Ancak kaynaklarda görüştüklarine dair bir bilgi aktarılmaz.

Zeyd b. Ali'nin kendisine beyat için çağırıldığı esaslar genel olarak şunlardır; Allah'ın Kitabı Kur'an'ın ve Peygamberin Sünnetinin esas alınması, adil olmayan iktidar sahiplerine karşı cihad edilmesi, zayıfların korunması, haksızlığa uğrayanların haklarının telafi edilmesi, zulmü kaldırma ve peygamber ailesinin, kendisine haksızlık eden ve karşı çıkan herkese karşı korunması, Ehl-i Beyt'e yardım etme, devlet gelirlerinin hakkı olanlar arasında eşit şekilde dağıtılması gibi

⁴⁰² İbnü'l-Esîr, *Kâmil fi'l-Târih*, IV, 444-445. krş. Yakubî, *Târih*, II, 325. İbn Kuteybe aynı olayı, zamanını belirtmeden aktarır. Bkz. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I, 312-313.

⁴⁰³ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 434; Taberî, *Târih*, VII, 171; Nâtık bi'l-Hakk, *el-İfâde fi Târihi'l-Eimmeti'l-Zeydiyye*, 63-64.

esaslardır.⁴⁰⁴ Bu esaslar, Zeyd'i Mu'tezilî esaslar ile irtibatlandırma ve Zeyd ile Vasıl b. Atâ arasındaki ilişkiyi açıklamada pek yeterli görünmüyor. Çünkü benzer hususlar, ondan önceki ve kendi dönemindeki diğer etkili şahısların anlayışları ile de uyuşmaktadır. Meselâ; Zeyd'ten önce ayaklanan Muhtar es-Sakaffî'nin, ayaklanmasında beyat için çağırdığı esaslarla benzerlik söz konusudur.⁴⁰⁵

Çağdaş bazı çalışmalarda, Zeyd'in ayaklanmasının Mu'tezile'nin el-Emru bi'l-Maruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ilkesinin yerine getirilmesi için meydana geldiği ifade edilir.⁴⁰⁶ Kaynaklarda Zeyd b. Ali'nin ayaklanmasına gerek davet, gerekse ayaklanma esnasında madden veya fiilen iştirak edenlere bakmak onun ayaklanması hakkında fikir yürütmemiz ve Zeyd-Vasıl ilişkisininin siyasî yönünü ortaya koyma bakımından faydalı olacaktır.

Öncelikle şunu ifade etmemiz gerekir ki; Kûfe'de yaşayan nüfusun demografik yapısı, Kuzey, Güney ve Doğu Araplarının çeşitli kabileleri başta olmak üzere İranlılar, Suriyeliler, Çinliler, Bizanslılar, Yahudiler gibi çok çeşitli etnisite dağılımından oluşur.⁴⁰⁷ Bu kabilelerin ayaklanmadan önce idare ile olan konularına baktığımızda, Halid b. Abdillâh el-Kasrî'den önceki Ömer b. Hübeyre el-Kaysî (105/723), valiliği döneminde Kuzey Araplarına dayanmış, Halid (105-120/723-738) daha çok Güney Araplarına dayanmış, halefi Yusuf b. Ömer el-Sakaffî (120-126/738-744) ise, yine Kuzey Araplarına dayanmıştır.⁴⁰⁸ İkinci plana itilen ve bu durumdan rahatsız olan Güney ve Doğu Araplarının, Ali evladına sempaticileri de göz önünde bulundurulduğunda desteğin daha çok onların içinden gelmesine şaşmamak gerekir. Ayrıca onların yeni valinin kendilerine karşı tutumundan

⁴⁰⁴ Belâzürî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III, 434; Taberî, *Târîh*, VII, 172-3 ; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 316; İbnü'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh*, IV, 446; Abdurrahman İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, I-VII, Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, III,118; Haymî, *Kitâbu Ravdâ'n-Nadîr*, I, 75; Wellhausen, *Muhalefet Partileri*, 158; Sarıçam, *Emevi-Haşîmi İlişkileri*, 343.

⁴⁰⁵ Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 96 (Dipnot: 306), 98-99, 102; Şabbi, *Mebâhis fi İlm-i Kelâm ve'l-Felsefe*, 119.

⁴⁰⁶ Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, Çev. İbrahim Akbaba, Yöneliş yay. İstanbul 1988, 99 vd. ; Şabbi, *Mebâhis fi İlm-i Kelâm ve'l-Felsefe*, 121 vd. ; Ayrıca bkz. Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu*, 41. Ali Şabbi, burada Zeyd'in söz konusu anlayışta Mu'tezile'nin teorisi ile Haricilerin pratiğini mezc ettiğini ve dolayısı ile Haricilerden de etkilendiğini ifade eder.

⁴⁰⁷ Kûfe'nin kabilevi demografik yapısı ve genel olarak Güney ve Doğu Araplarının Kuzey Araplarına karşı yer alması ile ilgili olarak bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yay. , Ankara 2001, 95-176. Burada Kûfe'de Arapların Kuzey, Güney ve Doğu Arapları şeklinde tasnifi yazarın tasnifi olup, aynen kullanılmıştır.

rahatsızlıklarını dile getirmek için Alioğullarından bir şahsın liderliğinde ayaklanmaları da onlar için uygun bir fırsattı. Nitekim ayaklanmada kendilerine lider olmaları için daha önce Alioğullarından başka fertlere de haberler göndermişlerdi.⁴⁰⁹ Zeyd'in destek gördüğü kabilelerle ilgili olarak⁴¹⁰ Taberî, Abs, Ezd, Süleym, Nehd, Tağlib, Ğuber kabilelerini ve Temim, Ensar ve Bekr b. Vâil oğullarından bazılarını;⁴¹¹ İbn Esîr, Süleym, Ezd, Abs, Hind ve Tağlib oğullarını zikreder.⁴¹² Bunlar dışında Bârik kabilesinin bir kısmının,⁴¹³ Eşca' kabilesinden bazılarının,⁴¹⁴ Hadramevt ve Kinde'den bazılarının⁴¹⁵ Zeyd b. Ali'nin yanında yer aldıkları belirtilir.⁴¹⁶

Bu kabilelere bakıldığında valiyle ilişkileri iyi olmayan ve Zeyd'i destekleyen Güney ve Doğu Araplarının sayısının Kuzey Araplarından daha fazla

⁴⁰⁸ Bkz. Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, Çev. Fikret İşıltan, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay. Ankara 1963, 151 vd.

⁴⁰⁹ Taberî, VII, 169; İbnü'l-Esîr, *Kamil*, IV, 447. Kûfelilerin Şifliği ile ilgili bir değerlendirme için bkz. A. Aziz Durî, *İlk Dönem İslam Târîhi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, 113 vd.

⁴¹⁰ Zeyd'in karşısında yer alan kabile ve topluluklarla ilişkin Taberî, Medineliler, Becile, Mezhic ve Esed, Kinde ve Rebîa, Temim ve Hemdan, Şamlıları zikreder. Bkz. *Târîh*, 182.

⁴¹¹ Taberî, *Târîh*, VII, 171-172, 180-181. Ayrıca bkz. Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 434, 437. Taberî, aynı ciltte (s. 182) Temim kabilesinin ve Medinelilerin genel olarak Zeyd b. Ali'ye karşı Yusuf b. Ömer'in yanında yer aldığını ifade eder. Zeyd b. Ali'ye karşı yer alan kabileler ile ilgili olarak bkz. Taberî, VII, 182. Belâzürî, Nasr b. Huzeyme'nin Kays kabilesine mensup olup, ayaklanma esnasında davetiyle Kays'tan pek çok kişinin Zeyd'in yanında yer aldığını nakleder. Bkz. *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 441-442.

⁴¹² İbnü'l-Esîr, *Kamil fi't-Târîh*, IV, 447-448. Abs kabilesinden bazıları da Yusuf b. Ömer es-Sekafi'nin yanında yer aldılar. Bkz. *Kamil fi't-Târîh*, IV, 454; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîl*, 135.

⁴¹³ Tûsî, *Fihrist*, 48. Bu kabileden bazıları da Yusuf'un yanında yer almışlardır. Bkz. Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 434; Taberî, *Târîh*, VII, 180.

⁴¹⁴ İbn Düreyd, Ebû Bekîr Muhammed b. el-Hasan, *el-İştikâk*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mûessesetü'l-Hâncî, Mısır 1378/1958, 278.

⁴¹⁵ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 432, 438; Taberî, *Târîh*, VII, 182; İbnü'l-Esîr, *Kamil fi't-Târîh*, IV, 453.

⁴¹⁶ Kufe'de yaşayan kabileler ve topluluklar ve bunların Ali evladına, özelde Zeyd b. Ali'ye karşı konumları hususunda bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadârîliğe Kûfe*, 95-176. Yazar bu ilişkilerde İslam öncesi kabilevi anlaşmaların önemli etkisi olduğu ve daha sonra söz konusu ilişkilerin bu anlaşmalar bağlamında devam ettiğini ifade eder. Bu genel olarak doğru olmakla birlikte bu tezle uyum olmayan durumlar da söz konusudur. Meselâ; Ezd kabilesinin Muaviye ve Emevîlerin yanında yer alması, daha önce aralarında önemli savaşların olduğu Has'am kabilesinin Hz. Ali ve evladı yanında yer almasıyla gerekçelendirilir. (bkz. Söylemez, *Kûfe*, 103) Oysa Zeyd b. Ali'nin aralarında gizlendiği kabilelerden, dolayısı ile ona destek olan kabilelerden biri Ezd kabilesidir. Bkz. Taberî, *Târîh*, VII, 172. Yine Güney Araplarından Becile kabilesi Sıffin'de Hz. Ali'yi desteklerken, Hemdan kabilesi Ali evladı taraftarı olup, Hz. Hüseyin'e yardım eden kabilelerden biri olmasına ve daha sonra Zeydiyye mezhebini kabul etmelerine rağmen, Mezhic kabilesi Muaviye'ye karşı Hz. Ali'nin yanında yer alırken ve kabile aşırı Emevî düşmanlığı ile tanınırken Hz. Hüseyin ve Zeyd'e karşı, Nehâ kabilesi Sıffin'de Hz. Ali'nin yanında yer almasına rağmen Zeyd b. Ali ayaklanmasında Yusuf b. Ömer es-Sekafi yanında yer almışlardır. Bkz. Taberî, *Târîh*, VII, 182; Söylemez, *Kûfe*, 99, 107-108, 118.

olduğu görülür.⁴¹⁷ Dolayısı ile bu husus, aynı zamanda ayaklanma gerekçelerinden biri olarak da kabul edilebilir.

Zeyd b. Ali ayaklanmasına fiilen katılan şahıslardan kaynaklarda isimleri zikredilenler şunlardır: Nasr b. Huzeyme el-Absî, Muaviye b. İshak b. Zeyd b. Harise el-Ensârî, Ziyâd en-Nehdî, Husayb el-Vâbişî, Kâsım b. Kesir b. Yahya b. Salih b. Yahya b. Aziz b. Amr b. Malik b. Huzeyme el-Tübbe'î el-Hadramî, Ebû'l-Cârud Ziyâd b. Münzir el-Hemedânî, Huciyye b. el-Ecleh el-Kindî, Benî Sa'd b. Bekr'den (Taberî'de Benî Sa'd b. Zeyd'ten) Abdussamed b. Ebi Malik b. Mesrûh,⁴¹⁸

Zeyd b. Ali'ye beyat edip, ayaklanmaya çeşitli nedenlerle katılmayanlar; Enes b. Amr el-Ezdî,⁴¹⁹ Kays b. Rebî',⁴²⁰ Mansûr b. el-Mu'temir⁴²¹

Fukahâ ve muhaddisînden Zeyd'in ayaklanmasına sıcak baktığı rivayet edilenler; Seleme b. Kuheyl,* Benî Haşim'in mevlası Yezîd b. Ebi Ziyâd, Medâin Kadısı Hilal b. Habbab, Hârûn b. Sa'd, Hâşim b. el-Berîd, Ebû Hâşim el-Rummânî, Haccac b. Dinar, Ebû Hanife, Atâ b. Müslim, Salim b. Ebi'l-Hadid (Belâzürî'de el-

⁴¹⁷ Güney Arapları Bârik, Ezd, Hadramevt, Kinde, Nehd; Doğu Arapları Bekir b. Vail, Tağlib, Temim; Kuzey Arapları Abs, Eşca', Süleym. Zeyd, Kûfe'deki ikameti esnasında Süleym ve Ezd kabilelerinden birer hanımla evlenmiştir (Bkz. Taberî, *Târîh*, VII, 171-2). Muhtemelen bu da söz konusu kabilelerin Zeyd'i desteklemesinde etkili olmuştur.

⁴¹⁸ İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, 483; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 446; Taberî, *Târîh*, 167, 181-182, 186, 188; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 133, 135, 136, 349; Cemaluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *el-Muntazam fi Tevârîhi'l-Mülük ve'l-Ümem*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, IV, 675-7; İbnü'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh*, IV, 453-5; İbn Kesîr, *Bidaye*, IX, 331; Abdurrahman İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, I-VII, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, III, 119-121. el-Cevzî Zeyd'in ayaklanmasının 121/739 yılında olduğunu zikreder. İbn Kesîr, (IX, 330) nasıl temellendirdiğini belirtmeksizin Zeyd'in ayaklandığı zaman Mekke'nin çoğunluğunun Zeydî, Kûfe'nin çoğunluğunun Râfîzî olduğunu belirtir. Ebû Cârud'un ayaklanmaya katıldığını Nevbahtî de söyler. Bkz. *Fıraku's-Şîa*, 49. Muhammed b. Abdillâh b. Hasan en-Nefsû'z-Zekîyye'nin de ayaklanmaya katıldığı zikredilir. Ancak bunu ihtiyatla karşılamak gerekir. Çünkü babası Abdullâh, Zeyd'i ayaklanmaması ve bu hususta Kûfelilere güvenmemesi hususunda uyarıyor. Dolayısı ile Abdullâh b. Hasan'ın, başarılı olmayacağını düşündüğü bir ayaklanmaya, gelecekte önemli hedefler için hazırladığı oğlunun katılmasına rıza göstermesi pek mümkün değildir. Taberî, VII, 169; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IV, 447.

⁴¹⁹ Taberî, *Târîh*, VII, 183; İbnü'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh*, IV, 453.

⁴²⁰ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 435; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 143

⁴²¹ Mansûr'un Zeyd'in daisi olarak onun adına davette bulunurken Zeyd'in isyanına geciktığı ve Zeyd öldürüldüğünde onun yanında olmadığından ondan geri kalma hatasından dolayı günahını affettirmek için bir yıl oruç tuttuğu ve daha sonra Abdullâh b. Muaviye ile birlikte ayaklandığı rivayet edilir. Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 140. Bir diğer kaynaktan Mansûr'un Hişam b. Abdilmelik'in erzakını almakla görevli bir memuru olduğu nakledilir. Bkz. Fadl b. Şa'zan el-Ezdî en-Nisaburî (ö. 260/), *Kitabu'l-İzâh*, Müessesetü'l-'A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1402/1982, 45.

Ca'd), Zebîd el-Yâmî (Ebû'l-Ferec el-İsfehânî'de el-İmâmî), Süfyan es-Sevrî, Abde b. Kesir el-Cermî, Hasan b. Sa'd el-Fakîh, A'meş, Osman b. Umeyr Ebû'l-Yakzân el-Fakih, İbn Şübrûme, Muhammed b. Ebî Leylâ⁴²²

Gruplardan Zeyd'e beyat edip, ayaklanmasına katılanlar ve kendisine sıcak bakanlar; Sirhubiyye, Fudayl b. Zübeyr er-Ressân ve taraftarları, Ebû Cârud Ziyad b. Münzir,⁴²³ Sirhubiyye, Yakubiyye ve Sabbâhiyye ile birlikte Ali, Rasulullah'tan sonra insanların en efdalidir diyen iki fırkanın Zeyd'in ayaklanmasına katıldıkları,⁴²⁴ Havâric'in Zeyd'e beyat ettiği,⁴²⁵ Mürcie'nin Zeyd'e kimseyi denk tutmadığı,⁴²⁶ Ebû Hâşim Muhammed b. el-Hanefiyye'nin taraftarlarından bazılarının Zeyd'in ayaklanmasına katıldığı,⁴²⁷ Zeyd'e onu terk eden Rafıza dışında görüşleri muhtelif olmasına rağmen bütün firkaların beyat ettiği ve bu hususta Zeyd'in Mu'tezilîden, Mu'tezilî'nin Mürciîden, Mürciînin Haricîden daha istekli

* Kaynaklarda Seleme'nin, Zeyd'i ayaklanmadan vazgeçirmeye çalıştığı ifade edilir. Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 431, 435; Taberî, *Târîh*, VII, 167-168; İbnü'l-Esrîr, *Kamil*, IV, 447.

⁴²² Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 434-435; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîl*, 140-142; İmâm Nâtk bi'l-Hak Ebî Tâlib, *el-İfâde*, 63; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye fi Menâkıbi Eimmeti Zeydiyye*, I, 144. Bu şahıslardan Ebû Hanife'nin Zeyd'e madden yardımında bulunduğu, A'meş'in Zeyd'i takdir etmekle birlikte onun için insanlara güvenmediği, diğerlerinin ise Zeyd'e beyat ettikleri ifade edilir. Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, agy; Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 435. Fukahâ ve hadisçilerden Zeyd b. Ali taraftarı olanlarla ilgili olarak bkz. C. van Arendonk, *Les DEbûts de L'Imâmat Zaidite au Yemen*, (Leyde E. J. Brill, 1960), 307-312.

⁴²³ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 48-49. Ayrıca Fudayl er-Ressân ve Ebû Cârud, Cârudiyye'nin liderlerindendirler. Bkz. Nâsî el-Ekber, 42; Ebû Halef Eş'arî, *Kitabu'l-Makalât ve'l-Fırak*, 71. Nevbahtî de bunları Sirhubiyye'nin liderleri olarak verir. Nevbahtî, 48. Kummî (s. 71) bu iki grubun aynı grup olduğunu belirtir.

⁴²⁴ Ebû Halef Eş'arî el-Kummî, *Kitabu'l-Makalât ve'l-Fırak*, 71-2.

⁴²⁵ Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 433; İbn Inebe, *Umdetü't-Tâlib*, 256. Müberred'in, Zeyd'in Haricilerden olduğunu zikretmesi ve Haricî şairin Zeyd'i övmesi de bu hususu te'yit eder. Bkz. *el-Kâmil fi'l-Edeb ve'l-Luga*, I-IV (IV. cilt fihrist), thk. , Muhammed Ahmed ed-Dâli, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993, III, 1371; Neşvânü'l-Himyerî, *Hîru'l-İyn*, 241. Mensuplarının çoğunluğunun Haricilerin yanında yer aldığı Rebia ve Temim kabilelerinden (Bkz. Söylemez, *Küfe*, 144-157) şahısların Zeyd b. Ali'nin yanında yer alması da aynı hususu te'yit eder. Ayrıca bkz. Doğan, 38.

⁴²⁶ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyin*, 125.

⁴²⁷ Müellifi Meçhul, *Târîhu Devleti'l-Abbâsiyye*, 231; Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 37-38. Burada Ebû Hâşim ve Bukeyr b. Ma'han'ın, taraftarlarını Zeyd'in ayaklanmasına katılmaktan alıkoymaya çalışıldığı ifade edilir. Bu, 99/717 yılında vefat ettiğinden Ebû Hâşim için mümkün değildir. Ancak Ebû Hâşim taraftarlarından bazılarının Zeyd'i desteklemesi muhtemeldir. Çünkü o, Ebû Hâşim'in damadıdır. Bkz. Nevbahtî, 51. Ayrıca Zeyd'in ayaklanmasına taraftarlarının katılmasına engel olmaya çalışan Bukeyr Abbasîlerin Küfe'deki dâileridir. Dolayısı ile Abbasî davetinin o dönmedeki lideri olan Muhammed b. Ali (125/743)'nin emri dışında hareket etmesi mümkün olmayan Bukeyr'in engel olmaya çalıştığı insanların Abbasî taraftarları olması gerekir. Buradan da Abbasîlerin Zeyd'in ayaklanmasına destek olmadıkları sonucu çıkmaktadır. Bukeyr hakkında bkz. Nahide Bozkurt, *Olusum Sürecinde Abbasî İhtilali*, Ankara 1999, 48 vd.

olmadığı ifade edilir.⁴²⁸ Zeyd b. Ali'nin ayaklandığı dönemde Mu'tezile teşekkül etmiş bir firka olmayıp, ilk Mu'tezilî fikirleri savunan şahıslar olduğundan kanaatımızca bu ifade şekli (Mu'tezilî), sonraki bir dönemde Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimini en baştan başlatabilme çabasının bir ürünü olmakla birlikte bundan, Râfıza dışında bütün grupların Zeyd'in hareketine olumlu yaklaştığı anlaşılabilir. Ancak Zeyd'in yanındaki taraftarlarının sayısı çok fazla olmadığından zikredilen bütün bu grupların ayaklanmaya katılması pek mümkün gözükmemektedir.

Zeydî yazarı el-Haymî, Amr b. Ubeyd'in Zeyd b. Ali'ye katılmak için hazırlandığını ancak bu sırada Zeyd'in ölüm haberinin geldiğini belirtir.⁴²⁹ Ancak o bu bilgiyi nereden aktardığını söylemez. Ayrıca Zeyd b. Ali, ayaklanmaması, isyana kalkıştığı takdirde kendine desteğin pek olmayacağı ve ayaklanmanın başarısızlığa uğrayacağı konusunda bizzat kendi yakın akrabaları tarafından uyarılmıştır. Bu bağlamda Amr b. Ubeyd'in ve hocası Hasan Basrî'nin ayaklanma için aradığı en önemli şart ise, yeterli hazırlığın olması ve başarı şansının yüksek olmasıdır.⁴³⁰ Dolayısı ile Amr b. Ubeyd'in bu ayaklanmayı desteklemiş olduğu pek muhtemel gözükmemektedir.

Yukarıdaki tasnifin hiç birinde, Vasil b. Atâ veya Mu'tezilî fikirlere sahip birinin Zeyd b. Ali'nin ayaklanmasına katıldığı veya ona beyat ettiği belirtilmiyor.⁴³¹ Oysa Zeyd, Mu'tezile'nin el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ilkesine göre ayaklanmışsa, bu fikri Mu'tezile içerisinde ilk gündeme getiren olarak kabul edilen Vasil b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in sözkonusu ayaklanmada yer almaması bir çelişkidir. Ayrıca Vasil b. Atâ ve Amr b. Ubeyd başta olmak üzere ilk Mu'tezilîler bu ayaklanmaya katılmış olsaydı, ayaklanmadan sonra Emevî iktidarı tarafından kovuşturmayla tabi tutulurlardı. Ancak kaynaklarda bu konu ile ilgili herhangi bir bilgi tespit edemedik. Dolayısı ile bu ayaklanmayı

⁴²⁸ Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-Iym*, 238-240. Zeyd b. Ali'nin ayaklandığı dönemde Mu'tezile diye bir firka yoktur. İlk Mu'tezilî fikirleri savunan şahıslar olan Vasil ve Amr' da bu ayaklanmaya her hangi bir şekilde katılmadığına göre bu rivayetin Mu'tezile ile ilgili kısmını ihtiyatla karşılamak gerekir. Haricîlerin Zeyd'le iritbatı bağlamında bir Haricî şairi Zeyd'i övmektedir. Bkz. Haymî, *Kütâbu Ravdî'n-Nadîr*, I, 53-4.

⁴²⁹ Haymî, *Kütâbu Ravdî'n-Nadîr*, I, 51.

⁴³⁰ Bkz. Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, 281-4.

⁴³¹ Bu hususta İbnu'l-Murtazâ, Malik b. Enes'in amcası Ebû Suhey'l Nâfi b. Malik'in Zeyd b. Ali ile isyan edenlerden olduğunu ve Kaderî görüşüne sahip olduğunu Şafî'den rivayet edildiğini belirtmekle birlikte onun herhangi bir görüşünü aktarmaz. bkz. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 134.

Mu'tezilî bir ayaklanma telakki edebilmek ve ilk Mu'tezile'nin bunu desteklediğini ileri sürebilmek pek mümkün gözüküyor. Hatta bu ayaklanmaya İslam toplumunun çeşitli kesimlerinden insanların katılmış olması onu, herhangi bir gruba mal etmeyi de güçleştirmektedir. Bu yöndeki çabalar, muhtemelen daha sonraki dönemde Zeydiyye ve Mu'tezile arasındaki yakınlaşmanın bir sonucu olarak Zeydiyye-Mu'tezile tarihinin yeniden yazıma tabi tutulmasının bir sonucudur.

2-MUHAMMED VE İBRAHİM B. ABDİLLAH

HAREKETLERİNDE MU'TEZİLE

Emevîlerin sonlarına doğru iktidarın, amca çocukları Abbasoğullarına kaydığını fark eden Alioğullarından özellikle Abdullah b. Hasan, Ebvâ'da bir toplantı düzenlenmesine ön ayak olup, oğlu Muhammed'i aday göstererek liderliği kendilerine kaydırmak istedi. Zira o, oğulları Muhammed ve İbrahim'i hilafete hazırlamaktaydı.⁴³² Ancak Abbasoğullarının iktidarı ele geçirip Ali evladına bir pay vermemesi, kendilerini hilafetin doğal adayı kabul eden Ali evladından, Abdullah b. Hasan'ın oğulları Muhammed ve İbrahim'in⁴³³ Abbasî halifeleri Seffah ve Mansûr'a beyattan kaçınmalarına yol açmıştır. Seffah bu hususta çeşitli nedenlerden dolayı sert tedbirler almasa da, muhaliflerini bertaraf ederek hakimiyeti tamamen sağladığından dolayı Abbasî Devleti'nin gerçek kurucusu olarak itibar edilen II. halife Mansûr, Ali evladına özellikle Hasanogulları kanadına yönelik baskıcı tedbirlere girişir. Gizliden gizliye örgütlenen Muhammed ve İbrahim, artan baskılar sonucunda 145/762 yılında ayaklanırlar. Yaklaşık beş ay gibi bir mücadelenin sonunda ayaklanma başarısızlıkla ve Muhammed ile İbrahim'in öldürülmeleriyle sonuçlanır.

Emevî iktidarının sonlarına kadar siyasi yönden fiilî olarak göz önünde olmamakla birlikte bu yöndeki faaliyetlerine 100/718'lerde başlayan

⁴³² Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 307.

⁴³³ Emevî komutanlarından İbn Hübeyre Abbasîler tarafından kuşatıldığında Muhammed b. Abdillâh b. Hasan'a onun adına davette bulunmak için haber gönderdi. Muhammed'in cevabı gecikince İbn Hübeyre Ebû Ca'fer el-Mansûr'dan eman diledi. O da bunu kabul etti. Bkz. Taberî, VII, 454. Bu rivayet de Emevîler'in sonlarında Muhammed b. Abdillâh'ın iktidar için alternatif görülmesine işaret etmesi bakımından önemlidir.

Abbasoğulları⁴³⁴ ile iktidara karşı zaman zaman ayaklanan Alioğulları genellikle birlikte hareket etmişlerdir. Aralarındaki rekabet, Abdullah b. el-Muaviye hareketinde⁴³⁵ ve Mervan'ın hilafeti döneminde kendi oğullarını iktidar için hazırlayan⁴³⁶ Abdullah b. Hasan'ın, rakipleri olan Abbasoğullarının ayaklanma hazırlığı içerisinde olduklarını Mervan'a jurnallemesi ve onların da Abdullah'ı karşı suçlamaları⁴³⁷ ile gün yüzüne çıkmıştır. Emevî hakimiyetinin yıkılıp, Abbasîlerin iktidara gelişiyle Alioğullarına idarede herhangi bir pay verilmemesi, Haşimîlerin bu iki kolu arasındaki ayrılığı daha da derinleştirmiştir. Ancak ilk fiilî karşı karşıya geliş, yukarda da işaret edilen Abdullah b. Hasan'ın iki oğlu Muhammed ve İbrahim'in halife Mansûr'a karşı 145/762 yılında ayaklanmaları ile olmuştur. Biz bu ayaklanmaların oluşumu ve gerekçeleri üzerinde⁴³⁸ sadece Zeydiyye ve Mu'tezile

⁴³⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali*, 43 vd. ; Cem Zorlu, *Abbasîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara Okulu yay. Ankara 2001, 33 vd. , 213 vd.

⁴³⁵ Abdullah b. Muaviye'nin, Abbasi iktidarının kurulmasındaki rolü çok büyük olan Ebû Müslim el-Horasanî tarafından hapsedilmesi ve sonra öldürülmesinin, Abbasîlerin iktidarı ele geçirme çabalarının Alioğulları tarafından sezilmesinde katkısı olduğunu düşünüyoruz. Bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 449-450. Ayrıca bu ayaklanma ve ona iştirak edenlerle ilgili olarak bkz. Onat, *Emevîler Devri Şif Hareketleri*, 134-137; Wellhausen, *Dimi Siyasî Muhalefet Partileri*, 161-163; Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu*, 50-54; William F. Tucker, "Abd Allâh ibn Mu'âviya and The Janâhiyya: Rebels and Ideologues of The Late Umayyad Period", *Studia Islamica*, LI (Paris, 1980), s. 39-57.

⁴³⁶ Belazûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III, 307.

⁴³⁷ Yazarı meçhul, *Ahbârü Devleti'l-Abbâsiyye*, 386-390, 393-395. Sadece Abdullah b. Hasan'ın jurnallemesine ilişkin olarak bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 227. Burada şunu da belirtmek gerekir ki; Mervan, Abdullah b. Hasan ve oğullarının da iktidarı ele geçirmek için çalıştıklarını biliyor. Ancak onların üzerine fazla gitmiyor ve Medine valisine de bu yönde emir veriyor. Bu da Mervan'ın Abbasîleri daha ciddi bir tehdit olarak gördüğüne ve öncelikle onları bertaraf etmek istediğine delalet eder. Bkz. *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 228-9.

⁴³⁸ Ayaklanmalar ve gerekçeleri ile ilgili olarak bkz. Belazûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III, 307-351, XI, 309, 312-314; Taberî, *Târîh*, VII, 517-609, 622-648; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 184-331; Nâtik bi'l-Hakk, *el-İfâde*, 75-91; Abdullah b. Hamza, *Kitabu's-Şâfi*, I, 192-203; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, I, 156-174; İbnü'l-Esir, *Kâmil fi't-Târîh*, V, 137-175; Abdurrahman b. Haldûn, *Târîhu ibn Haldûn*, I-VII, Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, III, 232-240; Şihabuddin Ahmed b. Abdulvehhâb en-Nüveyrî, *Nihayetu'l-Ereb fi Fânûni'l-Edeb*, thk. Muhammed Abdu'l-Âl el-Hînî-Abdulaziz el-Ehevânî, Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1984, XXV, 7-65; Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu*, 55-63; Müslid, Abdullah b. Ali, *el-Aleviyyûn ve'l-Abbasiyyûn ve Davetu Âli'l-Beyt*, 117-186; Büyükkara, *İmâmet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, 29-34; Zorlu, *Abbasîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, 218-285. İbn Kuteybe'ye atfedilen *el-İmâme ve's-Siyase*'de Muhammed ve kardeşi İbrahim'in ayaklanmalarından bahsedilmemekte ve bu ayaklanma onların sağ kanat komutanı olan İsa b. Zeyd'e atfedilmektedir. Bkz. *el-İmâme ve's-Siyase*, II, 136-137. Ayrıca bu ayaklanmalarla ve özellikle Muhammed'in mehdiliği ilgili *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*'deki anlatım üzerine bir değerlendirme için bkz. Muhammed Kâsım Zaman'ın "The Nature of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya's Mahdship: A Study of Some Reports in Isbahânî's Maqâtîl", *Hamdard Islamicus*, XIII/1 (1990), Pakistan, s. 59-65. Burada şu da belirtilmelidir ki tarihçi İbn A'sem el-Kûfî (314/926), Alioğullarının Emevîler dönemindeki ayaklanmalarını anlatırken Abbasîler dönemindeki başta Nefsü'z-Zekiyye olmak üzere diğer ayaklanmalarına değinmemektedir. Bkz. İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, I-II. Zeydî yazar Yahya b. el-

ile ilgisi bağlamında durup, konumuzla ilgili olan Zeyd b. Ali'nin taraftarları (ilk Zeydiyye) ile ilk Mu'tezile'nin ayaklanmadaki konumlarını araştırarak ve bunun, daha sonraki Zeydiyye-Mu'tezile yakınlaşmasında etkili olup-olmadığını tartışacağız. Bunu da üç aşamada ele almayı düşünüyoruz; ayaklanmadan önce Muhammed ve İbrahim'in ilk Mu'tezile ile ilişkileri, ayaklanma gerekçelerinde Mu'tezilî unsurların olup olmadığı ve ayaklanmayı ilk Mu'tezile ve ilk Zeydiyye'nin destekleyip desteklemediği.

2.1-BİREYSEL DÜZEYDE İLİŞKİLER

Mu'tezilî ve Zeydî-Mu'tezilî kaynaklarda Muhammed b. Abdillâh en-Nefsü'z-Zekiyye (ö. 145/762) ve kardeşi İbrahim (ö. 145/762), Medine Mu'tezilesi,⁴³⁹ Mu'tezile'nin selefi⁴⁴⁰ ve Mu'tezile'nin üçüncü tabakası içerisinde sayılır.⁴⁴¹

Ebü'l-Kâsım el-Belhî(319/931), Abdullah b. Hasan, Muhammed ve İbrahim b. Abdillâh ve diğer kardeşlerinin, Mu'tezile'nin 'Adl' anlayışını benimsediklerini söyler.⁴⁴² Bu hususla ilgili olarak Şerif Murtazâ (436/1044), Vasıl b. Atâ hac esnasında, Mekke ve Medine'de insanları kendi düşüncesine davet ederken Muhammed ve kardeşi İbrahim b. Abdillâh'ın onun adl anlayışını kabul ettiklerinin anlatıldığını zikreder.⁴⁴³ İbnu'l-Murtazâ, Muhammed b. Abdillâh'ın adl anlayışıyla meşhur olduğunu,⁴⁴⁴ İbn Inebe de kardeşi İbrahim'le birlikte i'tizâl anlayışını benimsediğini ifade eder.⁴⁴⁵

Hüseyin b. el-Kâsım b. Muhammed b. Ali (1035-1100/1625-1689) Muhammed'in ayaklanmasını 152/769 yılı olayları içerisinde anlatır. Bkz. *Gâyetü'l-Emânî fi Ahbâri'l-Kutri'l-Yemânî*, thk. Said Abdulfettâh Âşûr-Muhammed Mustafa Ziyade, Daru'l-Kâtibi'l-Arabî, Kahire 1968, 134. Bu bazı yazarların belirttiği Muhammed öldüğünde 52-53 yaşında olduğu rivayetleriyle ayaklanma tarihini bir te'lif çabası olabilir. Zira Muhammed'in 100/718 yılında doğduğu belirtilir. Bkz. Nâtik bi'l-Hakk, *İfade*, 73, 79.

⁴³⁹ Ebü'l-Kâsım el-Belhî, 75. Belhî burada, Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye, Zeyd b. Ali, Abdullah b. Hasan ve İsa b. Zeyd'i de Medine Mu'tezilesi'nden sayar. Kadı Abdulcebbâr ise, Muhammed'i zikretmeyip, sadece İbrahim b. Abdillâh'ı III. tabakada sayar. Bkz. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 226, 228.

⁴⁴⁰ *Risaletü İblis ilâ İhvânihî'l-Menâhis*, 1994, 140. Cüşemî burada Yahya b. Abdillâh, Kâsım b. İbrahim ve daha sonra gelen pek çok Zeydî imâmını Mu'tezile'nin selefi içerisinde sayar.

⁴⁴¹ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 17.

⁴⁴² *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, 110. Belhî burada İdris b. Abdillâh'a i'tizâl anlayışını Magrib'te İshak b. Mahmud b. Abdulhamid'in benimsettiğini zikreder.

⁴⁴³ *Emâli*, I, 117.

⁴⁴⁴ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 134.

⁴⁴⁵ *Umdetü'r-Tâlib*, 103, 108.

Mekâtîl' de geçen bir rivayette, Vasıl b. Atâ'nın, düşüncesine davet için elçi olarak gönderdiği Ebû Eyyûb b. el-Edber'i, Ebû Tâlib ailesinden bir topluluk içerisinde bulunan Muhammed b. Abdillâh b. Hasan'ın olumlu karşılayıp, Vasıl'ın anlayışını kabul ettiği aktarılır.⁴⁴⁶ Burada kabule davet edildiği görüşün ne olduğundan bahsedilmemekle birlikte dönemin şartları bağlamında Emevî halifelerinin cebri bir tutumu izleyerek icraatlarındaki sorumluluğu Allah'a havale etme teşebbüslerini ve buna karşı tezler geliştiren dönemin uleması içerisindeki Vasıl'ın görüşlerini göz önünde bulundurduğumuzda, Muhammed'in kabul ettiği ifade edilen görüşlerin adl ve kader anlayışı ile ilgili olması muhtemeldir. Nitekim bunu yukardaki ve aşağıda gelecek olan rivayetler de te'yit eder.

Abdulaziz b. el-Mâcişûn'dan nakille Muhammed b. Abdillâh'ın kader hakkında konuştuğu ve Mâcişûn'un Muhammed'in kaderi olduğunu zikrettiği, ancak bu husus Musa b. Abdillâh'a sorulduğunda durumun böyle olmayıp, Muhammed'in bütün insanları kucakladığını ifade ettiği nakledilir.⁴⁴⁷

Şerif Murtazâ, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'den nakille Abdillâh b. Hasan'ın, oğlu Muhammed'e kader konusundaki anlayışın dışında bütün hasletlerin güzel deyip, bu anlayışından yakındığından bahseder.⁴⁴⁸

Şîi ve Mu'tezilî kaynaklarda geçmekle birlikte bu rivayetler, Muhammed ve İbrahim'in adl ve kader anlayışlarında Vasıl b. Atâ ile paralel düşündüklerine işaret etmektedir.

Siyasî tavırla ilgili kaynaklarda geçen tespit edebildiğimiz rivayetleri mütâlaa etmemiz de, ilişkinin seyrini görebilmek bakımından faydalı olacaktır. Bu bağlamda Zeydî yazar Ebû Talib Nâtık bi'l-Hak, Müttekelliminden Vasıl ve diğerlerinin Muhammed b. Abdillâh'a yakın olduğunu ve yanından ayrılmadığını söyler.⁴⁴⁹

Emevîlerin son dönemlerinde Mekke'de, durum değerlendirmesi yapmak için toplanıldığında Ebû Cafer el-Mansûr'la birlikte Mu'tezilî şahısların da Muhammed'e

⁴⁴⁶ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu'l-Tâlibiyyîn*, 211.

⁴⁴⁷ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 221. Kadı Abdulcebbâr, Mâcişûnî'den nakille sadece kader konusunda ilmi olduğu ve kaderi olduğunu zikreder. Bkz. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 337. Neşşâr bunu, Muhammed'in, yanında taraftarlar toplamak için böyle yaptığı şeklinde yorumlar. bkz. *Neş'e*, II, 140.

⁴⁴⁸ Şerif Murtazâ, *Emâlu's-Seyyidi'l-Murtazâ*, I, 117.

⁴⁴⁹ *el-İfâde fi Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, 74.

beyat ettikleri anlatılır.⁴⁵⁰ Buradaki Mu'tezilîler arasında Amr b. Ubeyd de olmalıdır. Zira Mansûr'un Mu'tezile içerisinde en yakın olduğu şahıs Amr b. Ubeyd'di.⁴⁵¹ Ayrıca bu toplantı, Medine'den Mekke'ye giden yol üzerinde bulunan Ebvâ'daki toplantı olmalıdır. Zira Muhammed'e beyat hadisesinin gündeme getirildiği ve beyat edenlerin içerisinde Mansûr ve diğer Abbasoğullarının da bulunduğu rivayet edildiği toplantı yaklaşık 127/745 yılında yapılan Ebvâ toplantısıdır.⁴⁵² Bunu, Taberî'deki "Muhammed'in, Mervanoğullarının idaresi zayıfladığında durum müzakeresi için Mekke'de toplandıği gece Ebû Cafer'in Hâşimoğulları ve onlarla

⁴⁵⁰ Taberî, *Târîh*, VII, 517, 524; (Taberî, VII, s. 517'deki anlatımını meçhul sigası ile -zukira- aktararak beyat hadisesinin şüpheli olduğunu ihsas ettirmektedir); Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 192 (Mu'tezile zikredilmeksizin beyat hadisesinin belirtildiği yerler; 207, 226-227, 252-3, 259); İbnü'l-Esîr, *Kamil*, V, 137, 162; Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 195. Beyat hadisesi çağdaş bazı çalışmalar tarafından da kabul edilir. Bkz. A. A. Arif, *Sıla*, 65. M. Cevad Meşkûr da, Vasil b. Atâ'nın, zulüm ehline karşı ayaklanmasında Muhammed b. Abdillâh'a beyat edenler arasında olduğunu zikreder. Vasil'm 131/ yılında vefat ettiğinden Muhammed ayaklandıği zaman ona beyatı mümkün değildir. Dolayısı ile Meşkûr'da muhtemelen Emevîler döneminde Ebvâ'daki toplantıda olduğu ileri sürülen beyatı kastetmektedir. Bkz. Ebû Halef Eş'arî, *Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, (Muhakkikin Ta'likât Kısmı), 146. İbnü'l-Esîr (c. V, s. 137) Muhammed'in, Mansûr'un kendisine beyat ettiğini zannettiğini ifade ederek bu beyat hadisesinin şüpheli olduğunu ima etmektedir. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî'de *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 224-225) bir rivayete göre toplantı her hangi bir kimseye beyat edilmeden dağılmış ve bu meclis ehli bir daha bu mesele için toplanmamıştır. Dolayısı ile daha sonra ki bir tarihte Muhammed'e beyat söz konusu değildir. Bu rivayet *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*'de yukarıda verilen beyat hadisesi rivayetleri ile çelişmektedir. Ancak son zamanlarda yapılan çalışmalar toplantı olmakla birlikte, Muhammed'e beyat hadisesinin vuku bulmasının mümkün olmadığını gerekçeleri ile ortaya koymuştur. Bkz. Müsnid, *el-Aleviyyûn ve'l-Abbasiyyûn ve Da'vetü Âli'l-Beyt*, 75-78; Büyükkara, *İmâmet Mücadelesi ve Hâşimoğulları*, 22-23; Zorlu, *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, 224.

⁴⁵¹ Amr'm Mansûr'la halife olmadan önce de ilişkisi olduğu zikredilir. Bkz. Belâzûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, XI, 313. Mansûr, Abdullah b. Muaviye hareketinde onun yanında yer alıp, Emevî valilerinin elinden kurtulunca Amr b. Ubeyd'in yanında ikamet ettiği rivayet edilir. Bkz. *Ensâbu'l-Esrâf*, IV, 243-4. Ayrıca Mansûr, Basra'da kendine karşı bir hareket olup olmadığını zaman zaman Amr'dan sorduğu zikredilir. Kaynaklarda aralarında çok önceye dayanan samimi bir ilişkisinin olduğu belirtilmesine rağmen Amr'm aralarında böyle samimi bir ilişkinin olduğu birinin oğlunu yani Mansûr'un oğlu Mehdi'yi tanımaması ilginçtir.

⁴⁵² Söz konusu toplantı Velid b. Yezid b. Abdilmelik'in öldürülmesinden sonraki kargaşa ortamında gerçekleşmiştir. Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 207; Müsnid, *el-Aleviyyûn ve'l-Abbasiyyûn*, 70,76; Büyükkara, *İmâmet Mücadelesi*, 21. Bu toplantı ile ilgili olarak bkz. Belâzûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III, 308; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 226-7; (Yazarı meçhul), *el-Uyûn ve'l-Hadâik fi Ahbâri'l-Hakâik*, III, 231; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 164-5. Çağdaş çalışmaların bu konudaki değerlendirmeleri için bkz. Müsnid, *el-Aleviyyûn ve'l-Abbasiyyûn*, 70-78; Büyükkara, *İmâmet Mücadelesi*, 21-3; Zorlu, *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, 222-5. Ayrıca İsfehânî, iki ayrı toplantıdan bahsederken diğer kaynaklarda sadece bir toplantıdan bahsedilir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Zorlu, 222-3. Zorlu, söz konusu toplantıyı, davetin Abbasoğulları adına yapıldığının ve "er-Rızâ min Âli Muhammed" sloganının bir aldatmaca olduğunun farkına varan Alioğullarının son bir hamlesi olarak değerlendirir. Bkz. *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, 224.

birlikte olan Mu'tezile'den kendine beyat edenler içinde bulunduğunu söylediği zikredilir"⁴⁵³ ifadesi de te'yit eder.

Ayrıca *Mekâtîl*'de geçen şu rivayetin de aynı olaya işaret ettiğini düşüncüyoruz: "Vasıl ve Amr b. Ubeyd, Basra ehlinden Osman b. Abdurrahman el-Mahzûmî'nin evinde toplanıp, içinde yaşadıkları kargaşayı müzakere ederken Amr b. Ubeyd bu idareye ehil olup, üstlenecek olan kimdir? diye sordu. Bunun üzerine Vasıl, onu bu tûmmetin en hayırlısı olan Muhammed b. Abdillâh üstlenecek dedi. Buna karşın Amr, tecrübe edip, durumunu bilmeden ona beyatı uygun görmeyiz dedi. Vasıl ise cevaben, vallahi Muhammed b. Abdullah'ta faziletine delalet eden hiçbir şey olmasa Abdullah b. Hasan yaşında, faziletinde ve konumunda birinin onu buna ehil görmesi, kendi önüne geçirmesi, bizim Muhammed'in hilafeti hak ettiğine ve onun şahsı ve faziletini takdir etmemize kafi gelir dedi". Muhtemelen bu hadisenin devamı olarak, aynı ravi anlatmaya devam eder; "İçlerinde Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in de bulunduğu Basra Mu'tezile'sinden bir grup Abdullah b. Hasan'a gelip, kendilerini Muhammed'le buluşturmasını isterler. Abdullah güvenilir adamları ile istişare ettikten sonra onları İbrahim'le buluşturmaya karar verir. İbrahim çıkar ve Muhammed b. Abdullah'ı anlatıp, gelemeyişi ile ilgili özrünü beyandan sonra onları kardeşine beyata davet eder. Bunun üzerine onlar, elçisi böyle biri olandan biz de razı oluruz deyip, beyat ettikten sonra Basra'ya geri dönerler"⁴⁵⁴.

Bu rivayeti metinsel olarak tahlil ettiğimizde Vasıl b. Atâ'nın Muhammed b. Abdillâh'ın fazileti ve bu işe ehil olmasıyla ilgili olarak, bizzat Muhammed'in niteliklerinden bahsetmeyip, babasının yaşında, faziletinde birinin onu bu işe uygun görmesini gerekçe göstermesi ve Amr'ın da bu gerekçeyi kabulü Mu'tezilî anlayışla pek uyuşur görünmüyor. Aynı şekilde tecrübe edip, tanımak istediklerinde

⁴⁵³ Taberî, VII, 517. İmaduddîn Halil, Taberî'nin, öncesi olaylarla birlikte Muhammed ve İbrahim'in ayaklanmalarına çok geniş yer ayırmasının muhtemel gerekçelerinden biri olarak onun bu iki ayaklanmayı benimseyen bir siyasî anlayışta olduğunu, aktardığı rivayetlerin isyancılara genel çizgileri ile ilgi gösterdiğini ve Mansûr'un izlediği politikaya gölge düşürdüğünü ifade ettikten sonra; "eğer Taberî kitabını Abbasîlerin egemen olduğu bir dönemde yazmasaydı bu gölgenin derinliği daha da artacaktı", der. Bkz. *İslam Târîhi Bir Yöntem Araştırması*, trc. Ubeydullah Dolar, İstanbul 1985, s. 139. krş. Mahir Cerrâr, Ahmed b. Sehl er-Razî'nin *Ahbârü Fah* adlı eserine yazdığı Giriş, s. 33-34. Burada Taberî'nin, Zeydîlerle ilgili rivayetlerinde Abbasî eğilime sahip haberlere dayandığını ifade eder.

⁴⁵⁴ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 257-8. İçlerinde Vasıl'ın da olduğu Mu'tezile'nin Muhammed b. Abdillâh'a beyat ettiğini çağdaş yazarlar da zikreder. Bkz. A. A. Arif, *Sıla*, 65.

karşlarına kendinin değil de kardeşi İbrahim'in çıkması ve ilk Mu'tezile'nin de bunu yeterli görüp, onun vasıtası ile Muhammed'e beyatları da Mu'tezilî anlayışla pek örtüşür gözüküyor.

Burada dikkat çeken bir diğer husus da; İbrahim nelerden bahsetti de onlar bunu Muhammed'e beyat için yeterli gördüler? Bu da anlatılmamaktadır. Diğer taraftan şayet Muhammed'e Mu'tezile daha önce beyat etmiş olsaydı bu Halife Mansûr döneminde ayaklanma için beyata davet esnasında mutlaka gündeme getirilir ve Amr b. Ubeyd'in de Muhammed'i ayaklanmanın kötü sonuçları hakkında uyarıp, ona beyattan kaçınması söz konusu olmazdı.⁴⁵⁵ Bunun yanında beyatla ilgili yukarıdaki rivayet, Abbasî Devleti kurulmadan önce Amr'ın, Mansûr'u Kâbe etrafında tavaf ederken gördüğünde onun hakkında ettiği "Allah, Muhammed ümmeti için hayır dilerse, idaresini Haşim oğullarından bu gence versin"⁴⁵⁶ duâsı ile de çelişir. Bu bağlamda Mansûr'un, Mu'tezile ile ilgili olarak "Amr b. Ubeyd ölene dek Mu'tezile bana karşı ayaklanmadı"⁴⁵⁷ ifadesi de Amr'ın Muhammed'e beyat etmediğine delalet eder. Zira bu ifadede Amr'ın, Mansûr'a karşı Mu'tezile'nin ayaklanmasına engel olduğu imaen anlaşılmaktadır. Şayet Amr beyat etmiş olsaydı, engel olmaktan ziyade Muhammed'e yardım yolunda çabalarıyla ilgili bilgiler olurdu. Ayrıca Muhammed, Emevîler döneminden itibaren Mu'tezile tarafından kendine beyat edilmemesine rağmen lider adayı olarak tanınıp, biliniyor idiyse, Abbasîler döneminde ayaklanmaya giriştiğinde beyat için yeniden tecrübe edilip tanınmaya çalışılması da bir çelişki olarak görünüyor.⁴⁵⁸ Nitekim son zamanlarda yapılan çalışmalar, Ebvâ'daki toplantı ile ilgili olarak Emevîlerin sonlarında durum müzakeresi için toplantı yapılmakla birlikte Muhammed'e beyatın olmadığını gerekçeleri ile ortaya koymuşlardır.⁴⁵⁹ Bunlardan bazıları; 100/718 yılından beri Emevî iktidarını yıkmak için örgütlenen Abbasîlerin sonuca yaklaştıkları bir dönemde Muhammed'e beyat ederek iktidar emellerinden vazgeçmelerinin makul olmaması, 145/762'deki isyanı öncesinde Muhammed b.

⁴⁵⁵ Belazûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III, 315; *el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III, 235.

⁴⁵⁶ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I, 308.

⁴⁵⁷ Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 228.

⁴⁵⁸ Bkz. Talib Nâtik bi'l-Hakk, *İfâde*, 76;

⁴⁵⁹ Bkz. Müsnid, *el-Aleviyyûn ve'l-Abbâsiyyûn ve Da'vetu Âli'l-Beyt*, 75-78; Büyükkara, *İmâmet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, 22-23; Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyânlar*, 224-5.

Abdillah'ın, Halife Mansûr ile yazışmalarında⁴⁶⁰ ve Medinelilere hutbesinde⁴⁶¹ bu beyat hadisesini gündeme getirmemesi, Mansûr'a beyatlarını bozma hususunda insanlara fetva olarak, daha önce Muhammed'e beyat edildiğinin değil de zorla beyat etmelerinin gerekçe gösterilmesi,⁴⁶² Abbasîlerin Muhammed için değil de kendilerinin iktidarı ele geçirmeleri için çalışmaları ve bunu bizzat Abdullah b. Hasan'ın Emevî halifesine bildirmesi ve onların da karşı suçlamaları ve rivayetin bizzat kendi içersinde barındırdığı çelişkilerdir. Bu bağlamda bizzat Zeydî kaynaklarda da Amr'ın beyat ettiği hususunu inkar edenlerin bulunduğu ancak doğrusunun beyat ettiği olduğunun zikredilmesi de⁴⁶³ bu hadisenin mezhebî bir gayret olması intibahı vermektedir.

Bütün bunlar çerçevesinde şu sonuçlara ulaşırız: İlk Mu'tezile'nin Muhammed b. Abdillah ile Emevîler döneminde görüşmesi muhtemel olmakla birlikte beyat hadisesinin meydana gelmesi mümkün görünmemektedir. Emevî iktidarı, mes'uliyetten kurtulmak için icraatlarının sorumluluğunu Allah'a havale ederek, kendilerine yapılan eleştiriler ve hareketlere karşı Cebri anlayışı yaymaya çalışmışlardır. Bu anlayışa muhalif tezler geliştiren dönemin ileri gelenlerinden Muhammed ve İbrahim'in -yukardaki rivayetlerin de teyit ettiği üzere- adl ve kader konusunda ilk Mu'tezile ile paralel anlayışta olabileceklerini düşünüyoruz. Zaten bizim için önemli olan da beyat hadisesinden ziyade Emevîlerin sonlarına doğru Alioğullarının çoğunluğu,⁴⁶⁴ Abbasoğulları ve ilk Mu'tezile'nin, durum

⁴⁶⁰ Belâzürî, III, 323-5; Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb*, 1487-1494; Taberî, VII, 566-71; İbn Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, V, 77-83; İbnü'l-Esr, *Kâmil fi't-Târîh*, V, 151-5; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, I, 161-3; İbn Haldûn, *Târîh*, IV, 5-8. Muhallî, diğer kaynaklarda olmayan Ebû Cafer'in ikinci mektubuna Muhammed'in cevabını içeren bir mektubu zikreder. Bu yazışmalar ve değerlendirmeleri için bkz. Btıyükkara, *İmâmet Mücadelesi*, 50-59; Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, 240-4.

⁴⁶¹ Taberî, VII, 558; Muhallî, I, 163-4.

⁴⁶² Ebû Talib Nâtık bi'l-Hak, *İfâde*, 77; Ahmed b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 198.

⁴⁶³ Ebû Talib Nâtık bi'l-Hak, *İfâde*, 76; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, I, 164; Müeyyedî, *et-Tühef Şerhu'z-Zülef*, 83.

⁴⁶⁴ Cafer-i Sadık ve taraftarları genellikle siyasetten uzak durmuştur. Aslında kaynaklardaki bilgilere baktığımızda Emevîlerin sonlarına doğru onların iktidarını yıkmak için uğraşanlar arasında Alioğullarını önemli bir konum işgal etmediğini görüyoruz. Bunu örneğin Ebû Seleme el-Hallâl'ın liderliği Alioğullarından birine geçirme çabalarına karşı onların verdikleri tepkilerde ve son dönemlerinde Emevîlere karşı mücadele edenlerle ilgili olarak tarih kitaplarına baktığımızda görmek mümkündür. Ayrıca başta Cafer-i Sadık olmak üzere Hüseyin evladının 132-193/750-809 yılları arası Abbasî iktidarı ile ilişkileri hakkında bkz. Farouk Omar, "Some Aspects of the Abbasid- Husaynid Relations During the Early Abbâsid Period 132-193 A.H./750-809 A. D." *Arabica*, XXII/2 (1975), E. J. BRILL, 170-179.

değerlendirmesi yaparak iktidarı ele geçirme yönünde görüşmelerde bulunmalarıdır. Dolayısıyla hedefler farklı olmakla birlikte yönetime karşı paralel siyasî duruş sergilemişler ve müzakere yapma vesilesi ile bir araya gelmişlerdir. İlk Mu'tezile ile Alioğullarının özelde Zeyd b. Ali taraftarlarının birbirleriyle diyalogları, Muhammed ve İbrahim'in ayaklanmalarından öncelere dayanır. Bu toplantı yaklaşık 127/744-5 yılında olduğuna göre ilk Zeydiyye ve ilk Mu'tezile'nin ilişkisinin en az bu tarihe hatta daha öncelere dayanması gerekir. Zira bir önceki başlıkta da işaret ettiğimiz gibi Zeyd b. Ali ile Vasıl b. Atâ iktidara karşı muhalefet bağlamında Basra'da görüşmüş olabilirler. Yine burada dikkat çeken bir diğer husus, kaynaklarda belirtildiğine göre Muhammed b. Abdullah'ın hilafete aday gösterilmesinin ilk defa gündeme getirildiği mekanın Ebvâ olmasıdır. Peki Abbasîler döneminde ilişkinin seyri nasıl olmuştur? Şimdi onu inceleyeceğiz.

2.2-AYAKLANMANIN PLANLAMA AŞAMASINDA İLİŞKİLER

Emevî iktidarını yıkmak için kamuoyuna yapılan propaganda sloganının “er-Rıza min Âli Muhammed (Muhammed ailesinden razı olunacak bir şahıs)” olması, iktidara muhalif olan bütün grupların Emevî idaresine karşı genellikle birlikte hareket etmelerini sağlamıştır.⁴⁶⁵ Ancak ayaklanma başarıyla sonuçlanıp, Abbasîlerin iktidara gelişiyle çeşitli unsurların beklentilerinin boşa çıkması ve Abbasoğulları tarafından o güne kadar Emevîlere karşı defalarca ayaklanmış olan Ali evladına bir pay verilmemesi onların hoşnutsuzluğuna⁴⁶⁶ ve aktivist kanadının yeni idareye karşı harekete geçmesine yol açmıştır. Hareketin liderliğini babaları

⁴⁶⁵ Bu slogan hakkında ve neyi anlatmak istediği ile ilgili olarak çağdaş araştırmacıların yorumları için bkz. Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali*, 38-41. İktidar için alternatif olabilecek güçlerin özellikle Abbasîlerin ve Alioğullarının her birinin iktidarı ele geçirmek için çalışıyor olduklarından yek diğerinin haberdar olduğunu ancak bu aşamada güçlerini dağıtmamak için bu sloganı bilinçli olarak kullanmaya devam ettiklerini düşünüyor ve Alioğullarının kendilerinin kastedildiğini düşünerek ve Abbasoğullarını kırmamak için bu slogana ses çıkarmadıkları tezine katılmıyoruz. Zira Ali evladı, Abdullah b. Muaviye'nin Ebû Müslim el-Horasanî tarafından öldürüldüğünü ve Abbasîlerin iktidarı kendi ellerine geçirmek için çalıştıklarını Abbasi iktidarı kurulmadan önce bilmekte ve bundan dolayı Abdullah b. Hasan Abbasîler Emevî halifesi Mervan'a şikayet ettiği halde sloganın “er-Rıza min Âli Muhammed” şeklinde devam etmesine herhangi bir tepkileri olmamıştır. Bu aynı zamanda iktidara karşı güçlerini birleştirmeyi sağlaması bakımından kendi içinde de ihtilaflar olan Ali evladının da işine geliyordu. Diğer taraftan aynı slogan Hüseyin el-Fâhî (Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 378), Muhammed b. İbrahim b. İsmail b. Tabataba (Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 428) ve Yahya b. Ömer (*Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 506) isyanlarında da kullanılmıştır.

⁴⁶⁶ Abbasîlerin kuruluş aşamasında iktidarı Ali evladına geçirme çabaları ile ilgili olarak bkz. Büyükkara, *İmâmet Mücadelesi*, 30-1; Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu*, 55-6.

tarafından Emevîler döneminden itibaren iktidar için hazırlanan⁴⁶⁷ ve çeşitli vesilelerle kamuoyuna bu şekilde takdim edilen Muhammed ve İbrahim b. Abdillâh yapmışlardı. Söz konusu şahıslar halifeye beyat etmemişler, bu, iktidar karşıtlarını bertaraf edip hakimiyeti tam olarak kuran ve bundan dolayı Abbâsî Devletinin gerçek kurucusu kabul edilen halife Mansûr'un harekete geçerek onları sıkı takibine yol açmıştır. Hasan b. Zeyd dışında Hasanogullarının ileri gelenlerinin hapsedilmesi ve Muhammed ve İbrahim'in sıkı takibi de, Muhammed'in zamanından önce ve peşinden de kardeşi İbrahim'in ayaklanması ile sonuçlanmıştır. Söz konusu hareketler, çağdaş bazı yazarlar tarafından Mu'tezilî ayaklanmalar olarak değerlendirilir.⁴⁶⁸ Bununla ilgili olarak onların gerekçeleri arasında Mu'tezilî unsurların varlığını araştırmak istiyoruz. Öncelikle Emevîlerin sonunda Muhammed'in, babası Abdillâh tarafından liderliğe aday gösterildiğinde Cafer Sâdık'ın gündeme getirdiği itirazlardan biri, Muhammed'in babasına "sen ondan daha üstünsün, oğlunu değil de kendini neden aday göstermiyorsun?" şeklinde olmuştur. Yine yukarıda geçen, Muhammed'e Mu'tezile tarafından beyat edilmesi ile ilgili rivayette Vasıl b. Atâ, "Muhammed'in imamete ehil olduğu hususunda babası gibi ilmi seviyesi yüksek, yaşı ileri birinin onu imamete ehil görmesi yeterlidir", der. Bu rivayetlerde Muhammed'in aday gösterilmesi hususunda Mu'tezilî unsurlar görünmüyor. Zira rivayetlerden her ikisi de bize Abdillâh'ın konumunun hem Mu'tezile hem de Cafer Sâdık ve taraftarlarınca takdir edildiğini gösterir. Bütün bunlar, fazilet bakımından ön planda olan Muhammed değil, babası Abdillâh olduğuna işaret eder. Mu'tezile'nin ilk temsilcilerinden Amr b. Ubeyd'e göre de, imamete faziletçe en üstün olan ehildir.⁴⁶⁹ Dolayısı ile Muhammed'in imametle ilgili olarak Mu'tezile tarafından öne çıkarılması ve aday gösterilmesi pek

⁴⁶⁷ Belâzîrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 307.

⁴⁶⁸ Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, 134-5, 162-4; Neşşâr, *Neş'e*, II, 140. Neşşâr burada, Muhammed'in hareketinin Mu'tezile akaidinden oluştuğunu, sonra Muhammed'in İmâmiyye içindeyken Zeydiyye mezhebine yapıştığını daha sonra da bunların her birini isyan ve takiiyenin olmaması hususunda Haricî anlayışı ile mezc ettiğini ifade eder. Aynı sayfanın biraz altında da Muhammed'in halis kaderi olmayıp, i'tizal fikrini insanları kucaklamak yani desteklerini alabilmek için iddia ettiğini zikreder. Şevki Dayf, görüşünü nasıl temellendirdiğini belirtmeden *Nefsü'z-Zekiyye* döneminde Zeydiyye'nin merkezinin, i'tizal fikrine yapışması nedeniyle Basra olduğunu, Neşşâr ise Osmanlılık ve Emevî taraftarlığı ile meşhur olan Basra'da İbrahim'in ayaklandığını ifade eder. Bkz. Şevki Dayf, *Asru'l-Abbâsî el-Evvel*, Daru'l-Meârif, Kahire 1966, 28; Neşşâr, *Neş'e*, 141.

⁴⁶⁹ Mu'tezile'nin imâmet anlayışı hakkında bkz. Osman Aydın, "Mu'tezile'nin İmâmet Nazariyesi: Teori ve Pratik" *Dini Araştırmalar*, c. III, S. 7, Ankara 2000, 17-52.

mümkün gözükmemektedir. Peki, insanları kendine beyata davet ederken kullandığı ve Halife Mansûr'la olan yazışmalarındaki ifadelerinde Mu'tezilî unsurlar var mıdır?

Muhammed, Medine'de insanları kendine beyata çağırdığı hutbede,⁴⁷⁰ Abbasoğullarının Allah'ın haram kıldıklarını helal, helal kıldıklarını da haram kılmaları, Allah'ın uyardığı konulara dikkat etmemeleri ve Mansûr'un Allah'a inat olarak ve Kâbe'yi küçük düşürmek için Kubbetü'l-Hadrâ'yı inşa ettirdiği hususlarını gündeme getirmiştir. Mansûr'a mektubunda⁴⁷¹ ise, hilafetin kendi hakları olup, babaları Ali'nin vasî ve imam olduğunu ve onun çocukları hayatta iken Abbasoğullarının Ali'nin velayetine nasıl varis olduklarını sorar. Ayrıca kendilerinin soy olarak, müslüman olmadaki öncelik ve fazilet bakımından bu hilafete en layık olanlar oldukları, Hz. Peygamberin kızı Fâtıma'nın neslinden olmaları ve Muhammed'in hür, soylu, Arap, Hâşimî bir annenin oğlu olmasından dolayı da hilafete daha layık olduğunu ve bu makama –Abbasîleri kastederek– serbest bırakılmışlar (tulekâ), lanetlenmişler (luanâ) ve kovulmuşların (turadâ) layık olmadıkları hususlarını dile getirmiştir. Muhammed tarafından Abbasîlerin hilafetinin geçersizliği ve kendinin hilafete hak sahibi olduğu bağlamında öne sürdüğü bu gerekçelere baktığımızda bunların Mu'tezilî anlayıştan ziyade Şii motifleri içerdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira vesayet sistemi, yani soydan dolayı hilafeti hak etme veya hilafete meşruiyetin olmaması gibi hususlar Mu'tezilî hilafet anlayışıyla pek bağdaşmaz. Halife seçimi, ümmete ait bir görev olup, bu görevi üstlenecek kişinin adalet, doğruluk, ilim, Kitap ve Sünneti bilerek onlarla hüküm verme gibi vasıflara sahip olması gerekir.⁴⁷² Dolayısı ile bu ayaklanmaları

⁴⁷⁰ Taberî, VII, 558; Yazarı meçhul, *Uyûn ve Hadâik*, III, 238; İbnü'l-Esîr, V, 148. Ayrıca Medine'de Muhammed'i destekleyen aileler ve kabileler ile ilgili olarak bkz. Taberî, VII, 581, 605-6.

⁴⁷¹ Mübâred, *Kâmil*, II, 649, III, 1488-1490; Taberî, VII, 567-8; İbn Abdi Rabbih, *İkdu'l-Ferîd*, V, 78-9; İbnü'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh*, V, 152; Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb*, XXV, 32-3. Emevî devletinin sonlarında ve Abbasî hakimiyetinin kurulması ile birlikte Hâşim oğullarının Alioğulları ve Abbasoğulları şeklinde anılması gündeme gelmiştir. Mansûr ve Muhammed b. Abdillâh'ın yazışmalarında karşılıklı sarf ettikleri sözler bu iki kol arasındaki kin ve düşmanlığın ne dereceye ulaştığını göstermesi bakımından da önemlidir. Ayrıca bu yazışmalar, Abbasoğullarının iktidarı ele geçirmede ve ele geçirdikten sonra meşruiyetlerini temellendirmede dayandıkları dini-siyasî nazariyelerini, Alioğullarının da iktidarla ilgili hak taleplerini gündeme getirmede dayandıkları dini-siyasî nazariyeleri ortaya koyma bakımından önemlidir. Bu konuda bkz. Taha Hüseyin, *min Târîhi'l-Arabî*, I-III, Dâru'l-İlmi li'l-Melayîn, Beyrut 1976, II, 316; Büyükkara, *İmâmet Mücadelesi*, 50-59; Zorlu, *Abbasîlere Yönelik Dini ve Siyasî İsyanlar*, 240-244.

⁴⁷² Bkz. Aydınlı, *agm*.

gerekçeleri bağlamında Mu'tezilî ayaklanmalar olarak telakki edebilmek ve Mu'tezile ile irtibatlandırabilmek pek mümkün gözükmemektedir.

2.3-EYLEM DÜZEYİNDE DESTEK

Bu başlık altında öncelikle ilk Mu'tezile ve ilk Zeydiyye olmak üzere grupların ve dönemin meşhur şahıslarının Muhammed ve İbrahim'in ayaklanmalarına karşı tutumlarını ortaya koymayı hedefliyoruz. Bu bağlamda, kaynaklarda konumuzla ilgili olarak zikredilenleri aktarıp, değerlendirmek istiyoruz.

Kadı Abdulcebbâr'ın söylediğine göre, Abdullah b. Hasan, Mansûr'a karşı ayaklanmak için Amr b. Ubeyd'e mektup yazmış, Mansûr da bunu öğrenince durumu bizzat Amr'dan sorup, ondan mektubu getirenin adını söylemesini istemiştir. Ancak Amr, bu elçinin ismini vermekten kaçınır ve Abdullah'a cevabı ile ilgili olarak, ayaklanma ile ilgili görüşünü kendilerine gelip gittiği daha önceki dönemlerden Mansûr'un bildiğini söyleyerek, bu davete olumlu yanıt vermediğini ima eder.⁴⁷³ Bu rivayetten, Abdullah'a olumlu yanıt vermese de halife Mansûr'a mektubu getirenin ismini vermeyerek Amr'ın, halifenin yanında da yer almadığını çıkarabiliriz. Ancak diğer kaynaklarda, Mansûr'un mektubu getirenin ismini sorması ve Amr'ın bu ismi vermemesi kısmı yoktur. Dolayısı ile bu, Kadı Abdulcebbâr'ın genelde Ali evladı özelde de Zeydiyye ile Mu'tezile yakınlaşmasına katkı bağlamında bir teşebbüsü de olabilir. Ancak Amr b. Ubeyd'in, muhtemelen Cemel vak'ası ile ilgili olarak, Hz. Ali'nin doğruya diğerlerinden daha yakın olduğunu belirtmesi⁴⁷⁴ yukarıdaki tutumunun, daha sonradan yapılmış bir teşebbüs olmayabileceğini de ihsas ettirir.

Bir rivayete göre Amr b. Ubeyd, Halife Mansûr'a karşı ayaklanma için kendini beyata daveti esnasında, Muhammed'e beyattan kaçınıp, ayaklanmanın kötü sonuçları hakkında onu uyarmıştır.⁴⁷⁵ Bu rivayet, Amr'ın Muhammed'e muhalif kanatta yer almadığını, hatta yukarıda ki rivayetle birlikte değerlendirildiğinde ise

⁴⁷³ *Fadlu'l-'tizâl*, 246-7. Diğer kaynaklarda mektubu getirenin ismini Mansûr'un sorması ve Amr'ın bu ismi vermemesi kısmı yok. Bkz. Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, IV, 314. Ayrıca bu rivayetin bir benzeri de Muhammed b. Abdillâh, Amr b. Ubeyd ve Mansûr'la ilgili olarak aktarılır. Bkz. Belâzurî, III, 315, IV, 309, 312.

⁴⁷⁴ Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 11-2.

⁴⁷⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III, 315; (yazarı meçhul), *el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III, 235.

Muhammed ve İbrahim'e olumlu bir bakış açısının olduğunu gösterebilir. Bu durumda ayaklanmalarında onlara destek vermemesinin gerekçesi olarak, Amr'ın ayaklanma ile ilgili görüşü⁴⁷⁶ ve Mansûr'la çok önceye dayanan dostluk ilişkisi gösterilebilir. Peki Mu'tezile bu ayaklanmalara destek verdi mi? Şimdi bu konuyu ele alıp, onunla ilgili rivayetleri değerlendirmek istiyoruz.

Kadı Abdulcebbâr, İbrahim b. Abdillâh'ın ayaklanmasını anlatırken halife Mansûr'un, Amr b. Ubeyd ölene dek Mu'tezile'nin kendisine karşı ayaklanmadığını söylediğini⁴⁷⁷ aktararak Amr'ın halife Mansûr'a karşı Mu'tezile'nin ayaklanmasına engel olduğunu ihsas ettirir. Bununla birlikte, onun ölümünden sonra bu ayaklanmada Mu'tezile'nin yer aldığını da îma eder. Nitekim bir başka eserinde, İbrahim'in ashabının çoğunluğunun Mu'tezile'den olduğunu ifade eder.⁴⁷⁸

Bir başka rivayete göre, İbrahim b. Abdillâh'ın ayaklanması sırasında Mu'tezilenin onu yalnız bıraktığı Osman et-Tavil'e söylendiğinde Osman, "onu bizim dışımızda kim destekledi?" demiştir.⁴⁷⁹ Bu rivayet de Mu'tezile'nin özellikle İbrahim'in ayaklanmasına katıldığını te'yit eder.

⁴⁷⁶ Nevin A. Mustafa, muhalefetlerinde başarılı olabilecek bir duruma gelinceye kadar sabretme olarak tanımladığı temekkûn şartı bulunmamasından dolayı Amr b. Ubeyd'in, Muhammed b. Abdillâh'ın hareketini desteklemediğini ifade eder. Bkz. *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1990, 275, 301.

⁴⁷⁷ *Fadlu'l-İ'tizâl*, 228. Ayrıca bkz. Neşvânü'l-Humyerî, *el-Hûru'l-Ayn*, 264. Mansûr, bu ifadesi ile kendine karşı ayaklanmalara Mu'tezile'nin katılmasına Amr'ın engel olduğunu ima eder görünmektedir.

⁴⁷⁸ Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, XX/II, thk. Abdulhalim Mahmud-Stüeyman Dünya, Dâru'l-Mısriyye, trz., s. 149.

⁴⁷⁹ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 318; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, I, 171. Muhammed Umâra, Taberî'de geçen (*Târîh*, VII, 607) Ebû Cafer'in, Muhammed b. Abdillâh'a beyat mı ettin? dediği ve onun da Mansûr'a senin beyat ettiğin gibi ben de ettim, diye cevap veren Osman b. Muhammed b. Halid'in, Vasıl b. Atâ'nın talebelerinden Osman b. Halid et-Tavil olduğunu ifade eder. Ancak Taberî'deki şahsın ismi, Osman b. Muhammed b. Halid iken, Vasıl'ın talebesi Osman b. Halid et-Tavil'dir. İbn Habîb (*Kitâbu'l-Muhabber*, 486-7) bu ismi, Halid b. Osman b. Halid b. ez-Zübeyr olarak verir. Ancak Umâra söz konusu şahsın ismini -Taberî'den nakletmesine rağmen- Osman b. Halid olarak vermiş, aradaki 'Muhammed'i atlamıştır. Bkz. Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, Çev. İbrahim Akbaba, Yöneliş yay. İstanbul 1988, 137. Aynı şahıs, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*'de (s. 252) ve İbnü'l-Esîr'in *Kamil*'inde (V, 162) Osman b. Muhammed b. Halid b. ez-Zübeyr olarak geçer ve bu olayın râvisi de Zübeyr b. Avvâm soyundan Muhammed b. Urve b. Hişam b. Urve'dir. Bu Osman b. Muhammed, Nefsü'z-Zekiyye tarafından Medine valisi atanmıştır. (Bkz. İbnü'l-Esîr, V, 148) Dolayısı ile Taberî'de geçen rivayetin evvelinde Mansûr'un Osman'a "yanındaki mallar nerede?" demesi de bir anlam kazanmaktadır. Zira o, Nefsü'z-Zekiyye tarafından atanan vali olduğundan Medine hazinesinin yanında bulunması muhtemeldir. Ayrıca Osman et-Tavil Ebû'l-Huzeyl'in hocası olarak zikredilir. Bkz. İbnü'n-Nedim, 204; Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 164, 237. Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, İbrahim b. Abdillâh (ö. 145/762) öldürüldüğünde 10 yaşında bir çocuktur. (bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, III, 370) Yukardaki rivayetteki şahsın, (Taberî, VII, 607) Umâra'nın yorumlamasına göre Osman et-

Bu rivayetler dışında Mu'tezile'den mensuplarından İbrahim'le birlikte ayaklananlar olduğunu, başta Zeydî yazarlar Nâtık bi'l-Hakk,⁴⁸⁰ Abdullah b. Hamza,⁴⁸¹ Muhallî,⁴⁸² İbnü'l-Murtazâ⁴⁸³ olmak üzere Eş'arî,⁴⁸⁴ Mes'ûdî⁴⁸⁵ ve Bağdâdî⁴⁸⁶ ifade eder. Peki ayaklanmaya Mu'tezile'den kimler katılmıştır?

Ebü'l-Kâsım el-Belhî, İbrahim b. Abdillâh'ın ayaklanmasına Mu'tezile'den şu isimlerin katıldığını söyler⁴⁸⁷: Beşîrü'r-Rahhâl, Ömer b. Seleme el-Hüceyhî,⁴⁸⁸ İbrahim b. Nümeyle el-Abşemî⁴⁸⁹, el-Madâ b. el-Kâsım es-Sa'lebî,⁴⁹⁰ Muaviye b.

Tavîl olarak kabul ederse Osman bu tarihte (145/762) öldüğünden, on yaşındaki Ebû'l-Huzeyl'in ondan i'tizali alması pek mümkün değildir. Ayrıca kaynaklarda onun i'tizal fikrini Osman et-Tavîl'den aldığı, Vasıl ve Amr'la buluşmadığı (İbnü'n-Nedim, 204) zikredilir. Amr b. Ubeyd 144/761'de vefat etmiştir. Taberî'de geçen ve Ammara'nın Osman et-Tavîl dediği kişi de Amr'dan bir yıl sonra vefat etmiş oluyor. Yani bu ölüm tarihine göre Allâf'ın onunla da görüşmesi pek makul değildir. Bunlara ilaveten Taberî (VII, 582) ve İbnü'l-Esîr, Ebû Cafer el-Mansûr'un öldürdüğü kişinin Osman b. Muhammed b. Halid b. Zübeyr olduğunu ifade ederler. Dolayısı ile burada, Muhammed ve İbrahim'in ayaklanmasını halis Mu'tezilî bir hareket olarak göstermek için Umâra'nın aşırı gayreti görünmektedir. Bu şahsı A. A. Arif de Osman et-Tavîl olarak vermektedir. (A. A. Arif, *es-Sıla Beyne 'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile*, 65, Dipnot: 162.) Muhtemelen Arif, bunu Ammara'dan aktarmaktadır. Zira kitabına takdim yazan Umâra'dır.

⁴⁸⁰ *el-İfâde*, 84-5.

⁴⁸¹ *eş-Şâfi*, I, 198, 200, 202-3.

⁴⁸² *Haddâiku'l-Verdiyye*, I, 171-2.

⁴⁸³ *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 41.

⁴⁸⁴ *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, 79.

⁴⁸⁵ *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 148. Mes'ûdî burada, İbrahim'le birlikte Mu'tezile'nin Bağdat kolu anlayışı üzere olanlardan bir grubun İbrahim'le ayaklandığını zikreder. Ancak bu dönemde daha Mu'tezile'nin esasları teşekkül etmediğinden Mu'tezile içerisinde Basra-Bağdat ayrışması olmadığı gibi, Bağdat şehrinin daha inşası bile tamamlanmamıştı. Zira Muhammed'in ayaklanma haberi kendisine getirildiğinde Mansûr Bağdat'ın inşası ile meşguldü. Bkz. Belâzürî, III, 321; Taberî, VII, 614 vd. , ; İbnü'l-Esîr, V, 151, 165 vd. ; *el-Uyûn ve'l-Haddâik*, III, 239, 256.

⁴⁸⁶ *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 184.

⁴⁸⁷ *Babu Zikri'l-Mu'tezile*, 117-9. Belhî bu isimleri zikretmekle birlikte onların görüşleriyle ilgili bir şey aktarmaz. Söz konusu isimlerin bir kısmı diğer kaynaklarda Mu'tezilî oldukları belirtilmeksizin verilir. Bkz. Halife b. Hayyât, *Târîh*, 341; Belâzürî, III, 341-9; Ya'kûbî, II, 377; Taberî, VII, 628, 636-8; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 275; İbnü'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh*, V, 169. Ayrıca İbrahim b. Abdillâh'ın ayaklanmasına katılanlarla ilgili olarak bkz. van Arendonk, *Les Débats de L'Imâmat Zaidite au Yemen*, 314-7.

⁴⁸⁸ *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*'de el-Cüheymî olarak geçer. Fuad Seyyid doğrusunun da bu olduğunu ifade eder. Bkz. *Fadlu'l-İ'tizâl*, 117 (dipnot: 333). Ancak aynı şahıs Belâzürî, Taberî, İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr'de el-Hüceymî olarak geçer. Bkz. Belâzürî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III, 349; Taberî, *Târîh*, VII, 628; İbnü'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh*, V, 169; *el-Bidâye*, X, 91. İbrahim b. Abdillâh, Ömer'in kızı ile evliydi. Bkz. Belâzürî, III, 349; Taberî, VII, 641; Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Babu Zikri'l-Mu'tezile*, 118.

⁴⁸⁹ Belâzürî, Taberî, İbn Hazm ve İbnü'l-Esîr'de Nümeyle b. Mürre olarak geçer. Bkz. *Ensâbu'l-Esrâf*, III, 344; *Târîh*, VII, 636, 638; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, thk. Lecnetün mine'l-Ulemâ, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 215-6; İbnü'l-Esîr, *Kâmil fi't-Târîh*, V, 169. İbrahim ayaklandığında Nümeyle'yi Basra'da oğlu ile birlikte halefi olarak bıraktı. Bkz. Belâzürî, III, 344; Taberî, VII, 636, 638. İbn Hazm, İbrahim'in Basra'da ayaklandığı zaman Nümeyle'nin İbrahim'in ordu komutanı olduğunu, ancak daha sonra Mansûr'un arkadaşlarından/tafıftarlarından olduğunu belirtir. Bkz. *a.g.e.*, agy.

Harb b. Kutn (ordu komutanı), Abbâd b. Mansûr eş-Şâmî (kâdısı), Abdullah b. Halid b. Ubeydullah el-Cedelî (Sancaktarı), Muğire b. Fer' el-Abşemî,⁴⁹¹ Muhammed b. Rabâd el-Akîmî, Asım b. Ömer b. Hattab el-Anberî,⁴⁹² Süfyan el-Umyî, Bürd b. Lebîd, Harun b. Said el-İclî, Heysem es-Sahvî, el-Havârî b. Ziyad el-Atkî, Abdurrahman b. Ziyad el-Atkî,⁴⁹³ Hamele b. Ubeydullah es-Sedûsî,⁴⁹⁴ Avn b. Mâlik b. Misma' el-Misma'î,⁴⁹⁵ Zâide b. Merkal(?), Abdula'lâ b. Ebi'l-Hâdir, Müstevrid b. Amr b. İbâd'ın oğulları, Amr b. Şeddâd. Bu ve yukardaki rivayetlerden Mu'tezile'nin Muhammed'in değil de kardeşi İbrahim'in yanında ayaklanmaya iştirak ettiğini anlıyoruz. Bu isimlerin büyük bir kısmı tarih kitaplarınca da aktarılmakla birlikte onların i'tizalleri ve görüşleri ile ilgili herhangi bir şey anlatılmaz.⁴⁹⁶ Yine burada Mu'tezilî olarak anılan Harun b. Sa'd el-İclî, Mu'tezile'den ziyade daha önce zikredildiği gibi, ayaklanmasına katıldığı Zeyd b. Ali'nin arkadaşlarından olup, Şîf eğilimi ile bilinir.⁴⁹⁷ Ayrıca Avn b. Mâlik b.

⁴⁹⁰ Belâzürî ve yazarı meçhul *Uyûnu'l-Hadâik fi Ahbârî'l-Hakâik*'ta el-Madâ b. Kâsım et-Tağlibî, İbnü'l-Esîr'de el-Madâ b. el-Kâsım el-Cezerî olarak geçer. Bkz. *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 348; *Uyûnu'l-Hadâik*, III, 251; İbnü'l-Esîr, *Kâmil fi't-Tarih*, V, 170.

⁴⁹¹ İbn Habîb, Muğire b. el-Kaz' es-Sa'dî olarak verir. Bkz. *Kitâbu'l-Muhabber*, 487. Belâzürî, Ya'kûbî, Taberî ve İbnü'l-Esîr'de Muğire b. el-Fez' olarak geçer. Bkz. Belâzürî, III, 341-343; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 377; Taberî, *Târîh*, VII, 628, 636; İbnü'l-Esîr, *Kâmil fi't-Tarih*, V, 169. Halife b. Hayyat (240/854)'ta, Benî Sa'd b. Temim'den Muğire b. Fez' et-Temimî olarak verir. Bkz. *Târîh*, 341. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî ve Nâtk bi'l-Hakk'da Muğire b. el-Fer' el-Ehvâr şeklinde verilir. Bkz. *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 275; *İfâde*, 90.

⁴⁹² Rıdvan Seyyid bu isimde hata olduğunu, doğrusunun Asım b. Ubeydullah b. Asım b. Ömer b. Hattab el-Adevî olduğunu, zira Asım b. Ömer el-Hattab'ın 73/692'te öldüğünü zikreder. Bkz. *Fadlu'l-İ'tizâl*, 119 (dipnot: 342). Ömer b. Hattâb soyundan Belâzürî'de ismi zikredilen, Abdullah b. Ömer b. Hafs b. Asım b. Ömer b. el-Hattâb'tır. Bkz. *Ensâbu'l-Eşraf*, IV, 351. Dolayısı ile bu daha muhtemeldir.

⁴⁹³ Rıdvan Seyyid, Abdurrahman'ın Abdulvahid olmasının muhtemel olduğunu belirtir. Bkz. *Fadlu'l-İ'tizâl*, 119 (dipnot: 346). Bu isim Belâzürî, Taberî, İbn Hazm ve İbnü'l-Esîr'de Abdulvahid olarak zikredilmesi, Rıdvan Seyyid'i teyit eder. Bkz. *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 345; *Târîh*, VII, 628; *Cemhere*, 370; İbnü'l-Esîr, *Kâmil fi't-Tarih*, V, 169. İbn Hazm burada Abdulvahid'in oğlu Atîk'in de İbrahim'in ayaklanmasına katıldığını belirtir.

⁴⁹⁴ İbn Hazm'ın, Abdullah b. Yahya b. el-Hudayn olarak ismini verdiği şahısla yukardaki şahıs muhtemelen aynıdır. Bkz. *Cemheretü Ensâb*, 318. Bu şahsın dedeleri Sıffin'de Hz. Ali'nin yanında yer almışlar, Ebû Müslim'de onlardan bazılarını öldürmüştür. Bkz. *Cemhere*, 317-8. Bu durumda onun söz konusu şahsın Hz. Ali'nin torunu İbrahim'in yanında yer almasının nedenleri arasında tarihî gerekçelerin varlığı da mümkündür.

⁴⁹⁵ İbn Hazm bu şahıs ve kardeşi Misma' ile birlikte aynı aileden üç kişinin (Şihâb, Misma' b. Abdilmelik b. Misma' b. Mâlik b. Misma' ve kardeşleri Şeyban'ın oğlu Abdullah) daha İbrahim'in ayaklanmasına katıldıklarını ifade eder. Bkz. *Cemhere*, 320-1. Bu aile Bekr b. Vâil kabilesindedir. (*Cemhere*, 319-321) Onlar genellikle Hz. Ali ve evladının yanında yer almışlardır.

⁴⁹⁶ Taberî, VII, 517, 524, 599, 604-7, 628, 636-7, 647; İbnü'l-Esîr, V, 162, 168-170; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 244-260, 292-3, 296, 299, 304-329.

⁴⁹⁷ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 141, 311; Ebû Halef Eş'arî, *Kitabu'l-Makalât ve'l-Firak*, 73, 204. Harun b. Sa'd el-İclî, döneminde ilk Zeydiyye'nin önde gelen isimlerinden olup, Câfer

Misma' el-Mismaî'nin babası Malik b. Misma ve onun arkadaşları Haricîlerin Necdiyye fırkasının lideri olan Necde b. Âmir'in adamları arasında anılır.⁴⁹⁸ Bu da muhtemelen Mâlik b. Misma'ın ailenin reisi olduğunu ve arkadaşları ile birlikte Haricî anlayışı benimsediğini gösterir. Dolayısıyla başta Avn olmak üzere ailenin, Mu'tezile'den ziyade Haricî anlayışa sahip olduğuna işaret eder.

Bunların dışında Amr b. Ubeyd'in arkadaşlarından el-Ezrak b. Tümmes-Sarîmî'nin yanında iki kılıcıyla İbrahim'in ayaklanmasına katıldığı⁴⁹⁹ ve bu ayaklanmada Mu'tezile'nin liderliğini Beşîr er-Rahhâl'in yaptığı ifade edilir.⁵⁰⁰

Ayrıca İbrahim b. Abdillâh'ın hareketine Mu'tezile'nin katılmış olduğunu, İsa b. Ca'fer b. el-Mansûr'un Basra'daki vekili el-Mühelleb b. el-Muğîre'nin Mu'tezile'ye karşı baskıcı ve şiddetli tutumu da te'yit eder.⁵⁰¹

es-Sâdık'ın kendilerine, içinde gaybla ilgili olarak ihtiyaç duyacakları her türlü bilgiyi ihtiva eden bir kitap verdiğini ileri süren Râfizîlerin, *cefr* adını verdikleri bu kitabı Cafer-i Sâdık'a isnat etmelerini ve söz konusu anlayışı bir Şîrinde eleştirir:

“Râfizîlerin kendi aralarında ayrıldıklarını görmez misin?

Hepsi de Ca'fer hakkında meşrû olmayan şeyler söylemektedir.

Bir topluluk onun ilah olduğunu söyledi;

Onlardan bir topluluk da ona temizlenmiş Nebî (en-Nebiyu'l-Mutahhar) dediler.

Fakat bir türlü çözemediğim garip şey, Cefr kitabıdır.

Cefr'e uyanlardan Rahman'a sığındım.

Câfer, onların söylediklerinden râzî ise, doğrusu ben de doğruyu-yanlışı

Câfer'den daha iyi ayırt eden Rabbime sığındım.

Küfür konusunda gözleri açık; ama dinde tek gözlü olan

Râfizîlerin tamamından Rahman'a sığındım.

Hakikat ehli olanlar, onların halka sundukları bu bid'atlerden vazgeçtikleri

Ve hakkı yerine getirdikleri taktirde, onlar başarıya ulaşamazlar.

Onlara fil bir kertenkeledir, dense tasdik ederlerdi

Veya bir zenci buğday tenli oldu, denseydi kabul ederlerdi.

Onlar, idrarını yapan bir deveden daha kötüdürler;

Çünkü devenin yüzü size karşı ise (bu işi yaparken) sırtını çevirir.

Hiristiyanların İsâ hakkında yalan söyleyişleri gibi,

Onun (Câfer) hakkında yalan uyduran kavimlerin çirkinliği işte budur.” Bkz. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, II, 160-1; *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis Hadis Müdâfaası*, trc. M. Hayri Kırbasoğlu, Kayıhan Yay. İstanbul 1989, 151-2; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 196-7.

⁴⁹⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 91-2.

⁴⁹⁹ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 327; Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 201. Abdullah b. Hamza, Ezrak b. Sümme es-Sarîmî olarak verir.

⁵⁰⁰ Neşvânü'l-Himyerî, *el-Hûru'l-İyn*, 263-4; Beşîru'r-Rahhâl'in ayaklanmaya katıldığı Halife b. Hayyât (240/854), Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Nâtik bi'l-Hak ve diğer tarihçiler tarafından da zikredilir. Bkz. *Târîhu Halife b. Hayyât*, 341; *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 293-4; *el-İfâde*, 85, 91. Bu ayaklanmalara Matâru'l-Varrâk'ın da katıldığı Zeydî kaynaklarda aktarılır. Bkz. Nâtik bi'l-Hakk, *el-İfâde*, 85; Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 202; Muhallî, I, 165, 171; Sârimuddîn İbrahim b. Muhammed el-Vezâr, *Feleku'd-Devvâr*, 119-120. Ancak Matâru'l-Varrâk 129/747 tarihinde vefat ettiğinden bu tarihen mümkün değildir.

⁵⁰¹ İbn Hazm, *Cemhere*, 369-370.

Ebü'-Kâsım el-Belhî'nin, ayaklanmaya katılan Mu'tezilîler olarak verdiği isimlerin İbrahim'in yanındaki konumları şöyledir;

İbrahim b. Abdillâh, Ömer b. Seleme'nin kızıyla evli idi.⁵⁰² Ayaklanmadan önce Muhammed ve İbrahim Basra'ya geldikleri sırada, yanında kaldıkları şahıslardan biri, Muğire b. Fez' b. Abdillâh b. Rebîa b. Cendel'dir.⁵⁰³ Ayaklanma başladığında İbrahim onu, Ehvaz'a,⁵⁰⁴ Amr b. Şeddâd'ı Fars diyarına vali olarak göndermişti.⁵⁰⁵ Madâ b. el-Kâsım et-Tağlibî, ayaklanmada komutanlarındandı.⁵⁰⁶ İbrahim, Abbâd b. Mansûr'u Basra kâdılığına,⁵⁰⁷ Muaviye b. Harb'i ordu komutanlığına getirmişti.⁵⁰⁸ Mansûr'un üzerine yürüdüğünde Nümeyle el-Absemî'yi Basra'da halefi olarak bıraktı.⁵⁰⁹ Beşîr er-Rahhâl ise, İbrahim'in görüşüne itibar ettiği ve önemli konuları istişare ettiği kimselerdendir.⁵¹⁰ İbrahim, İsa b. Musa ile çarpışmasında Abdulvahid b. Ziyad b. Amr el-Atkî'yi sağ kanat komutanlığına, Bürd b. Lebîd b. el-Yeşkurî'yi sol kanat komutanlığına getirdi.⁵¹¹ Nitekim Abdulvahid, Beşîr er-Rahhâl ve Zeydiyye ile birlikte son ana kadar İbrahim'in yanında çarpışıp, öldürülenlerdendir.⁵¹²

Bu isimlerini saydıklarımızın hepsi Mu'tezilî olmasa da, Mu'tezile'nin özellikle İbrahim'in yanında yer aldığı ve ayaklanmada önemli konumlarda buldukları anlaşılır.

Peki ilk Zeydiyye'nin ayaklanma ile ilgili tutumu ne olmuştur? Ancak buna geçmeden önce söz konusu hareketlerin Mu'tezilî ve Zeydî ayaklanmalar olarak değerlendirilmesi bağlamında Muhammed ve İbrahim'in ayaklanmalarını destekleyen ilk Zeydiyye ve ilk Mu'tezile dışında kimselerin var olup-olmadığı

⁵⁰² Belâzürî, III, 349; Taberî, VII, 641; Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Babu Zikri'l-Mu'tezile*, 118.

⁵⁰³ Belâzürî, III, 341.

⁵⁰⁴ Belâzürî, III, 343, 349; Taberî, VII, 636; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîl*, 280; İbn Kesîr, X, 92.

⁵⁰⁵ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 284.

⁵⁰⁶ Belâzürî, III, 342, 345; Taberî, VII, 635; *el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III, 251; İbn Kesîr, X, 92.

⁵⁰⁷ Belâzürî, III, 342; *el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III, 251; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 319, 326.

⁵⁰⁸ Belâzürî, III, 343.

⁵⁰⁹ Taberî, VII, 636, 638. krş. Belâzürî, III, 344.

⁵¹⁰ Taberî, VII, 643-4.

⁵¹¹ Belâzürî, III, 345. Ayrıca bkz. *el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III, 253. Krş. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 295. Zeydî kaynaklarda sağ kanat komutanı İsa b. Zeyd'tir.

⁵¹² Belâzürî, III, 345; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 298-9. Zeydî kaynaklarda hem Muhammed'in hem de İbrahim'in sağ kanat komutanı İsa b. Zeyd olarak verilir.

üzerinde duracağız.⁵¹³ Bu, onların Zeydî veya Mu'tezilî ayaklanmalar olarak değerlendirilip-değerlendirilemeyeceği hakkında fikir verecektir. Bu bağlamda grupların tavırları hususunda şunları söyleyebiliriz. Yukarda da belirttiğimiz gibi, kaynaklarda Muhammed'in yanında ilk Zeydîlerin bulunduğu ifade edilmekle birlikte ilk Mu'tezile'nin varlığından bahsedilmez. Beyan b. Sem'an ve Muğire b. Saîd el-Iclî'nin⁵¹⁴ Muhammed b. Abdillâh'ın dâisi olarak Halid b. Abdillâh el-Kasrî'nin valiliği döneminde ortaya çıktıkları ve onun tarafından öldürüldükleri belirtilir.⁵¹⁵ Ancak kaynaklarda aktarılan Beyan b. Sem'an ve Muğire b. Saîd'in, Muhammed b. Abdillâh adına ortaya çıkıp, mehdîliğini ileri sürmeleri konusuna ihtiyatla yaklaşıyoruz. Zira Beyan 119/737 yılında,⁵¹⁶ Muğire muhtemelen Beyan'dan kısa bir süre sonra 119-120/737-8 yılında öldürülmüşlerdir.⁵¹⁷ Bu tarihte Muhammed b. Abdillâh 19-20 yaşında bir gençtir. Zeyd b. Ali ve Abdillâh b. Muaviye gibi karizması olan şahıslar daha hayatta idi. Dolayısı ile o dönemde Muhammed'in ayaklanma için lider adayı olarak görülebileceğini ve Beyan ve Muğire'nin onun adına ortaya çıkacaklarını tarihî gerçeklerle örtüşür bulmuyoruz. Ayrıca Muğire, Muhammed'in mehdîliğini ileri sürmüş olsaydı, 145/762 yılındaki Muhammed'in ayaklanmasına kadar yaklaşık yirmi beş yıllık süre içerisinde bunun bazı tezahürleri görüldü.⁵¹⁸ Bu, onların taraftarlarından bazılarının Muhammed'in ayaklanmasına katıldığı ve onların Muhammed'in mehdîliğini ileri sürdükleri anlamına gelebilir.⁵¹⁹ Ayrıca şu rivayet, bu konuya ışık tutmaktadır: Makdisî, Muğire'nin taraftarlarının, Muhammed b. el-Hanefiyye şayet yaşasaydı Ad ve Semud kavimleri dahil insanları yaratabilirdi, diye iddia ettiklerini ifade eder.⁵²⁰ Bu rivayet, Muğire ve ashabının Muhammed b. Abdillâh'tan ziyade Muhammed b. el-Hanefiyye hakkında aşırı fikirlere sahip olduğuna ve daha sonradan söz konusu hususun karıştırıldığına işaret edebilir.

⁵¹³ Muhammed ve İbrahim b. Abdillâh'ın ayaklanmasına katılanlarla ilgili olarak bkz. van Arendonk, 312-7.

⁵¹⁴ Beyan b. Sem'an, Muğire b. Saîd ve hareketi hakkında geniş bilgi için bkz. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 118-129.

⁵¹⁵ İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, 483; Belâzürî, III, 307. İbn Habîb, sadece Muğire b. Saîd'i zikreder.

⁵¹⁶ Taberî, VII, 128-9. Burada onların Muhammed adına ortaya çıktıklarından bahsedilmez.

⁵¹⁷ Onat, 120, 124-6.

⁵¹⁸ Onat, 126-7.

⁵¹⁹ Krş. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 192.

⁵²⁰ Makdisî, Mutahhar b. Tâhir (355-6/966-7), *el-Bed ve 't-Târih*, I-VIII, Paris, 1899, V, 130.

Muhammed'i, Cüheyne, Müzeyne, Süleym, Benû Bekr, Eslem ve Gıfar kabileleri⁵²¹ ile Zübeyir, Ömer b. Hattâb, Ali, Cafer, Akıloğulları, diğer Kureys, Ensarın çocukları ve diğer Araplar desteklemişlerdir.⁵²² Bunların dışında, çok az bir kısmı hariç, Medine halkının da Muhammed'i desteklediği rivayet edilir.⁵²³ Hatta taraftarlarının sayısının yaklaşık yüz bin olduğundan bahsedilir.⁵²⁴ Her ne kadar bu sayıda abartı gözükse de, ayaklanmayı destekleyenlerin sayısının çok olmasına işaret etmesi bakımından önemlidir. Bu da, aşağıda isimleri verilenlerin de teyit ettiği gibi, Muhammed'in yanında her kesimden insanların bulunduğuna işaret etmektedir.

Nefsu'z-Zekiyye ile ayaklanmaya katılan fukahâ ve muhaddisinden Abdullah b. Yezid b. Hürmüz, Muhammed b. Aclan, Ebû Bekir b. Abdullah b. Muhammed b. Ebî Sebre, Abdulvahid b. Ebî Avn, Abdullah b. Cafer b. Abdurrahman b. el-Misver b. Mahreme, Abdulaziz b. Muhammed ed-Derâverdi, Münzir b. Muhammed b. Münzir b. Zübeyr, Abdullah b. Atâ ve oğulları, Abdulaziz b. Muttalib el-Mahzûmî, Süfyan Sevrî gibi ileri gelenlerdir.⁵²⁵ Malik b. Enes'in, boynumuzda Ebû Cafer el-Mansûr'un beyatı var diyen Medine halkına zorla yapılan beyatın geçerli olmadığı şeklindeki fetvasıyla Muhammed'le birlikte ayaklanana destek verdiği rivayet edilir.⁵²⁶ Ayrıca Abdullah b. Muaviye'nin

⁵²¹ Belâzürî, III, 321; Taberî, VII, 581. Taberî, bunlar içinde Cüheyne'nin önde geldiğini ve bundan dolayı Kays kabilelerinin ona düşman olduğunu belirtir.

⁵²² Taberî, VII, 605-6; Ebî Ca'fer Muhammed b. Ya'kub b. İshak el-Kuleynî (328-329/940-1), *el-Usûl mine'l-Kâfi*, I-II (dört cüz iki ciltte), thk. Ali Ekber el-Gıfârî, Daru Sa'b-Daru't-Teârif, Beyrut 1401, I, 362. Bu ailelerden ayaklanmaya katılanların isimleri ile ilgili olarak bkz. Taberî, VII, 604-5, İbnü'l-Esrî, V, 148-9, 162. İbn Hazm, Ömer b. Hattab soyundan Muhammed b. Abdurrahman el-Mücebbber b. Abdurrahman b. Ömer'in Muhammed'in ayaklanmasına katıldığını ifade eder. *Cemhere*, 155-6. Şunu da belirtmek gerekir ki Taliboğullarından bir kısmı ayaklanmaya katılmadığı gibi bir kısmı da halife Mansûr'un yanında yer almışlardır.

⁵²³ Taberî, VII, 559; İbnü'l-Esrî, V, 149; İbn Tiktaka, 166.

⁵²⁴ Taberî, VII, 582; İbn Kesîr, X, 88.

⁵²⁵ Taberî, VII, 599, 604-5; Mes'ûdî, IV, 145-6; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 244-269; Ebû Talib Nâtk bi'l-Hak, 76-79; İbnü'l-Esrî, V, 162; Muhallî, I, 164-5. Çağdaş çalışmalardan bkz. Müsnid, 178-186. Belâzürî, Ebû Bekir b. Ebî Sebre'nin Mansûr'un Medine valisi Riyah b. Osman'ın âmili olduğu ve Muhammed b. Abdillâh ayaklandığında destek olması için yanındaki malları ona verdiğini belirtir. Bkz. *Ensâbu'l-Esrâf*, III, 338.

⁵²⁶ Taberî, VII, 560; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 249; Ebû Talib Nâtk bi'l-Hak, 77; İbnü'l-Esrî, V, 149; İbn Kesîr, X, 84. Konu ile ilgili olarak Nevin A. Mustafa (*İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, 270) muhtemelen Muhammed Ebû Zehrâ (*İmâm Mâlik*, trc. Osman Keskiöğlü, Hilal Yay. Ankara 1984, 72-3)'dan nakille şöyle bir değerlendirme yapar; "Bu konu, İmâm Malik'in 'zor altında kalanın talakı geçersizdir' hadisini rivayet etmesiyle ilgilidir. Bu aynı zamanda zor altında kalanın yemininin geçersiz olduğu anlamına da gelir. Bu hadisi rivayeti, Muhammed b. Abdullah'ın ayaklandığı zaman dilimiyle

oğulları Hasan, Salih ve Yezid,⁵²⁷ Cafer Sâdik'ın oğulları Musa ve Abdullah'ın⁵²⁸ ayaklanmaya katıldığı söylenir.

Abdullah b. Mus'ab ez-Zübeyrî'nin, Muhammed b. Abdillâh'ı öven iki şiir söyleyerek insanları Muhammed'le ayaklanmaya teşvik ettiği ve bu şiirlerinden birinde hilafetin Hasan oğullarında olduğunu ifade ettiği belirtilir.⁵²⁹ Bu ayaklanmaya katılanlar arasında Mu'tezile'ye mensup bir isimden bahsedilmez.

Burada mehdi hakkındaki anlayışlarını ve iyiliği emir, kötülükten yasaklama ilkesine yaklaşımlarını göstermesi bakımından bir rivayeti aktarmak istiyoruz. Bu rivayete göre İbrahim b. Abdillâh'a kardeşinin söylenilen mehdi olup-olmadığı sorulur. İbrahim buna, mehdinin Allah katında belli bir zamanı olduğu ve Allah'ın Hz. Peygambere ismini ve gelme vaktini tayin etmeksizin neslinden birini mehdi olarak göndermeyi vadettiğini söyler. Kardeşinin, Allah'ın kendine farz kıldığı iyiliği emir kötülükten yasaklama emri çerçevesinde kıyam ettiğini, Allah'ın dilerse kardeşine haber verilen mehdiliği lutfedeceğini, Allah'ın mehdiliği kullarından dilediğine vereceğini zikreder. Bu durumda kardeşinin mehdinin geleceği zamanı

çakışmıştır. Ayaklanmayı yapanlar, Mansûr'a yapılan beyatın geçersizliğini temellendirebilmek için bu hadisi dayanak almışlardır. İmâm Malik, bununla ayaklanmaya teşvik etmeyi amaçlamamıştır. Evine çekilmiş ve fitneye girmek için insanlarla ilişkisini kesmiştir. Bununla birlikte hadisi rivayet etmemesini emreden halifenin/valinin emrine uymayı da reddetmiştir". Bu rivayet, Taberî (VII, 539) ve İbnü'l-Esîr'de (V, 144) geçen Ebû Cafer'in, oğullarını teslim etmesi için Abdullah b. Hasan'a Malik b. Enes ve Muhammed b. İmran'ı elçi olarak göndermesi rivayeti ile çelişiyor gibidir. Zira şayet Mansûr Malik b. Enes'i gönderiyorsa ona güveniyor demektir. Oysa Malik, bu rivayette Mansûr aleyhine fetva vermektedir. Dolayısı ile bu rivayet Nevin A. Mustafa'nın yorumunu desteklemektedir. Bu rivayetlerle ilgili Schacht'ın değerlendirmesi için bkz. J. Schacht, "Mâlik b. Enes", *IA*, M.E.B. Basımevi, İstanbul 1988, VII, 252-7, s. 253.

⁵²⁷ Belâzürî, III, 328; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 245, 252-3; *el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III, 243; Kuleynî, I, 364.

⁵²⁸ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 244; Yahya b. el-Hüseyn b. Harun b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Harun b. Muhammed b. el-Kâsım b. el-Hasan b. Zeyd b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (424/1033), *Teysîru'l-Metâlib fi Emâli Ebî Tâlib*, thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî, Mütessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman-San'a 2002, 193.

⁵²⁹ Ahmed b. Sehl er-Râzî, 260; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 398-9; Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 200-1; el-Muhallî, *Hadâik*, I, 192-3. Krş. Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 235-7; İbn İnebe, *Umdetü't-Tâlib*, 152. Taberî (VIII, 244-5), *el-Uyûn ve'l-Hadâik*'in yazarı (III, 294) ve İbn Kesîr (X, 167-8) bu şahsın, Abdullah değil, oğlu Bekkâr olduğunu ifade eder. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Abdullah b. Mus'ab'ın bu Şiir, Sedîf'e ait olduğunu ifade eder. *el-İkdu'l-Ferid*'te de (Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, V, 86) bu Şiir, Sedîf'e nispet edilir. Sedîf, Hicazlı bir şâir olup, Hâşimoğullarına çok muhabbeti olan ve bunu Emevîler zamanında açıkça ortaya koyan biridir. Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *el-Eğâni*, thk. Mustafa es-Sika, 1993, V, 135. Ayrıca Sedîf, Ebû Leheb ailesinin mevlası ve halife Mansûr'la diyalogu olup, ve Mansûr halife olunca ona bin dinar gönderir. Sedîf, bunu yardım olması için Muhammed b. Abdillâh b. Hasan'a gönderir, Muhammed öldürüldüğünde Basra'ya İbrahim b. Abdillâh'ın yanına gider. İbrahim

beklemek için Allah'ın emrini (iyiliği emir kötülükten yasaklama) yapmaktan geri durmayacağını ve mehdiyi beklemekle emredilmediğini ifade eder.⁵³⁰ Burada vadedilen bir mehdi olduğu anlayışı gündeme gelmekte ve mehdiyi bekleme fikri eleştirilmektedir. Dolayısıyla muhtemelen o dönemde mehdiyi bekleme anlayışına sahip ve iktidara karşı fiilî muhalefeti terk eden Şîi topluluğun varlığına ve onlara karşı tepkiye işaret eder. O dönemde Cafer Sâdık'ın fiilî eyleme sıcak bakmadığını göz önünde bulundurduğumuzda böyle bir anlayışın, onun taraftarları arasında bulunması muhtemeldir.

Buraya kadar kaynaklardan tespit edebildiklerimize göre; Muhammed'in ayaklanması toplumun sadece bir veya iki kesiminden değil, bir çok kesiminden destek görmüştür. Onun hutbe ve Mansûr'la olan yazışmalarında öne sürdüğü tezler Şîi motifler taşımaktadır. Ancak, Zeydiyye mezhebi henüz teşekkül etmediğinden bu hareketin, halis Zeydî bir ayaklanma olarak değerlendirilemeyeceğini düşünürüz.

İbrahim b. Abdillâh'ın Basra'daki hareketini, ilk Zeydiyye ve Mu'tezile dışında Hariciler,⁵³¹ Mürcie ve Ehl-i Sünnet'ten⁵³² meşhur kimseler ve Basra'dan çeşitli kabileler⁵³³ desteklemişlerdir. Basra'dan Mansûr'la çarpışmak için çıktığında ordusunun yüz bin olduğu ve Basra ileri gelenlerinden İbn Avn dışında herkesin İbrahim'i desteklediği ifade edilir.⁵³⁴ Bu çerçevede Ebû Hanife, İbrahim'e yardımın gerekliliğini açıktan ifade edip, onunla yazışır ve ayaklanmasında yardım için dört bin dirhem göndermiştir.⁵³⁵ el-A'meş ona beyat edenlerden olup, gözlerim görseydi onunla ayaklanırdım, demiştir.⁵³⁶ İsa b. Yunus b. Ebî İshak, Ebû Halid el-Ahmer, Abbâd b. Avâm, Yezid b. Harun, Hüseyim b. Beşîr, 'Alâ b. Raşid, İshak b. Yusuf el-Ezrâk, Ebû'l-Avâm el-Kattân, Şu'be b. el-Haccâc, Halid b. Abdullah el-Vâsîti,

öldürüldüğünde de yeniden Medine'ye geri döner ve orada gizlenir. Bkz. Belâzürî, *Ensâbu'l-Esrâf*, IV, 297.

⁵³⁰ Ebû Tâlib Nâtık bi'l-Hakk (424/1033), *Teysîru'l-Metâlib fi Emâli Ebî Talib*, 194.

⁵³¹ Belâzürî, III, 342-3; *el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III, 250-1. Haricilerin desteklediğini bu kaynaklarda belirtilen İbrahim'in Basra'da karargahını Harurîlerin mescidi yanına kurmasından çıkarıyoruz.

⁵³² Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 305-328.

⁵³³ Basra'daki kabileler ve Alioğullarına karşı tutumları ile ilgili olarak bkz. Müsnid, *el-Aleviyyûn ve'l-Abbâsiyyûn*, 169-170.

⁵³⁴ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 312.

⁵³⁵ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 310, 313-4, 324-5; Muhallî, I, 169; İbn İnebe, *el-Umde*, 109-110; Nevin A. Mustafa, 291-2. Ayrıca Ebû Hanife Hz. Ali'nin muhalifleri ile harplerinde haklı olduğu anlayışındadır. Bkz. Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, 12-3.

Süfyan-ı Sevrî'nin ashabından Mü'mel b. İsmail ve Hanbas(?)'ın fukahâ ve Muhaddisinden İbrahim'in ayaklanmasına katılanlardan olduğu belirtilir.⁵³⁷

Zübeyr b. el-Avvâm ailesinden Asım b. el-Münzir b. ez-Zübeyr'in çocukları Ömer ve Zübeyr de, İbrahim'in ayaklanmasına katılmışlardır. Onların amcaları Amr b. el-Münzir b. ez-Zübeyr'in, Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'in kızıyla evli olması⁵³⁸ onların ayaklanmaya katılmalarında etkili olmuş olabilir.

Emevîler devrinin önde gelen hiciv şairlerinden Mücâşi' b. Dârim oğullarından Ferezdak (Hemmâm) b. Gâlib b. Sa' sa' et-Temîmî'nin⁵³⁹ oğlu Lebeta da ayaklanmada İbrahim'in yanında öldürülenlerdendir.⁵⁴⁰ Lebeta'nın babası Ferezdak, kasideler yazarak hediyeler aldığı Emevî halifeleri ile genellikle iyi ilişkiler içinde olmasına rağmen Ehl-i Beyte olan sevgisi nedeniyle Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'i öven bir kaside de yazmıştır. Hatta bu kaside nedeniyle Ferezdak'ın, Hişam b. Abdilmelik tarafından hapse atıldığı, ancak Hişam'ın, kendini yerdiği bir kaside yazdığını öğrenince hicvinden korkarak onu serbest bıraktığı söylenir.⁵⁴¹ Dolayısı ile Lebetâ'nın İbrahim'in yanında yer almasında bu Ehl-i Beyt sevgisinin de etkisi olduğunu zannediyoruz.

İbrahim'e destek verenlerle ilgili şu âna kadar kaynaklar yoluyla aktardıklarımızdan onun ordusunun homojen olmayıp, değişik sosyal ve dinî gruplardan oluştuğu görülmektedir. Nitekim bu farklılıklar, zamanla ordusunda ihtilaflara ve hizipleşmelere yol açmıştır.⁵⁴²

Zeydî kaynaklarında Hz. Hasan ve Hüseyin evladından ayaklananlar, zalim imama karşı isyan ilkesi çerçevesinde, kendilerinin imamı olarak anılırlar.⁵⁴³ Ancak Watt'ın da belirtmiş olduğu gibi,⁵⁴⁴ kaynaklarda aktarıldığı şekliyle, pek çok ayaklanmaya karışmalarından dolayı, Zeydîleri inceleyen birinin ilk intibahının,

⁵³⁶ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 314; İbn İnebe, 109.

⁵³⁷ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 304-328; Muhallî, I, 169-172; Müsnid, 178-186.

⁵³⁸ İbn Hazm, *Cemheretü'l-Ensâb*, 123.

⁵³⁹ Bkz. A. Sahaade, "Ferezdak" maddesi, *İA*, IV, 556-8; Ali Şakir Ergin, "Ferezdak" maddesi, *DİA*, XII, 373-5.

⁵⁴⁰ İbn Hazm, *Cemheretü'l-Ensâb*, 230-1.

⁵⁴¹ Ergin, "Ferezdak" maddesi, *DİA*, XII, 374. Ferezdak'ın bu methiyesi, Muhammed es-Semavî'nin şerhiyle *el-Kevâkibü's-Semâviyye* adıyla (Necf 1360) yayımlanmıştır.

⁵⁴² Belâzürî, III, 345; *el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III, 253; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 296, 317; İbnü'l-Esfr, V, 173; İbn Kesîr, X, 93.

⁵⁴³ Bkz. Nâtk bi'l-Hak, *el-İfâde*; 73-80; Abdullah b. Hamza, *es-Şâfi*, I, 197 vd. ; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye* I, 154-167; Müeyyedî, *el-Tuhaf Şerhu'z-Zülef*, 77 vd.

onların tarihî durumlarını anlamının nispeten kolay olacağı şeklinde olmasına rağmen bu intiba aldattıcıdır. Zeydîlerin kifayetli bir tarihini vermek, diğer herhangi bir grubu anlatmaktan daha zordur. Bu bağlamda biz, Muhammed ve İbrahim b. Abdillâh'ın ayaklanmalarına karşı –mezhep henüz teşekkül etmediğinden- Zeyd b. Ali taraftarları diyebileceğimiz ilk Zeydiyye'nin tutumunun ne olduğunu araştırarak ilk Mu'tezile ve ilk Zeydiyye'nin bu ayaklanmada paralel tavır sergileyip sergilemedikleri üzerinde duracak ayrıca ona Zeydiyye'nin bir ayaklanması olarak bakılıp-bakılamayacağını mütalâa edeceğiz.

Zeydî yazarları, Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Nâtık bi'l-Hakk, Abdullah b. Hamza, Muhallî başta olmak üzere Belâzürî,⁵⁴⁵ Ya'kûbî,⁵⁴⁶ Taberî,⁵⁴⁷ Eş'arî,⁵⁴⁸ Mes'ûdî,⁵⁴⁹ *el-Uyûn ve'l-Hadâik*'in⁵⁵⁰ yazarı gibi müellifler, ilk Zeydîlerin, Muhammed ve İbrahim'in ayaklanmalarına katıldıklarını söylerler. Hatta bu yazarların bazıları ilk Zeydîlerin son ana kadar Muhammed ve İbrahim'in yanında çarpıştıklarını,⁵⁵¹ öldürülenlerinin sayılarının dört yüz-beş yüz civarı olduğunu ilave ederler.⁵⁵² Ayrıca İbrahim b. Abdillâh'ın, Zeyd b. Ali'nin arkadaşlarından olan Harun b. Sa'd el-İclî'yi, çoğunluğunu Zeydîlerin oluşturduğu bir ordu liderliğinde Vasıt'a gönderdiği de nakledilir.⁵⁵³ Ayaklanmalara katılan ve isimleri verilen ilk Zeydiyye mensuplarından tespit edebildiklerimiz şunlardır:

Zeyd b. Ali'nin, çocuklarından⁵⁵⁴ İsa ve Hüseyin b. Zeyd, dava arkadaşlarından⁵⁵⁵ Ebû Halid el-Vâsî, el-Kâsım b. Müslim es-Selmî, Harun b. Sa'd

⁵⁴⁴ *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 204.

⁵⁴⁵ *Ensâbu'l-Eşrâf*, III, 345.

⁵⁴⁶ *Târîh*, II, 378.

⁵⁴⁷ *Târîh*, VII, 604, 647.

⁵⁴⁸ *Makalâtu'l-İslamiyyîn*, 79.

⁵⁴⁹ *Murûc*, IV, 148.

⁵⁵⁰ III, 253.

⁵⁵¹ Belâzürî, *Ensâb*, III, 345; Taberî, VII, 647; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 299; *el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III, 253; Muhallî, I, 172-3.

⁵⁵² Ya'kûbî, II, 378; Mes'ûdî, IV, 148. Taberî, öldürülenlerin sayısı ile ilgili olarak Zeydî olduklarını belirtmeksizin bu sayıları ve 70 sayısını verir. Bkz. *Târîh*, VII, 646. Ayrıca bkz. İbnü'l-Esîr, V, 174; İbn Kesîr, X, 94.

⁵⁵³ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *age*, 308.

⁵⁵⁴ Taberî, VII, 604; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 237, 244-5, 260, 289, 295, 299, 317, 331, 333, 343-4; Nâtık bi'l-Hakk, *el-İfade*, 76; İbnü'l-Esîr, V, 162; Muhallî, I, 164. İbnü'l-Esîr, Zeyd'in çocuklarında Hüseyin ve Ali'nin katıldığını belirtir. Ancak Ali ismini başka yerde tespit edemedik. İbn Inebe, sadece İsa'nın ayaklanmaya katıldığını ve İbrahim'in vasisi olduğunu belirtir. Bkz. *el-Umde*, 285-6. Ayrıca bkz. Kuleynî, I, 362-5. Onların kardeşi Muhammed b. Zeyd ise, Ebû Cafer el-Mansûr'un yanında idi. Bkz. Belâzürî, III, 326-7; *el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III, 242; Ebû'l-Ferec

el-İclî, Selâm b. Ebî Vasil el-Hazzâ, Hamza b. Atâ el-Bernî (?), Halife b. Hassân el-Keyyâl, Âmir b. Kesîr es-Serrâc, Hamza et-Türkî ve Husayb el-Vâbişî'nin katıldıkları rivayet edilir. Ancak Cafer Sadık'ın büyüttüğü ve onun taraftarlarından olan Zeyd b. Ali'nin oğlu Hüseyin'in bu ayaklanmaya katılması mümkün gözükmemektedir. Zira o, 135/752 veya 140/757 yılında vefat etmiştir.⁵⁵⁶ Muhammed'in yanında yer alan Zeyd b. Ali'nin arkadaşlarından yukarıda ismi geçen Ebû Halid el-Vâstî, Cârudiyye'nin liderlerindedir.⁵⁵⁷ Ancak Ebû Cârud Ziyad b. Münzir (150/767)'in Muhammed ve İbrahim'in ayaklanmalarına ilişkin herhangi bir fiil veya ifadesini kaynaklarda tespit edemedik.

Ayrıca Zeydiyye'nin Butriyye grubunun liderlerinden olan Hasan b. Salih b. Hayy ve kardeşi Ali de Muhammed b. Abdillâh'ın yanında yer almışlardır.⁵⁵⁸ Bu

el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 331. İsa b. Zeyd, Zeydî kaynaklarda Muhammed ve İbrahim'in sağ kanat komutanı olarak zikredilir. Bkz. *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 295, 344, 349; *el-İfâde*, 90; Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 203; Muhallî, I, 172. Taberî (VII, 604) ve Zeydî kaynaklarının dışındaki eserlerde İsa b. Zeyd belirtmekle birlikte Hüseyin'in ayaklanmaya katıldığı hususunda bir bilgi tespit edemedik. Bkz. Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III, 328; Eş'arî, 79; *el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III, 243 vd. İsa b. Zeyd'in, yirmi sekiz yıl iktidardan gizlenerek yaşadığı belirtilir. Bkz. İbn Hazm, *Cemheretü'l-Ensâbi'l-Arab*, 56.

⁵⁵⁵ *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 258, 304, 306, 311, 349; Muhallî, I, 171. Bunlardan Harun b. Sa'd Taberî ve Ya'kûbî'de, Selâm b. Ebî Vasil ise sadece Taberî'de –Muhallî'de de aynı şekilde– Selâm b. Ebî Vasil şeklinde Ya'kûbî'de geçer. Bkz. Ya'kûbî, II, 377; Taberî, VII, 637. Harun b. Sa'd, İbnü'l-Esir'de Mervan b. Saîd el-İclî olarak geçer. Bkz. V, 170. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Hamza et-Türkî'yi de Zeyd b. Ali'nin ashabından ve İbrahim ve Muhammed taraftarı olarak verir. Bkz. *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 311.

⁵⁵⁶ İbn İnebe, *el-Umde*, 260-1. Burada onun kızı Meymûne'nin, Mansûr'un oğlu Mehdi ile evlendiği de belirtilir. Ayrıca bkz. İbn Hazm, *Cemheretü'l-Ensâbi'l-Arab*, 57-8.

⁵⁵⁷ Nevbahtî, *Fıraku's-Sîa*, 48; Nâşi el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 42. Belki de bu husus, Muhammed ve İbrahim'in Cârudî eğilime sahip telakki edilmesine neden olmuş olabilir. Zira bu şahıslar bazı yazarlar tarafından Cârudî eğilime sahip olarak verilir. Ancak aynı ayaklanmaya Butrî eğilime sahip olan Zeydiyye'nin katılması da söz konusudur. Bunu şöyle temellendiriyorum. Zeydiyye, ayaklanmada İsa b. Zeyd etrafında toplanmıştır. Ayaklanma başarısızlıkla sonuçlandıktan sonra İsa b. Zeyd, ölene dek Butriyye Zeydiyye'sinin lideri olarak telakki edilen Hasan b. Salih b. Hayy(167/783) ve kardeşi Ali b. Salih (154/770)'in yanında gizlenir. Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 345, 349, 355, 358. Hasan ve İsa b. Zeyd arasında samimiyet olup, çeşitli meseleleri birlikte müzakere ederlerdi. Bkz. *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 348, 350-3. Ayrıca İsa b. Zeyd'in oğlu Hüseyin, Hasan b. Salih'in kızıyla evliydi. Bkz. *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 359. Bunlara ilaveten Hasan b. Salih'in isyan anlayışını benimseydiği de ifade edilir. Bkz. *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 353, 356-8. Ayrıca Ebû Cafer el-Mansûr, halefi Mehdi'yi İsa b. Zeyd'ten endişelendiğini belirterek onun hakkında uyarıp, İsa'ya galip gelene dek topladığı malları sarf etmesi, askerleri bitene dek savaşması ve inşa ettirdiği Bağdad yerle bir olana dek İsa'yı mağlup etmek için çalışmasını vasiyet eder. Bkz. Taberî, VIII, 106-7. Bütün bunlardan isyan (huruc) anlayışının sadece Cârudiyye'de olmayıp, Butriyye'de de olduğu ve Muhammed ve İbrahim'in Cârudî eğilime sahip olmayabileceği sonucuna ulaşıyoruz.

⁵⁵⁸ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 259. Hasan b. Salih ve taraftarları, zalim idarecilerle karşı isyan anlayışını benimser. Hasan, fasık bir idarecinin arkasında Cuma namazını caiz kabul etmez ve Cuma namazını terk ederdi. Ayrıca o, III. halife Osman'a rahmet dilemezdi. Bkz. Mizzâ, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VI, 181-5; Zehebî, *Siyer*, VII, 363-371; *Mizânu'l-İ'tidâl*, I, 496-9.

ayaklanmalardan sonra İsa b. Zeyd'in, yakın ilişkilerinden dolayı⁵⁵⁹ ölene dek onların yanında gizlenmiş olması ve Ali ve Hasan'ın da Abbasî halifeleri tarafından aranması, onların İsa b. Zeyd'le birlikte bu ayaklanmalara katıldıklarını göstermektedir.

Bütün bunlar ilk Zeydiyye'nin söz konusu ayaklanmalarda çoğunluğu oluşturduğu intibamı vermektedir. Nitekim bu hususa bazı kaynaklarda işaret edilmiş⁵⁶⁰ ve bu ayaklanmalar Zeydî ayaklanmalar olarak telakki edilmiştir. Burada söz konusu ayaklanmaların Zeydî ayaklanmalar şeklinde değerlendirilmesi ile ilgili olarak şu rivayetleri verip, mütalâa etmek istiyoruz.

Bunlardan ilki şudur; Muhammed'in öldürülmesinden sonra İsa b. Zeyd Basra'ya gelerek Muhammed'in imameti kendine bıraktığı iddiasıyla Zeydiyye'yi beyata çağırdı. Onlar da bu daveti kabul ettiler. Ancak Basralılar* İsa b. Zeyd'in imametini kabulden kaçındı ve İbrahim'e, istersen onları şehrimizden çıkaralım, liderlik/emr senindir, biz senin dışında birini tanımıyoruz, dediler. Neredeyse bölünme meydana geliyor ve ayrılıyorlardı. Sonuçta; şayet biz ayrılığa düşersek Ebû Cafer bize galip gelir. Biz İbrahim'in liderliğinde topluca savaşalım. Ebû Cafer el-Mansûr'a karşı galip geldikten sonra liderlik konusunu yeniden değerlendiririz, şeklinde bir anlaşmaya vardılar.⁵⁶¹

Diğer rivayet ise; İbrahim'in, Basra'da cenaze namazı kıldırırken dört tekbir alması İsa b. Zeyd'in itirazına sebep oldu ve "Ehl-i Beytinin tekbir alış şeklini bildiğin halde neden birini eksilttin?" dedi. Bunun üzerine İbrahim, "bu insanların ittifak ettikleri tarzıdır ve biz onların bizimle birlikte olmalarına mecburuz. İnşallah terk ettiğim tekbirin bir mahsuru yoktur" dedi. Bunun üzerine İsa kızdı ve bir süre ondan uzaklaştı. Bu durum Mansûr'a ulaştığında o, Zeydiyye'nin İbrahim'i yalnız bırakması için İsa'ya bir elçi/haber gönderdi. Ancak İsa bunu yapmadı. Ebû'l-Ferec

⁵⁵⁹ Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 345, 348, 350-5, 358-9. Hatta İsa b. Zeyd, oğlu Hüseyin'i Hasan b. Salih b. Hayy'ın kızıyla evlendirdi. Bkz. *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 359.

⁵⁶⁰ Buralarda özellikle İbrahim'in ayaklanmasında Zeydiyye ve Mu'tezile'nin ön planda olduğu belirtilmektedir. Bkz. Eş'arî, 79; Muhallî, 169; Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 198, 200. Abdullah b. Hamza (614/1217), İbrahim b. Abdillâh'ın Tevhîd ve Adl anlayışına çağırdığını (s. 198) ve Zeydiyye, Mu'tezile ve fıkıh ve marifet ehli ulemanın onun yanında toplandığını ifade etmekle daha sonraki Zeydiyye-Mu'tezile yakınlaşmasına tarihî temel hazırlama çabası içinde olduğu intibamı vermektedir.

* Neşşâr, İsa b. Zeyd'e beyat etmemeleri bağlamında Basra ehlinin Sünnet ve Cemaat ehli olduklarını belirtir. Bkz. *Neş'e*, II, 141.

⁵⁶¹ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 317.

el-İsfehânî, bu olayın onu rivayet eden ravinin bir vehmi olduğunu, çünkü İsa'nın İbrahim'den hiçbir vakit ayrılmadığı ve uzaklaşmadığını, onunla birlikte Bahamrâ'da olduğunu, İbrahim öldürüldüğünde de kendisi ölene dek gizlendiğini ifade eder.⁵⁶²

Bir diğer rivayet ise, Harun b. Sa'd'a⁵⁶³ kızgın olup onunla konuşmayan İbrahim'in, ayaklanma için ortaya çıktığında, Harun'un onun yanına geldiği, Zeyd b. Ali'nin taraftarlarından Selm b. Ebî Vâsıl el-Hazzâ'nın araya girip, onları barıştırdığı ve İbrahim'in Harun b. Sa'd'ı Vâsıt'a vali atadığı şeklindedir.⁵⁶⁴

Bu rivayetlerden ilkinde baktığımızda ilk Zeydiyye, İsa b. Zeyd etrafında toplanması hasebiyle onu imam kabul etmektedirler. İkinci rivayette, Zeydiyye'nin İbrahim'i yalnız bırakması için Mansûr'un İsa'dan talepte bulunması, her ne kadar Ebû'l Ferec el-İsfehânî'nin ifade ettiği gibi bir vehim olsa da, İsa'nın Zeydiyye içersinde söz sahibi olduğuna delalet etmesi bakımında önemlidir ve bu da birinci rivayetle ilgili değerlendirmemizi teyit eder. Üçüncü rivayette Harun b. Sa'd el-İclî ile İbrahim'in arasının iyi olmaması, araya girenler sayesinde barıştırılmasından sonra İbrahim'in onu, çoğunluğunu Zeydîlerin oluşturduğu bir ordu ile Vâsıt'a göndermesi⁵⁶⁵ hususlarını yukardaki rivayetlerle birlikte değerlendirdiğimizde, İbrahim'in ilk Zeydîlerle anlaşmazlıklarının olduğu ve en azından bir kısmını kendine problem oluşturmamaları için yanından uzaklaştırdığı sonucuna ulaşırız. Bu da söz konusu ayaklanmanın, Alioğullarının hareketi olmakla birlikte halis Zeydî ayaklanma olmadığı fikrini destekler.

İbrahim b. Abdullah'ın ayaklanmasına birlikte katılan ilk Zeydiyye ile ilk Mu'tezile'nin ilişkilerinin mahiyeti hususunda, aşağıdaki rivayetleri verip, değerlendirmede bulunmak istiyoruz.

Bunlardan birinde, adamlarından Abdulvahid b. Ziyad, İbrahim'e, Mansûr'un İsa b. Musa komutasındaki ordusuna gece baskını yapıp, işini bitirme

⁵⁶² Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 288-9, 343. İsa Doğan bu rivayeti, söz konusu dönemde Zeydiyye'nin ilk görüşlerinin teşekkül etmeye başladığına örnek olarak verir. Bkz. *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, İbn Haldûn, (*Târîh*, 138) İsa b. Zeyd'in sahabe hakkında güzel bir anlayışa sahip olduğunu ifade eder. İsa'nın bu anlayışı babası Zeyd b. Ali ve Hasan b. Salih b. Hayy'ın anlayışı ile örtüşmektedir.

⁵⁶³ Hârûn b. Sa'd el-İclî, Hasan b. Salih b. Hayy'ın, kendilerinden rivayette bulduklarındandır. Bkz. *Mizzâ, Tehzîbu'l-Kemâl*, VI, 179.

⁵⁶⁴ Taberî, VII, 367; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 286.

teklifinde bulunduğunda Zeydiyye, “bu hırsızların işidir” diyerek bu teklife karşı çıktı. Buna karşı çıkılınca, İbrahim’in Basra’ya dönerek İsa b. Musa ile kendilerinin çarpışması, mağlup oldukları taktirde kendilerine Basra’dan yardım göndermesi teklifinde bulunur. Zeydiyye buna da, düşmanın karşındayken geri mi döneceksin? diyerek karşı çıkar. Bu da reddedilince Abdulvahid, ordunun etrafına hendek kazılmasını teklif eder. Zeydiyye buna da “kendinle Allah arasına sığınmak mı yapıyorsun” diyerek karşı çıkar.⁵⁶⁶ Bir diğer rivayette, Madâ b. el-Kâsım et-Tağlibî, İbrahim’e, o anda yanında az askeri bulunan Mansûr’un ordusuna⁵⁶⁷ saldırması önerisinde bulunur. Ancak İbrahim ve Zeydiyye bunu da kabul etmez.⁵⁶⁸

Bu rivayetler, Zeydiyye’nin bütün tekliflere olumsuz yanıt vererek alınması gereken tedbirlere engel olup, kötü sonucun mes’ûlü olduğu imajını vermektedir. Diğer taraftan Ebû’l-Kâsım el-Belhî’nin aktardığına göre, teklifleri getiren Abdulvahid b. Ziyad ve Madâ b. el-Kâsım et-Tağlibî, İbrahim’le birlikte ayaklanmaya katılan ilk Mu’tezililerdendirler.⁵⁶⁹ Dolayısı ile onların tekliflerini ilk Mu’tezilenin önerileri olarak kabul edersek, ilk Zeydiyye’nin, ilk Mu’tezile’nin önerilerine karşı çıktığı sonucuna ulaşırız. Bu da o dönem için aralarında bir yakınlaşmadan ziyade ihtilafın olduğuna işaret eder. Yine yukarda geçen İsa b. Zeyd’in, Muhammed’in öldürülmesinden sonra Basra’ya gelip, kendi imametine çağırduğunda Basra halkının bunu kabul etmeyip, İbrahim’e, istersen onları şehrimizden çıkaralım demeleri⁵⁷⁰ de bunu destekler. Zira o dönemde Mu’tezile’nin yoğun olarak bulunduğu yer Basra olduğundan, İbrahim’e bu teklifi götürenler arasında Mu’tezililerin de olması kuvvetle muhtemeldir. Bu ayaklanmadan sonra İsa b. Zeyd, Hasan b. Salih b. Hayy ile birlikte ölene dek halife Mansûr ve Mehdî dönemlerinde gizlenirler. Onları uzun süredir arayan Mehdî öldüklerini duyduğunda çok sevindir ve Allah’a şükreder.⁵⁷¹

⁵⁶⁵ Ebû’l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu’t-Tâlibiyyîn*, 308.

⁵⁶⁶ Ebû’l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu’t-Tâlibiyyîn*, 296.

⁵⁶⁷ Mansûr’un yanında o anda iki bin askeri var. Bkz. Taberî, VII, 638; İbnü’l-Esîr, 171; İbn Kesîr, X, 93.

⁵⁶⁸ Belâzürî, III, 345; *el-Uyûn ve’l-Hadâik*, III, 253. İbnü’l-Esîr (V, 173) ve İbn Kesîr (X, 93)’de teklifi getirenlerin ve bunu reddedenlerin bazı komutanlar olduğu belirtilir. Ancak onların isimleri verilmez.

⁵⁶⁹ Bkz. *Bâbu Zikri’l-Mu’tezile*, 118-9.

⁵⁷⁰ Ebû’l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu’t-Tâlibiyyîn*, 317.

⁵⁷¹ Bkz. Ebû’l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu’t-Tâlibiyyîn*, 342-8.

3-MU'TEZİLE'NİN DESTEKLEDİĞİ ALİOĞULLARININ DİĞER HAREKETLERİ

Bu başlık altında Nefsü'z-Zekiyye ve İbrahim'den sonra el-Kâsım er-Ressî'nin ölüm tarihi olan 246/860'ya kadar ilk Zeydiyye ve ilk Mu'tezile'nin ferdi de olsa desteklediklerinin ifade edildiği Alioğullarının belli başlı ayaklanmaları üzerinde duracağız.

Öncelikle şunu hemen belirtmeliyiz ki, bu hareketleri Zeydî hareketlerden ziyade Alioğullarının hareketleri olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır. Zira bu dönem, teşekkül etmiş bir Zeydî mezhebenden bahsedebilmek için henüz erkendir.

3.1-HÜSEYİN EL-FAHİ HAREKETİ

Alioğulları, Halife Mehdî'nin ılımlı tutumu ile birlikte sıkı takibi⁵⁷² ardından Hâdî döneminde zecrî tedbirlere ve sıkı takibe maruz kalmışlardır. Hâdî'nin bu sert politikasının nedeni hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Ancak Ya'kûbî'nin verdiği bilgiler bu hususa ışık tutar mahiyettedir; Hâdî'nin Horasan'a atadığı amcası el-Gıtrîf b. Atâ'nın valiliği döneminde kötü idaresinden bölge halkı rahatsız olur ve burada iktidarın hakimiyeti zayıflar. Bu durumda Tâlibîlerden bir grup hareketlenir ve komşu meliklere sığınır. Onlar da aynı zamanda kendi düşmanları olan Abbasîlere karşı, bunların yardım isteğini kabul ederler. Bunun üzerine Halife Hâdî, Tâliboğullarının üzerine gider, Mehdî'nin onlara verdiği erzak ve atıyeleri keser. Onları kendisine göndermeleri için valilerine emirler gönderir ve onlara baskı yapar.⁵⁷³ Bu çerçevede Hâdî'nin uygulayacağı siyasetin Medine'de kargaşaya yol açacağından endişelenen vali İshak b. İsa, kendisini bu görevden alması için Hâdî'nin yanına gider. Yerine de Ömer b. Abdilaziz b. Abdullah b. Ömer b. Hattab'ı vekil bırakır. Hâdî'de İshak'ı mazur görerek bu görevi Ömer'e verir.⁵⁷⁴ Onun valiliği dönemindeki Hüseyin el-Fahî'nin hareketi ile ilgili olarak kaynakların

⁵⁷² Mehdî'nin Ali evladına özelde ilk Zeydîlere şefkatinden Ya'kub b. Davud'u vezirliğe getirdiği, onlara ılımlı davrandığı fikrine temkinle yaklaşıyor ve onun bu yumuşak tavırla onları ortaya çıkarıp, ilk Zeydîlerden gelebilecek ayaklanmaları önleme yoluna gittiğini düşünüyoruz. Zira Mehdî, İsa b. Zeyd ve Hasan b. Salih b. Hayy'm düşmanları olduğunu ve ayaklanmalarından çekindiğini ifade eder ve onların ölüm haberi kendine geldiğinde çok sevinir. Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 356-8.

⁵⁷³ Ya'kûbî, II, 404-5.

çoğu, Hüseyin'in önceden beri ayaklanma hazırlığı içinde olduğunu ve 169/785 yılı hac dönüşü hilafet ve imamet iddiası ile ayaklanma için taraftarları ile sözleştiğini aktarırlarken⁵⁷⁵ bazıları ise Hüseyin'in hareketinin sadece Allah'ın Kitabı, Rasulünün sünnetine itaat ve Ehl-i Beyt'in rızasına davet amacına yönelik olduğunu belirtirler.⁵⁷⁶ Ancak Yakûbî, yukarıda da belirtildiği gibi, Hâdî'nin tutumunun gerekçesini aktardıktan sonra ayaklanma nedenini anlatmaya devam eder; Bu durumda Tâlib oğullarının korkusu artar ve bundan dolayı Şîa ve diğerleri el-Hüseyin b. Ali el-Hasan b. el-Hasan b. Ali'nin yanına gelip, kendinin ve ailesinin içinde buldukları kötü ve korkulu durumu ifade ettikten sonra onun ayaklamasını isterler. Hüseyin, kendinin ve Ehl-i Beytinin yardımcılarının azlığından yakınıdır. Bunun üzerine Hac zamanı orada bulunan insanların çoğunluğu ona beyat ederler. Hüseyin onlara, aramızda parola bir kimsenin "kırmızı deveyi kim gördü?" (men raâ el-Cemele'l-Ahmer) diye çağırmasıdır, der. Ancak sonuçta onlardan Hüseyin'e bağlı kalanların sayısı beş yüz kişiyi geçmez.⁵⁷⁷ Ya'kûbî'nin verdiği bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda, Hüseyin'in de ayaklanmayı istemekle birlikte adamlarının azlığından yakındığı, Şîa ve diğerlerinin baskılarından dolayı Hüseyin'in ayaklanmaya karar verdiği, sonucuna ulaşılır. Ayaklanmanın kararlaştırılan zamandan önce başlama sebebi ile ilgili olarak aktarılan farklı rivayetler söz konusudur. Bunları şu şekilde sınıflandırabiliriz.

Bunlardan ilki Ebû'l-Ferec el-İsfehânî'nin aktardığı rivayettir; Hz. Ömer soyundan gelen vali Abdulaziz b. İshak, Ali evladını sıkı takip altında tutarak onlara sıkıntı verir ve her gün mescitte yapılacak yoklamada hazır bulunmalarını emreder. Ayrıca herhangi biri ispat-ı vücut etmediğinde hesap sormak için onları birbirlerine karşı kefil tutar. Bu arada ilk hac kafilesi gelir. Bunların içinde Şîa'dan yetmiş kişi vardır. Bunlar Hüseyin ve diğerlerini ziyaret ederek aralarında gizli toplantılar yaparlar. Bu valiye ulaştığında durumu bilmezden gelir. Zira bundan önce, Alioğullarının iktidara karşı hareketlerinden şüphelendiğinden Hasan ve onunla

⁵⁷⁴ Taberî, VIII, 192.

⁵⁷⁵ Ya'kûbî, II, 404-5; Taberî, VIII, 193 vd. ; İbnü'l-Esir, V, 265 vd. ; İbn Haldûn III, 263 vd. ;

⁵⁷⁶ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 373 vd. Ayrıca bkz. E. Ruhi Fıglalı, "Hüseyin b. Ali, Sâhibu Fah" maddesi, *DİA*, XVIII, 525. Bu ayaklanma ile ilgili olarak çağdaş çalışmalardan bkz. Cerrâr, *Ahbârü Fah'a* yazdığı Giriş, 51-55, 92-105; Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu*, 64-66; Fadîle Abdülemîr eş-Şâmî, *Târîhu'l-Fırkatî'z-Zeydiyye*, Necef, 1394/1974, 165-176.

⁵⁷⁷ Ya'kûbî, II, 404-5.

toplanan iki kişiyi tutuklamıştır. Vali onlar hakkında içki içtikleri iftirasını halk arasında yayar ve onları kırbaçlatıp, şehirde sırtları açık olarak dolaştırarak teşhir eder.⁵⁷⁸ Burada Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, ayaklanma için hazırlık içinde olduklarını sezen valinin, Ali evladını halkın nazarında gözden düşürmek istediğini, bu yüzden böyle bir harekete giriştiğini ima ederek, içki hadisesinin uydurma olduğunu ileri sürer. Dolayısı ile konu ile ilgili olarak Ya'kûbî ile İsfehânî'nin naklettikleri, birbiri ile uyum içinde ve birbirini tamamlar görünmektedir. Buna göre Horasan'daki valinin kötü idaresi sebebiyle bölgede merkezî iktidarın zayıflaması sonucu, Tâlibîlerin iktidara karşı, komşu ülke liderleri ile işbirliği yapmaları, Abbasi iktidarının bütün Alioğullarının üzerine gitmesine ve önceki halife Mehdî'nin tayin ettiği atıyye ve erzaklarının kesilmesine yol açmıştır. Sonuçta, söz konusu muameleden rahatsız olan Ali evladı, Medine'ye gelen ve kendilerine muhabbeti olan kimselerle gizli toplantılar yaparak arayış içine girmişler ve taraftarlarının da teşviki ile Hüseyin el-Fahî'nin liderliğinde ayaklanmaya karar vermişlerdir.

İkincisi; bazı kaynaklar, sebebini belirtmeksizin ayaklanmayı anlatırken,⁵⁷⁹ bazıları da şu gerekçeyi aktarırlar: Nefsu'z-Zekiyye'nin oğlu Hasan b. Muhammed'in de aralarında bulunduğu üç kişinin içki içerken yakalanarak onlara farklı had cezası uygulanıp, sokaklarda teşhir edilmesi sonucu ortam iyice gerilir. Bundan dolayı Hasan b. Muhammed –bütün Alioğulları gibi- her gün yapması gerektiği halde üç gün ispat-ı vücut etmeyip, gizlenir. Bunun üzerine vali, kefilleri Hüseyin el-Fahî ve Yahya b. Abdillâh'tan onu sorup, onlara ağır sözler söyler. Sonuçta Yahya, sabaha kadar onu getirme veya ondan bir haber getirme hususunda valiye söz verir. Bunu valinin bizzat onlara zorunlu kıldığı da ifade edilir. Valinin yanından çıktıktan sonra Hüseyin b. Ali'nin, Hasan'ı bulamayabileceklerini ifade edip, neden böyle bir söz verdin demesi üzerine Yahya ayaklanmayı o gecedan başlatma düşüncesini aktarır. Hüseyin taraftarları ile sözleştiği tarihten önce olduğu için hareketlerinin akamete uğrama tehlikesini ifade eder. Yahya buna cevaben o

⁵⁷⁸ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 372-3.

⁵⁷⁹ Mes'ûdî, IV, 185-6; İbn Kesîr, X, 157. Ya'kubî ve Mes'ûdî, Medine valisinin Tâliboğullarına karşı tutumundan hiç bahsetmez. Ya'kubî, II, 404-5.

vakte az bir zaman kaldığını söyleyerek bunun harekete zarar vermeyeceğini ileri sürer. Sonuçta o gecenin sabah namazı vakti mescide gelerek harekete geçerler.⁵⁸⁰

Üçüncüsü; Hasan b. Muhammed, Ömer b. el-Hattâb oğullarından biri ile tartışıp, onu başından yaralaması akabinde ortadan kaybolur. Üçüncü gün sonunda vali kefilleri Hüseyin ve Yahya'ya hakaretler yağdırarak yoklamada hazır bulunmayan Hasan'ı sorar. Sonraki aşama yukardaki rivayetteki gibi gelişir.⁵⁸¹

İleri sürülen bir diğer sebep ise, Alioğullarının vali tarafından birbirlerinin kefil kılınması sonucu Hüseyin el-Fahî, Yahya b. Abdillâh'la birlikte Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh'a kefil tutulur. Daha sonra Abdullah biriyle evlenip, üç gün yoklamada bulunmaz. Vali onu bu şahıslardan sorar. Bundan sonraki aşama önceki rivayetlerdeki gibi gelişir.⁵⁸²

Sonuçta Hüseyin el-Fahî ve arkadaşları o gecenin sabah namazı vakti mescide gelip, müezzine ezanda "Hayye ale'l-Hayri'l-Amel" dedirterek ayaklanmayı başlattıklarını ilan ederler. Medineliler mescide geldiklerinde onları görüp, böyle bir harekete geçtiklerini fark edince namaz kılmadan evlerine geri dönerler.⁵⁸³ Hüseyin el-Fahî ve Yahya ve İdris b. Abdillâh Medine'deki Abbasî güçlerini mağlup edip, on bir gün kalmalarına rağmen halktan pek destek göremezler. Şehir halkı onları desteklemediklerini göstermek için evlerine kapanır ve onlarla ilişkiyi keserler.⁵⁸⁴ Hüseyin el-Fahî'ye Alioğullarından yirmi altı kişi beyat eder.⁵⁸⁵ O, üç yüz küsur kişi ile Mekke'ye doğru yola çıkar. Mekke

⁵⁸⁰ Taberî, VIII, 192-5; İbnü'l-Esîr, V, 265-7; İbnü'l-Esîr, V, 265 vd. ; İbn Haldûn, III, 263-4. krş. Yahya b. Hüseyin, *Gâyetü'l-Emânî*, 137-8. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Hasan ve iki kişinin toplandıkları tespit edildiğinde tutuklandıklarını, ancak onların içki içtikleri iftirasının halk arasında yayıldığı ve onların kırbaçlanıp, şehirde sırtları açık olarak olaştırılarak teşhir edildiğini belirtir. Dolayısı ile Ali evladının ayaklanma hazırlığı içinde olduklarının sezilmesiyle vali tarafından böyle bir hareketin yapıldığını ima eder. Bkz. *Mekâtîlu't-Talibiyyin*, 372-3.

⁵⁸¹ Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 134.

⁵⁸² Taberî, *Târîh*, VIII, 193.

⁵⁸³ Medinelilerin bu tutumlarında etkili olan faktörlerden biri de muhtemelen Muhammed b. Abdillâh'ı desteklediklerinden dolayı başlarına gelenler ve uzun süre keyfi idare ve iktisadi ambargo altında tutulmalarıdır. Taberî, VII, 603, 610 vd. İktisadi ambargo ve sonuçları ile ilgili olarak bkz. Müsnid, 187 vd. , 193.

⁵⁸⁴ Taberî, VIII, 194-5; İbnü'l-Esîr, V, 266; İbn Kesîr, X, 157; İbn Haldûn, III, 264.

⁵⁸⁵ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 375. Ahmed b. Sehl er-Râzî (*Ahbâru Fah*, s. 136-7) Alioğullarından onbeş, onların mevlâlarından yirmi beş kişinin beyat ettiğini belirtir. Onların isimleri ile ilgili olarak bkz. Ahmed b. Sehl er-Râzî 134, 136; İsfehânî, 382; Nâtik bi'l-Hakk, *İfâde*, 93; Abdillâh b. Hamza, *es-Şâfi*, I, 216; Muhallî, *Hadâik*, I, 178. Makdisî, Hüseyin dışında bu isimlerden sadece beşini verir. Bkz. *el-Bed ve't-Târîh*, VI, 99. Ahmed b. Sehl er-Râzî (*Ahbâru Fah*, s. 135, 137) ve İsfehânî (*Mekâtîlu't-*

yakınlarındaki Fah -bugün Şühedâ mahallesi⁵⁸⁶- denilen yere geldiklerinde hac için ve çıkabilecek iktidar muhalifi hareketlere karşı tedbir olarak orada bulunan Abbasi kuvvetleri tarafından karşılanırlar. Hüseyin el-Fahî adamlarını hacılar arasına gönderip, daha önce kararlaştırdıkları hareketin sloganı olan “kırmızı deveyi kim gördü?” (Men raâ el-Cemele’l Ahmer) diyerek taraftarlarını kendine çağırır. Ancak önceden beyat ettiği ifade edilen otuz bin kişiden⁵⁸⁷ bu çağrıya olumlu yanıt gelmez. Her ne kadar hacılardan Hüseyin’in tarafına geçişi önlemek için Abbasîler tarafından tedbirler alınmışsa da, beyat ettikleri ileri sürülen ve bu kadar kalabalık bir topluluk şayet istemiş olsalardı; engelleri aşır, Hüseyin’e yardım edebilirlerdi. Nitekim Ahmed b. Sehl er-Razî, Ca’ferî’den nakille bu noktaya işaret eder.⁵⁸⁸ Bu durumda hür kimselerden ümidini kesen Hüseyin, kölelere, bize gelen köle hürdür, diye seslenerek onların desteğini kazanmak ister.⁵⁸⁹ Bu ise bizde, ileri sürüldüğü gibi iktidarı ele geçirmek için Hüseyin’e abartılı sayıda beyat edilmediği ve Hüseyin’in taraftarları ile hac dönüşü ayaklanma için sözleşmediği, ancak artan baskılar sonucu ayaklanmak zorunda kalan ve Medine’de pek destek göremeyen Hüseyin el-Fahî’nin Mekke’ye hacılardan destek alabilmek amacıyla geldiği intibahını uyandırmaktadır. Ya da ona beyat edenlerin ayaklanmanın sonucu hakkındaki endişelerinden dolayı desteklemekten vazgeçtiklerine işaret eder. Abbasîler tarafından verilen eman tekliflerini kabul etmeyen Hüseyin el-Fahî’nin, yapılan savaşta kendisi ile birlikte yüz arkadaşı öldürülür. Savaş meydanındaki cesetlere üç gün kimse dokunamaz ve onları kurtlar, kuşlar yer.⁵⁹⁰ Bundan dolayı söz konusu olay, Şifler tarafından Hz. Hüseyin’in şehid edildiği Kerbelâ Vak’ası’ndan sonraki en dehşet verici ve elim hadise olarak kabul edilir ve o günün yıl dönümlerinde yas tutulur.⁵⁹¹ Bu ayaklanmadan kurtulanlar arasında Ali

Tâlibiyyîn, s. 375), el-Hasan b. Cafer b. el-Hasan b. el-Hasan ve Musa b. Ca’fer b. Muhammed’in geri kaldığını ifade eder.

⁵⁸⁶ Müsnid, 204 (dipnot: 1); Fıglalı, “Hüseyin b. Ali, Sâhibü Fah”, *DİA*, XVIII, 525.

⁵⁸⁷ Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 213.

⁵⁸⁸ *Ahbârü Fah*, 146-7.

⁵⁸⁹ Taberî, VIII, 195.

⁵⁹⁰ *Eş’arî*, 80; *Mes’ûdî*, IV, 185.

⁵⁹¹ Fıglalı, “Hüseyin b. Ali, Sâhibü Fah”, *DİA*, XVIII, 525.

evladından Yahya ve İdris b. Abdillâh, İbrahim b. İsmâil Tabâtâbâ ve Abdullâh b. el-Hasan el-Eftas bulunur.⁵⁹²

Bu ayaklanmada Hüseyin'in kendine beyat için çağırıldığı beyat metni ile ilgili olarak Ahmed b. Sehl er-Râzî şunları nakleder: Hüseyin b. Ali el-Fahî'nin beyatı, Allah'ın Kitabı ve Peygamber'i sünneti üzere, idaresi altındakilere karşı adil olma, eşit dağıtım, Kur'an ve es-Sünnetü'l-Âdilenin helal kıldığını helal kılma, Kur'an ve es-Sünnetü'l-Âdilenin haram kıldığını haram kılma esasları üzerinedir.⁵⁹³ *Mekâtîl* ve diğer kaynaklarda nakledilenler de buna yakındır.⁵⁹⁴ Ancak burada diğer metinlerden farklı olarak geçen kavram, "es-Sünnetü'l-Âdile" kavramıdır. Bu kavram bizim konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için onun üzerinde durmayacağız.⁵⁹⁵ Beyat metnine baktığımızda metnin muhtevasının Mu'tezilî anlayışı yansıtmadığını ve onun, hicrî ilk asrın ikinci yarısından itibaren Müslümanlar içinden çıkan anlayışları farklı ve iktidara muhalif olan müslüman grupları tarafından yaklaşık olarak kullanıldığını⁵⁹⁶ görürüz. Dolayısıyla bu beyat metnine göre hareketin Zeydî ve özellikle Mu'tezilî bir hareket olarak ifade edilmesi pek mümkün değildir. Peki ayaklanmaya katılanlar bakımından durum nasıldır?

⁵⁹² Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 156; Abdullâh b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 216.

⁵⁹³ *Ahbâru Fah*, 139. Ayrıca bkz. 148-9. Bu metnin içeriğinin bir değerlendirmesi için bkz. Cerrâr, *Ahbâru Fah*'a yazdığı Giriş, 95-100. Cerrâr burada meselâ "idaresi altındakilere/vatandaşlara karşı âdil olma ve eşit dağıtım" istilâhının Hz. Osman'ın icraatının eleştirilmeye başlanmasından itibaren bütün muhalif gruplarca kullanılan bir temel şîar olduğunu ve bunun meselâ Zeyd b. Ali ve Ebû Hamza el-Hâricî tarafından kullanıldığını ifade eder. bkz. 96-97. Diğer istilâhları da bu şekilde açıklar.

⁵⁹⁴ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 388; Nâtik bi'l-Hakk, *İfâde*, 95. İsfehânî ve Nâtik bi'l-Hakk'da farklı olarak "er-Rızâ min Âl-i Muhammed" e davet var. Nâtik bi'l-Hakk, kaynağını belirtmese de, muhtemelen Ebû'l-Ferec el-İsfehânî ve Ahmed b. Sehl er-Râzî'den rivayet eder. Cerrâr, Hüseyin el-Fahî'nin kendi adına çağırırken böyle kamufleje yönelik bir ifade -Muhammed ailesinden razı olunacak bir şahsa beyat- kullanmasının garip/tuhaf olduğunu ve muhtemelen Ebû'l-Ferec'teki rivayetin senedinde yer alan el-Hasan b. Muhammed el-Müzenî'nin ilavesi olduğunu ve bunun da Ahmed b. Sehl er-Râzî'nin aktardığı beyat metninin daha mevsûk olduğuna delalet eden gerekçelerden biri olduğunu ifade eder. Ayrıca o, "er-Rızâ min Âl-i Muhammed" kalıbının III/IX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Deylem Zeydîlerinden imâmet derecesine ulaşmamış dâîler tarafından kullanıldığını ifade eder. bkz. *Ahbâru Fah*'a yazdığı Giriş, 99-100.

⁵⁹⁵ Bu kavramla ilgili bir değerlendirme için bkz. Mâhir Cerrâr, *Ahbâru Fah*'a yazdığı Giriş, 95-99. Cerrâr, bu kavramın muhalif gruplar dışında Ömer b. Abdilaziz ve Câhız tarafından da kullanıldığı, "sünnet" in İslam öncesinde olduğu gibi "sîret" anlamında bu dönemde de kullanıldığını ve muhalif gruplarca yapılan Rasûlullah'ın sünnetine davetin, meselâ Emevîler döneminde kullanılmıyın, ilk İslam toplumunda bulunmayan yeni örf ve adetlerin yer aldığı Emevî siyasetini tashih amacıyla kullanıldığını, ancak bu kavramın yine de tamamen açık olmayan bir kavram olarak kaldığını ifade eder. bkz. *agy*.

Bu çereçevde kaynaklarda aktarılanlara baktığımızda genelde Alioğullarından isimler verilir. Yukarıda da belirtildiği gibi Medine halkı Hüseyin'in hareketini desteklemez. Hüseyin'e beyat edenler arasında hac için gelen Şîa'dan insanlar vardı.⁵⁹⁷ Mekke'ye giderken Hüseyin'in Medine'de Derbâs el-Huzâî'yi halef bırakması,⁵⁹⁸ ayaklanmadan sağ kurtulan Alioğullarının, kavminin efendisi olan Huzâa kabilesine mensup birinin yanına sığınmaları ve aynı şahsın gemisi ile Habeşistan'a gitmeleri,⁵⁹⁹ Hüseyin'in hareketinin Huzâa kabilesinden destek gördüğüne işaret eder. Alioğulları dışında harekete destek veren isimlerden sadece Said b. el-Huseym, Ali b. Hâşim b. el-Berîd, Yahya b. Atkî, Âmir b. Kesîr es-Serrâc, Nasru'l-Hafâf (?) ve el-Hasan b. Huzeyl zikredilir.⁶⁰⁰ Bunların içersinde i'tizâl fikrini benimseyen biri görülmez. Bu hususta sadece Zeyd b. Ali'nin ashabından Said b. Huseym el-Hilâlî (180-190/796-805)'nin⁶⁰¹ Kaderîyye ve teşeyyü' anlayışına sahip olduğu belirtilir.⁶⁰²

Bunların dışında şu rivayete de değinmek istiyoruz; Abbâsî Halifesi Harun Reşîd şöyle der; "Benimle İmâmiyye arasında bir ihtilaf yoktur. Vallahi! Onların niteledikleri imam ortaya çıksa ben ona ilk beyat eden olurum. Benim düşmanım, bu aileden her ne zaman biri ayaklansa tıraş olup, yıkanıp, cenneti isteyerek

⁵⁹⁶ Metnin muhtevasının yaklaşık olarak daha önceki çeşitli anlayışlara sahip şahısların liderliğindeki hareketlerde de ifade edilmesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mâhir Cerrâr, *Ahbâru Fah'a* yazdığı Giriş, 95-7.

⁵⁹⁷ Nâtik bi'l-Hakk, *İfâde*, 92; Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 213.

⁵⁹⁸ Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 142; Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 216; Muhallî, *Hadâik*, I, 179; Yahya b. el-Hüseyin, *Gâyetü'l-Emânî fi Ahbâri'l-Kutri'l-Yemânî*, 139. Şahsın ismi, Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Denyâr/Dünyâr (?) el-Huzâî, Nâtik bi'l-Hakk, Riyâşen el-Huzâî olarak verir. *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 377; *İfâde*, 95.

⁵⁹⁹ Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 156-7. Ayrıca Hz. Peygamber döneminden itibaren Huzâa kabilesi ve Hâşim oğulları ilişkisi, Osman'ın ikinci altı yılında ona muhalefetleri, Ali'nin harplerinde onun yanında yer almaları, ... vb. konularda bkz. Mâhir Cerrâr, *Ahbâru Fah'a* yazdığı Giriş, 55-6.

⁶⁰⁰ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 368, 382-3, 431; Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 219. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, ilk iki ismi, Said b. el-Heysen ve Ali b. Hişam olarak verir. El-Hasan b. Huzeyl, Ebû'l-Carud'un öğretilisine bağlı biridir. Bkz. Madelung, "İmam al-Kâsim ibn İbrâhîm and Mu'tazilism", s. 44.

⁶⁰¹ Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 149. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, bu şahsın ismini Said b. Heysen olarak verir. Bkz. *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 382.

⁶⁰² Ebî Abdillâh İsmail b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî (256/869), *Kitâbu Târîhi'l-Kebîr*, I-XXII+Fihrist (II cilt), III, 470, Terceme: 1563; Ebî Muhammed Abdîrrahman b. Ebî Hâtîm Muhammed b. İdrîs b. el-Münzîr et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I-IX+Fihrist, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1372/1952, IV, 17, Terceme: 67; Necâşî, *Rical*, I, 128; Ebû Mansûr el-Hüseyin b. Yusuf b. el-Mutahher b. el-Hullî, *Hulâsatu'l-Akvâl fi Ma'rîfeti'r-Ricâl*, thk. Fadîle Şeyh Cevâd el-Kayyûmî, Müessesetü Neşri'l-Fekâhe, y.y. , 1417, 354; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, X, 414; Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, II, 133.

kılıçlarını çeken şu Zeydiyye'dir. Onlar benim ve atalarımın düşmanlarıdır."⁶⁰³ Bu rivayet, Hüseyin'in ayaklanmasına da ilk Zeydiyye'nin katıldığını teyit eder. Ancak her ne kadar ilk Zeydiyye'den şahıslar olsa da, ayaklanmaya katılanlar bağlamında bu hareket, Mu'tezile'nin desteklediği bir ayaklanma olarak değerlendirilemez.

3.2-İDRİS B. ABDİLLAH HAREKETİ

Hüseyin el-Fahî'nin 169/785 yılındaki ayaklanmasından sağ kurtulan Abdullah b. Hasan'ın oğullarından Yahya ve İdris ile İbrahim b. İsmail Tabâtabâ ve Abdullah b. el-Hasan el-Eftas, Huzââ kabilesinin ileri gelenlerinden birinin yanında gizlenmişler ve arama faaliyetlerinin gevşemesini fırsat bilerek aynı şahsın gemisiyle Habeşistan'a geçmişlerdir.⁶⁰⁴ Onlardan İbrahim b. İsmail et-Tabâtabâ ilk olarak Hicaz'a dönmüş, Yahya, Horasan ve Deylem⁶⁰⁵ bölgesine, İdris ise yolların gözetlenmesi ve güvenliğinden de sorumlu Mısır Posta teşkilatının başında bulunan ve Şii eğilimli olduğu ifade edilen Vâdih el-Kaddâh'ın da yardımıyla⁶⁰⁶ Mısır üzerinden 172/788 yılında Mağrib'e geçerek⁶⁰⁷ iktidara karşı muhalefetlerini sürdürmüşlerdir.

İdris b. Abdillâh'ın hareketinde Mu'tezile'nin tutumu konusuna girmeden önce Mağrib'te Mu'tezilî anlayışa sahip olanlarla ilgili olarak Zeydî ve Mu'tezilî kaynaklarda aktarılanlara değinmek istiyoruz. Bu konuda ilk bilgi, Safvan el-Ensârî'nin bir şiirinde geçen Vasil'in dâîlerini doğuda Çin sınırına, batıda Berberîlerin yaşadığı bölgelere, Fas'taki Tanca ve Sûsu'l-Aksâ'ya kadar uzanan geniş coğrafyaya gönderdiği ve onların, Vasil'in direktiflerini, yaz mevsiminin yakıcı sıcağı ve kış mevsiminin şiddetli soğuşuna rağmen yerine getirdikleri şeklindedir.⁶⁰⁸ Vâsil b. Atâ'nın anlayışını yaymak için bu geniş coğrafyaya yaydığı

⁶⁰³ Ebû Firâs ibn Di'sem, *es-Siretü'l-Mansûriyye*, I-II, thk. Abdulganî Mahmud Abdu'l-Âtî, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1414/1993, II, 549.

⁶⁰⁴ Ahmed b. Schl er-Râzî, 156-7.

⁶⁰⁵ Deylem bölgesinin coğrafi yapısı ve halkının hususiyetleri hakkında bkz. Ahmet Ateş, "Deylem", *İ.A.*, III/567-573.

⁶⁰⁶ Taberî, VIII, 198; İbnü'l-Esir, V, 268. Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, Vâdih'in Mehdî'nin memurlarından olduğunu belirtir. Bkz. *el-Murtazam*, V, 358.

⁶⁰⁷ Yahya ve İdris'in Habeşistan'a ve oradan Yahya'nın Deylem'e, İdris'in de Mağrib'e geçişi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mâhir Cerrâr, *Ahbâru Fah'a* yazdığı Giriş, 55-65.

⁶⁰⁸ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 38-39.

dâîleri⁶⁰⁹ çerçevesinde Abdullah b. Hâris'i Mağrib'e gönderdiği, bölge halkının onun davetini kabul ettiği ve eli silah tutan yüz bin kişinin bulunduğu el-Beydâ' halkının Vâsiliyye mensubu olarak bilindiği belirtilir.⁶¹⁰ Bu rivayetler, Abdullah b. Hâris'in anlayışına işaret eden herhangi bir şey zikredilmemesine ve verilen sayı muhtemelen abartılı olmasına rağmen, bölgede Mu'tezile'nin varlığına işaret eder. İbrahim b. Abdillâh'ın ayaklanmasında Mu'tezile'nin lideri olduğu belirtilen Beşîr er-Rahhal'in bu ayaklanmada öldürülmesinden sonra, çocuklarından ve arkadaşlarından bazıları Mağrib'e gitmiştir. Kâdı Abdulcebbar onların buraya gitme nedeni olarak Vasıl b. Atâ'nın daha önce Mağrib'e gönderdiği Abdullah b. Hâris vasıtasıyla Mu'tezile'nin burada yayılmış olması ve bölge halkının kendilerini Vâsiliyye olarak isimlendirmelerini gösterir.⁶¹¹ Bu da bölgede daha önceden Mu'tezile'nin varlığını doğrular.

Bu bilgileri aktardıktan sonra İdris b. Abdillâh'ın Mağrib'e geçişi ve Mu'tezile ile ilişkisini ele alabiliriz.⁶¹² Bu çerçevede Ahmed b. Sehl er-Râzî'nin aktardığı bilgiler bize ışık tutar mahiyettedir. Yahya ve İdris, Fah vak'ası akabinde Habeşistan'a kaçmalarından sonra insanlarla yazışır ve Hac mevsiminde Mina'da Hadramevt kabilesinin toplandığı yerde buluşmak üzere anlaşır. Kararlaştırılan zamanda buluştuklarında içlerinde Mekke ehlinde bir grubun da bulunduğu zamanın ileri gelenlerinden yetmiş kişi Yahya'ya beyat eder. Onlar burada hareketlerine yardımlarını sağlamak için çeşitli beldelere elçiler göndermeyi kararlaştırırlar. Bu çerçevede İdris b. Abdillâh, yanındaki iki kişi ve İbrahim b. Muhammed b. Ebî

⁶⁰⁹ Vasıl'ın dâîlerini söz konusu bölgelere niçin gönderdiği ile ilgili olarak bkz. Aydınlı, *Akîleşme Süreci*, 68 vd. ; Mahmut Ay, *Mu'tezile-Siyaset İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 2000, 155 vd. ; Faruk Ömer, "The Relations Between The Mu'tazilites and The Abbasids Before al-Ma'mun", *Sümer*, 32 (1976), 189-194, 189 vd.

⁶¹⁰ Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, 66-7; Neşvânü'l-Hımyerî, 262, 265. Ayrıca bkz. Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 237; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 32; H. S. Nyberg, "Mu'tezile", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1987, VIII, 758; Nallino, "Buhûs fi'l-Mu'tezile", 196.

⁶¹¹ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 227.

⁶¹² Burada Kindî (350/961)'nin aktardığı şu bilgiyi de vermek istiyorum: İdris b. Abdillâh 171/787 yılında Mısır'a geldiğinde, dönemin Mısır valisi Ali b. Süleyman el-Abbâsî ile gizlice görüşür. Vali onun Mağrib'e geçmesine göz yumar. Aynı vali daha önce de Kaderîlikle itham edilen Abdulhamid b. Ka'b b. Alkame et-Tenûhî ve Herim b. Suleym b. İyâd el-Âmirî'yi hapisten çıkardığı için itham edilmiştir. Bu gerekçeler nedeniyle de 171/787 yılında Harun Reşîd tarafından azledilmiştir. Bkz. Ebî Ömer Muhammed b. Yusuf el-Kindî el-Mısırî, *Târîhu Vulâti Mısır*, Müessesetü'l-Küttübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1987, 106. Ali b. Süleyman el-Abbâsî'nin İdris'in Mısır'dan gitmesine yardım ettiğini Ebû Ubeyd el-Bekrî (*el-Muğrib fi Zikri Bilâdi İfrikîyye ve'l-Mağrib*, 122) ve İbn Ebî Zur'a (*el-Entsu'l-Mutrib*, 17) da belirtir.

Yahya'nın⁶¹³ Ebî Muhammed el-Hadramî'ye yazdığı bir mektupla birlikte Mısır'a gider. İbrahim b. Muhammed'in, Yahya b. Abdillâh'ın dâilerinin ileri gelenlerinden ve imam Şâfiî'nin hocası olduğu belirtilir.⁶¹⁴ İdris'in yanındakilerden biri, İshak b. Raşid'tir. Ahmed b. Sehl diğer bir sayfada İbrahim b. Ebî Yahya'nın, yazdığı mektubu, İdris'le birlikte Mısır'a giden Felî b. Süleyman'la, Şia'dan ve Hadramevt kabilesinden olan Ebî Muhammed'e gönderdiğini belirtir.⁶¹⁵ Ayrıca Yahya b. Abdillâh, Mansûr'un mevlası ve Mısır posta teşkilatının başında bulunan Vâdîh'a, İdris'i Mağrib'e götürmesi için mektup yazar. Bu şahıs, Tâlibîlere eğilimi ile bilinen birisidir.⁶¹⁶ İdris Mısır'a ulaştığında Vâdîh onu Mağrib'e götürür. O, buradan İfrikiyye'de bir yere geçer. Gittiği yerin ismi verilmemekle birlikte, halkının çoğunluğunun Haricî ve Mu'tezilî olduğu belirtilir.⁶¹⁷ İdris'in yanında olan iki kişiden biri Basralı ve kardeşi İbrahim b. Abdillâh'ın taraftarlarından olup, hitabeti ile temayüz etmiştir. İdris geldiği bu bölgenin halkı ile yazışır, yanındaki Basra'lı şahıs da onları İdris'e beyata davet eder. Sonuçta insanlar İdris'e tabi olurlar. Bu haber bölge valisi Revh b. Hâtim'e ulaştığında, İdris'i yakalamak için harekete geçer. Bunun üzerine İdris, Haricî olan Berberî kabilelerinin yaşadığı Cibâlu Nefûse'ye (Nefûse Dağlarına) sığınır. İdris, Nefûse halkını kendine uymaya davet eder ve onların Ali b. Ebî Tâlib'ten uzaklaşmalarının hatalı olduğunu anlatır. Onlardan bir kısmı İdris'in davetine olumlu cevap verirken çoğunluğu bundan kaçınır. Vali Revh b. Hâtim'in kışkırtması üzerine Haricî lider Abdurrahman b. Rüstem Nefûse halkından İdris'i teslim etmelerini ister. Onlar bu konuda ayrılığa düşerler.⁶¹⁸ Sonuçta İdris, Nefûse

⁶¹³ el-İmâmu'l-Hafız Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Matabaatu's-Saâde, Mısır 1952, 286.

⁶¹⁴ Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 163-4. Burada İdris b. Abdillâh, kardeşi Yahya'nın bir dâisi olarak verilir. Ayrıca bkz. Abdullâh b. Hamza, *es-Şâfi*, I, 237.

⁶¹⁵ *Ahbâru Fah*, 169-170. İshak b. Raşid ismi diğer kaynaklarda sadece Raşid olarak geçer. Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 407; Ali b. Ebî Zur'a el-Fârisî, *el-Enisu'l-Mutrib bi Ravdu'l-Kirtâs fi Ahbâri Müluki'l-Mağrib ve Târîhi Medineti Fas*, Dâru'l-Mansûr li't-Tibâa ve'l-Varrâka, Rabat 1972, 17; İbn Inebe, *Umdetu't-Tâlib*, 158.

⁶¹⁶ Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Beşârî el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim fi Ma'rifeti Ekâlim*, thk. Muhammed Mahzûm, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1987, 201; İbnü'l-Esir, V, 268; İbn Haldûn, *Târîh*, III, 264. Ayrıca Râzî ve Makdisî, Vâdîh'ı Mansûr'un mevlası, Taberî (VIII, 198), Ebû Ubeyd el-Bekrî (*el-Muğrib fi Zikri Bilâdi İfrikiyye ve'l-Mağrib*, 122), İbnü'l-Esir (V, 268) ve İbn Haldûn (*Târîh*, III, 364), halife Mansûr'un oğlu Salih'in mevlası olarak zikrederler.

⁶¹⁷ Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 169-173.

⁶¹⁸ Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 173-181. Burada İdris'in yanında olduğu belirtilen şahıs, Basra halkından olup, Mağrib halkından değildir. Mahir Cerrâr bu ihtilâfla ilgili olarak, Haricî kaynaklarında İdrislerden hiç bahsedilmemekle birlikte Abdulvehhab b. Abdurrahman b. Rüstem dönemindeki

halkından bin kişi ile Milyâne'ye gelir. Şehir halkı ona olumlu cevap verir. Burada çeşitli Berberî kabilelerle yazışıp, durumunu sağlamlaştıran İdris, Abdulvehhab b. Rüstem ile uzun süre savaşır.⁶¹⁹ Sonra Tanca'da Velîle şehrine yerleşir. Tanca ve es-Sûsu'l-Aksâ halkı, Sufriyye ve Mu'tezile mezhebine mensup olup, İdris'in davetini kabul ederler. Hatta onlardan bazıları İdris'i Fah vak'asından tanırlar. Bu durum onlar arasında Fah ayaklanmasına katılanların olduğuna işaret eder. İdris Tanca'da yedi yıl kalır.⁶²⁰ Daha sonra Abbasî iktidarı için tehlike oluşturduğundan halife Harun Reşîd'in görevlendirdiği bir kişi tarafından zehirlenerek öldürülür. Biz burada İdris'in Mısır üzerinden Mağrib'e gelirken izlediği güzergah, nerelerde ne kadar kaldığı, nasıl geldiği ve öldürüldüğü hususlarını ayrıntılı ele almayıp,⁶²¹ sadece kaynaklarda İdris'le Mu'tezile arasındaki ilişkiye yönelik aktarılan hususlar üzerinde duracağız. Haricî kaynaklarında Abdulvehhab b. Abdîrahman b. Rüstem'in İdris b. Abdillâh'la değil, Mu'tezililerle pek çok defa savaştığı ve Mu'tezililerin lideri olan gencin ilim ve savaşındaki kahramanlığından bahsedilir.⁶²² Bunlardan Ebû Zekerîyya'nın *Kitâbu's-Sîre'sini* tahkik eden Abdurrahman Eyyub, zikredilen Mu'tezilî gencin, muhtemelen İdris b. Abdillâh'ın oğlu olduğunu ifade eder.⁶²³ Bu, Abdulvehhab b. Abdurrahman b. Rüstem'in, pek çok defa savaştığı Mu'tezile içersinde, Tâlib oğullarının da olduğuna işaret eder. Mes'ûdî'nin aktardığı Meymun b. Abdilvehhâb b. Abdîrahman b. Rüstem'in Talib oğulları ile pek çok defa savaşları olduğu ifadesi de, İbadîlerin savaştıkları kişilerin Tâlib oğulları ile Mu'tezile olduğunu te'yit eder.⁶²⁴ Nitekim o dönemde Talibîlerin ve Mu'tezililerin bulunduğu bölgelerin idaresi Meymun b.

İbadîler arasında ihtilaf şeklinde zikredilen olayların İdris b. Abdillâh'la ilgili olabileceğini ifade eder. bkz. *Ahbâru Fah*, Giriş, 64.

⁶¹⁹ Mes'ûdî, (*Murûc*, I, 196) Meymun b. Abdülvehhab b. Abdîrahman b. Rüstem'in Talibîlerle pek çok savaşlar yaptığını belirtir. Yine burada Haricîlerle Mu'tezilîler arasında savaşların olduğu zikredilir.

⁶²⁰ Ahmed b. Sehl er-Râzî, 181-2.

⁶²¹ Bu konuda bkz. Mahir Cerrâr'ın *Ahbâru Fah'a* yazdığı Giriş, 57-67.

⁶²² İbnu's-Sağîr el-Mâlikî, *Ahbâru'l-Eimme'ti'r-Rüstemiyyin Dirâsatün ve Ardun*, Hasan Ali Hasan, Kahire 1984, 141-3; Ebû Zekerîyya Yahya b. Ebî Bekr el-Vercilânî, *Kitâbu's-Sîre ve Ahbâru'l-Eimme*, thk. Abdurrahman Eyyub, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, Tunun 1405/1985, 104 vd. ; Ahmed b. Saîd b. Abdulvahid eş-Şemmâhî, *Kitâbu's-Sîyer*, thk. Ahmed b. Su'ûd eş-Şeybânî, *Veżâretü't-Türâsî ve's-Sekâfeti*, Muskat, 1407/1987, 136 vd. İbnu's-Sağîr, kendi ifadesi ile, İbadî biri olmayıp, Ali b. Ebî Tâlib'e muhabbeti olan biridir. Bkz. İbnu's-Sağîr, *age*, 18. Ayrıca o, Mu'tezile içersinde kahramanlığı ile meşhur böyle bir gençten bahsetmez.

⁶²³ Ebû Zekerîyya, *Kitâbu's-Sîre*, 104, dipnot: 3.

⁶²⁴ *Murûc*, I, 195-6.

Abdilvehhab'tadır.⁶²⁵ Bu savaşlar, sonraki bir tarihte olan savaşlar değil, İdris b. Abdillah'ın yaptığı savaşlardır. Zira Meymun b. Abdilvehhab, babası Abdilvehhab'ın sağlığında vefat etmiştir.⁶²⁶ Ayrıca yukarda geçen Ahmed b. Sehl er-Râzî'nin aktardığı, İdris b. Abdillah'ın pek çok defa Abdilvehhab b. Abdurrahman b. Rüstem'le savaştığı ifadesi de bunu te'yit eder. Mu'tezile'nin/Vâsiliyye'nin bölgedeki nüfusunun otuz bini bulduğu ifade edilir. Ayrıca İdris'in Velile'deki başarısı, buraya yerleşip, Mu'tezilî anlayışı benimseyen Evrebe kabilesinin⁶²⁷ ve Mu'tezile'nin lideri İshak b. Mahmud b. Abdulhamid'le olan ilişkisi ile irtibatlandırılır. Nitekim Mu'tezile, Velile ve Tahert bölgelerinde bulunmaktaydı.⁶²⁸ Bu şahsın, Mu'tezilî anlayışa sahip olup, İdris'e Mu'tezilî anlayışı benimsettiği rivayet edilir.⁶²⁹ Konuyla ilgili olarak A. A. Arif, kardeşleri Muhammed ve İbrahim b. Abdillah, Vâsıl b. Atâ'nın talebeleri olduğu gibi İdris'in de, onun fikirlerinden etkilendiğini ve bu fikirlerin, daha önceden Mağrib'te yayılmış olduğundan, onun Mağrib'e gitmesinde etkili olduğunu zikreder. İdris'e imameti hazırlamayı gerektirecek fikrî bağ ve ilişkiler olmasaydı, İshak'ın, İdris'i karşılaşmasının düşünülemediğini ileri sürer.⁶³⁰ Câbirî'de İdris'in, Vâsıl'ın taraftarlarının yaygın olduğu Mağrib'e sığınmasının rastlantı olmayıp, kardeşi İbrahim b. Abdillah'ın Basra'daki hareketi ile eşgüdümlü ve anlaşmalı olması gerektiğine işaret eder. Ayrıca çoğunluğunu Zenâtelî Berberîlerin oluşturduğu güçlü toplulukların benimsediği Mu'tezilî anlayışın İdrisî Devletini

⁶²⁵ Ebû'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdillah b. Hurdazbe, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, (Kudâme b. Ca'fer'in *Kitâbu'l-Harac* adlı eseri ile bir arada), nşr. M. J. De Goeje, E. J. Brill, 1889, 87-8.

⁶²⁶ Ebû Zekeriyya el-Vercilânî, *Kitâbu's-Sire*, 101-2; eş-Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, 136.

⁶²⁷ Ahmed Şevkî İbrahim el-Amerrecî, *Mu'tezile fi Bağdad ve Eseruhum fi'l-Hayati'l-Fikriyye ve ve's-Siyasîyye*, Mektebetu Medbûlî, Kahire 2000, 177, 182.

⁶²⁸ İbnu's-Sağîr, *Ahbâru'l-Eimmeti'r-Rüstemiyyin*, 141-2; Hüseyin Münis, *Târîhu'l-Mağrib ve Hadâretuhu*, I-III, Asru'l-Hadîs li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut 1992, 381; Roger le Tourneau, *Fas Kable'l-Himâye*, I-II, Arapçaya çevirenler; Muhammed Haccî-Muhammed el-Ahdar, *Dâru'l-Garbi'l-İslamî*, Beyrut 1986, 54, 61. el-Bekrî ve İbn Haldûn Evrebe kabilesinin liderinin isminin, Ebû Leylâ İshak b. Muhammed b. Abdulhamid olduğunu ve onun, İdris'in davetine bütün Berberî kabilelerin olumlu cevap vermelerini sağladığını belirtir. Bkz. Abdullah b. Abdulaziz Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Muğrib fi Zikri Bilâdi İfrikiyye ve'l-Mağrib min Kitâbi'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. Baron de Slane, Institute for the History of Islamic Science, Frankfurt 1993, 118; *Târîhu İbn Haldûn*, VI, 174. Mu'tezilîliği benimseyen kabilelerden biri de Zenâta kabilesidir. Nitekim bunlar İdris b. Abdillah'ın imâmetini kabul etmişlerdir. Bkz. İbnu's-Sağîr, *agv*.

⁶²⁹ Ebû'l-Kâsım el-Belhî, 110; Neşvânû'l-Hımyerî, 265; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Muğrib fi Zikri Bilâdi İfrikiyye ve'l-Mağrib*, 118. Ayrıca bkz. İbn Ebî Zur'a, *el-Enisu'l-Mutrib*, 19.

⁶³⁰ Arif, *Sıla*, 31, dipnot: 33.

hazırlamış olduğunu belirtir.⁶³¹ Ancak bazı çağdaş çalışmalarda İshak b. Mahmud b. Abdulhamid'in ve bölge halkının İdris'i desteklemesinde, akidevi benzerliklerden ziyade kabilevî ilişkilerin de etkili olduğu belirtilir.⁶³² İdris b. Abdillâh'a Mağrib yolculuğunda eşlik eden mevlâsı Raşid veya İshak b. Raşid'in de aynı kabileye mensup ve aynı zamanda Mu'tezilî anlayışta oldukları ifade edilir.⁶³³ Ebû Zekeriyya Varcilânî, Vâsiliyye'nin, Berberîlerden bir topluluk ve özellikle çoğunluğunun Zenâta kabilelerinden oluştuğunu belirtir.⁶³⁴ İdris'in yazdığı kabileler de, ekseriyetle Mu'tezilî olan Tahert, Zenâta, Tanca, Vefîle, Levâta, Şelef, Zevâğa, Sanhâce'deki kabileler olup, İdris'in davetine olumlu cevap vermişlerdir.⁶³⁵ Sonra Mısır'da ikamet eden Ebû Muhammed el-Hadramî'ye, İdris'e yardımcı olması için mektup yazan İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahya, Mu'tezile'nin beşinci tabakasında sayılır. Mu'tezilî anlayışı Amr b. Ubeyd'ten aldığı, Tevhîd ve Adl anlayışını benimsediği⁶³⁶ ve Vasıl b. Ata, Medine'ye geldiğinde bu şahsın evinde konuk olduğu zikredilir.⁶³⁷ Ayrıca Ebû'l-Kâsım el-Belhî kendi zamanında başta Tanca olmak üzere Mağrib beldelerinde İdris b. Abdillâh'ın çocuklarını destekleyenlerin Mu'tezilîler olduğunu ifade eder.⁶³⁸

İdris b. Abdillâh'ın Mu'tezilî anlayışla ilişkisi bağlamında, fikirlerini tespit hususunda elimizde fazla malzeme yoktur. Bu konuda, iki mektup metni

⁶³¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, Çev. Doç. Dr. Vecdi Akyüz, Kitabevi yay. , İstanbul, 1997, 642-3. Burada (s. 643) Horasan'da ayaklananın İbrahim b. Abdillâh olduğu belirtilir. Bu bir çeviri yanlışlığı değilse, bilgi yanlıştır. Zira İbrahim Basra'da ayaklanmış, Horasan'da ayaklanan kardeşi Yahya b. Abdillâh'tır.

⁶³² Mahir Cerrâr'ın *Ahbârü Fah'a* yazdığı Giriş, 63-5; Hüseyin Münis, *Târîhu'l-Mağrib*, 379. Roger le Tourneau, İdris'in Peygamber soyundan olmasının da Evrebe kabilesinin İdris'i desteklemesinde etkili olduğunu zikreder. bkz. *Fas Kable'l-Himaye*, 54.

⁶³³ Mahir Cerrâr'ın *Ahbârü Fah'a* yazdığı Giriş, 63-5. Ayrıca bkz. Hüseyin Münis, *Târîhu'l-Mağrib*, 379. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî (*Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 407) İdris'in mevlâsının ismini Raşid olarak zikreder. Ebû'l-Abbâs el-Hasenî (352/964), İdris'in kardeşinin oğlu Muhammed b. Süleyman b. Abdillâh'm da bu yolculuğunda İdris'e eşlik ettiğini belirtir. Bkz. *Ahbârü'l-Hüseyin b. Ali el-Fahî ve Yahya ve İdris ibney Abdillâh min Kitâbi'l-Mesâbih* (*Ahbârü Fah* kitabı içersinde), 324.

⁶³⁴ Ebû Zekeriyya el-Vercilânî, *Kitâbu's-Sîre*, 104. Şemmâhî daha açık olarak bu Berberî kabilelerin Vasıl b. Atâ'nın anlayışı üzere olduklarını ifade eder. bkz. *Kitâbu's-Siyer*, 136.

⁶³⁵ Ahmed b. Sehl er-Râzî, 175, 181-2. Bu bölgelerin Mu'tezilîlerin ve İdris b. Abdillâh'ın çocuklarının idaresinde olduğuna ilişkin olarak bkz. İbn Hurdazbe, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 88-9.

⁶³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 253; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 42-3. İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahya, 184/800 yılında vefat etmiştir. Onunla ilgili olarak bkz. Tûsî, *Fihrist*, 30; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 158; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, I, 57.

⁶³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *age.*, 239; İbnu'l-Murtazâ, *age.*, 33. İbnu'l-Murtazâ İbrahim b. Yahya olarak verir.

bulunmaktadır. Bunlardan ilki, yukarda bahsedilen Yahya b. Abdillâh'ın dâilerinden İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahya'nın, Ebû Muhammed el-Hadramî'ye yazdığı mektuptur. Mahir Cerrâr bu mektubu esas yazanın, İdris'in kardeşi Yahya b. Abdillâh olup, İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahya'nın mektubun kâtibi olduğunu ifade eder.⁶³⁹ Mektubun kendisine yazıldığı Ebû Muhammed'in Şîa ile ilişkisi belirtilmemekle birlikte, mektup metninden Zeydî olmadığı açığa çıkıyor. Bu mektupta İbrahim b. Ebî Yahya, Âl-i Beyte muhabbet anlayışını vurgulayarak, Ebû Muhammed el-Hadramî'den Yahya b. Abdillâh'ın daveti çerçevesinde kardeşi İdris'e yardımcı olmasını istiyor. Ebû Muhammed'i, Âl-i Beyte muhabbetinde aşırılık ve Gulât Rafizâ'dan uzak durması hususunda uyarır.⁶⁴⁰

İkinci mektup, İdris b. Abdillâh tarafından kendine yardım etmeleri ve kendisiyle birlikte cihad etmeleri için Berberîlere yazılmış olan mektuptur. Burada insanlar, Allah'ın Kitabına ve Rasulullah'ın Sünnetine uymaya çağrılır. Beyat esasları, idaresi altındakilere adil muamele, eşit dağıtım, zalimlerle mücadele, mazlumları savunma, sünneti ihya, bid'atları yok etme, Kitab'ın hükmünü uzak yakın her yere uygulama ve el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ilkeleridir. İdris, başta Hz. Peygamber ve Ali olmak üzere atalarını ve kardeşlerini anarak, bu ilkeler çerçevesinde insanları kendine beyate davet eder.⁶⁴¹

Bunlar İdris b. Abdillâh'la ilgili metinlerdir. Bunun dışında İdris'in adl anlayışını benimsediği belirtilir.⁶⁴² Ancak bu konuda açıklama yapılmaz.

Sonuç olarak, kaynaklarda İdris b. Abdillâh'ın ilişki içinde olduğu ve kendine yardım edenler arasında Mu'tezile mensubu kimselerin bulunduğu belirtilir. Ancak, onların Mu'tezililiğinin tabiatı ve İdris'in onlardan aldığı herhangi bir Mu'tezilî

⁶³⁸ *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, 119. Eseri tahkik eden Rıdvan Seyyid bunun, yaklaşık 290/903 civarı olduğunu belirtir. Bkz. s. 119, dipnot: 348.

⁶³⁹ "Erbau Resâil-i Zeydiyyetin Mubakkiratin", *Fî Milhrâbi'l-Ma'rife: Dirâsatu Mihdâte ilâ İhsan Abbas*, Dâru Sadr, (Beyrut 1997) içinde (s. 267-304), 270.

⁶⁴⁰ Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 165-8. Mektup metni ve İdris'e nisbetinin sıhhati ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Cerrâr, *Ahbâru Fah*'a yazdığı Giriş, 107-8; "Erbau Resâil-i Zeydiyye Mubakkira", 269-277.

⁶⁴¹ Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 175-181. Ayrıca bkz. Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 238-9; Muhallî, *Hadâik*, I, 195-7. Mektupla ve İdris'e nisbetinin sıhhati ile ilgili olarak bkz. Cerrâr, *Ahbâru Fah*, Giriş, 107-8; amlf, "Erbau Resâil-i Zeydiyyetin Mubakkiratin", 277-281. Bunun dışında sadece Ebû'l-Abbas el-Hasenî, İdris'in Mısır halkına yazdığı bir mektuptan bahseder. Ancak Cerrâr bu mektubun İdris'e nisbetinin mümkün olmadığını belirtir. Bkz. "Erbau Resâil-i Zeydiyye Mubakkira", 281-3.

⁶⁴² Ebû'l-Kâsım el-Belhî, 110.

anlayış zikredilmemektedir. Ayrıca yukarıda bahsedilen mektuplarda da Mu'tezilî anlayışı çağrıştıracak ifadeler yer almamaktadır. Özellikle İdris'in mektubundakiler, o döneme kadar Emevî ve Abbasîlere karşı ayaklanmış bütün muhalifler tarafından dile getirilen hususlardır. Dolayısı ile Mu'tezile, eylem bazında İdris b. Abdillâh'ı desteklemiştir. Ancak fikirler bazında Zeydiyye-Mu'tezile etkileşim sürecine ışık tutmada bu bilgilerden fazla bir şey çıkaramayız.

3.3-YAHYA B. ABDİLLAH HAREKETİ

Yahya b. Abdillâh, Deylem bölgesinde yaklaşık 176/792 yılında başlattığı hareketinde belli bir başarıya ulaşmış, dönemin ulemâsından yetmiş kişi yanında yer almış, dâîleri çoğalmış ve insanlar ona beyat etmişlerdir. Fakat kendini himaye eden Deylem melikinın bu himayeden vazgeçme emareleri göstermesi ve taraftarları arasındaki ihtilaflar nedeniyle Yahya, Harun Reşid'ten, kendine ve arkadaşlarına kâdılar, fukahâ ve Haşimîlerin ileri gelenlerinin şahitlik ettiği ve bizzat kendi el yazısı ile bir eman yazmasını vezir Halid el-Bermekî aracılığı ile ister.⁶⁴³ Halife Reşid, emanı, ileri sürülen şartlar çerçevesinde yazıp, gönderir. Sonuçta Yahya b. Abdillâh Bağdat'a döner, onu ve Fadl b. Yahya'yı Halife Reşid karşılar. Yahya'ya ihsanda bulunur. Ancak belli bir süre sonra kendisine verilen eman geçersiz sayılarak, hapsedilir ve ölüm şekliyle ilgili rivayetler ihtilaflı olmakla birlikte 182-184/798-800 yılları arasında vefat eder. Böylece bu hareket de akâmete uğrar. Biz burada Yahya'nın Deylem bölgesindeki faaliyetleri, hareketin başarısız olmasının nedenleri, kendine verilen emanın geçersiz kılınıp, Bağdat'ta bir süre hapiste tutulması ve Halife tarafından zehirlenmesi ile ilgili rivayetler üzerinde ayrıntılı olarak durmayacağız.⁶⁴⁴ Ancak konumuz açısından önemli olan Yahya'nın

⁶⁴³ Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 196 vd. ; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 390 vd. ; Nâtik bi'l-Hakk, 99 vd.

⁶⁴⁴ Bütün bu hususlar hakkında bkz. Taberî, VIII, 242-250; Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 190 vd. ; Ebû'l-Abbas el-Hasenî, *min Kitâbi'l-Mesâbih*, (Wilferd Madelung neşri, *Ahbâru Eimmeti'z-Zeydiyye fi Taberistan ve Deyleman ve Gilân*, Beyrut 1987, içersinde) 55-70; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 390 vd. ; Nâtik bi'l-Hakk, 99 vd. ; *el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III, 292-4; Abdullâh b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 224-237; el-Muhallî, *el-Hadâik*, I, 181-195; İbn Kesîr, X, 167-8. Çağdaş çalışmalardan bkz. Mâhir Cerrâr, *Ahbâru Fah'a yazdığı Giriş*, 55-8, 68-88; Yusuf Gökâlp, *Taberistan Zeydîleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara, 1999, 50-56; Fadîle Abdülemir eş-Şâmî, *Târîhu'l-Fırkati'z-Zeydiyye*, Necef, 1394/1974, 178-183. Yalnız şuna işaret etmek istiyoruz: Yahya'nın hareketinin başarısız olmasının nedenlerinden biri olarak zikredilen (eş-Şâmî, 179) Yahya b. Abdillâh'ın tâbîleri arasında Hasan b. Salih b. Hayy'ın bulunması, tarihî gerçeklerle pek örtüşmemektedir. Zira Hasan b. Salih b. Hayy'ın ölüm tarihi 169/875, Yahya'nın hareketinin tarihi ise 176/882 olup, Hasan o dönemde çoktan ölmüştür.

dâileri ve hareketine katılanlar arasında Zeydî ve Mu'tezilî şahısların bulunup bulunmadığı ve Yahya'nın ileri sürdüğü fikirleri ele alacağız.

Yahya b. Abdillâh, Harun Reşîd döneminde Deylem'de ortaya çıkıp, daveti çevrede duyulduğunda, döneminin alimlerinden -geldikleri yerler farklı olan- yetmiş kişinin onun dâisi olduğu ve insanların ona beyat ettiği ifade edilir. Ahmed b. Sehl er-Râzî bunlardan on altısının ismini saymaktadır.⁶⁴⁵

Bunlar arasında ismi geçen Bişr b. el-Mu'temir, muhtemelen Mu'tezilî Bişr b. el-Mu'temir (210/825)'dir.⁶⁴⁶ Mu'tezilî tabakât kitaplarında Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (227-235/842-850) ve Nazzâm (230/845) ile birlikte Mu'tezile'nin altıncı tabakasına yerleştirilen Bişr b. el-Mu'temir'in ismi, kaynaklarda ilk olarak Harun er-Reşîd döneminde zikredilir. Bu dönemde vezir Yahya b. Hâlid el-Bermekî'nin aşk konusu üzerine düzenlediği tartışma meclisine katılanlar arasında zikredilen Bişr b. el-Mu'temir, daha sonra Rafizîlik ithamıyla hapse atılmıştır.⁶⁴⁷ Bu olay, muhtemelen Bermekî ailesine idareden el çektirildiği 187/803'ten⁶⁴⁸ sonra

Bu muhtemelen Yahya b. Abdillâh ile Hasan b. Salih'in oğlu arasındaki ihtilaf olmalıdır. Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 392. Burada Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Hasan b. Sâlih'in oğlunun Yahya'ya muhalefet ederek, onun taraftarları arasında bozgunculuk yaptığını, Yahya b. Abdillâh'ın mest üzerine mesh yapan Hasan b. Salih'in oğluyla birlikte namaz kılmadığını, bunun üzerine Hasan b. Salih'in oğlunun da "Bizimle birlikte namaz dahi kılmayan bu adama ne diye kendimizi feda edelim" dediğini rivayet eder. Krş. Doğan, 66; Gökalp, 54.

⁶⁴⁵ Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbârü Fah*, 197-8, 71-2, 74-6; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 394, 404-5; Ebû'l-Abbâs el-Hasenî, *min Kitâbi'l-Mesâbih*, 55-6; Ebû Tâlib Nâtk bi'l-Hakk, *el-İfâde*, 99; Abdullâh b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 235; el-Muhallî, *Haddâk*, I, 182 (Madelung neşri, 175). Söz konusu isimler şunlardır: İbrâhim b. İshak, Bişr b. el-Mu'temir, Ertât b. Habib, Hasan b. Huseyn el-Uranî, Saïd b. Huseym el-Hilâlî, Süleyman b. Cerîr, Abdulaziz b. Yahya el-Kinânî, Fuleyt/Felît (*eş-Şâfi*'de Kuleyb) b. İsmail, Muhammed b. Âmir, Muhammed b. Ebî Nuaym, Muhavvel b. İbrahim (Râşid el-Kûfî'nin oğlu), Mansûr el-Buhârî, Yunus b. İbrâhim er-Râzî, Yunus el-Becelî, İbn Avn el-Lehebî, İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahya (İdris b. Abdillâh'a yardımcı olması için Mısır'daki Muhammed el-Hadramî'ye mektup yazan kişi), İmâm Şâfiî. Ebû'l-Ferec (*Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 404 vd.) ve Nâtk bi'l-Hakk (*İfâde*, 99) bunların dışında şu isimleri zikreder: Sehl b. Âmir el-Becelî (*İfâde*'de Suheyl b. Âmir el-Belhî), Âmir b. Kesîr es-Serrâc (daha önce İbrahim b. Abdillâh ve Hüseyn el-Fahî'nin ayaklanmalarına katılmıştı. Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 311, 329, 383), Yahya b. Musâvir, Abdi Rabbih b. Alkame. Bu şahıslarla ilgili olarak bkz. van Arendonk, *Les Debûts de L'Imâmat Zaidite au Yemen*, 317-9.

⁶⁴⁶ Bişr b. el-Mu'temir'in hayatı ve fikirleri hakkında bkz. Cemil Hakyemez, *Bişr b. el-Mu'temir ve Bağdad Mu'tezile Ekolünün Doğuşu*, (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), Ankara 1998, 26-49.

⁶⁴⁷ Kâdi Abdulcebbar, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 265; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 52. Malatî, Harun Reşîd'in, Bişr'i, Bağdad'ta insanları Mu'tezile anlayışına davet etmesi nedeniyle hapsedtiğini belirtir. Bkz. Malatî, *et-Tenbih*, 38. Ancak Bişr'in Ali b. Ebî Talib'i Haricîlere karşı savunan ve öven Şiirlerinin olması, Zeydî kaynaklarda onun Yahya'nın dâileri arasında belirtilmesi ve öğrencilerinden Sûmame b. Eşres'in Tâlib oğulları ile irtibatı nedeniyle tutuklanması gibi hususlar, Bişr'in Mu'tezilî anlayışa davetten ziyade siyasî tutumu nedeniyle tutuklanmasını teyit etmektedir.

⁶⁴⁸ Taberî, VIII, 287 vd; İbnü'l-Esir, V, 327 vd.; İbn Kesîr, X, 189 vd.

olmalıdır. Zira Bişr, Bermekî ailesi ile samimi ilişki içersindeydi.⁶⁴⁹ Ayrıca Bermekîlerin iktidardan düşüşünün gerekçeleri arasında Fadl b. Yahya ve oğlu Ca'fer'in, Yahya b. Abdillâh ve Alioğullarına yakınlığının ve Ca'fer'in, Yahya b. Abdillâh'ı Halife Harun Reşîd'ten habersiz olarak serbest bırakmasının bulunması da⁶⁵⁰ bunu te'yit eder. Bişr b. el-Mu'temir'in Rafizîlikle itham edilmesinin sebepleri arasında Hz. Ali'nin üstünlüğü ile ilgili yazmış olduğu Şiirlerin olması muhtemeldir. O, Haricîlere karşı Ali'nin faziletlerini bir şifrinde şöyle dile getirir;

“Onların seleflerinde Ebû'l-Hasan(Hz. Ali),
İbn Abbâs ve Ehlü's-Sünen gibileri yoktur.

...

Heyhât! Bedevîler hikmetli bir maden olmadığı gibi
Büyük gözükmeye çalışmakla birlikte en aşağı olanlardır”.⁶⁵¹

Mu'tezilî tabakât kitapları, Bişr b. el-Mu'temir'in Râfizîlik ithamına karşı aşağıdaki şiiri yazmasından sonra Halife Harun Reşîd'in onu serbest bıraktığını ifade ederler;

“Biz ne aşırı (Gulât) Rafizîlerdeniz, ne de zalim Mürcie'den
İfrata düşmedik; Ebû Bekir'i üstün tutarız, sonra Ömer'i
Teberrî ederiz Amr'dan ve Muâviye'den ...”⁶⁵²

Bişr, bir diğer kasidesinde de Râfizîlik, İbâdîyye ve Haşeviyye/Nâbite'yi (Ashabü'l-Hadis) eleştirerek⁶⁵³ onlara mensup olmadığını ifade eder;

⁶⁴⁹ Fadl b. Yahya el-Bermekî ile yakın ilişkisi hakkında bkz. Amr b. Bahr el-Câhiz (255/869), *el-Hayevân*, I-VIII (VIII. Cilt fihrist), thk. Abdusselam Muhammed Hârun, Dâru'l-Cil, Beyrut trz., VI, 90-1; Hakyemez, 26.

⁶⁵⁰ Fesevî, Ebû Yusuf Ya'kûb b. Süfyân, (276/889), *el-Ma'rife ve't-Târih*, I-III, Bağdad 1974-6, I, 174; Taberî, VIII, 289-290; Ahmed b. Sehl er-Râzî, 264 vd. ; İbnü'l-Esîr, V, 327-8; İbn Kesîr, X, 189.

⁶⁵¹ Câhiz, *el-Hayevân*, VI, 455; Hakyemez, 27.

⁶⁵² Kâdî Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 265; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 52-3. Nâşi el-Ekber Bişr b. el-Mu'temir ve ashabının Ali'yi Hz. Peygamberden sonra insanların en üstünü kabul ettiklerini, Ebû Bekir'in ondan sonra geldiğini ileri sürdüklerini belirtir. Nâşi el-Ekber, *Mesâil*, 56-7, 51-2. Dolayısı ile bu anlayış, yukardaki Şiirde geçen anlayışla örtüşmemektedir. Bişr bu Şiirinde, zikrettiği isimler arasında bir fazilet sıralaması yapmış ve Ali'yi zikretmemekle ince bir siyaset takip etmiş gibi görünmektedir. Malatî, gerekçe olarak; Bişr'in hapiste, “Tevhîd” ve “Vaîd” hakkında insanların mislini duymadığı kırk bin beyitlik kaside söylediği ve bu kasidenin bütün meclislerde dolaşmaya başlaması ve Harun Reşîd'e söz konusu Şiirlerin hapiste söylenmesinin açıkta söylenmesinden daha zararlı olduğunun ifade edilmesi üzerine halifenin onu serbest bıraktığını belirtir. *et-Tenbîh*, 38.

⁶⁵³ Câhiz, *el-Hayevân*, VI, 289-91, 197, 405. Ayrıca Bişr, Haricîlere, Râfıza'ya, Mücbire'ye, Cehmiyye'ye, Mürcie'ye karşı eserler de kaleme almıştır. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 205; Hakyemez, 34-7.

“Ben akılsız bir İbâdî değilim,
Kendini cefr⁶⁵⁴ ile aldatan bir Rafizî gibi de değilim.
Sahrada suya benzeyen serabın insanları aldattığı gibi
Onunla insanlar helak olur.
Her ikisi de kendi anlayışlarına göre yapılması küfür olan şeyleri
Cahillik içersinde geniş tuttular.
Biz, zalim Haşviyye’den de değiliz.

...⁶⁵⁵

Yukarıdaki şiirlerinde Bişr b. el-Mu’temir, İbadiyye ve Haşviyye’den olmadığını ifade edip, Haricîlere karşı Hz. Ali’yi savunur ve Hz. Ali hakkında aşırı fikirlere sahip olan Râfıza’yı eleştirip onlardan da olmadığını ifade eder. Bu da kendinin de belirttiği üzere Rafizî olmamakla birlikte Hz. Ali’ye ve Ali evladına muhabbetini gösterir. Dolayısı ile bu fikrin nispeten en yakın durduğu anlayış, ilk Zeydiyye’nin Hz. Ali hakkındaki anlayışdır. Diğer taraftan Bişr b. el-Mu’temir’in talebelerinden biri olan Sümame b. Eşres’in, Zeyd b. Ali (122/740)’nin torunu Ahmed b. İsa b. Zeyd meselesinde yalan söylemesi ithamıyla Harun Reşîd tarafından hapsedilmesi de⁶⁵⁶ Bişr b. el-Mu’temir ve Sümame’nin ilk Zeydiyye’ye yakın olmasını ve dâisi olmasa da Yahya b. Abdillâh ile ilişkisinin varlığını te’yt eder. Yine Bişr b. el-Mu’temir’in Hz. Osman’ın ikinci altı yılından teberrî eder. Talha ve Zübeyr’den teberrî edip, onların meşru imama karşı gelen bâğiler olduğu fikrini ileri sürmesi⁶⁵⁷ ve Ali’yi Hz Peygamber’den sonra insanların en üstünü kabul etmesi ve mefdûlün imameti anlayışını benimsemesi de⁶⁵⁸ Yahya b. Abdillâh ve ilk Zeydîlerle ilişkisinin varlığını teyit etmekte ve Bişr b. el-Mu’temir’in, Yahya b. Abdillâh’ın dâileri arasında olması ihtimalini güçlendirmektedir. Diğer taraftan Râfizî kavramının çağrıştırdığı anlamın negatif olduğunu düşündüğümüzde, bu

⁶⁵⁴ Cefr: Râfizîlerin ileri sürdükleri, Câfer es-Sâdık’ın, kendilerine içinde gaybla ilgili olarak ihtiyaç duyacakları her türlü bilgiyi ihtiva eden kitaba verilen isimdir. Bkz. İbn Kuteybe, *Tevîlu Muhtelifi’l-Hadis*, Çev. M. Hayri Kırbasoğlu, Kayıhan yay. , İstanbul, 1989, 152; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 196.

⁶⁵⁵ Câhız, *el-Hayevân*, VI, 289-291; Hakyemez, 27. Bişr b. el-Mu’temir, bir diğer Şiirinde de Mu’tezile’nin Cehmîlerden olmadığını, onların imâmlarının Cehm b. Safvan, Kendilerinin imâmlarının ise, takva ve ilim sahibi Amr olduğunu belirtir. Bkz. Hayyât, *İntisâr*, 132.

⁶⁵⁶ Taberî, VIII, 275.

⁶⁵⁷ Nâşi el-Ekber, *Mesâil*, 57-8.

⁶⁵⁸ Nâşi el-Ekber, *Mesâil*, 56-7, 51-2.

kavram'ın, Harun Reşîd tarafından muhaliflerini karalamak amacı ile kullanılmış olması muhtemeldir. Zira yukarıda da belirtildiği gibi bir defasında Abbâsî Halifesi Harun Reşîd şöyle der; "Vallahi! Onların niteledikleri imam ortaya çıksa ben ona ilk beyat eden olurum. Benim düşmanım, bu aileden her ne zaman biri ayaklansa tıraş olup, yıkanıp, cenneti isteyerek kılıçlarını çeken şu Zeydiyye'dir. Onlar benim ve atalarımın düşmanlarıdır."⁶⁵⁹ Bu rivayeti, Harun Reşîd'in Bişr'i Rafizîlikle ithamı rivayetini, Bişr'in Râfıza'yı, Hâricîleri ve Hâşeviyeyi eleştiren kasidesini ve Hz. Ali'yi Hâricîlere karşı öven şiirini birlikte değerlendirdiğimizde, Bişr b. el-Mu'temir'in Yahya b. Abdillâh ve ilk Zeydiyye ile olan ilişkisinden dolayı hapsedilmesinin, dolayısı ile Yahya'nın dâilerinden olmasının kuvvetle muhtemel olduğu sonucuna ulaşılır. Ayrıca Yahya b. Abdillâh'ın dâilerinden ve Şâfi'nin hocası olduğu belirtilen İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahya'nın, İdris b. Abdillâh'a Mısır'da yardımcı olması için yazdığı mektubunda Gulât Rafıza'yı eleştirmesiyle⁶⁶⁰ Bişr b. el-Mu'temir'in Şiirinde paralellik de aynı hususu te'yit eder. Burada şuna da işaret etmek gerekir ki, Râfizîlik kavramı, daha ziyade Zeydiyye dışındaki Şîi gruplar için, özellikle İmâmîyye hakkında kullanılmaktadır.⁶⁶¹ Hârun Reşîd de İmamiyye ile bir probleminin olmadığını, esas probleminin Zeydiyye ile olduğunu ifade etmektedir. Bu da Harun Reşîd'in Bişr hakkındaki Râfizîlik ithamının onu karalama/kötüleme maksatlı olduğuna ve hapsi için zemin hazırlama çabasına işaret eder.

Ayrıca Me'mun, 202/817-8 yılında Ali er-Rıza (203/818)'yı vâliya tayin ettiğinde Bağdad halkı, İbrahim b. el-Mehdî'ye "Sünnî Halife" adının vererek beyat etmişler ve Ali b. Mûsâ'nın Me'mun yanındaki konumundan dolayı Me'mun'u Râfizîlikle itham etmişlerdir.⁶⁶² Bu, söz konusu dönemde Alioğullarına yakınlık gösterenlerin, kolaylıkla Râfizîlikle itham edilebildiğine işaret eder.

Yahya'nın dâilerinden Saîd b. Huseym el-Hilâlî, Zeydîlerin ileri gelen hadisçilerinden ve Zeyd b. Ali'nin ashabından olup, İbrahim b. Abdillâh ve daha sonra Hüseyin el-Fahî'nin ayaklanmalarına iştirak ettiği ve 180-190/796-805'te

⁶⁵⁹ İbn Di'sem, *es-Sîretü'l-Mansûriyye*, II, 549. Buna benzer bir rivayet, Zeydiyye zikredilmeksizin Alioğulları hakkında Suyûtî tarafından da aktarılır. Bkz. Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 293.

⁶⁶⁰ Muhallî, *Hadâîku'l-Verdiyye*, I, 181-3.

⁶⁶¹ Bu kavramla ilgili olarak bkz. W. Montgomery Watt, "Emevîler Devrinde Şiilik" Çev. İsa Doğan, *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1998), 35-49.

vefat ettiği zikredilir.⁶⁶³ Onun Kaderîyye ve teşeyyî' anlayışına sahip olduğu belirtilir.⁶⁶⁴

Daha önce bahsedildiği gibi Mu'tezile'nin beşinci tabakasında sayılan ve İmam Şâfi'nin hocası olduğu belirtilen İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahya'nun da⁶⁶⁵ Yahya b. Abdillâh'ın dâîlerinden ve harekette önde gelenlerden olduğu belirtilir.⁶⁶⁶

Süleyman b. Cerîr er-Rikkî, Zeydî kelâmcılarından olup, Süleymaniyye fırkasının lideridir. Osman'ı ikinci altı yılındaki icraatlarından ve Talha ve Zübeyr'i Ali'ye karşı savaşmalarından dolayı tekfir etmesi dışında, Osman, Talha ve Zübeyr'i ta'n etmesi, Ali'yi Hz. Peygamber'den sonra insanların en üstünü kabulü ve Râfızâ'yı eleştirmesiyle ilgili görüşleri⁶⁶⁷ Bîşr b. el-Mu'temir'le paraleldir. O, İdris b. Abdillâh'ı zehirleyip, öldürmekle itham olunur.⁶⁶⁸

Abdulaziz b. Yahya el-Kinânî, Mekkeli ve *Kitâbu'l-Hayde*'nin yazarı olup,⁶⁶⁹ 240/854 civarı vefat etmiştir. Şâfi'den ders görmüş ve onunla birlikte Yemen'e gittiği rivayet edilir.⁶⁷⁰ Onun Yahya ile irtibatı ve dâisi olması muhtemeldir. Zira o, başta Yahya b. Abdillâh'a verilen emanın geçersizliğinin ortaya konması ile ilgili rivayet olmak üzere Yahya ile ilgili bazı bilgileri aktaranlardandır.⁶⁷¹ Bu bağlamda Abdulaziz b. Yahya el-Kinânî, Yahya ve İdris'in, Fah vak'ası akabinde Habeşistan'a kaçmalarından sonra insanlarla yazıştıklarını ve Hac mevsiminde Mina'da Hadramevt kabilesinin toplandığı yerde buluşmak üzere anlaştıklarını ve içlerinde Mekke halkından bir grubun da bulunduğu zamanın ileri gelenlerinden yetmiş kişinin ona muvafakat ettiğini belirtir.⁶⁷² Abdulaziz'in de Mekke halkından olması ve gizli beyat hadisesini bu şekilde aktarabilmesi onun, Yahya b. Abdillâh'la ilişkisini ve dâîlerinden biri olması ihtimalini güçlendirmektedir.

⁶⁶² İbnu'l-Esîr, V, 444-5.

⁶⁶³ Mâhir Cerrâr, *Ahbâru Fah*'a yazdığı Giriş, 75, 102.

⁶⁶⁴ Necâşî, *Rical*, I, 128; İbnu'l-Mutahhar b. el-Hillî, *Hülâsatu'l-Akvâl*, 354; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, X, 414; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, II, 133; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut 1993, II, 299.

⁶⁶⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 253; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 42-3.

⁶⁶⁶ Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 164. Râzî, onun İmâm Şâfi'nin hocası olduğunu ifade eder.

⁶⁶⁷ Eş'arî, 64, 68, 636-7; Bağdâdî, *el-Fark*, 28; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 259-61.

⁶⁶⁸ Bağdâdî, 184. Taberî, Şemmâh el-Yemâmî tarafından zehirlendiğini ifade eder. *Târih*, VIII, 198-9.

⁶⁶⁹ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 236.

⁶⁷⁰ Mâhir Cerrâr, *Ahbâru Fah*'a yazdığı Giriş, 58, 75.

⁶⁷¹ Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 150, 163, 262, 264.

Ayrıca İmam Şâfiî⁶⁷³ ve Hasan b. Sâlih b. Hayy da ismi anılanlar arasındadır. Ancak Hasan b. Salih'in, Yahya'nın dâisi olması tarihî gerçekler itibarı ile pek mümkün değildir. Zira o, 169/785 yılında, Fah vak'asından önce vefat etmişti.⁶⁷⁴ İmam Şâfiî'nin bir şiirinde kendisinin, Hz. Peygamberi, vasîsini (Hz. Ali) ve onun iki oğlunu (Hz. Hasan ve Hüseyin) seven olduğu ve Âl-i Muhammed'i sevmek Râfızîlik ise şahit olun ben Râfızîyim dediği nakledilir.⁶⁷⁵

Bu isimlere bakıldığında Yahya b. Abdillâh'ın dâileri arasında Mu'tezilî ve Zeydî düşünceye sahip insanlar olduğu gibi, Ehlü'l-Hadis'ten de insanların olduğu dolayısıyla Yahya'nın, ağabeyi İbrahim gibi bütün kesimleri kucaklamayı hedeflediği düşünülebilir. Nitekim Yahya b. Abdillâh'ın Hasan b. Salih b. Hayy'ın oğlu ile olan ihtilafı da buna işaret eder gözükmektedir. Zira Hasan b. Salih'in, İsa b. Zeyd ile samimi ilişkileri vardı. İsa b. Zeyd de cenaze namazını ailesinin geleneği üzere kıldırmadığından dolayı Yahya'nın ağabeyi İbrahim b. Abdillâh ile ihtilafa düştüğünde İbrahim ona, bir tekbir eksik alınmasının herhangi bir zararının olmayacağını ve böyle yapmazsa etrafındaki insanlar arasında ihtilaf çıkıp, kendilerinden uzaklaşabileceklerini söylemiştir.⁶⁷⁶ Bu, İbrahim'in yanındaki farklı anlayışlara sahip insanları bir arada tutabilme çabasına işaret eder. Muhtemelen aynı husus, Yahya'nın Hasan b. Salih'in oğlu ile arasındaki ihtilafa da geçerlidir.

Yahya b. Abdillâh'ın fikirlerinde Mu'tezilî anlayışla yakınlığı olup olmadığına baktığımızda elimizde fazla malzeme yoktur. Bu hususla ilgili olarak, Fah vak'asında savaşa teşvik için taraftarlarına hitabı,⁶⁷⁷ Yahya'nın dâiflerini çağırdığı esaslar,⁶⁷⁸ Yahya'yı teslim etmesi için Harun Reşîd tarafından Deylem melikine gönderilen ve melik huzurunda, onun aslında Peygamberin soyundan biri olmayıp, Harun Reşîd'in bir kölesi olduğuna şahitlik eden ulemaya Yahya'nın

⁶⁷² Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 163.

⁶⁷³ Şâfiî'nin Yahya'nın dâisi ve talebesi olması hususunda bkz. Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhâkî, *Mendâkibu's-Şâfiî*, I-II, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Dâru't-Türâs, Kâhire 1971, II, 306; Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-Şâfiî*, I, 149; Mahir Cerrâr *Ahbâru Fah'a* yazdığı Giriş, 71-2; Vedâd el-Kâdî, "Rihletü's-Şâfiî ile'l-Yemen Beyne'l-Ustûre ve'l-Vâkı", 127-141, *Dirasâtun Arabiyyetun*, Mahmud el-Ğavl anısına, der. , Muâviye İbrahim, Silsiletün Ma'hedü'l-A'sâr ve'l-Antropoloji, Wiesbaden 1989; Claude Cahen, *İslamiyet*, Çev. Esat Mermi Erendor, Bilgi Yayınevi, Ankara 1990, 74.

⁶⁷⁴ Mizzâ, *Tehzîbu'l-Kemal*, VI, 190; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, I, 498; *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, VII, 371.

⁶⁷⁵ Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-Şâfiî*, I, 176.

⁶⁷⁶ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 288-9, 343.

⁶⁷⁷ Ahmed b. Sehl er-Râzî, 150-2; Abdullah b. Hamza, *es-Şâfiî*, I, 216.

⁶⁷⁸ Ahmed b. Sehl er-Râzî, 197.

hitabı⁶⁷⁹ ve eman teklif eden Harun Reşid'e cevabi mektubu⁶⁸⁰ vardır. Fah vak'asındaki hitabında, kendileri tarafında olanların Allah'ın Kitabının, Rasûlünün sünnetinin, hakkın yardımcıları ve yeryüzünün en iyileri olduğunu ifade edip ayetlerle de teyit ettikten sonra, peygamberin soyunu yok etmek için niyetlenmiş olanlarla savaşta, kendilerinin tarafında bulunmama hususunda mazur olanların üç grup olduğunu belirtir; 1. Allah'ın bize yüklediğini kaldıramayacak kadar fakir olanlar, 2. Zengin olup, bizden çok uzak olduğundan davetimizin ulaşmadığı kimseler, 3. Kalbi bizimle olmakla birlikte fasıklar yanında hapiste bulunanlar. Burada Abbasîler, sadece fasıklıkla itham edilmektedir.

Yahya b. Abdillâh'ın dâîleri, insanları, Kitâbın hükmüne, dine yardıma, zulmü bertaraf etmeye, zalimlere engel olmaya ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmak (el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-münkeri) prensibini ifâ etmeye çağırırlar.

Hârûn Reşîd'in eman teklifine cevabî mektubunda Yahya, onun ihtiyaçlarını karşılama ve para teklifini reddeder. Sonra başta babası ve kardeşleri olmak üzere ailesine Abbasîlerin yaptıklarını hatırlatır. Kendinin ve kendine tâbi olanların, adaletle hükmeden, hakka davet eden ve bu yolda mücadele eden ataları ve kardeşlerinin yolundan gittiklerini, atalarının, farz kabul ederek zalimlerle mücadele ettiklerini, bu konuda Harun Reşîd'in atalarının onları yalnız bıraktıklarını detaylı olarak anlatır. Kardeşi Nefsû'z-Zekiyye'ye ilk beyat edenin Muhammed b. Ali b. Abdillâh b. Abbas, kardeşleri ve çocukları olduğunu ve sonra onların, kardeşine ihanet edip, daha önce ileri sürmedikleri halde kendi adlarına hilafet iddia ettiklerini ve iyiliği emreden Rasûlullah'ın soyunu öldürüp yok ederek, Allah'ın dinine düşmanlık ettiklerini söyler. Kendilerini müslüman olmayan ülkelerde bile takip ettiklerini belirterek, Harun Reşîd'e, akşam sabah günah işlediğin halde seninle neden cihad etmeyelim, der. Yahya, Allah'ın diğer peygamberlerin ailelerini özel kıldığı gibi kendi ailelerini de özel kıldığını belirtir. Dostunun, sadece kılıç, yatağının yeryüzü ve her bir Hasanî'nin olduğu gibi

⁶⁷⁹ Ahmed b. Sehl er-Râzî, 220-6; Abdullâh b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 230-2; el-Muhallî, *Hadâik*, I, 188-190 (Madelung neşri, 191-5).

⁶⁸⁰ Ahmed b. Sehl er-Râzî, 201-215; Abdullâh b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 225-9; el-Muhallî, *Hadâik*, I, 183-7 (Madelung neşri, 179-190). Bu risalenin Yahya b. Abdillâh'a nisbeti hususunda bir değerlendirme için

dünyada tek isteğinin Abbasîlerle karşılaşp, ya şehit ya da muzaffer olana dek onlarla mücadele etmek olduğunu belirtir. Ancak bu metnin Yahya b. Abdillâh'a ait olması pek mümkün gözükmemektedir. Zira burada Abbasîlerin Hüseyin'in kabrini tahrip edip, ziyaretçilerini öldürerek, zulüm ve düşmanlıkta Emevîleri geçtiği belirtilmektedir.⁶⁸¹ Halbuki bu olay, halife Mütevekkil döneminde olmuştur.⁶⁸² Bu da onun, tarihin yeniden yazılması çerçevesinde daha sonradan va'z edildiğine işaret eder. Ayrıca, Yahya b. Abdillâh'ın, bu mektupta geçtiği gibi, Harun Reşid'e açıkça meydan okuyup daha sonra onun eman teklifini kabulü ve halifenin, düşmanlığını çok açık bir şekilde dile getiren birini kendi yanında uzun süre tutması arasındaki çelişki de, söz konusu mektubun daha sonradan yazıldığını teyit eder.

Deylem melikinin huzurunda Harun Reşid'in baskısı ile Yahya'nın Hz. Peygamber soyundan biri olmayıp, Harun Reşid'in bir kölesi olduğuna tanıklık eden ulemaya hitabında Yahya, ulemanın dünyayı tercih ettiklerini, Allah Hz. Peygamberin geçmiş ve gelecek bütün günahlarını affedip, ona şefaati verip, huzurunda makam-ı mahmûdu ihsan ettiği halde onların Hz. Peygamberin soyunu yüzüstü bırakıp, başkalarını öne geçirerek işlerinin idaresini, onların dışındakilere verdiklerini belirtir. Bir süre sonra da çocuklarının mallarını zorla aldıklarını, Hz. Peygamberin kızına zulüm ettiklerini zikreder. Sonra içlerinden bazılarının Hz. Peygamberin vasîsi, kardeşi Ali'yi, torunları Hasan ve Hüseyin'i daha sonra da onların çocuklarını öldürdüklerini ve böylece Peygamber soyunun her türlü kötülükle karşılaştığını belirtir. Bütün bunlar yapılırken onların, Peygamber soyunu savaş meydanında yalnız bıraktıklarını, oysa, peygamber kendi soylarına en uzak bir nesepten dahi olsa ve onlara sığınsaydı, onu korumaları gerektiğini belirtir. Hz. peygamberi kendi nefislerinden ve akrabalarından önce savunmaya söz verdikleri halde onun soyuna bunu nasıl yaptıklarını, yarın Hz. Peygambere hangi özrü sunacaklarını sorar. Ulemaya Peygamberin Ehl-i Beyti'nden kaçtıklarını, din konusunda onlara yardımcı olmadıklarını ve dahası onlarla savaşp, onları evlerinde ve dışarıda her yerde takip ettiklerini söyler. Böylece Peygamber soyunun bir yerden bir yere kovulan olduğunu ve bununla yetinmeyip, onları İslam diyarından

bkz. Mahir Cerrâr, "Erbau Resâil-i Zeydiyyetin Mubakkiratin", *Fî Mihrâbi'l-Ma'rife: Dirâsatu Mihdâte ilâ İhsân Abbâs*, Dâru Sadr, (Beirut 1997) içinde (s. 267-304), 283-8.

⁶⁸¹ Ahmed b. Sehl er-Râzî, 213.

çıkardıklarını ve onunla da yetinmeyip, bütün Arapları toplayıp, şirk ehlinin değil, Peygamber soyunun kanını talep için şirk diyarına geldiklerini belirtir. Yahya, onların adeta Allah'a yaklaşmak için, gördükleri ve bildikleri bir kişi kalmayınca kadar peygamber soyunu öldürmeyi hedeflediklerini ve en kötüsü, bunları yapanların onların ileri gelenleri ve fukahâsı olduğunu belirtir.

Bu hitapta bahsedilen Ali'nin vasîliği ve Hz. Peygamberin şefaât yetkisine sahip olması, Peygamber ailesinin hilafette önceliği olması gibi fikirlerin Mu'tezilî anlayışla uyuşması mümkün değildir. Ayrıca burada Mu'tezilî anlayışı hatırlatacak herhangi bir görüş beyan edilmemiştir.

Yahya b. Abdillâh'a atfedilen bu ifadelere baktığımızda, burada Mu'tezilî anlayışı ima edecek herhangi bir fikirden bahsedilmemektedir. Metinlerde geçen el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münkeri îfâ, zalimlere engel olup karşı koyma, Allah'ın Kitabı ve Rasulullah'ın sünnetine davet gibi ilkeler, genel olarak bütün ayaklanmalara davette kullanılan ıstılahlardır.⁶⁸³

Sonuç olarak, Yahya b. Abdillâh'ın hareketini, fikren Mu'tezilî bir hareket olarak değerlendirebilmek pek mümkün gözükmemektedir. Mu'tezilî ve Zeydî fikirlere sahip kimseler, dâîleri ve taraftarları arasında bulunmakla birlikte, onlar dışında farklı anlayışlara sahip insanlar da bulunduğundan, bu hareketi, taraftarları temelinde de saf Zeydî-Mu'tezilî bir hareket olarak değerlendirebilmek zordur.

Burada şuna da işaret edilmesi gerekir: Yahya b. Abdillâh ile Hasan b. Salih b. Hayy'ın oğlu ve onun arkadaşları arasında ciddi ihtilaflar söz konusudur.⁶⁸⁴ Bunu, yukarıda geçen hilafetin Hasanogullarının hakkı olduğu ifadeleri ile birlikte değerlendirdiğimizde; bunlar, ilk Zeydîler ya da Aliogullarının aktivist kanadı içerisinde Hasan ve Hüseyinogulları arasında ciddi ayrılıkların ve rekabetin işaretleri olabilir. Zira daha önce de İbrahim b. Abdillâh ile İsa b. Zeyd ve arkadaşı Hasan b. Salih b. Hayy arasında buna benzer bir ihtilaf olmuştur.⁶⁸⁵

Bunlar dışında III./ IX. asrın ortalarına kadar iktidara karşı Aliogullarının küçüklü büyüklü pek çok ayaklanması olmuştur. Bu ayaklanmalardan herhangi birini, Mu'tezile'nin desteklediğine dair herhangi bir bilgi tespit edemediğimizden

⁶⁸² Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 478.

⁶⁸³ Bu konuda bkz. Mâhir Cerrâr, *Ahbârü Fah'* a yazdığı Giriş, 95 vd.

⁶⁸⁴ Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 392.

söz konusu ayaklanmaları burada ele almayacağız. Ancak bunlardan sadece, 219/834 yılında ayaklanan Muhammed b. el-Kâsım et-Talekânî'nin Tevhîd ve Adl görüşünü benimsediği ve bu anlayışa davet ettiği, yanında bulunan on küsur Kûfeli taraftarının, Muhammed'in bir mesele ile ilgili olarak Mu'tezilî anlayışı benimser tarzda konuştuğunu duyunca onun yanından uzaklaştıkları belirtilir.⁶⁸⁶ Ancak onun hareketini Mu'tezile'nin desteklediğine veya Mu'tezilî isimlerin katıldığına dair her hangi bir bilgi tespit edemedik. Diğer taraftan kaynaklarda Muhammed b. el-Kâsım'ın, Zeydiyye'nin Cârudî kolunun görüşünü benimsediği zikredilir.⁶⁸⁷ Ancak bu durum, Mu'tezilî anlayışla pek uyuşmamaktadır. Zira Cârudiyye, Hz. Peygamber tarafından Ali b. Ebî Tâlib'in ismen olmasa da özellikleri ile imam tayin edildiği ve insanların buna uymadıklarından dolayı küfre girdikleri, Ali'den sonra imamın Hasan, ondan sonra Hüseyin olduğu anlayışını benimser.⁶⁸⁸ Bu anlayışın Mu'tezilî anlayışla çelişkisi açıktır. Dolayısı ile bu anlayışta olan birini, Mu'tezile'nin desteklemesi mümkün değildir.

4-MU'TEZİLE'NİN SİYASÎ VE FİKRÎ NÜFUZUYLA BİRLİKTE ETKİLEŞİMİN SEYRİ

4.1-ZEYDİYYE-MU'TEZİLE ETKİLEŞİMİNDE SİYASÎ BOYUT

Mu'tezile'nin Abbasîlerle ilişkileri ile ilgili olarak çeşitli tezler öne sürülmüştür. Bunların konumuz açısından en dikkat çekeni Nyberg'in ki olup o, Mu'tezile-Abbasî ilişkilerini Emevîlerin son zamanlarından, Abbasî ihtilali aşamasından başlatır. O, Vasil'in ve bütün Mu'tezilîlerin Emevîlerin amansız düşmanları olduğunu, Abbasîlerin Mu'tezilîleri kendi propagandistleri olarak kullandıklarını ileri sürer.⁶⁸⁹ Bunu da fikir bazında Vasil'in Osman'ın katilleri arasında oldukça mütereddit tavır takınması, Ebû Bekir, Ömer ve Hz. Ali arasında üstünlüğün kimin olduğuna karar vermemesiyle birlikte Osman karşısında Ali'nin üstün olduğu fikrini benimsemesiyle temellendirir. O, Vasil'in bu tutumunu Abbasî

⁶⁸⁵ Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu'l-Tâlibiyyîn*, 288-9, 317, 343.

⁶⁸⁶ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 465, 473; Abdullah b. Hamza, *es-Şâfi*, I, 272.

⁶⁸⁷ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 465; Neşvânü'l-Hımyerî, 306; Abdullah b. Hamza, *es-Şâfi*, I, 272.

⁶⁸⁸ Ebû'l-Hasan Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 67; Ebû Halef Eş'arî el-Kummî, *Kitâbu'l-Makalât ve'l-Frak*, 18; Bağdâdî, 26-7; Şehristânî, I, 255.

⁶⁸⁹ H. S. Nyberg, "Mu'tezile", *IA*, 757-758.

tarafklarına has bir tavır olarak kabul eder. Abbasîlerin kendilerini hakiki Ehl-i Beyt saydıklarını ve Peygamber ailesinin itibar ve nüfuzundan faydalanabilmek için, Şîa ile bağlarını kesmemekle birlikte Gulât Şîilerin Ali'ye attettikleri aşırı hususları biraz azaltmanın, Abbasîlerin menfaati icabı olduğunu belirtir. Bu çerçevede Vasıl'ın *el-Menzile Beyne'l-menzileteyn* anlayışının, Abbasîlerin iktidara gelmeden önceki siyasî programlarının teorik sahada ortaya çıkmış şekli olduğunu, Vasıl ve ilk Mu'tezilîlerin Kelam hususundaki anlayışlarının, Abbasî hareketinin resmî akidesini temsil ettiğini ve bunun en az bir asır böyle kaldığını ileri sürer. Eylem bazında ise, Safvan el-Ensârî'nin belirttiği Vasıl'ın dâîlerinin İslam coğrafyasının her tarafına gönderilmesi ile Abbasî dâîlerinin gönderilmesinin, zaman bakımından aynı döneme rastlamasının, bir tesadüf olmayıp onların Abbasî propagandasına iştiraklerini teyit ettiğini öne sürer.⁶⁹⁰ Watt, Nyberg'in tezi ile ilgili olarak, bunun tamamen kabul edilebilir olmamakla birlikte bütün bütün reddedilebilir de olmadığını ifade eder. Watt, ilk Mu'tezilenin Abbasî hareketinden haberdar olduklarında ona taraftar olduklarını ancak, Ebû Müslim'den gelen farklı anlayışlar karşısında yeni hanedanın propagandacıları olmadıklarını belirtir.⁶⁹¹ Bir başka yerde de, Vasıl ve Amr'ın Mu'tedil Haricîlerle anlayış yönünden benzerlikleri ile ilgili tarihî kayıtları aktararak, onların siyasî tavırları hakkındaki bilgilerin, Nyberg'in faraziyesini reddetme için ciddi bir gerekçe olduğunu söyler. Vasıl'ın dâîlerinin faaliyetlerinin, siyasî sonuçları olmasına rağmen esas itibarıyla dinî tebliğde bulduklarını ifade eder.⁶⁹² Henry Laoust, Mu'tezile'nin Emevî idaresinin açık düşmanı olarak ortaya çıkması ve Abbasî davetinin propagandasını gaye ve dava olarak almaktan uzak olduğunu ve bu yönde mücadelede bulunanlara karışmadığını ifade eder.⁶⁹³ Bernard Lewis'te Abbasî propagandacılarının doğası bakımından gulât olup, Ravendiyye fırkasına mensup olduklarını söyler.⁶⁹⁴ Biz Nyberg'in tezini iki aşamada değerlendirmek istiyoruz.

⁶⁹⁰ H.S. Nyberg, "Mu'tezile", *İA*, VIII, 758.

⁶⁹¹ W. Montgomery Watt, "Mu'tezile'nin Siyasî Tavırları", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, Çev. Kazım Güleçyüz, İstanbul 1995, (s. 181-202) içinde, 200.; *İslam'ı Tetkikler İslam felsefesi ve Kelamı*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968, 63.

⁶⁹² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 267-270.

⁶⁹³ Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Çev. E. Ruhi Fırlı-Sabri Hizmetli, İstanbul 1999, 67-8.

⁶⁹⁴ Bernard Lewis, "Abbasîds", "Hashimiyya" maddeleri, *İA*(2), 15-17, 265. Ayrıca H. A. R. Gibb de Nyberg'in hipotezini reddeder. Bkz. *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Çev. Kadir Durak-Atilla Özkök-Hayrettin Yücesoy-Kenan Dönmez, İstanbul 1991, 57-8. Konuyla ilgili Claude Cahen'in değerlendirmesi için bkz. *İslamiyet Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, 50-59.

İlk olarak Abbasî propagandacıları ile Vasıl b. Atâ'nın dâîlerinin İslam coğrafyasının çeşitli beldelerine gönderilme vaktinin aynı zaman diliminde olmasının, onların aynı gaye ile yola çıktıklarını teyit ettiği tezini zayıflatan şu hususlar akla gelmektedir: Kaynaklarda Vasıl b. Atâ'nın dâîleri⁶⁹⁵ ile Abbasî daîleri ve nakiblerinin⁶⁹⁶ isimleri kaydedilmiştir. Bu isimlere baktığımızda Vasıl'ın dâî listesinde Abbasî propagandacılarından her hangi birinin ismi yoktur. Aynı şekilde Abbasî propagandacılarının listesinde de Vasıl'ın dâîlerinin isimlerinden biri geçmemektedir. Abbasî propagandistleri arasında, kendilerine aşırı fikirlerin isnat edildiği kimseler olmakla birlikte, onlardan herhangi bir grubun veya birinin Mu'tezile anlayışını benimsediğine dair bir bilgi de tespit edemedik. Ayrıca Mu'tezilî kaynaklarda Emevî halifelerinden Yezid b. Velid'i (126/744) destekleyerek iktidara getirenlerin ilk Mu'tezilîler olduğu belirtilir.⁶⁹⁷ İlk Mu'tezilîler Abbasî dâîsi ise, Abbasî faaliyetlerinin çok aktif bir şekilde devam ettiği bir dönemde Emevî iktidar mücadelelerine destek vermeleri bir çelişki gibi görünmektedir. Yine bu bağlamda ilk Mu'tezile'nin merkezi olan Basra şehrinin Abbasî propaganda merkezlerinden biri olmaması ve Abbasîler iktidara geldikten sonra Basra'nın Emevî idaresi tarafından atanan valisi Selm b. Kuteybe b. Müslim b. Amr el-Bâhilî'nin kendi isteği ile şehri teslim etmesine kadar Abbasîlere direnmesi de⁶⁹⁸ şehir halkının Abbasî taraftarı olmadığını gösterir. Dolayısıyla bu noktalar ilk Mu'tezilîlerin Abbasî dâîsi olma tezini zayıflatmaktadır. Ayrıca Vasıl'ın Abbasî davetinin lider konumundaki kişilerle irtibatının ortaya konamaması da⁶⁹⁹ bu tezin zayıf yönlerindedir.

Mu'tezilî öğretilerin, kuruluşundan itibaren Abbasî Devleti'nin resmî öğretisi olduğu ve bu durumun bir asır devam ettiği tezine baktığımızda; Öncelikle şunu hemen belirtmek gerekir ki, Abbasî Devleti'nin kurulduğu 132/750 yılı civarında ilk

⁶⁹⁵ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 38-9; Ebû'l-Kâsım el-Belhî, 66-7; Kadı Abdulcebbar, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 237; Neşvânü'l-Hımyerî, 262.

⁶⁹⁶ İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, , 465; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, IV, 158; *Ahbâru Devleti'l-Abbâsiyye*, 216-223; Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali*, 43-4.

⁶⁹⁷ Ebû'l-Kâsım el-Belhî, 106-7, 115-117; Kadı Abdulcebbar, 250; Neşvânü'l-Hımyerî, 248, 258; Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 63, 58. Belhî burada Amr b. Ubeyd'in Gaylaniyye ile birlikte Yezid b. Velid'in yanında fiilen yer aldığını ve Yezid iktidara gelince arkadaşlarına Yezid'e yardım edelim dediğini nakleder. Kadı Abdulcebbar (s. 238) Yezid'in Basra valisi Abdullah b. Ömer b. Abdilaziz'in kendi malından Vasıl'a, kendisi ve arkadaşlarının ihtiyacı için yüz bin dirhem verdiğini ve Vasıl'ın bu parayı kendi almamakla birlikte arkadaşları arasında dağıttığını aktarır. Dolayısı ile bu bilgiler de Nyberg'in teziyle çelişir.

⁶⁹⁸ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 321-7; Taberî, VII, 419-420; İbnu'l-Esîr, V, 62.

Mu'tezililer olarak kabul edilen Vasıl b. Atâ (131/749) ve Amr b. Ubeyd (144/761)'ten Vasıl vefat etmiştir. Ayrıca bu dönemde esasları oluşmuş bir Mu'tezile ekolünden bahsedebilmek için henüz erkendir. Bunu en erken II./VIII. asrın son ve III./IX. asrın ilk çeyreği için söyleyebiliriz. Bu hususu kaynaklarda *Usûl-ü Hamse*'ye ilişkin ilk kitap yazan olarak Ebû'l-Huzeyl'in (227/841) verilmesi de⁷⁰⁰ destekler. İbnü'r-Ravendî, bir kısmı hicrî III. asrın ilk çeyreğinde hayatta olan ve kaynaklarda Mu'tezilî oldukları belirtilen Sümame b. Eşres (213/828), İbn Şebib, Muveys, Gaylan, Ebû Şemr, Kulsûm gibi bazı kimselerin Adl ve Tevhîd prensiplerinde Mu'tezile'ye muvafakat etseler dahi, el-Menzile beyne'l-Menziletayn ilkesinde onlara muhalefet ettiklerini öne sürer.⁷⁰¹ Hayyât da bu itiraza cevaben beş esası kabul eden kimsenin Mu'tezilî olduğunu zikrederek Sümame ve Gaylan'ın bu esasları kabul ettiğini ifade eder. Burada İbnü'r-Râvendî'nin belirttiği kimselerin Mu'tezilî olup olmamasından ziyade bizim için önemli olan husus, bu ifadelerin beş esasın kriter olmasının III./IX. asrın ilk yarısı ve hatta ikinci yarısına kadar götürülebileceğini ima etmesidir. Nitekim bu noktayı son zamanlarda konuya ilişkin yapılan bazı çalışmalarda işaret etmektedir.⁷⁰² Dolayısı ile Nyberg'in tezi, fikrî bakımdan da problemlidir.⁷⁰³ Ayrıca III./IX. asrın başlarına kadar Mu'tezilîlerin Abbâsî halifeleri ile ilişkilerinin seyrine genel olarak bakmamız da bu hususta bize yardımcı olacaktır.

Konu ile ilgili olarak Ebû Ca'fer el-Mansûr ve Amr b. Ubeyd arasındaki ilişki dikkati çeker. Amr ile Mansûr arasındaki ilişki Abbâsî devleti kurulmadan önceye dayanır. Gerek Mu'tezilî kaynaklarda gerekse diğerlerinde Amr-Mansûr arkadaşlığına dair çok bilgi vardır. Ancak bu ilişkiye dair aktarılan ifadelerde bazen ayaklanmasından endişe edilen, bazen Mansûr'a öğüt veren, Mansûr'u ve görevlilerini sert şekilde eleştiren konumda olduğu belirtilmekle birlikte Amr, Mansûr'un kendisi

⁶⁹⁹ Aydın, *Aklîleşme Süreci*, 69.

⁷⁰⁰ Ebû'l-Muin en-Neseî, Meymun b. Muhammed, *Bahrü'l-Kelam fî Akâid-i Ehli'l-İslam (İslam İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları)*, trc. Cemil Akpınar, Konya 1977, 34; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 277; Henry Laoust, 118; Aydın, 133, 141. Neseî, Allâf'ın bu eseri Harun Reşid döneminde (170-193/786-809) kaleme aldığını belirtir.

⁷⁰¹ Hayyât, 127. Bu şahısların Mu'tezile'nin bazı anlayışlarını benimseseler de Mu'tezile'ye muhalif anlayışlar benimsedikleri Mezhepler Tarihi kaynak eserlerinde belirtilir.

⁷⁰² Watt, *İslâmî Tetkikler*, 62; "Mu'tezile'nin Siyasî tavrı", 200; Aydın, *Aklîleşme Süreci*, 141 vd.

⁷⁰³ Krş. Ay, *Mu'tezile-Siyaset İlişkisi*, 154 vd.

ve arkadaşlarına yönelik görev tekliflerini reddeder.⁷⁰⁴ Arkadaşlarından idarede görev alan Şebib b. Şeybe ile konuşmaz.⁷⁰⁵ Abbasî memurlarından Ebû Eyyüb el-Muryânî ile ilgili olarak, “bir topluma işlerinin idaresi için senin idareci yapılman, kötülük olarak onlara yeter” der.⁷⁰⁶ Daha önce geçtiği gibi ayaklanmasını desteklemesi için Muhammed en-Nefsu’z-Zekiyye’nin gönderdiği elçiyi kötü akıbetle uyarılmış, ancak Mansûr, bu elçinin ismini vermesini istediğinde vermemiştir. Arkadaşlarına Emevî halifesi Yezid en-Nâkıs’a idaresinde yardımcı olalım,⁷⁰⁷ diyen birinin resmî akidesi Mu’tezile olan bir iktidara karşı böyle tutumlar içine girmesi düşünülemez. Amr b. Ubeyd’ten sonra Basra’da ayaklanan İbrahim b. Abdillâh (145/762) ayaklanmasına ilk Mu’tezile’den pek çok kimsenin katıldığı ve bundan dolayı ayaklanma akabinde Basra valisi tarafından onlara baskı yapıldığı belirtilir.⁷⁰⁸

Mehdî dönemi (158-169/775-785), Mülhid ve zındık hareketlerin yoğunluk kazandığı bir dönemdir.⁷⁰⁹ Dolayısıyla ilk Mu’tezilî temsilcilerle iktidar arasındaki ilişki, bu inanç ve kültürlerle mücadele bağlamında şekillenmiş olması muhtemeldir. Zira Mehdî, bu anlayışlara karşı fiilen mücadele için *Sâhibu’z-Zanâdika* adında bir birim kurarken onlarla fikren mücadele için cedel kitaplarının yazılmasını emreden ilk halifedir.⁷¹⁰ Ancak halifenin ilk Mutezilîlerle ilişkisi ferdi bazda kalmıştır.⁷¹¹ Nitekim bu dönemde Ebû’l-Huzeyl el-Allaf’ın, İran dualizminin meşhur ismi Salih b.

⁷⁰⁴ Kadı Abdulcebbâr, *Tabakâtu’l-Mu’tezile*, 247-249. Ancak Amr, Mansûr’a karşı ayaklanma tekliflerini de geri çevirmiştir. Bu onun ayaklanmanın sonucunun olumlu olmasının kuvvetle muhtemel olması anlayışından kaynaklanabileceği gibi, Kadı Abdulcebbâr’ın Şebib b. Şeybe’den naklettiği (s. 248) Mansûr’a minnet borcundan da olabilir. Şebib burada, Ebû Cafer el-Mansûr’un Basra’ya geldiğinde Amr’a misafir olduğunu ve onun için nafaka topladığını ve Amr’ın da hilafeti döneminde Mansûr’a teşekkür ettiğini belirtir.

⁷⁰⁵ Kadı Abdulcebbâr, *Tabakâtu’l-Mu’tezile*, 250.

⁷⁰⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdus el-Kûfî el-Cahşiyârî, *Kitâbu’l-Vüzerâ ve’l-Küttâb*, Viyana 1926, 116.

⁷⁰⁷ Ebû’l-Kâsım el-Belhî, 117.

⁷⁰⁸ Konu ile ilgili olarak burada kaynaklara ayrıntılı işaret etmiyoruz. Bunun için, daha önce ele aldığımız Muhammed b. Abdillâh ve İbrahim b. Abdillâh hareketi başlığımıza bakınız.

⁷⁰⁹ İbn A’sem, *Fâtûh*, IV, 399; Ay, 178. Zendeka, zındık, ilhad, mülhid kavramları ve Abbasîlerin ilk yüzyıllarında Zendeka ile itham edilen kesimler ve zendeka akımı hakkında bkz. Ahmed Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, 1-70; İlhan Kutluer, *Akal ve İtikad*, İz yayınları, İstanbul 1996, 11 vd; Ebû’l-İvaz Atıf Şükrî, *ez-Zendeka ve’z-Zenâdika*, Daru’l-Fikr, Amman trz; Melhem Chokr, *İslâm’ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, Çev. Ayşe Meral, Anka yay. , İstanbul 2002.

⁷¹⁰ Suyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, 271; Aydınlı, *Aklîleşme Süreci*, 95.

⁷¹¹ Bu konuda Sümâme b. el-Eşres’in halife Mehdî ile ilişkisine dair garip bir olay aktarılır: Sümâme Mehdî’ye karısını över. Bunun üzerine Mehdî Sümâme’den, karısından boşanmasını ister. Sümâme

Abdilkuddüs ile tartıştığı ve Mehdî'nin onu öldürttüğü rivayet edilir.⁷¹² Mîlâs isminde bir Mecûsî, Ebû'l-Huzeyl ile Seneviyye'den bir grup arasında bir tartışma yapılmasını sağlamış, Ebû'l-Huzeyl'in onları susturması sonucu müslüman olmuştur.⁷¹³ Ebû'l-Huzeyl, muhtemelen Mehdî döneminde Maneviyye'den Nu'man b. Munzir'le, evrendeki hareket ve sükun konusunda tartışmıştır.⁷¹⁴ Bununla birlikte Mehdî'nin ilişkide bulunduğu ilim adamları daha çok muhaddisler olup, o, hadis rivayetinde de bulunmuştur.⁷¹⁵ Ebû Hanife'nin talebesi Ebû Yusuf'u Cürcan kadılığına getirmiş,⁷¹⁶ Ebû Yusuf bu göreve Hadi döneminde de devam etmiş, Harun Reşid döneminde de Kâdı'l-Kudât'lığa getirilmiştir.⁷¹⁷ Dolayısıyla Mehdî, Mu'tezile'den ziyade, sonradan Sünnî çizgiyi oluşturan kesime daha yakın görünmektedir.

Halife Harun Reşid döneminde (170-193/786-809) onunla bazı Mu'tezililerin ilişkileri olur. Bunlardan Sümame b. el-Eşres'in Harun Reşid le ilişkisi hususunda şu bilgiler aktarılır. Daha önceki halifelerle birlikte Harun Reşid'in de Kûfe ve Basra valisi olan Muhammed b. Süleyman (173/789), kelamcılardan ve Allah'ın salih kullarından biri olan İsa et-Taberî'nin elini kestirir. Bu Sümame'ye ulaştığında "Eğer onu öldürmezsem, Allah beni öldürsün" diyerek İsa et-Taberî'nin intikamını almaya ahdedir. Bu çerçevede Harun Reşid ile ilişki kurarak, ilmi ve edebiyatla halifenin Mekke yolculuğunda kendisine eşlik edecek dereceye gelir. Bu yolculuk esnasında kendi tedbiri ile halifenin yolunu Basra'ya çevirir ve halife aracılığı ile Muhammed b. Süleyman'a hücum eder. Valinin akıbeti kötü olur.⁷¹⁸ Daha sonra Sümame, Harun

boşanıp kadının iddeti dolunca Mehdî onunla evlenir ve cimada bulunur. Daha sonra Mehdî ondan boşanır. Kadının iddeti dolunca Sümame onunla yeniden evlenir. Bkz. Câhız, *el-Mehâsin ve'l-Ezdzâd*,⁷¹² İbnü'n-Nedim, 204, 401; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 274-5; Aydınlı, 95; Ay, 179. Yine Mehdî'nin hilafetinde 166/783 yılında Beşşar b. Bürd de zındıklık suçlaması ile öldürülmüştür. Bkz. İbnü'l-Esîr, V, 254.

⁷¹³ İbnü'n-Nedim, 204.

⁷¹⁴ Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 126-7; Aydınlı, 127; J. Van Ess, "Ebû'l-Huzeyl el-Allâf" *Elr*, London 1983, (I, 318-322), I, 319.

⁷¹⁵ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 271-2, 275.

⁷¹⁶ Taberî, VIII, 162; Mes'ûdî, IV, 199; Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Muntazam*, V, 328; İbnü'l-Esîr, V, 253.

⁷¹⁷ Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Muntazam*, V, 350, 364; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 286.

⁷¹⁸ Kâdı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 274; Hatib Bağdâdî, V, 191-2. Zeydî imâmı Abdullah b. Hamza, hac yolculuğunda Sümame'nin Harun Reşid'e eşlik ettiğini söylemekle birlikte, halife aracılığı ile Muhammed b. Süleyman'a hücumundan bahsetmez. Bkz. *eş-Şâfi*, I, 138.

Reşid'e Horasan yolculuğunda eşlik etmiştir.⁷¹⁹ Bu dönemde vezir Yahya b. Halid b. Bermek'in, kumun-zuhur, kıdem-hudûs, nefy-ispat, hareket-sükûn, mumâsse-mubayene, mevcud-ma'dûm, cevher-a'râz, cisim, ta'dîl-tecrîh, sıfatların reddi-ispatı, istitâa, fiiller, kemiyet-keyfiyyet, kevn-fesad, imamet ve bunlar dışındaki çeşitli kelimî konularda düzenlediği tartışma meclislerine, başta Mu'tezile olmak üzere İmamiyye Şîa'sı, Zeydiyye, Hariciler, Mürcie, Mecûsîler ve diğer dinî gruplardan dönemin ileri gelenleri katılırlardı. Meselâ bu çerçevede aşk konusunda yapılan bir tartışmaya Mu'tezile'den, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Nazzâm, Muammer b. Abbâd, Bişr b. el-Mu'temir ve Sümâme b. el-Eşres katılmışlardır.⁷²⁰ Fadl b. Yahya'nın, Harun Reşid'in hilafete geldiği tarihten itibaren on yedi yıl vezirlik görevi yaptığını⁷²¹ göz önüne aldığımızda söz konusu Mu'tezilîlerden en azından bir kısmının, uzun süre saraya yakın olduklarını görürüz. Yukarıda belirtilen tartışmaya katılan Nazzam önceleri çok fakir olup, maddî imkansızlıklar nedeniyle Bağdat'a gitti. Hatta Cahız, onun açlıktan çamur yediğini, karnını doyurabilmek için gömleğini satmaya mecbur kaldığını söyler.⁷²² Anlayışta farklı olduğu İbrahim b. Abdilaziz isimli muhalifinin, kötü durumunu görünce kendisine otuz dinar verdiği ve hayatının o dönemine kadar hiç otuz dinarı olmadığını Nazzam öğrencisi Cahız'a aktarır.⁷²³ Önceleri durumu bu kadar kötü olan Nazzam'ın, daha sonra arkadaşlarından Aliyyu'l-Esvârî'ye bin dinar verdiği zikredilir.⁷²⁴ Ancak onun nasıl zengin olduğu anlatılmaz. O, iktidarla yakın ilişkiye girdiğinde muhtemelen bu yakınlığın nimetlerinden faydalanmıştır. Nitekim Nazzam'ın Harun Reşid'in yakın arkadaşı Ca'fer b. Yahya el-Bermekî ile samimi ilişkisinin olduğu, hatta bazen yanında kaldığı, onunla Aristo ve onun gibi büyük şahsiyetler hakkında konuştuklarının⁷²⁵ nakledilmesi de bu hususu destekler. Ayrıca Sümame b. Eşres'in, Yahya b. Halid b. Bermek ve Bermekîlerin halife yanında konumlarını kaybetme gerekçeleri arasında sayılan bir olayın ravisi olması da⁷²⁶ onun, saraya ve Bermekîlere yakın olduğuna işaret eder. Mu'tezilîlerden bir kısmının

⁷¹⁹ İbn Ebi'l-Hadîd, Abdulhamid Hibetullah b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I-XX, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967, XX, 31; Aydınlı, 137.

⁷²⁰ Mes'ûdî, IV, 236-240. Diğer katılımcılarla ilgil i olarak bkz. *agy*.

⁷²¹ Taberî, VIII, 230, 233, 287 vd. ; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, V, 364, 495 vd.

⁷²² Cahız, *el-Hayevân*, III, 451.

⁷²³ Cahız, *el-Hayevân*, VI, 452-3.

⁷²⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 281.

⁷²⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 264-5.

hapsedilmesi, muhtemelen Bermekîlerin gözden düşmesi, mallarına el konması, Ca'fer b. Yahya b. Halid'in öldürülmesinden sonra olmuştur. Harun Reşîd, bunlardan Bişr b. el-Mu'temir'i Râfizîlik ithamı ile, Sümâme b. el-Eşres'i de Zeyd b. Ali'nin torunu Ahmed b. İsa b. Zeyd meselesinde yalan söylemesi ithamı nedeniyle hapsettirmiştir.⁷²⁷ Daha önce belirttiğimiz gibi Bişr b. el-Mu'temir, Zeydî kaynaklarında Yahya'nın dâileri arasında geçmektedir. Sümame (213/828)'nin, zındıklıkla itham edilip, hapse atıldığı da söylenir.⁷²⁸ Ayrıca Ahmed b. İsa b. Zeyd, Yahya b. Abdillâh ile ayaklanmaya katılanlar arasındadır. Harun Reşîd bir defasında, İmamiyye ile bir probleminin olmadığını, iktidarına karşı tehlike gördüğü Ali evladının, Zeydiyye olduğunu belirtir.⁷²⁹ Bütün bunlar, söz konusu Mu'tezilîlerin, iktidara karşı fiilî direniş gösteren Alioğulları ile (ilk Zeydîlerle) yakınlıklarından dolayı tutuklandıklarına işaret eder. Bu hususu, Bişr'in⁷³⁰ ve Sümame b. Eşres'in⁷³¹ Bermekîlerden Ca'fer b. Yahya b. Halid ile samimi ilişki içersinde olması, Bermekîlerin iktidardan düşüşünün gerekçeleri arasında Fadl b. Yahya ve oğlu Ca'fer'in, Yahya b. Abdillâh ve Alioğullarına yakınlığının ve Ca'fer'in, Yahya b. Abdillâh'ı Halife Harun Reşîd'ten habersiz olarak serbest bırakmasının bulunması da⁷³² te'yit eder.

Bununla birlikte Harun Reşîd, Peygamberin sünnetine ve hadisçilere hürmetkar, bid'adan nefret eden, zendekaya karşı acımasız biriydi.⁷³³ Halku'l-Kur'an görüşünü ileri süren Bişr el-Merisî'yi ölümle tehdit etmiştir.⁷³⁴ Nitekim onun döneminde Mısır valisi Ali . Muhammed el-Abbâsî, Kaderlikle suçlanan Kureyş'ten Herim b. Süleym b. 'Iyâd el-Âmirî ve Abdulhamid b. Ka'b b. Alkame et-Tenûhî'yi

⁷²⁶ Taberî, VIII, 288; İbnü'l-Cevzî, V, 495-6.

⁷²⁷ Taberî, VIII, 275; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, V, 481. Harun Reşîd, Ahmed b. İsa b. Zeyd'in peşine düşer ve onu yakalamak ister. Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 493-8.

⁷²⁸ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, VII, 148.

⁷²⁹ İbn Di'sem, *es-Sîretü'l-Mansûriyye*, II, 549.

⁷³⁰ Fadl b. Yahya el-Bermekî ile yakın ilişkisi hakkında bkz. Câhız, *el-Hayevân*, VI, 90-1; Hakyemez, 26.

⁷³¹ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 117, 120.

⁷³² Fesevî, *el-Ma'rîfe ve't-Târîh*, I, 174; Taberî, VIII, 289-290; Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 264 vd. ; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, V, 496; İbnü'l-Esîr, V, 327-8; İbn Kesîr, X, 189. Mes'ûdî, Bermekîlerin kötü akıbetlerinin nedeni ile ilgili gerekçelerden biri olarak, Alioğullarından ellerinde bulunan birini serbest bırakmalarını zikrederken isim vermez. bkz. *Murûc*, IV, 233.

⁷³³ İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, V, 365-7; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 284-5.

⁷³⁴ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 285.

serbest bıraktığından Mısır halkı tarafından Kaderîlikle itham edilir.⁷³⁵ Bu da o dönemde Kaderîliğe ve dolayısı ile Mu'tezile'ye pek sıcak bakılmadığına işaret edebilir. Bu olay, mutemelen İdris b. Abdillâh'ın Mısır üzerinden Mağrib'e geçtiği dönemde vuku bulmuştur. Nitekim Harun Reşîd'in vali Ali b. Süleyman'ı, İdris b. Abdillâh'ın Mağrib'e geçişine izin verdiği için azlettiği belirtilir.⁷³⁶ Daha önce gördüğümüz gibi İdris'e bazı Mu'tezilîler yardımcı olmuştur. Dolayısı ile o dönemde Mu'tezile'nin üzerine gitmede, onların anlayışlarından ziyade bu siyasî tavır alışları daha etkili olabilir. Zira Mu'tezile'den pek çok isimlerin saraydaki toplantılara iştirak ettiğini, bazılarının idarede görev aldıklarını gördük.

Emin dönemi, iki kardeş arasında iktidar mücadelesi ile geçtiğinden ve Emin Mu'tezile'ye yakın olmadığından bu dönemde Mu'tezilîleri pek iktidara yakın görmüyoruz.

Bütün buraya kadar anlatılanlardan üçüncü yüzyıl başına kadar iktidarın, dinî konuda aşırı anlayışlara sahip grup ve kimseler dışında – ki bunlara da iktidarına tehlike gördüğü anda müdahale etmiştir- gruplara karşı, kendine karşı tutum alışları çerçevesinde tavır alıp, reflekste bulunduğunu görüyoruz. Bu çerçevede Mu'tezilîlere de iktidarlarına karşı hareketlere katıldıkları veya destek verdikleri zaman üzerlerine gidip, baskı uygulayarak hapse atmış, bunun dışındaki dönemlerde onları dışlamamıştır. Hatta onları, coğrafi yönden genişleyen ve ve demografik bakımdan çeşitliliğin arttığı imparatorlukta iktidarlarına ve İslâm'a karşı tehlikeli gördükleri, müslümanlar içinden çıkmış aşırı gruplara veya diğer dinî gruplara karşı fikrî mücadele çerçevesinde ferdî de olsa idtiham etmişlerdir.

4.2-MU'TEZİLE'DE MEFDÛL İMÂMET ANLAYIŞI

İlk Mu'tezile'den oldukları belirtilen bazı şahısların, İbrahim b. Abdillâh (145/762) hareketine katıldıklarının, daha sonra İdris b. Abdillâh'ın Fas'a gidişine ve orada ikametine de Mu'tezilî eğilimli başka bazı şahısların destek olduklarının kaynaklarda belirtildiğini gördük. Ancak söz konusu kaynaklarda bu şahısların görüşleriyle ilgili her hangi bir şey zikredilmez. Bununla birlikte II/VIII. asrın son çeyreğine geldiğimizde Zeydî kaynaklarda Yahya b. Abdillâh'ın dâilerinden olduğu

⁷³⁵ Ebû Ömer el-Kindî, *Kitâbu Vulâti Mısır*, 105-6.

⁷³⁶ Ebû Ömer el-Kindî, *Kitâbu Vulâti Mısır*, 106.

belirtilen Bişr b. el-Mu'temir (210/825)'in ve dönemin Zeydî alimlerinden olan Ahmed b. İsa b. Zeyd hakkında yalan söylemesi ithamından dolayı Harun Reşid tarafından tutuklanan Sümâme b. Eşres (213/828)'in fikirlerini tespit edebiliyoruz. Bişr b. el-Mu'temir, Râfızîlik ithamından dolayı hapse atılır ve hapisten Gulât Râfıza'dan olmadığını belirttiği bir şiir yazması sonucu serbest bırakılır. Bunlar daha önce ele aldığımız hususlar, ancak biz şimdi Alioğullarının iktidara karşı eylemlere girişebilen bu kanadının temsilcileriyle birlikte oldukları belirtilen söz konusu Mu'tezilî şahsiyetlerin imamet ve Hz. Ali hakkındaki fikirlerini genel olarak ele almak istiyoruz.

Bişr, onun Ebu Musa el-Murdâr, Bişr b. Halid gibi arkadaşları şöyle derler; Hz. Ali sahabenin en üstünü olup, ondan sonra Hz. Ebû Bekir gelir. Ancak Kureyş, imamet konusunda Ebû Bekir'e meyilliydi. Zira Ali, Hz. Peygamberle gazvelerinde Kureyş'ten insanları öldürmüştü. Bundan dolayı ihtilaf çıkar diye Hz. Peygamberin arkadaşları Ali'yi seçmeyi kerih gördü ve faziletçe daha düşük olduğu halde Ebû Bekir'i benimsediler. Ancak Hz. Ali'nin Ebû Bekir'e bey'atta geri kalışı imameti üstlenememekten dolayı değildi. O zamanda Ebû Bekir'in imameti ümmet için bu illetten dolayı en uygun olandı.⁷³⁷

Onlar mefdûlün imametinin meşruiyeti görüşlerini şöyle gerekçelendirirler; Hz. Peygamber savaş ve seriyyelere gönderdiği ordusunda mefdûlü efdale komutan atamıştır. Mesela Zâtu Selâsil gazvesine gönderdiği orduda Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde gibi Amr b. As'tan daha üstün kimseler olduğu halde Amr'ı komutan tayin etmişti. Mu'te gazvesinde Zeyd b. Harise'yi kendisinden daha üstün olan Cafer b. Ebi Tâlib üzerine komutan atamıştı. İçerisinde Ebû Bekir ve Ömer'in olduğu orduya Üsâme b. Zeyd'i komutan tayin etmişti.⁷³⁸

Bu anlayışı savunanlar üzerinde birleşilen, ayrılığa düşülmeyen, adaleti elden düşürmeyen, Kitap ve Sünneti bilen bir şahıs bulduğumuzda ümmetin içerisinde ondan daha üstün ve ilmi daha çok olan bulunsa da onu ümmetin idaresine getiririz, derler.⁷³⁹

⁷³⁷ Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 56-7.

⁷³⁸ Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 51-2.

⁷³⁹ Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 51-2.

Bişr b. el-Mu'temir ve taraftarları, Hz. Osman'ın hilafetinin son altı yılında ondan teberrî ederler. Aynı şekilde onlar Talha ve Zübeyir'den de teberrî ederler, o ikisinin fisk ve dalaletlerine şahitlikte bulunurlar ve onların Müslümanların imamına karşı gelip, ayaklandıklarını ve 49. Hucurat 9 ayetine göre onlarla savaşma ve onlardan uzaklaşmanın Müslümanlara vacip olduğunu ileri sürerler.⁷⁴⁰

Nâsi el-Ekber'in belirttiğimiz şahıslara atfettiği Hz. Ali'nin Peygamberden sonra insanların en üstünü olduğu anlayışını Malatî, Cafer b. Harb, Cafer b. Mübeşşir ve Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî'ye atfeder.⁷⁴¹ Bu bizi, ifade edilen anlayışın, Malatî'nin zikrettiği şahısların hocası ve onlardan daha yaşlı olması nedeniyle Bişr b. el-Mu'temir döneminde ve muhtemelen onun katkılarıyla geliştirildiğini gösterebilir. Bir sonraki nesilden İskâfî'nin bu anlayışını ortaya koyduğu Cahız'ın *Kitâbu'l-Osmâniyye*'sine reddiyesinin büyük bir kısmı günümüze ulaşmıştır.⁷⁴² Ayrıca İbn Nedîm'in⁷⁴³ onun oğluna nisbet ettiği *el-Mi'yâr ve'l-Müvazene* isimli eser, İskâfî'ye nisbet edilerek yayımlanmıştır.⁷⁴⁴ Bu eser de Hz. Ali'nin sahabenin en üstünü olduğu anlayışını ortaya koymaya çalışır ve onun faziletlerini anlatır.

İskâfî, Hz. Ali ve sahabe hakkında şöyle der; "Biz sahabenin fazileti ve büyüklüklerini inkar etmiyoruz, yine biz hevânın kendilerini bilinen durumları bilerek inkar'a götürdüğü İmamiyye gibi de değiliz. Biz sadece sahabeden birinin Ali b. Ebi Talib'e üstünlüğünü reddediyoruz. Bunun dışındakileri ise kabul ediyoruz."⁷⁴⁵

Ayrıca Mu'tezile'ye karşı mefdûlün imameti anlayışlarından dolayı II/VIII. asrın ikinci yarısında iki İmamî yazar reddiye yazmıştır:

Cafer Sâdık'ın arkadaşlarından ve İmâmiyye'den Ebû Ca'fer el-Ahvel Muhammed b. Ali b. Nu'man'ın, *Kitâbu'r-redd ale'l-Mu'tezile fî İmâmeti'l-Mefdûl*.⁷⁴⁶

İmâmiyye'den Hişam b. el-Hakem, *Kitâbu'r-Redd alâ men Men Kâle bi İmâmeti'l-Mefdûl*.⁷⁴⁷

⁷⁴⁰ Nâsi el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 57-8.

⁷⁴¹ Malatî, *et-Tenbih*, 34.

⁷⁴² Bu eser ve ele aldığı konularla ilgili olarak bkz. Ümit, *Hicri Üçüncü Asırda Şii-Mu'tezilî İmamet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*, 78 vd.

⁷⁴³ İbn Nedîm, *Fihrist*, 213.

⁷⁴⁴ Muhammed b. Abdillâh Ebû Ca'fer el-İskâfî, *el-Mi'yâr ve'l-Müvâzene fî Fadâilü'l-İmâm Ali b. Ebi Talib*, thk. Muhammed Bâkır Mahmûdî, y.y. 1981.

⁷⁴⁵ Ebu Cafer el-İskâfî, *Münakadat-ı Ebi Caferi'l-İskâfî*, (Cahız'ın *Kitâbu'l-Osmâniyye*'siyle birlikte) thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut 1991, 318.

⁷⁴⁶ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 224.

Bütün bu zikrettiklerimizi birlikte değerlendirdiğimizde Mu'tezile'den Hz. Ali'yi en üstün kabul etme ve mefdûlün imametinin meşruluğu anlayışını benimseyenlerin bu tavırlarının onların Alioğullarıyla birliktelikleri sonucu geliştiği söylenilebilir. Nitekim bu yakınlık o kadar etkili olmuştur ki Bağdat Mu'tezile'si, Malatî tarafından Zeydiyye'nin bir kolu olarak tasnif edilmiştir.⁷⁴⁸

Bişr b. el-Mu'temir'in Hz. Ali en üstün olduğu halde Hz. Ebû Bekir'in halife oluşuna ilişkin söylediği, Hz. Ali'nin Kureyş'ten çok insan öldürmesinden dolayı istenmediği gerekçesi, Şehristânî tarafından Zeyd b. Ali'ye atfedilir.⁷⁴⁹ Ancak biz bunu daha erken bir kaynakla teyit edemedik. Ayrıca mefdûlün imametinin meşruluğu anlayışının Zeyd b. Ali'ye nisbetinde onun Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den teberrî etmeyip, onları benimsemesinin etkili olduğu ve bu tutumundan söz konusu anlayışın çıkarılmış olduğu düşünülebilir. Ancak bu anlayış, Zeyd b. Ali ve ilk Zeydîler tarafından basit olarak zikredilse de Mu'tezilîler tarafından geliştirilip, sistematize edilmiştir. Zira bu anlayışın en açık bir şekilde kendilerine nisbet edildiği kimseler Mu'tezilîlerdir. Diğer taraftan sadece bu anlamda mefdûlün imameti değil, Ebû Bekir el-Asam'ın ki gibi, kişi hilafete geldiğinde üstün olabilir, ancak daha sonra idaresi altında kendinden daha üstün biri çıksa da onun imameti meşrudur⁷⁵⁰ şeklinde özetleyebileceğimiz farklı mefdûl imamet anlayışlarının da Mu'tezile içerisinde söz konusu olması bu görüşümüzü destekler. Ayrıca bu anlayışın eleştirisine ilişkin ilk reddiyelerin Mu'tezile'ye karşı yazılmış olması da bu düşüncemizi teyit eder. Dolayısıyla Zeydiyye-Mu'tezile etkileşiminde bazı Mu'tezilîler, Hz. Ali'nin sahabenin en üstünü olduğu hususunda ve imamet anlayışlarında Zeydiyye'den etkilenmiş olabilirler. Ancak onlar daha sonra bunu geliştirip, sistematize etmişlerdir. Bunun altında da farklı kesimleri uzlaştırma kaygılarının ve reel durumu meşrûlaştırma endişelerinin ön planda olduğunu düşünüyoruz. Bu anlayış, dönemin halifelerinden Me'mun'un politikalarıyla da uyum içindedir.

⁷⁴⁷ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 224.

⁷⁴⁸ Malatî, *et-Tenbîh*, 34.

⁷⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 250-1.

⁷⁵⁰ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 59-60.

4.3-ZEYDİYYE'DE BEŞ ESASIN İLK TEZAHÜRLERİ

Kâsım b. İbrahim dönemine kadar Zeydiyye genelde Cebri anlayışla paralel olarak kaderci bir yapıda olup, bu yapı içinde bazıları tarafından her ne kadar teşbihin reddi ve Kur'an'ın mahluk olduğu gibi bazı konularda Mu'tezile'ye paralel görüşler serdedilse de Zeydiyye içersinde değişen fazla bir şey yoktur. Bu hususlara birinci bölümde ilk Zeydî fikirleri ele alırken değindiğimizden burada yeniden temas etmeyeceğiz. Dönemindeki Zeydiyye içersinde sadece Kâsım b. İbrahim kaderci anlayışın karşısında yer almaktadır. Bundan dolayı biz burada, İslam dininde şu gelecek beş usûlü bilmeyen sapıtmıştır ve cahildir, dediği⁷⁵¹ onun söz konusu esaslarını vereceğiz.

1-Allah, birdir O'nun benzeri bir şey yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Gözleri idrak eder fakat gözler onu idrak edemez. O, latif ve her şeyden haberdardır.

2-Allah, zalim olmayıp, adildir. Bir kimseye ancak kaldıracabileceği yükü yükler. Kişiye sadece günahından dolayı azap eder. Hiç kimsenin kendine itaat etmesine engel olmaz, aksine ona itaati emretmiştir. Hiç kimseyi işlediği masiyete sokmaz. Aksine onu ondan men eder.

3-Allah, va'd ve va'idine sadıktır. En küçük iyiliğin de en küçük kötülüğün de karşılığını verir. Kime hidayet ederse o, orada ebedi olarak kalıcıdır. Cennete gönderdiği kimsenin orada ebedi orada kalıcı olduğu gibi, Cehenneme gönderdiği kimse de orada ebedi kalıcıdır.

4-Yüce Kur'an, kesin muhkem bir beyandır ve kendisinde çelişki ve ihtilaf olmayan dosdoğru yoldur. Rasulullah'ın (SAV) Sünneti, Kur'an'da zikri ve manası olan şeydir.

5-Ahkâmın uygulanmadığı, Allah'ın dul kadınlara, yetimlere, âmâlara, müzmin/kötürüm hastalara ve diğer zayıf kimselere tahsis ettiği hakların gasp edildiği bir zamanda ticaret ve kazanç alanlarında malların elden ele dolaşması, helallik ve mutlak serbestlik açısından, adil ve iyilik sahibi Rahman'ın hadlerini uygulayan yöneticilerin dönemlerindeki gibi değildir.

⁷⁵¹ E. Griffini, *agm.*, RSO, 7 (1917) s. 605-6; Kâsım b. İbrâhim b. İsmail er-Ressî, *el-Usûlü'l-Hamse*, thk-nşr. Muhammed Ammara, Dâru'l-Hilâl, 1971, I, 142, (*Resâilu'l-Adl ve 't-Tevhîd*, içersinde I, 141-2).

Kâsım, bu beş esası bilmemenin hiçbir mükellef için caiz olmayıp, aksine herkesin onların hepsini bilmesi gerektiğini söyler.⁷⁵² Bu esaslar ve Kâsım'ın Mu'tezile ile ilişkisini üçüncü bölümde ele alacağımızdan burada konu üzerinde daha fazla durmayacağız. Ancak şuna işaret etmemiz gerekir: Kasım b. İbrahim'in hadis kritiğine ilişkin getirmiş olduğu ölçü onun orijinal bir yönü olarak değerlendirilebilir. Zira o, Sünnet'in Kur'an'da bahsedilmiş olan ve Kur'an'ın kastettiği şey olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Kur'an'la çelişen rivayetler Rasûlullah'ın hadisi olarak değerlendirilemez. Nitekim Kasım, görüşlerini ortaya koyup ispat ederken hadislere pek başvurmaz, Kur'an ayetlerine, akli argümanlara, Arap dilinin niteliklerine ve eski Arap şiirine müracaat eder.

⁷⁵² Griffini, *RSO*, 7 (1917) s. 606; Kâsım b. İbrâhim er-Ressî, *el-Usûlü'l-Hamse*, 142.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZEYDİYYE-MU'TEZİLE ETKİLEŞİMİNDE KÂSİM ER-RESSÎ'NİN YERİ

1- KÂSİM ER-RESSÎ'NİN HAYATI VE YAŞADIĞI ORTAM

1.1-HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Ebû Muhammed el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. el- Hasan b. el- Hasan b. Ali b. Ebî Talib, 169/785 yılında doğdu.⁷⁵³ Muhammed, Hasan, Ahmed, Ali ve Abdullah isimlerinde beş erkek kardeşi vardır.⁷⁵⁴ Bunlardan Kâsım dışında Ahmed ve Hasan'ın soyunun devam ettiği belirtilir.⁷⁵⁵ Kâsım'ın babası Hüseyin el-Fahî ile birlikte Fah vakasına katıldığından⁷⁵⁶ dolayı bu hadiseden sonra kaçır, fakat daha sonra yakalanır ve hapsedilir. Biyografik kaynaklar Kâsım'ın gençliği ve yetiştiği çevre hakkında fazla bilgi vermezler. Zeydî bir kaynağa göre o doğmadan babası hapse girer ve on yedi yıl hapiste kalır. Kâsım, babası hapisteyken ailesiyle birlikte Abbasi iktidarından (Zeydî yazara göre zalimlerden) korunmak için Eş'ar dağlarına yerleşir. Kâsım'ın babası daha sonra hapisten kaçır ve yaklaşık yirmi yıl sonra hiç görmediği oğlunu ilmî meseleleri tartışırken ve görüşüne değer verilen biri olarak bulur.⁷⁵⁷ Rivayette belirtilen Eş'ar dağı, Mekke ile Medine arasında bulunur ve burada Cüheyne kabilesinin yaşadığı belirtilir.⁷⁵⁸ Bu rivayet onun gençlik yıllarını Mekke, Medine ve belirtilen bu yerde geçirdiğine işaret eder. Kâsım'ın gençlik yılları ile ilgili

⁷⁵³ Kaynaklarda Kâsım b. İbrahim'in doğum tarihi verilmez. Ancak 246/860 yılında öldüğünde 77 yaşında olduğu belirtildiğinden doğumu bu tarihe tekabül etmektedir. bkz. Nânk bi'l-Hakk, *el-İfâde fi Târîhi Eimmeti 'z-Zeydiyye*, 127; Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 264; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, II, 6.

⁷⁵⁴ Madelung, *Der İmâm al-Qâsim b. İbrâhim*, 87.

⁷⁵⁵ İbn İnebe, *Umdetü't-Tâlib*, 172-5.

⁷⁵⁶ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyin*, 375, 382.

⁷⁵⁷ el-Fakîh el-Kâdî el-Hüseyin b. Ahmed b. Ya'kûb, *Siretü'l-İmâm el-Mansûr Billah el-Kâsım b. Ali el-İyânî*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1996, 143-4. Kâsım 169/785 yılında doğduğuna göre babasının hapse girmesi, bu tarihte meydana gelen ve daha önce anlattığımız Fah vakası nedeniyle olmalıdır. Nitekim o da bu ayaklanmadan sağ kurtulanlar arasındadır. Ancak Kâsım'ın babasının daha önce de idare tarafından takibata maruz kalmıştır. Makrizî onun, Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından arandığını ve onun da bunun üzerine Sind'e gittiğini ifade eder. Bkz. Takiyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkadir el-Makrizî, *Kitâbu'n-Nizâ ve't-Tehâsum fima Beni Ümeyye ve Beni Hâsim*, thk. Hüseyin Munis, Dâru'l-Meârif, Kahire 1984, 102-103. Sind bölgesi, 20° 35' ve 28° 39' kuzey enlemleri ile 66° 40' ve 71° 10' doğu boylamları arasındadır. Bölge İndus (Sindhu) nehrinin aşağı vadisi ile deltasının bulunduğu yere tekabül ettiğinden buraya nehrin ismi verilmiştir. Bkz. T. W. Haig, "Sind", *IA*, X, 676-678.

⁷⁵⁸ el-Hasan b. Ahmed b. Ya'kub el-Hemdânî, *Sıfatı Cezireti'l-Arab*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Havâley, Dâru'l-Yemâne, Riyad 1974, 62, 273, 320.

bir rivayet de, Zeydilerin ileri gelenlerinden Ahmed b. İsa b. Zeyd (247/861)'ten aktarılır. Bu rivayete göre Ahmed b. İsa b. Zeyd, Harun Reşid'in dönemin ileri gelen Zeydilerini talep ettiğini, bunun üzerine kendisinin Rey'e, Abdullah b. Musa'nın Şam'a, Kâsım b. İbrahim'in de Yemen taraflarına doğru gittiğini söyler.⁷⁵⁹ Bu kaçırları esnasında Kâsım b. İbrahim, çölde susuzluktan eşini ve yeni doğan çocuğunu kaybeder. Harun Reşid'in ölümünden sonra söz konusu şahıslar Hac zamanı bir araya gelirler. Taberî, Harun Reşid (193/809)'in 186/802 yılında Mu'tezilî Sümame b. Eşres'i, Ahmed b. İsa b. Zeyd hakkında yalan söylediği ithamıyla hapse attığını⁷⁶⁰ kaydeder. Sümame'nin yalan söylediği husus, muhtemelen yukarıda belirtilen içlerinde Ahmed b. İsa b. Zeyd'in de olduğu Zeydî liderleri Harun Reşid'in talep hadisesiyle ilişkili olmalıdır. Bu durumda Harun Reşid'in söz konusu şahısları talebi 186/802 yılını geçmeyecek şekilde bir zaman diliminde olmuştur. Kâsım, 169/785 yılında doğduğuna göre bu tarihte 16-17 yaşında bir gençtir. Bu yaşta Zeydilerin ileri gelen bir lideri ve iktidarın kendinden çekindiği bir şahıs olması tarihî şartlar itibarıyla pek muhtemel değildir. Dolayısıyla yukarıdaki rivayetin en azından Kâsım'la ilgili kısmının muhtemel olmadığını düşüntüyoruz. Nitekim Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Harun Reşid'in Ahmed b. İsa'yı aradığını⁷⁶¹ Zeydiyye onun yanında toplandığı için onu hapsedtiğini⁷⁶² ifade etmekle birlikte Kâsım'dan hiç bahsetmez. Emin döneminde onun faaliyetleriyle ilgili herhangi bir şey aktarılmaz. Me'mun döneminde kardeşi Muhammed b. İbrahim 199/815 tarihinde ayaklandığında⁷⁶³ Kâsım, Mısır'da bulunmaktadır.⁷⁶⁴ Buna göre o, Mısır'a söz konusu tarihten önce gelmiş olmalıdır.

⁷⁵⁹ Ali b. Bilâl el-Âmulî ez-Zeydî, *Tetimmetü Mesâbihî Ebi'l-Abbâs el-Hasenî*, (Ebû'l-Abbas el-Hasenî'nin *el-Mesâbihî*'i ile birlikte), thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Havsi, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, Amman-San'a 2002, 556; Muhallî, *Haddîku'l-Verdiyye*, II, 5. Zeydî liderleri arama faaliyetleri o kadar ciddidir ki, Ahmed b. İsa oğlunu evlendirirken Abbâsî casuslarından korumak için ona Ebû Ca'fer el-Cassâs takma ismini verir ve bazen ailesiyle çok zor haberleşir. Bkz. Ali b. Bilâl el-Âmulî ez-Zeydî, *Tetimmetü Mesâbihî Ebi'l-Abbas el-Hasenî*, 557-8.

⁷⁶⁰ Taberî, *Târîh*, VIII, 275.

⁷⁶¹ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 493-4.

⁷⁶² Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 359. İbn Hazm Ahmed b. İsa b. Zeyd'in hayatının son altmış yılında iktidardan gizlenerek yaşadığını ve Mütevekkil'in öldürülmesinden sonra vefat ettiğini ifade eder. İbn Hazm, *Cemeheretü Ensâbil'l-Arab*, 56.

⁷⁶³ Taberî, *Târîh*, VIII, 528.

⁷⁶⁴ Ali b. Bilâl el-Âmulî ez-Zeydî, *Tetimmetü Mesâbihî Ebi'l-Abbas el-Hasenî*, 563-4; Nâtk bi'l-Hakk, *el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, 109, 121. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, kardeşinin ölüm haberi geldiğinde Kâsım'ın Mağrib'te olduğunu söyler. *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 449. Kâsım, buraya gizlenmek

Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin, babasından naklederek halife Me'mun'un, ilişkilerinin iyi olduğu Alevîlerden birinden Kâsım'la aralarında aracı olmasını istediğini ifade eder. Me'mun, şayet mektubuna cevap verdiği veya kendine yazdığı takdirde onu servete boğacağını söyler. Kâsım, Allah'ın böyle bir şeyi kendisine nasip etmemesini söyleyerek bunu asla yapmayacağını belirtir.⁷⁶⁵ Bu rivayet, Me'mun'un Kâsım'ı, çeşitli tekliflerle iktidara karşı tehlikesiz bir hale getirerek kontrol altında tutmak istediğini gösterir. Onun Mısır'da ne kadar kaldığını şu bilgileri aktardıktan sonra ortaya koyabiliriz. Halife Me'mun, Kâsım b. İbrahim'i dönemin Mısır valisi Abdullah b. Tâhir'den ister.⁷⁶⁶ İbn Tayfur ve Taberî konuyu, kendisine Abdullah b. Tahir'in Alioğullarına meyli olduğu söylendiğinden Me'mun'un denemek için Abdullah'tan Mısır'da olduğunu bildiği Kâsım b. İbrahim'i istediği şeklinde verirler. Ayrıca onların rivayetleri Me'mun'un ayaklanması konusunda Kâsım'dan çekindiği intibahını verir.⁷⁶⁷ Ayrıca Me'mun'un, Kâsım'ın faaliyetlerini takip ettirdiği ve ondan haberdar olduğunu gösterir. Sonuçta arama faaliyetlerinin artmasından sonra Kâsım'ın Mısır'da kalması mümkün olmaz ve Hicaz ve Tihame beldelerine döner.⁷⁶⁸ Abdullah b. Tahir, Mısır'a 211/826 yılında vali atanır⁷⁶⁹ ve 213/828 yılına kadar burada valilik yapar.⁷⁷⁰ Bu bilgiler ışığında Kâsım'ın Mısır'dan 211/826 yılından önce ayrılmadığını anlıyoruz. Dolayısıyla burada yaklaşık on iki yıl kalmıştır. Kâsım, Kur'an, Tevrat,

maksadıyla gitmiş olabileceği gibi, daha önceden bölgeye İdris b. Abdillah geldiği için taraftarlarını ziyaret amacıyla gelmesi de muhtemeldir.

⁷⁶⁵ Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî, *Dürrü'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye bi'l-Esânidi'l-Yahyaviyye*, der. el-Kâdî Abdullah Muhammed b. Hamza b. Ebi'n-Necm es-Sa'dî (646/1248), thk. Yahya Abdülkerim el-Fudayl, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1982, 179-180; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, II, 3.

⁷⁶⁶ Ebû Tâlib Nâtik bi'l-Hakk, *el-İfâde*, 121; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, II, 4.

⁷⁶⁷ İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, 81-2; Taberî, *Târîh*, VIII, 615-6. Me'mun'un, Abdulah b. Tahir'de Alioğullarına eğilim olabileceği şüphesini destekleyecek bir şey de, İmâmiyye'ye mensup Muhammed b. Ebû'l-Abbâs'ın kız kardeşinin Abdullah'ın babası Tahir'in eşi olmasıdır. Bkz. İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, 22-3. Ancak bu hanımın Abdullah'ın annesi olup-olmadığını tespit edemedik.

⁷⁶⁸ Ebû Tâlib Nâtik bi'l-Hakk, *el-İfâde*, 121; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, II, 4. Zeydî kaynaklar Kâsım'ın Mısır'da on yıldan biraz az veya biraz fazla kaldığını ifade ederler. Kâsım'ın Mısır'da bir handa kalırken dinlenme ve izlenmeye karşı tedbir olarak kaldığı odanın sağ ve solundan ikişer odayı kapatırması, idarenin Kâsım'ın yerini bilip de söylemeyenim can güvenliğinin olmadığı, yerini gösterene bin dirhem, elbise, erzak vb verileceğini münâdî ile ilan ettirmesi de arama faaliyetinin ciddiyetini gösterir. Bkz. Ali b. Bilâl el-Âmulî ez-Zeydî, *Tetimmetü Mesâbihi Ebi'l-Abbâs el-Hasenî*, 566; Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, I, 264.

⁷⁶⁹ Taberî, *Târîh*, VIII, 615; Kindî, *Târîhu Vulâti Mısır*, 143-145.

⁷⁷⁰ Kindî, *Târîhu Vulâti Mısır*, 145.

İncil ve Zebûr'u incelediğini söyler.⁷⁷¹ Madelung, onun Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarını ve Hıristiyan teolojik ve felsefi eserlerini Mısır'dayken incelediğini ifade eder.⁷⁷² Onun Mısır'a geliş nedeni belirsizdir. Bir kaynak Onun, kardeşi Muhammed b. İbrahim tarafından Muhammed'e beyat eden yeni üyeler toplaması için Mısır'a gönderildiğini bildirir.⁷⁷³ Bu durum şüphelidir. Zira diğer kaynaklar Mısır'da böyle üye toplama misyonu ile gelişine dair herhangi bir bilgi vermezler. Kâsım kardeşi Muhammed'in kelâmî görüşleri hakkında çekincelerini ifade etmesi de⁷⁷⁴ bunun zayıf bir ihtimal olduğunu destekler. Ayrıca Kâsım dini aktivitesine ilaveten geç dönem Zeydî kaynakları tarafından belirtildiği gibi Mısır'da ayaklanma hazırlığına girmiş olabilecek birine benzemez. Bunun dışında Kâsım'ın kararlaştırdıkları zamanlarda taraftarlarıyla buluşmak için Mısır'a birden fazla geldiği ifade edilir.⁷⁷⁵ Bu, Mısır'da kaldığı belirtilen zaman zarfında olabileceği gibi, bu tarihten sonra iktidardan saklanmak için Hicaz'da devamlı yer değiştirdiği dönemde de olabilir. Memun döneminde başka bir faaliyetine ilişkin kayıt tespit edemedik.

Zeydî kaynaklara göre Mu'tasım döneminde 220/835 yılında Kûfe'de Muhammed b. Mansûr el-Murâdî'nin evinde Zeydîlerin ileri gelen liderleri ona beyat ederler.⁷⁷⁶ Muhtemelen bundan sonra ona Mekke, Medine ve Kufe'den taraftarları beyat etti. Kâsım'ın bu faaliyetlerini haber alan Mu'tasım, onun üzerine Boğa el-Kebîr komutasında bir ordu gönderir. Bunun üzerine Kâsım, Yemen taraftarlarına kaçar ve o bölgede gizlenir.⁷⁷⁷ Ancak o, bugünkü bilinen Yemen'e hiç gitmediğinden *el-İfâde*'yi tahkik eden bu ibareyi, Yemen taraflarına, yani Hicaz ve Medine beldelerine gittiği şeklinde anlamak gerektiğini ifade eder.⁷⁷⁸ Kâsım, buradayken Rey, Cibal, Taberistan,

⁷⁷¹ Ali b. Bilâl el-Âmulî ez-Zeydî, *Tetimmatü Mesâbihî Ebi'l-Abbâs el-Hasenî*, 565. Nitekim onun *Hıristiyanlara Reddiye* adında bir eseri vardır.

⁷⁷² Wilferd Madelung, "al-Rassî, al-Kâsım b. İbrâhîm", EI (2), Leiden 1994, VIII, 453.

⁷⁷³ Ebû Tâlib Nâtık bi'l-Hakk, *el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, 109.

⁷⁷⁴ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 449. Burada Kâsım, kardeşinin teşbihe dair bazı görüşlerinin olduğunu söyler.

⁷⁷⁵ Ali b. Bilâl el-Âmulî ez-Zeydî, *Tetimmatü Mesâbihî Ebi'l-Abbâs el-Hasenî*, 565.

⁷⁷⁶ Ali b. Bilâl el-Âmulî ez-Zeydî, *Tetimmatü Mesâbihî Ebi'l-Abbâs el-Hasenî*, 558-562; Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-Şâfi*, I, 264; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, II, 5. Muhallî beyatın 219/834 yılında olduğunu söyler. Burada beyat eden Zeydî ileri gelenleri, Ahmed b. İsa b. Zeyd, Abdullah b. Musa b. Abdullah b. el-Hasan, Ebû Muhammed el-Hasan b. Yahya b. el-Hüseyn b. Zeyd ve Muhammed b. Mansûr el-Murâdî'dir.

⁷⁷⁷ Ali b. Bilâl el-Âmulî ez-Zeydî, *Tetimmatü Mesâbihî Ebi'l-Abbâs el-Hasenî*, 564; Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-Şâfi*, I, 264; Ebû Tâlib Nâtık bi'l-Hakk, *el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, 122.

⁷⁷⁸ Ebû Tâlib Nâtık bi'l-Hakk, *el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, 121, dipnot 1.

Belh, Talekan, Cüzcan ve Merveruz gibi çeşitli beldelere amca oğulları başta olmak üzere diğer dâîlerini gönderir ve bölge halkının ona beyat ettiği belirtilir.⁷⁷⁹ Bir müddet sonra Kâsım, Medine'ye geri dönmek ister, ancak yakın adamları, orduların Hicaz ve Medine'ye çok çabuk gelebileceklerini ve orada silah ve erzak sıkıntısı çekileceğini öne sürerek bunu yapmasının isabetli bir hareket olmayacağını söylerler. Yine buradayken Kâsım'la Basra ve Ehvaz'dan önde gelen taraftarları olan Adl ehlinin Kâsım'la yazıştıkları ve onun davetine olumlu cevap verip, ileri atılmada Mu'tezile'den daha isteklisinin olmadığı ifade edilir.⁷⁸⁰ Zeydî kaynaklara göre bütün bu çalışmalar, iktidara karşı ayaklanmak içindir. Ancak yapılan sıkı takip sonucu Kâsım'ın bu çalışmaları fiili planda başarıya ulaşamaz.

İslam Tarihi kaynaklarında Boğa el-Kebîr'in Hicaz ve Medine'ye gelişi, Vasık döneminde 230-3/844-7 yılları arası bölgede çıkan isyanları bastırmak içindir.⁷⁸¹ Mu'tasım döneminde onun Hicaz'a gelişinden söz edilmez. Ayrıca Boğa el-Kebîr'in Vâsık döneminde Hicaz'a geliş nedeniyle ilgili olarak Kâsım b. İbrahim'in isminden hiç bahsedilmez. Zeydî kaynaklarda aktarılan bu hadise, muhtemelen 219/834 yılında Muhammed b. el-Kâsım b. Ömer'in Talekan'da ayaklanmasından⁷⁸² sonra iktidarın kendilerinden şüphelendiği ve takibata maruz bıraktığı genelde Alioğullarının özelde Zeydî liderlerinin arasında Kâsım b. İbrahim'in de olması hadisesidir. Ayrıca Vâsık döneminde Boğa el-Kebîr Hicaz'a geldiğinde Kâsım'ın da takibata maruz kalması muhtemeldir. Dolayısıyla iki farklı zamandaki takibat, birleştirilerek aktarılmış olabilir.

Mütevekkil döneminde Kâsım'ın iktidarla ilişkisi ve iktidarın ona karşı tavrına dair herhangi bir kayıt tespit edemedik. O, muhtemelen bu dönemde Medine ve Zü'l-Huleyfa yakınlarındaki er-Ress'de bir mülk satın alarak yerleşti.⁷⁸³ Burada ölene dek eserlerini yazmakla ve başta Kûfe ve Batı Taberistan olmak üzere çeşitli beldelerden kendisini ziyarete gelen taraftarlarına anlayışını öğretmekle meşgul oldu. Kâsım,

⁷⁷⁹ Ali b. Bilâl el-Âmulî ez-Zeydî, *Tetimmütü Mesâbîhi Ebi'l-Abbâs el-Hasenî*, 564; Ebû Tâlib Nâtk bi'l-Hakk, *el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, 121.

⁷⁸⁰ Ali b. Bilâl el-Âmulî ez-Zeydî, *Tetimmütü Mesâbîhi Ebi'l-Abbâs el-Hasenî*, 564-5; Ebû Tâlib Nâtk bi'l-Hakk, *el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, 121.

⁷⁸¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 302 vd.

⁷⁸² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 282.

Ress'de 246/860 yılında vefat etti.⁷⁸⁴ Madelung, Kâsım'ın Alioğullarına meyilli olan Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde gizlenmesi ve onlara düşmanca davranan Mütevekkil döneminde gizlenmeksizin yaşamasına ilişkin çelişkinin, sebebini açıkça ortaya koyamadığı bir problem olarak durduğunu ifade eder.⁷⁸⁵

Kâsım'ın, bir Zeydî ayaklanmasına teşebbüs ettiğine dair ciddi bir delil yoktur. Ancak Zeydî kaynaklarda yukarıda geçtiği gibi ayaklanma hazırlığı içinde olduğu ve sıkı takip edilmesinden dolayı bunu gerçekleştiremediğine dair bir tablo sunulur. Biz bunun, Zeydiyye'nin imamet anlayışlarındaki imamın imametini ilan edip isyan (huruc) etmesinin gerekliliği ilkesine uygun olarak sonraki Zeydî yazarlar tarafından Kâsım'ın hayatının yeniden inşa edilmesiyle ilgili olduğu kanaatindeyiz. Bununla birlikte isyan etmese de ona iktidar tarafından ayaklanılmasından çekinilen bir muhalif nazarıyla bakılmıştır. Yönetimin bu endişelerini, onun iktidarla diyaloga girmekten kaçınması ve gizlenmesi de teyit etmektedir.

Kâsım herhangi bir isyan (huruc) hareketine girişmemişse de onun, kendini ilme vererek ve anlayışını taraftarları arasında yayarak ölümünden kısa bir süre sonra kurulacak olan Taberistan ve Yemen Zeydî devletinin teorik temellerini attığı söylenebilir. Nitekim onun görüşleri her iki devlette de otorite olmuştur. İlmi yönüyle ilgili olarak baktığımızda Kâsım'ın, muhtelif konularda pek çok eser yazdığını görürüz. Bununla birlikte onun hocalarıyla ilgili fazla bilgiye sahip değiliz. O, muhtemelen ilk eğitimini Medine'de ailesinden aldı. Hadis sahasında hocaları, Mâlik b. Enes'in öğrencilerinden⁷⁸⁶ ve kız kardeşinin oğlu olan Ebû Bekir 'Abdulhamid b. Ebî Uveys (230//845) ve kardeşi İsmail'dir.⁷⁸⁷ Muhtemelen Arap dili ve Kur'an kıraatını da ondan aldı.⁷⁸⁸ Ayrıca Kâsım'ın, babası İbrahim, Musa b. Ca'fer ve

⁷⁸³ Ebû Tâlib Nâtik bi'l-Hakk, *el-İfâde*, 127; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, II, 6. Makrizî, Ress denilen bölgenin Kâsım'ın babasına ait olduğunu fakat Ebû Ca'fer el-Mansûr onu istettiği için burada kalamayıp Multan'a gittiğini belirtir. Bkz. Makrizî, *Kitâbu'n-Nizâ ve't-Tehâsum*, 102-3.

⁷⁸⁴ Ebû Tâlib Nâtik bi'l-Hakk, *el-İfâde*, 127; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, II, 6.

⁷⁸⁵ Madelung, *Der Imâm al-Qâsim b. İbrâhîm*, 92.

⁷⁸⁶ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 252.

⁷⁸⁷ Muhammed b. İdris b. Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, I-IX, Beyrut 1952, VI, 15; Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. H. G. Bergstrasser, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982, I, 360; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, II, 538; Madelung, *Der Imâm al-Qâsim b. İbrâhîm*, 88, 131-2.

⁷⁸⁸ Madelung, *Der Imâm al-Kâsim b. İbrâhîm*, 88, 131-2; "al-Rassî, al-Qâsim b. İbrâhîm", VIII, 453.

diğerleri aracılığıyla Ca'fer-i Sâdik'tan rivayetlerini topladığı bir kitabı vardır.⁷⁸⁹ Kendisinden ilim alanlarla ilgili olarak, başta oğulları Muhammed, Hasan, Hüseyin, Süleyman olmak üzere pek çok şahıs sayılır.⁷⁹⁰ Zeydî yazarlar tarafından Kasım, Rasulullah ailesinin yıldızı, Kelam başta olmak üzere, fıkıh, hadis, zühd gibi çeşitli alanlarda temayüz eden, bu konularda eserler yazan, görüşlerini yayan biri olarak tarif edilir.⁷⁹¹

Zahitlik yönü yazmış olduğu *Siyasetü'n-Nefs* isimli eserde öne çıkar. Muhallî onun bu eserinden nakillerde bulunur. Ayrıca Kâsım'ın, Hz. Peygamber'den Allah indinde ameli kabul edilmeyenler ve kabul edilenlerle ilgili olan uzun bir hadisi aktarması da bu yönünü teyit eder. Bu hadiste Allah'ın haset, kovucu (gıybet eden), zalim, hain, kibirli, iki yüzlü ve büyük günah sahibi kimselerin amelini kabul etmediğini, bu sayılan nitelikleri olmayan tövbecar bir müminin amelinin ise makbul olduğu belirtilir.⁷⁹² Kâsım'ın Fıkıh konusundaki derinliğini eserlerinin dışında torunu el-Hâdî ile'l-Hakk (298/910)'ın fıkha dair yazmış olduğu *Kitâbu'l-Ahkâm fî Beyâni'l-Helâl ve'l-Haram* isimli eserinde devamlı Kâsım'dan alıntılar yapması ortaya koyar.⁷⁹³ Kâsım'ın Kelam ilmindeki yerini de bu konuda yazmış olduğu pek çok eser gösterir.⁷⁹⁴ Kâsım eserlerinde bir öğretmen, İslam'ın vaizi, dış düşmanlara olduğu kadar (Filozoflar, Hıristiyanlar, Maniheistler) iç düşmanlara (Antropomorfistler, günahkarlar, zalimler) karşı dinin savunucusu olarak görünür.

1.2-ESERLERİ

Kasım b. İbrâhîm, Zeydiyye içerisinde aklı öne çıkaran ve kendisinden sonraki Zeydîlere itikadî ve fikhî fikirleriyle etki eden III/IX. asır Zeydiyye'sinin en önemli alimlerindedir. Onun eserlerinin hemen hemen tamamı günümüze kadar ulaşmıştır.

⁷⁸⁹ Ebû'l-Abbâs Ahmed b.Ali en-Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, I-II, thk. Muhammed Cevâd en-Nâinî, Dâru'l-Advâ, Beyrut 1988, II, 181.

⁷⁹⁰ Bu şahıslarla ilgili olarak bkz. Ebû Tâlib Nâtik bi'l-Hakk, *el-İfâde*, 116; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, II, 4.

⁷⁹¹ Ebû Tâlib Nâtik bi'l-Hakk, *el-İfâde*, 114.

⁷⁹² Ebû'l-Kâsım Hamza b. Yusuf b. İbrahim el-Cürcânî es-Sehmî, *Târîhu Cürcân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1981, 176-178, 433.

⁷⁹³ Bu eser basılmıştır: el-Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin, *Kitâbu'l-Ahkâm fî Beyâni'l-Helâl ve'l-Haram*, I-II, Mektebetü'l-Yemeni'l-Kübrâ, San'a 1990.

⁷⁹⁴ Kâsım'ın Kelam alanındaki eserleri ve görüşleri hakkında bkz. Binyamin Abrahamov, *The Theological Epistles of al-Kâsım ibn İbrâhîm*, (Basılmamış Doktora tezi-İbranice) Tel Aviv University 1981. Abrahamov, tezinde neşrettiği Kâsım'ın risalelerinden bir kısmını Arapça metni ve İngilizce çevirisi ve ayrıntılı değerlendirmeleriyle birlikte yayımlamıştır. Biz bu çalışmalarından yararlandık.

Bunda ölümünden kısa bir süre sonra torunu Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. Hüseyin (298/911) tarafından Yemen Zeydî devletinin kurulması ve buradaki Zeydîlerin varlığını günümüze kadar sürdürmesinin etkili olduğunu düşünüyoruz. Eserleri Yemen'de başta San'a Ulu Cami ve diğer kütüphaneler olmak üzere Avrupa'da Almanya Berlin,⁷⁹⁵ İtalya Ambrossiana⁷⁹⁶ ve İngiltere British Museum'da yazmalar halinde bulunmaktadır.⁷⁹⁷ Bazıları tahkik edilerek neşredilmiş olan Kâsım'ın eserleri şunlardır:

1) *Kitâbu'd-Delîlî'l-Kebîr*: Abrahamov tarafından beş yazmaya dayanılarak tahkik edilip, İngilizce çevirisi, Giriş ve notlarla birlikte neşredilmiştir.⁷⁹⁸ Ayrıca aynı eser, *Kitâbu'r-Redd ale'l-Mülhid* ile birlikte Hanefî Abdullah tarafından da yayımlanmıştır.⁷⁹⁹

2) *Kitâbu'r-Redd ale'l-Mülhid*: Skeptik bir filozofa reddiye olan bu eser, Muhammed Yahya Sâlim Azzân tarafından üç yazma nüshaya dayanılarak neşredilmiştir.⁸⁰⁰

3) *Kitâbu'd-Delîl es-Sağîr*: Berlin yazması 4876/20 numara, v. 135a-140b de bulunmaktadır.

4) *Kitâbu't-Tevhîd*: Bu risale Ambrossiana C 131 numara v. 65b-73b ve C 186 numara ve v. 18a-24b arasında bulunan bu eser, *Kitâbu'd-Delîl es-Sağîr* başlığı ile verilmektedir. Ancak aynı başlıklı Berlin yazmasından farklı olduğundan C 186 numaralı yazma, Abrahamov tarafından karışıklığa meydan vermemek için bu yazmanın sonunda verilen *Kitâbu't-Tevhîd* ismiyle isimlendirilmiştir.⁸⁰¹

⁷⁹⁵ Berlin'deki yazmaların listesi için bkz. Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der Arabischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1887-.

⁷⁹⁶ Milano Ambrossiana Kütüphanesindeki yazmaların listesi için bkz. E. Griffini, *Lista di manoscritti arabi nuovo fondo della Biblioteca Ambrossiana di Milano*, RSO, VIII (1917), 604 vd.

⁷⁹⁷ Kâsım'ın eserlerinin listesi ve bulunduğu yerlerle ilgili olarak bkz. Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, I/3, 328-333. Yayımlananlar ve Abrahamov'un tezinde Arapça metinlerini verdikleri dışındakiler Sezgin'in eserinden aktarılmıştır.

⁷⁹⁸ *al-Kâsim b. İbrâhîm on The Proof of God's Existence Kitâb ed-Delîl el-Kebîr* (İngilizce çevirisi, Giriş ve notlarla İngilizce'ye) Çev. Binyamin Abrahamov, E. J. Brill, 1990.

⁷⁹⁹ *ed-Delîlî'l-Kebîr fi'r-Redd ala'z-Zanâdika ve'l-Mülhidîn ve yelîhi'r-Redd ale'l-Mülhid ve Mûmâzara*, thk. İmâm Hanefî Abdullah, Dâru'l-Âfâkı'l-Arabiyye, Kahire 2000.

⁸⁰⁰ *Kitâbu'r-Redd ale'l-Mülhid*, thk. Muhammed Yahya Sâlim Azzân, Daru't-Türâsi'l-Yemenî, San'a 1992.

⁸⁰¹ Binyamin Abrahamov, "al-Kâsim ibn İbrâhîm's Argument from Design", *Oriens*, XXIX-XXX (1986), 259-284, 260, dipnot: 3.

Yukarıda geçen dört risale, Kâsım'ın Allah'ın varlığı ve dünya ve içindekilerin yaratılmış olduğundan bahsedip, kanıtladığı risaleleridir. Bu ispat, *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Delîlü'l-Kebîr*'de insanın tecrübe ettiği şeylere dayanılarak, *Kitâbu'r-Redd ale'l-Mülhid* ve *Delîlü's-Sağîr*'de spekülâtif olarak yapılır.⁸⁰²

5) *er-Redd alâ İbni'l-Mukaffâ*: Bu eser ilk olarak M. Guidi tarafından⁸⁰³ daha sonra da İmâm Hanefî Abdullah tarafından neşredilmiştir. Hanefî Abdullah risaleye Seneviyye ve Mecûsîlerden bahsettiği geniş bir Giriş koymuştur.⁸⁰⁴ Bu risalede Kâsım, Seneviyye'nin bütün eşyanın kendisinden kaynaklandığı ışık (Nûr) ve karanlık (Zulmet) isimli iki ilah akidelerini aktarıp, eleştirir. Temsilcisinin İbnü'l-Mukaffâ olduğu dualizmi çürütür. Kasım'ın dualizme karşı argümanlarından biri, nurun/ışığın bazen faydaya bazen de zarara sebep olması ve zulmet/karanlık içinde aynı husus geçerli olmasından dolayı ışığın tamamen iyi, karanlığın da tamamen kötü olduğunu söylemenin mümkün olmamasıdır.⁸⁰⁵ Seneviyye'ye göre dünyada bulunan şeyler, bir zamanlar ayrı olan iki ezeli unsurun arasındaki bir karışımın somucudur.⁸⁰⁶ Kasım ışık ve karanlığın birbirine zıt olduklarını, zıtların, birleşmeden sonra kendileri olarak kalacağı bir tarzda birbiriyle birleşemeyeceğini, çünkü zıtlar birleştiğinde bir zıttın diğerini yok edeceği veya onların her ikisinin de farklı bir şeye dönüşeceğini ifade ederek bu öğretiyeye karşı çıkar.⁸⁰⁷ Kâsım, bu iki unsurun muhdes olması sebebiyle onların bir muhdise ihtiyaçları olduğunu ifade eder.

Ayrıca risalede Allah'ın birliği, kudreti, adaleti, mekandan münezzehe oluşu, insanlara zulmetmeyeceği, İbni'l-Mukaffâ'nın Kur'an'a ve Hz. Peygambere yaptığı eleştirilerin reddi gibi konuları ele almır.

6) *er-Redd alâ'n-Nasâra*: İlk olarak I. Di Matteo tarafından⁸⁰⁸ tahkik edilen eser, daha sonra İmâm Hanefî Abdullah tarafından Kahire Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye

⁸⁰² Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Abrahamov, "al-Kâsım ibn İbrâhîm's Argument from Design", 259-284.

⁸⁰³ *La lotta tra l'islam et il manicheismo*, Roma 1927.

⁸⁰⁴ Bundan dolayı da eserin ismini, *Nakdu'l-Müslimîn li's-Seneviyye ve'l-Mecûs me'r-Redd alâ İbni'l-Mukaffâ* (Dâru'l-Âfâkı'l-Arabiyye, Kahire 2000) koymuştur. Kâsım'ın reddiyesi 87-150 sayfaları arasındadır.

⁸⁰⁵ *er-Redd alâ İbni'l-Mukaffâ*, 89 vd. ; Abrahamov, *Delîlü'l-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 17. Kâdî Abdulcebbar' da benzer hususlara temas eder. Bkz. *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 287 vd.

⁸⁰⁶ *er-Redd alâ İbni'l-Mukaffâ*, 88; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 287-8.

⁸⁰⁷ *er-Redd alâ İbni'l-Mukaffâ*, 92.

⁸⁰⁸ I. Di Matteo, "Confutazione contro i Cristiani dello Zaidita al-Qâsim b. İbrâhîm", *Rivista degli Studi Orientali*, IX (1921-1923), 301-364.

242 numara ve v. 47-57 arasındaki yazmanın mikrofilmine dayanılarak yeniden neşredilmiştir.⁸⁰⁹ Kâsım b. İbrâhîm, üç Hıristiyan mezhebi Bizantîler, Nesturîler ve Ya'kubîler tarafından kabul edilen Teslis öğretisini eleştirir.⁸¹⁰ Kasım bu öğretiyi şu şekilde tarif eder: "Allah, üç ayrı şahıstır ve bu üç şahıs bir ve birleşik bir tabiattır."⁸¹¹ Baba, oğul ve Kutsal Ruh zat ve tabiatta bir ferttir. Ancak şahıslar olan bu ekânim, sayıda üçtür. Baba vücuda getirilmediği (doğrulmadığı), oğul doğduğu ve doğrulduğu, üçüncü mevcut Kusal Ruh, ne vücuda getirdiği ve ne de vücuda getirildiği için baba, oğul değildir ve oğul Kutsal Ruh değildir. Bu üç şahsiyetin hepsi sayıda daima üçtür. Onlardan hiçbirisi var olmada diğerine tekaddüm etmez. Bu üç şahsiyet arasında ilahlıkta, ezellilikte, kudrette, idare ve irade de fark yoktur.⁸¹²

Teslis öğretilerine karşı delillendirmesini vücuda getirilen her şeyin vücuda getirene (babasına) benzeyeceğini ve bir şeyin parçasının onun kaynağının sahip olduğu şeye sahip olması gerektiğini tartışır.⁸¹³ Oğulun zat ve sıfatlarda ilah olan baba'ya benzemesi gerekir. Bu durumda sıfatlarında eşit olan iki kadim ilah olurdu. Bu durum tasavvur olunamaz.⁸¹⁴ Aynı zamanda eğer ilah bir oğula sahip olursa o zaman oğul muhdes olur.⁸¹⁵ Kasım, eğer İsa ilah olursa annesinin de ilah olacağını, zira annesinin özde ona benzediğini tartışır. Ancak hiçbir Hıristiyan, İsa'nın ilah olduğunu iddia ettikleri gibi İsa'nın annesinin ilah olduğunu öne sürmez; onun bir insan olduğunu söyler. Eğer annesi bir insan ise, İsa'nın tabiatı da ona benzer. Ayrıca bütün insanlar İsa'nın bir insan gibi davrandığını kabul ederler.⁸¹⁶ Kasım, İsa'nın ancak bir insan olduğuna işaret eden Kur'an ayetlerini de⁸¹⁷ aktarır.⁸¹⁸

Kasım, Hıristiyanlar karşısındaki tartışmasına *temânu'* delilini de katar. Allah'ın bir olduğunu ve O'na hiç kimsenin benzemediğini ispat için Kur'an ayetlerini zikreder.⁸¹⁹

⁸⁰⁹ *er-Redd ale'n-Nasâra*, thk. İmâm Hanefî Abdullah, Dâru'l-Âfâkı'l-Arabiyye, Kahire 2000.

⁸¹⁰ *er-Redd ale'n-Nasâra*, 35 vd.

⁸¹¹ *er-Redd ale'n-Nasâra*, 33.

⁸¹² *er-Redd ale'n-Nasâra*, 33.

⁸¹³ *er-Redd ale'n-Nasâra*, 39 vd.

⁸¹⁴ *er-Redd ale'n-Nasâra*, 17-8.

⁸¹⁵ *er-Redd ale'n-Nasâra*, 28-30.

⁸¹⁶ *er-Redd ale'n-Nasâra*, 20.

⁸¹⁷ 5. Maide 75, 23. Mû'minûn 33-34.

⁸¹⁸ *er-Redd ale'n-Nasâra*, 21-2.

⁸¹⁹ *er-Redd ale'n-Nasâra*, 23-4; Abrahamov, *Delîlû'l-Kebîr'e* yazdığı Giriş, 17-8.

7) *Mes'eletü't-Taberiyeyn*: İngilizce çevirisi ve notlarla birlikte Abrahamov tarafından dört yazmaya dayanılarak neşredilmiştir.⁸²⁰ Ubeydullah b. Sehl ve Hişam b. el-Müsennâ isimli Taberistan'lı iki kişinin Allah, birliği, sıfatları hususunda sordukları sorulara Kâsım'ın verdiği cevapları içerir.

Kitâbu'r-Redd ale'l-Mülhid ve yukarıdaki son üç risale, Kasım'ın Mısır'da ikameti esnasında kaleme aldığı çalışmalarıdır.

8) *Kitâbu'l-Müstersîd*: Abrahamov tarafından beş nüshaya dayanılarak tahkik edilip, İngilizce çevirisi, giriş ve notlarla birlikte neşredilmiştir.⁸²¹ Bu çalışmasında bazı Kur'an ayetlerine dayanarak öne sürülen bir takım antropomorfik anlayışları reddeder. Eser, Hanefî Abdullah tarafından da yayımlanmıştır.⁸²²

9) *el-Medîhu'l-Kebîr li'l-Kur'ani'l-Mübîn*: Berlin yazması, 4876/9 numarada v. 65b-70a arasında bulunan çalışmasında Kasım, Kur'an vahyinin anlamlı, sarîh ve şümüllü karakterini vurgular. Kur'an, zıtlıklar ve çelişkiler içermez. Bu yüzden o, inananlara bir rehber olabilir.⁸²³ Kur'an aynı zamanda günahkarlara ve inanmayanlara karşı bir delildir.⁸²⁴ O, Kur'an'ın bir kısmının kaybolmuş olduğunu iddia edenlere karşı tartışır. Kasım burada kaybolan, Ali hakkındaki vahiy bilgisini iddia eden İmamiyye'nin bir grubuna karşı yazmış gibi görünüyor.⁸²⁵ Bu risalenin sonunda Mu'tezilî Nazzam'ın yaptığı gibi, muhteva ve şekil yönünden ayırmaksızın bütünlüğünde gördüğü Kur'an'ın i'cazından bahseder.⁸²⁶

10) *el-Medîhu's-Sağîr*: Berlin yazması, 4876/9 numarada v. 70a-71b arasında bulunan risale, Kur'an'ın yüceltilmesine ilaveten, gerçekte Kur'an tefsirine bir giriştir. Despot hükümdarların ve onların destekçilerinin yani, keyfi hareketten dolayı Kur'an'ın anlamını çarpıtan avamın bilim adamlarının tefsirlerinin aksine Kasım,

⁸²⁰ "The Tabaristânîs' Question", İngilizce çevirisi ve notlarla birlikte thk. Binyamin Abrahamov, Jerusalem 1988, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XI (1988), 16-54. Arapça metin 48-54.

⁸²¹ *Anthropomorphism & Interpretation of the Qur'ân in The Theology of al-Qâsim ibn Ibrâhâm Kitâb al-Mustarshîd*, (İngilizce çevirisi Giriş ve notlarla birlikte) thk. Binyamin Abrahamov, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996.

⁸²² *el-Müstersîd alâ Mezâimu'l-Müşebbihe ve'l-Mücessime*, thk. İmâm Hanefî Abdullah, Dâru'l-Âfâkı'l-Arabiyye, Kahire 2000.

⁸²³ Bkz. Berlin Yazması, v. 66a (Abrahamov, *Delîlü'l-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 31, dipnot: 193'ten nakille); Madelung, *Der Imam*, 125.

⁸²⁴ Bkz. *A.g.e.*, v. 67a (Abrahamov, *Delîlü'l-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 31, dipnot: 193'ten nakille).

⁸²⁵ Bkz. *A.g.e.*, varak 67b (Abrahamov, *Delîlü'l-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 31, dipnot: 193'ten nakille); Madelung, *Der Imam*, 125 vd.

⁸²⁶ Bkz. *A.g.e.*, varak 69a (Abrahamov, *Delîlü'l-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 31, dipnot: 193'ten nakille). Nazzam'ın görüşü için bkz. Eş'ari, *Makalât*, 225.

Allah'ın muradına göre Kur'an'ı tefsir etmeyi taahhüt eder. Kendisine göre, Kur'an'ı anlamının anahtarı olan Arap diline dayanır.⁸²⁷

11) *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*: Berlin yazması, 4876/9 numarada v. 125a-130a arasında bulunan ve büyük bir kısmı Kur'an'ın yüceltilmesine tahsis edilen eser, ilk olarak Kur'an ayetlerinin neshini içeren bir soruyla başlar. Kasım, ayetlerin bu değiştirme veya ilgasının, Kur'an'ın bir kısmını inkar ve iptal etme olmadığını fakat onu değişiklik, tamamlama ve aydınlatma olduğunu ispat etmeye çalışır.⁸²⁸

12) *Kitâbu'l-Hicre*: Berlin Yazması, 4876/18 numara, v. 114b-125a, Ambrossiana C 131/13 numara, v. 97b-109b arasında bulunan risale, Abrahamov tarafından doktora çalışması olan *The Theological Epistles of al-Kâsim ibn İbrâhîm*, (Basılmamış Doktora tezi-İbranice, Tel Aviv University 1981) içerisinde (II, 341-378) aktarılmıştır. Kasım, adil olmayan insanlardan uzaklaşma meselesine çok önem verir ve bu risaleyi ona tahsis eder.

13) *el-Usûlü'l-Hamse*: İlk olarak Griffini tarafından neşredilen⁸²⁹ metin, daha sonra Muhammed Imâra tarafından yayımlanmıştır.⁸³⁰ Kasım b. İbrahim'in daha önce değindiğimiz beş esasının metnidir.

14) *Kitâbu'l-Katî ve'l-Kitâl*: Berlin yazması, 4876/15 numara ve v. 100b-103b arasında bulunan risalenin metni Abrahamov tarafından *The Theological Epistles*, içerisinde (II, 287-297) aktarılmıştır. Makalede, Kâsım'a kendileriyle mücadele edilmesi gereken, malı ve kanı helal olan kimseler hakkında ve bunlarla ilişkilerin nasıl olması gerektiği hakkında sorulan sorulara cevap verilir. Nifak ve münafik kavramları üzerinde durulur.

15) *Kitâbu Usûli'l-Adl ve't-Tevhîd*: Risale Imâra tarafından tahkik edilip yayımlanmıştır.⁸³¹ Allah'a ibadetin Allah'ı bilme, razı olduğu ve olmadığı şeyleri bilme ve razı olduğu şeyleri yapıp, hoşnut olmadığı şeylerden kaçınma tarzında üç şeklinin olduğunu ifade eder. Allah'ın kullarına delillerinin Akıl, Kitâb ve Rasul

⁸²⁷ *el-Medîhu's-Sağîr*, v. 71a (Abrahamov, *Delîlü'l-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 31, dipnot: 193'ten nakille); Madelung, *Der Imam*, 126.

⁸²⁸ Bkz. Berlin yazması, v. 125a-130a (Abrahamov, *Delîlü'l-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 31, dipnot: 193'ten nakille); Madelung, *Der Imam*, 126 vd.

⁸²⁹ *RSO*, VIII (1917), 605-606.

⁸³⁰ Dâru'l-Hilâl 1971, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, içerisinde I, 141-142.

⁸³¹ *Kitâbu Usûli'l-Adl ve't-Tevhîd*, thk. Muhammed Imâra, Dâru'l-Hilâl 1971 (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, içerisinde) I, 95-100.

olmak üzere üç olduğunu belirtir ve bunlar üzerinde durur. Teşbihe karşı dikkatli olunmasını ister.

16) *Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyu't-Teşbih ani'llahi'l-Vâhidi'l-Hamîd*: Bu risale de İmâra tarafından tahkik edilip yayımlanmıştır.⁸³² İsminden de anlaşılacağı üzere Allah'ın birliği, adaleti, insanların sorumluluğu, istitaa, teşbihten kaçınılmasının gerekliliği üzerinde durur ve bu konularda Mürcie'nin görüşlerini eleştirir.

17) *Kitâb er-Redd ale'l-Mucbire*: İmâra tarafından neşredilen risalelerden biri de budur.⁸³³ Risale Cebrî görüşleri eleştirir. İnsanların fiillerinin kaynağı, Allah'ın önceden insanların nereye gideceğini tayin etmediği, iyi ve kötüyü seçip, yapabileceği kudreti verdiği kimseleri sorumlu tuttuğu, Cebrî anlayışı destekler gibi görülen bazı ayetlerin yorumu gibi konular üzerinde durur.

18) *fi't-Tevhîd*: Bu kısa makale de İmâra tarafından yayımlanmıştır.⁸³⁴ Mükelleflere Allah'ı, birliğini bilmenin zorunluluğu ve teşbihten kaçınmanın gerekliliğini anlatır.

19) *er-Redd ale'r-Râfida*: İmâm Hanefî Abdullah tarafından yayımlanan makale, imamet ve onunla ilgili konular, ilk dört halife, sahabeye sebbetme gibi başlıkların yer aldığı uzun bir girişle birlikte neşredilmiştir.⁸³⁵

20) *er-Redd ale'r-Ravâfid min Ashâbi'l-Gulûvv*: Berlin yazması, 4876/16 numara ve v. 104-111 arasında bulunur. Bu ve önceki risale imametle ilgili Rafizîlerin öğretilerinin çürütülmesini konu edinir.

21) *Kitâbu'l-İmâme*: Berlin yazması, 4876/6 numara, v. 54-58 arasında bulunur. Abrahamov, bu risalenin Ambrossiana kütüphanesi C. 186'daki *el-İhticâc fi'l-İmâme* ile aynı eser olduğunu ifade eder.⁸³⁶ Kasım burada "Allah'ın elçisinin imameti Ebû Bekir'e tevdiî isim ve zatını belirterek mi veya niteliklerine işaret ederek mi ya da imameti bir şuraya havale ederek mi yoksa sessiz kalarak mı oldu" diye sorar. İmam atama ile ilgili bu dört yolun hepsini, kelamın alışılmış diyalektik tartışma metodu ile

⁸³² *Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyu't-Teşbih ani'llahi'l-Vâhidi'l-Hamîd*, thk. Muhammed İmâra, Dâru'l-Hilâl 1971 (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, içerisinde) I, 101-140.

⁸³³ *Kitâb er-Redd ale'l-Mucbire*, thk. Muhammed İmâra, Dâru'l-Hilâl 1971 (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, içerisinde) I, 143-156.

⁸³⁴ *fi't-Tevhîd*, thk. Muhammed İmâra, Dâru'l-Hilâl 1971 (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, içerisinde) I, 157-159.

⁸³⁵ *er-Redd ale'r-Râfida*, thk. İmâm Hanefî Abdullah, Dâru'l-Afâkî'l-Arabiyye, Kâhire 2000.

reddeder. Sonunda Kasım, Hz. Muhammed'in, halefini Allah'tan gelen bir mesaja göre tayin ettiği, meşru imam olarak, peygambere karabet temelinde insanların en çok itaat edeni, en dindarı, en akıllısı olan kimsenin tayin edilmesi gerektiği sonucunu çıkarır.⁸³⁷

22) *Kitâbu Tesbîti'l-İmâme*: Berlin yazması 4876/12 numara, v. 81-87 arasında bulunur. Bu risale ve *Kitâbu'l-İmâme*'de bir imamın zorunluluğu ve alametlerinden bahseder.⁸³⁸

23) *Kitâb el-Mesâili'l-Mensûra li'l-Kâsım b. İbrâhîm ve Benîh*: Eser British Museum Or. 3977 numara, v. 256-319 arasındadır.

24) *el-Meknûn*: Berlin yazması, 4876/2 numara, v. 19-27 arasındadır.

25) *Sıfatu'l-Arş ve'l-Kürsî ve Tefsîruhumâ*: Berlin yazması, 4876/14 numara, v. 94b-100b arasındaki eserin metni, Abrahamov'un tezinde aktarılmıştır.⁸³⁹ Bu risale, Kasım tarafından Allah'ın arşa istivâ ettiğini ifade eden Kur'an ayetlerini⁸⁴⁰ ve Allah'ın arşının gökyüzünü ve yeryüzünü kapsadığını ifade eden ayeti⁸⁴¹ izah etmek için tahsis edilmiştir. Antropomorfik ifadelerin lafzî anlamına itibar etmeyen ve onları mecazî olarak anlayan Mu'tezile'yi⁸⁴² takip ederek Kasım, 'arş' kelimesini, Allah'ın krallığı, gücü, idaresi ve kudreti anlamına yorumlar.⁸⁴³

26) *Siyasetü'n-Nefs*: Berlin yazması 4876/13 numara, v. 87-94, Ambrossiana yazmaları 131/17 numara, v. 127a-135a, 186/18 numara, v. 118a-129 arasındadır. Kâsım'ın zahitlik yönü yazmış olduğu bu eserde öne çıkar.

27) *Tefsîrû'l-Kur'ân*: San'a yazması, No: 97.

28) *Kitâb mâ Haddedet en-Nasârâ min Kavlihâ kad İstehsaynâ Fihî Cemîa Usûlihâ*: Berlin yazması No: 4876/3, v. 31-38, Ambrossiana Yazması No: C 131/12, v. 90b-97b.

29) *Mecmûatu Resâil*: San'a Ulu Cami, Kelam No: 168.

⁸³⁶ Binyamin Abrahamov, "al-Kâsım ibn İbrâhîm's Theory of the Imamate", *Arabica*, XXXIV (1987), 80-105, 82, dipnot: 6.

⁸³⁷ Bkz. *Kitâbu'l-İmâme*, Berlin yazması, v. 55a-58 (Abrahamov, "al-Kâsım ibn İbrâhîm's Theory of the Imamate", 83, Dipnot: 6'dan nakille).

⁸³⁸ Abrahamov, "al-Kâsım ibn İbrâhîm's Theory of the Imamate", 82.

⁸³⁹ Abrahamov, *The Theological Epistles*, II, 240-263.

⁸⁴⁰ 7. A'râf 54, 10. Yunus 3, 13. Ra'd 2, 20. Tâhâ 5, 25. Furkan 59, 32. Secde 4.

⁸⁴¹ 2. Bakara 255.

⁸⁴² Zemaşerî, *Keşşâf*, III, 3, IV, 26.

⁸⁴³ Kâsım b. İbrâhîm, *Sıfat el-Arş ve'l-Kürsî*, *The Theological Epistles*, II, 245-247

30) *Risâle ilâ Ba'di Benî Ammî*: Ambrossiana Yazması No: 186/9, v. 51b-52a.

31) *Kitâbu'l-Mesâili'l-Mensûra*: British Museum, Or. No: 3977/2, v. 19-67, Ambrossiana, No: 204/2, v. 1b-9b. Risale oğlu Muhammed'in sorduğu sorulara cevapları içerir.

32) *Kitâbu'l-Mesâil mimmâ Seele anhu'l-Hasan b. el-Îmâm el-Kâsım b. İbrâhîm*: British Museum, Oriental No: 3977.

1.3-YAŞADIĞI ORTAM

1.3.1-Sosyo-Politik Durum

İnsanlar içinde yaşadıkları ortamla etkileşim içinde bulduklarından Kâsım'ın düşünce sistemini ve fikirlerini anlayıp ortaya koyabilmek ve sağlıklı olarak değerlendirebilmek için onun yaşadığı dönemin toplumsal ve siyasî yapısını ortaya koymak gerekir. Kâsım, Harun Reşid'in hilafetinden (170/786) Mütevekkil'in hilafetinin son yılına (247/861) kadar olan dönem içinde yaşamıştır.

Daha önce ayrıntılı olarak ele aldığımız gibi Harun Reşid dönemine kadar Alioğullarının iktidara karşı pek çok ayaklanmaları olmuş ve onun döneminde de bu isyanlar devam etmiştir. Nitekim bunlardan Hüseyin el-Fahî'nin ayaklanmasına babası da katılmıştır. Harun Reşid, muhtemelen bu ayaklanmaya katılan Alioğullarına halife olduktan sonra eman vermiş, Hâşim oğulları için Humsu koyup, erkeklerine bin, kadınlarına beş yüz vermiş ve Ensar ve muhacirinin çocuklarına da verilmesini sağlamıştır.⁸⁴⁴ Onun dönemi (170-193/786-809), Kâsım'ın çocukluk ve gençlik yılları olduğundan İdris b. Abdillâh ve Yahya b. Abdillâh ayaklanmalarında ve bunlar dışında Kâsım'ın herhangi bir faaliyetinin olması pek mümkün değildir.

Harun Reşid'in hilafetinin ilk on yedi yılında veziri Yahya b. Halid (188/805), oğulları Fazl ve Ca'fer'le birlikte devlet idaresini üstlenmişlerdir.⁸⁴⁵ Ancak Abbasîlerin kuruluşundan itibaren idaredeki Arap-gayrı Arap özellikle Fars çekişmesi yeniden alevlenmiş ve temel sebep bu olmakla birlikte diğer bazı hususlar da ileri

⁸⁴⁴ Makdisî, *el-Bed ve't-Târih*, VI, 101.

⁸⁴⁵ Taberî, *Târih*, VIII, 230 vd. ; İbn A'sem (314/926), *Fütûh*, IV, 402.

sürülerek Bermekîlerle Harun Reşid'in arası bozulmuştur.⁸⁴⁶ Halife, veziri, yakın arkadaşı ve süt kardeşi Cafer b. Yahya b. Halid'i Enbar'da 187/803 yılında öldürtmüştür.⁸⁴⁷ Bu hadiseden sonra Farsların iktidardaki nüfuzları azalmış ve Araplar öne çıkmıştır. Bu durum Emin döneminde de devam etmiştir.

Harun Reşid döneminde pek çok ayaklanma olmasına rağmen iktidar bunları rahatlıkla bastırmıştır. Bu çerçevede Haricîler, Cezire ve Horasan bölgelerinde ayaklanmışlar,⁸⁴⁸ Şam'da kabile asabiyetine dayanan (Yemenli-Nizârî) mücadeleler olmuştur.⁸⁴⁹ Daha önce ayrıntılı ele aldığımız İdris b. Abdillâh'ın hareketinin sonucu Mağrib merkezi idareden yarı bağımsız bir hale gelmiştir. Halife, Ifrikiyye'de Ağlebîler'in de yarı bağımsızlığını kabul etmiştir.⁸⁵⁰

Bu dönem ekonomik ve sosyal yönden de Abbasîlerin en parlak dönemlerindedir. Nitekim refah düzeyi çok yükselmiş ve saray hayatı binbir gece masallarına konu olmuştur. Harun Reşid öldüğünde hazinede yüz milyon dinarın üzerinde bir meblağ bırakmıştır.⁸⁵¹

İlmi hayata baktığımızda bu bakımdan da verimli bir dönemdir. Nitekim Bermekîlerin himayesinde müslüman ve gayr-ı müslim çeşitli gruplara mensup kimseler bir araya gelmişler ve çeşitli konuları tartışmışlar,⁸⁵² çeviri faaliyetlerine önem verilmiştir. Ayrıca Harun Reşid, hadis ehline de yakınlık göstermiştir.⁸⁵³ O bir defasında Süfyan b. Uyeyne'ye yüz bin dirhem verir.⁸⁵⁴

Emin dönemi (193-198/808-813) ise, ağabeyi Me'mun'la taht mücadeleleriyle geçmiştir. Bu dönemde annesi Arap ve Haşimî olan⁸⁵⁵ Emin'i Araplar desteklerken,

⁸⁴⁶ Bermekîler'den ilk olarak Halid b. Bermek, Ebû'l-Abbas zamanında haractan sorumlu kılınmıştır. Bermekîlerin gözden düşme gerekçeleri arasında Alioğullarına yakınlığı da zikredilir. Bu ve diğer gerekçeler hakkında bkz. Taberî, *Târîh*, VIII, 287 vd. ; Makdisî, *el-Bed ve 't-Târîh*, VI, 104-5; Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 232 vd; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi 't-Târîh*, V, 327 vd.

⁸⁴⁷ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 375; İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, 487; Taberî, *Târîh*, VIII, 294 vd.

⁸⁴⁸ Taberî, *Târîh*, VIII, 256, 261, 266, 273 vd; Makdisî, *el-Bed ve 't-Târîh*, VI, 101-4; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi 't-Târîh*, V, 302, 309 vd.

⁸⁴⁹ Dineverî, *Ahbâru't-Trvâl*, 387; Taberî, *Târîh*, VIII, 251; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi 't-Târîh*, V, 292 vd.

⁸⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi 't-Târîh*, V, 321; Carl Brockelmann, *İslam Üstuları ve Devletleri Târîhi*, TTK yayımları, Çev. Neşet Çağatay, Ankara 1992, 128-9.

⁸⁵¹ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 296.

⁸⁵² Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 236 vd.

⁸⁵³ Abdurrahman b. el-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 365-6.

⁸⁵⁴ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 285, 293.

⁸⁵⁵ Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 270.

annesi Farisî olan⁸⁵⁶ Me'mun ona karşı başta Farslar olmak üzere Arap olmayan unsurlara dayanmıştır.⁸⁵⁷ Nitekim babaları Harun Reşid daha sağlığında mevcut dengeleri gözeterek ülkenin Arapların daha az yaşadığı Hemedan'dan itibaren bütün doğu bölgesine Me'mun'u vali atarken, Arapların çoğunlukta olduğu Şam ve Irak bölgesine Emin'i, Cezire, Suğûr ve Avâsım bölgesine ise kardeşleri Kâsım'ı atamıştır.⁸⁵⁸ Ayrıca babasının veziri ve Araplaşmış bir mevlâ olan Fadl b. Rebî' (209/824) Emin'i, Fars asıllı Fadl b. Sehl (202/817) ise Me'mun'u desteklemiştir.⁸⁵⁹ Abbasî halifelerinden ilk defa Me'mun bu mücadelede kendisi için "imam" lakabını kullanmıştır.⁸⁶⁰ Bu ifadeyi Şifler kullandığı için muhtemelen Me'mun'da bununla Şiflerin desteğini kazanmayı amaçlamıştır. İki kardeş arasındaki mücadele Me'mun'un galibiyeti ile sonuçlanmıştır.

Hilafeti doğu eyaletlerinin desteğiyle ele geçiren Me'mun, bundan sonraki icraatlarında Arap olmayan unsuru tercih eden bir siyaset izlemiştir.⁸⁶¹ Bu hususta daha önce hocası şimdi veziri olan Fadl b. Sehl'in etkisi de önemlidir. Nitekim o, kardeşi Hasan b. Sehl'in Irak, Hicaz, Ehvaz ve Yemen bölgelerine vali atanmasını sağlamıştır.⁸⁶² Sonuçta iktidardaki önemli görevlerin başta Farisîler olmak üzere Arap olmayan unsura verilmesi, Araplar arasında rahatsızlıklara yol açmış ve çeşitli karışıklıklar meydana gelmeye başlamıştır. Bu dönemde ayaklanan Nasr b. Şebes, iktidara karşı ayaklanması hususunda, gönlünün Abbasoğulları tarafında olmakla birlikte onlara karşı savaşma nedeninin, yeni iktidar Arapları Acemlerden üstün tuttuğundan Arapları korumak için olduğunu söyler.⁸⁶³ Bu hareketin iktidarı on yıldan fazla uğraştırması,⁸⁶⁴ Arap-Fars rekabetinin boyutlarını göstermesi açısından

⁸⁵⁶ Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 299.

⁸⁵⁷ Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, Çağrı yay. , İstanbul 1980, 62-4.

⁸⁵⁸ Taberî, *Târîh*, VIII, 275-6; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V, 325; Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 290.

⁸⁵⁹ Dîneverî, *Kütubu'l-Ahbâri't-Tivâl*, 393-400; Taberî, *Târîh*, VIII, 365 vd. ; Makdisî, *el-Bed ve't-Târîh*, VI, 107-9; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 359 vd; Abdurrahman b. el-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 9 vd; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 223 vd; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 212 vd, 221. İbn Tiktaka (s. 221) Fazl'ın Fars krallarının soyundan, Bermekîlerle iyi ilişkilerinin olduğu ve Yahya b. Halid el-Bermekî'nin adamlarından olduğunu belirtir. Bu da onun daha Harun Reşid döneminde Arap-Fars çekişmesi içinde olduğunu gösterir.

⁸⁶⁰ Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 298.

⁸⁶¹ Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 64.

⁸⁶² Ya'kûbî, *Târîh*, II, 445; Taberî, *Târîh*, VIII, 527.

⁸⁶³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V, 420; Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi*, 78.

⁸⁶⁴ Ya'kûbî, *Târîh*, II, 445-6, 459-460; Taberî, *Târîh*, VIII, 579-582, 595, 598-601; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V, 420, 457, 473-4; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 259, 263.

önemlidir. Ayrıca Hasan b. Sehl vali atanınca imam Şafî'nin 199/815 yılında Mısır'a, Haşimî-Kureyşli bir valinin yönetiminde yaşamak için göç ettiği ve onun, Abbasîlerin Araplıktan uzaklaşıp, Farslara dayanmalarını kötü gördüğü belirtilir.⁸⁶⁵ Bu ferdi olay, ilim adamları arasında da Farisîlerin öne geçirilmesinden rahatsızlığın ve Me'mun'a karşı olanların varlığını göstermesi bakımından önemlidir. Me'mun'un ileri tarihteki Mihne uygulamasının gerekçelerinden biri de muhtemelen, büyük halk kitlelerini etraflarında toplayabilen ilim adamları, kadılar arasında olan söz konusu muhalefeti kırmaktır. Bu karışıklık ortamında Nasr b. Şebes'in hareketiyle eş zamanlı olarak Alioğullarından da Muhammed b. İbrahim İbn Tabataba (199/815) hilafeti ele geçirmek için ayaklanmıştı. Bu hareket bazı ciddi başarılar elde etmiş, Yemen,⁸⁶⁶ Mekke, Basra, Ehvaz'a Alioğullarından valiler atanmış ve iktidarı yaklaşık on ay uğraştırmıştır.⁸⁶⁷ Onun peşinden Muhammed b. Ca'fer ed-Dıbac (200/815) ayaklanmış, ancak daha sonra eman dileyip, Me'mun'un hilafetini kabul etmiştir.⁸⁶⁸ Me'mun halife olduğunda Fadl'ın onun Merv'de kalmasını sağladığı gerekçesi öne sürülerek Bağdat'a gelmediği belirtiliyorsa da, kardeşi ile mücadele de başkent kardeşinin hakimiyetinde ve onun tarafında olduğu için Me'mun kendisi de siyaseten hemen Bağdat'a gitmenin uygun olmayacağını düşünmüş olabilir.

Halife Alioğullarıyla barışma ve onların iktidara karşı hareketlerine engel olma siyasetinin bir gereği olarak 201/816 yılında Ali b. Musa b. Cafer'i Merv'e getirtip, onu veliaht tayin etti ve ona Âl-i Muhammed'in kendisinden razı olduğu şahıs (er-Rıza min Âl-i Muhammed)" lakabını verdi.⁸⁶⁹ Bu kararın valiliklere bildirilmesi üzerine, zaten daha önce başkent Bağdat'tan Merv'e taşınması ve idarede Farisî nüfuzu nedeniyle var olan karışıklıklar daha da arttı. Bağdat'ta Me'mun hal edilip, İbrahim b. el-Mehdî'ye halife olarak beyat edildi. Bu hadiseleri Ali er-Rıza vasıtasıyla

⁸⁶⁵ Muhammed Ebû Zehra, *İmâm Şafî*, Çev. Osman Keskiöğlü, DİB yay. , Ankara 1996, 32-3; Nasr Hamid Ebû Zeyd, "İmâm Şafî'i ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi", Hayri Kırbaçoğlu (Hazırlayan), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'i'nin Rolü* (Seçki), Kitabiyât, Ankara 2000 içinde (s. 89-148), 95.

⁸⁶⁶ Me'mun'un Yemen'deki Şiîlik politikası ile ilgili olarak bkz. C. L. Geddes, "Al-Ma'mun's Şi'ite Policy in Yemen", *WZKM*, 59/60 (1963/1964), ss. 99-107.

⁸⁶⁷ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 385-6; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 445-7; Taberî, *Târîh*, VIII, 530-535; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V, 416-421; Abdurrahman b. el-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 87 vd; Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi*, 73-7.

⁸⁶⁸ Taberî, *Târîh*, VIII, 537-540; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 322-3; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V, 422-3; Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi*, 79-83.

⁸⁶⁹ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 387; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 448; Taberî, *Târîh*, VIII, 554-5; Makdisî, *el-Bed ve't-Târîh*, VI, 110; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 324; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V, 431.

öğrenen Me'mun Bağdat'a doğru yola çıktı.⁸⁷⁰ Me'mun'u tamamen etkisi altına aldığı belirtilen Fadl b. Sehl, yolculuk esnasında 202/817 yılında Kûmis kentinde hamamda öldürüldü.⁸⁷¹ Ya'kûbî, Fadl'ı öldürenlerden Gâlib er-Rûmî'nin Me'mun'un süvari birlikleri komutanı olduğunu ifade eder.⁸⁷² Ayrıca Fadl'ın Serahs'ta öldürüldüğü ve Me'mun'un katillere Fadl'ı öldürmelerini emrettiği kaydedilir.⁸⁷³ Kanaatimizce mücadelede başta Farslar olmak üzere Arap olmayan unsura dayanan Me'mun, batıyı kardeşi Hasan'ın doğuyu da kendi idaresi altına alıp, halifeyi nüfuzu altında tutmaya kalkışan Fadl'dan bu olayla kurtulmuş ve Hasan'ı onun yerine atamış, ancak ona da bu şekilde hareketlerine dikkat etmesi hususunda bir mesaj vermiştir. Nitekim Hasan b. Sehl'in bu tarihten sonra halifeyi rahatsız edecek ciddi bir teşebbüsüne rastlanmaz.

Ali er-Rıza yolculuk esnasında 203/818 yılında Tus'ta öldü. Me'mun Bağdat halkına rahatsız oldukları Ali er-Rıza'nın veliahtlığının ölümüyle ortadan kalktığını bildirdi. Onlar Me'mun'a ağır bir cevap gönderdiler. İbrahim b. el-Mehdîye beyat edenlerle Me'mun kuvvetleri arasında çeşitli olaylar ve çarpışmalar oldu. Sonuçta Me'mun'un 204/819 yılında Bağdat'a ulaşmasıyla olaylar sona erdi. İbrahim b. el-Mehdî Me'mun'dan sekiz yıl gizlendi.⁸⁷⁴

Me'mun Alioğulları ile yakınlaşma siyaseti çerçevesinde 211/826 yılında Muaviye'yi hayırla ananın can güvenliğinin olmadığını ve Hz. Ali'nin Rasulullah'tan sonra müslümanların en üstünü (efdali) olduğunu ilan etti.⁸⁷⁵ 212/827 yılında da Hz. Ali'nin Ebû Bekir ve Ömer'e üstün olması ve halku'l-Kur'an anlayışını ilan edip,

⁸⁷⁰ Taberî, *Târîh*, VIII, 564 vd; *el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III, 352 vd; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub b. Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, VI, (*el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III ile birlikte), thk. Nebîle Abdulmun'im Dâvud, Nefes 1979, 435 vd; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V, 431-2, 441 vd; Abdurrahman b. el-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 104-5, 110, 113 vd.

⁸⁷¹ Ya'kûbî, *Târîh*, II, 451-2; Taberî, *Târîh*, VIII, 565.

⁸⁷² Ya'kûbî, *Târîh*, II, 452. Ya'kûbî burada Fadl b. Sehl'i öldürenlerle birlikte Fadl'ın teyzesinin oğlu Ali b. Ebî Saîd'i de, onun Fadl'ın öldürülmesini telkin ettiğini ileri sürerek öldürttüğünü belirtir.

⁸⁷³ Taberî, *Târîh*, VIII, 565; İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, 443; İbnü't-Tiktaka, *el-Fahrî*, 218; Hüseyin b. Muhammed Vâdirân, *Târîhu'l-Abbâsiyyîn*, thk. Müncî el-Ka'bi, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, 284-5. Ayrıca Fadl'ı öldüren bu dört şahsın Me'mun'un maiyetinde buldukları belirtilir. Bkz. *el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III, 357.

⁸⁷⁴ Ya'kûbî, *Târîh*, II, 453-4; Taberî, *Târîh*, VIII, 568-572; İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, VI, 444-8; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V, 448 vd; Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 307; İbn Vâdirân, *Târîhu'l-Abbâsiyyîn*, 288 vd.

⁸⁷⁵ Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 308.

devletin resmî politikası haline getirdi.⁸⁷⁶ 218/833 yılında da insanlar halku'l-Kur'an anlayışı konusunda imtihana tabi tutuldu.⁸⁷⁷ Böylece daha önce ilim adamları arasında tartışma konusu olan halku'l-Kur'an sorunu, Me'mun döneminde devlet politikası haline getirilmiştir.⁸⁷⁸ Söz konusu politikayı onun ölümünden sonra kardeşi Mu'tasım da devam ettirmiştir.

Memun'un kardeşi Emin'le aralarındaki hilafet mücadelesi, ülkenin diğer yerlerinde olduğu gibi Mısır'da da karışıklıklara yol açtı ve tarihî Mudar-Yemen kabileleri çatışması, Mudarlıların Emin'i Yemenlilerin Me'mun'u desteklemesiyle savaşa dönüştü. Aynı dönemde Endülüs Emevî Devleti lideri el-Hakem (I) b. Hişam'ın 198/813-4 yılında İspanya'dan sürdürdüğü Kurtuba halkından on beş bin kişinin Mısır'a gelişi, ortamı büsbütün germiş ve bölge valisi Ubeydullah b. es-Sırrî b. Hakem merkezle ilişkisini keserek vergi göndermemeye başlamıştır. Me'mun bunun üzerine 210/825-6 yılında Abdullah b. Tahir'i Mısır'a gönderir. O da 211/826-7 yılında meseleyi halleder.⁸⁷⁹ Bu dönemde Azerbaycan bölgesinde Babek el-Hürremi ayaklanmış ve onun üzerine Abdullah b. Tahir gönderilmiştir.⁸⁸⁰ Bu isyan ancak Mu'tasım döneminde bastırılabilirdi. Abdullah'ın Mısır'dan ayrılmasından sonra Yemen-Mudar kabilelerinin mücadeleleri yeniden başlar. 217/832 yılında Me'mun bizzat kendisi, Türk komutanlarından Afşin'le birlikte bölgeye gelir ve isyanı bastırır.⁸⁸¹

Bu dönemde siyasî yönden dikkat çeken bir diğer husus, Arap ve Farslara karşı Türklerin öne çıkmaya başlamasıdır. Me'mun, kardeşi Emin'i destekleyen Araplara

⁸⁷⁶ Taberî, *Târih*, VIII, 619; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 229; Suyutî, *Târihu'l-Hulefâ*, 308.

⁸⁷⁷ Ya'kûbî, *Târih*, II, 467-9; Taberî, *Târih*, VIII, 631 vd; Abdurrahman b. el-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 267 vd; Suyutî, *Târihu'l-Hulefâ*, 308-311.

⁸⁷⁸ Halku'l-Kur'an (Kur'an'm yaratılmışlığı) problemi, devlet politikası haline getirilmesi ve bu hususta Mu'tezile'nin konumuyla ilgili olarak bkz. Fehmî Ced'an, *el-Mihne Bahsun fi Cedeliyyeti'd-Dîni ve's-Siyâsi fi'l-İslam*, Dâru's-Şurûk, Amman 1989; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Târîhi Arka Planı Mihne Olayı ve Hâşevîyye Olgusu*, Ankara Okulu yayımları, Ankara 1999; Osman Aydınlı, " 'Kur'an'm Yaratılmışlığı' Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri" I-II, *Dini Araştırmalar*, vol. 3, No: 9-10, Ankara 2001, 45-62; Muharrem Akoğlu, *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Târîhi Seyrine Etkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 2001; Abdurrahman Sâlim, *et-Târihu's-Siyâsi li'l-Mu'tezile Hatta Nihâyeti' l-Karni's-Sâlisi'l-Hicri*, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1989, 240-318.

⁸⁷⁹ Ya'kûbî, *Târih*, II, 460-1; Taberî, *Târih*, VIII, 610 vd; Kindî, *Târihu Vulâti Misr*, 128-145; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 478 vd.

⁸⁸⁰ Dîneverî, *Kitabu'l-Ahbâri't-Trvâl*, 402-5; Ya'kûbî, *Târih*, II, 462-3; Taberî, *Târih*, VIII, 622; Makdisî, *el-Bed ve't-Târih*, VI, 112, 114-8; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 491; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 248, 268 vd.

karşı genellikle İranlılara dayanmıştı. İktidara ulaştıktan sonra da aynı unsurun etkisinde kalarak yaptığı bazı icraatlar iktidarına zarar vermişti. İşte böyle bir durumda Arap ve İranlı unsurun nüfuzuna karşı koyup, bir denge unsuru olması için Türklere yöneldi.⁸⁸² İbn Kuteybe, Babek ile mücadele için Azerbaycan ve Ermeniyye valiliğine atanan Abdullah b. Tahir'in yerine Mısır ve Suriye valiliğine getirdiği kardeşi Mu'tasım'a Me'mun'un, Türkleri toplamasını emrettiğini, onun da bu emri yerine getirdiğini kaydeder.⁸⁸³ Bu çerçevede Mu'tasım, Ca'fer el-Huşşâkî'yi Türkleri satın alması için Semerkant valisi Nuh b. Esed'in yanına gönderir. Bu şekilde Me'mun'un hilafetinde üç bin kadar Türk askeri toplandığı ifade edilir.⁸⁸⁴ Ayrıca Horasan valisi Abdullah b. Tahir haracını gönderirken Oğuzlar'dan değeri 600 yüz bin dirhem olan 2000 esir göndermiştir. Bunların içinde Mısır'da Tolunoğulları devletini kuran Ahmed'in babası Tolun da vardır.⁸⁸⁵ 214/829-830 yılında Mısır'da Kaysiler ve Yemenliler arasında çıkan mücadeleyi bastırmak için Me'mun'un gönderdiği kardeşi Mu'tasım'ın yanında 4000 bin kadar Türk askeri bulunmaktadır.⁸⁸⁶ Abbasî tarihinde ilk defa Türk komutanlar halife yanında sefere çıkmış ve isyanları bastırmak için görevlendirilmiştir. Nitekim Mu'tasım döneminden itibaren önemli görevler üstlenen Afşin, Aşnas ve Boğa el-Kebir gibi komutanlar Me'mun devrinde temayüz etmişlerdir.⁸⁸⁷

Bu dönemde ilmî faaliyetlere baktığımızda bizzat halifenin felsefi eserleri mütalaa ettiğini, filozofların görüşlerine aşına olduğunu ve onun huzurunda çeşitli filozoflardan nakillerde bulunduğunu görürüz.⁸⁸⁸ Bu çerçevede Me'mun'un ilim ve hikmette Abbasoğullarının yıldızı olduğu ve her ilimden bir payı bulunduğu, çeşitli dinler ve görüşler hakkında tartışma meclisleri düzenlettirdiği zikredilir.⁸⁸⁹ Bu tartışma meclisleri o kadar meşhur olmuştur ki, oradaki sistem, kitaplara bile konu

⁸⁸¹ Ya'kûbî, *Târîh*, II, 466; Taberî, *Târîh*, VIII, 625, 627; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V, 496, 498.

⁸⁸² Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 66.

⁸⁸³ İbn Kuteybe, *Meârif*, 391; Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 67.

⁸⁸⁴ Ahmed b. Ebû, Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih el-Kâtib el-Abbâsî el-Ya'kûbî, *el-Buldân*, Farsça'ya Çev. M. İbrahim Âyatî, Tahran 1968, 29.

⁸⁸⁵ İbn Hurdazbe, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 1889, 37.

⁸⁸⁶ Kindî, *Târîhu Vulâti Mısır*, 147-8.

⁸⁸⁷ Memun'dan itibaren Abbasî hilafetinde Türklerin rolü hususunda bkz. Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 66 vd.

⁸⁸⁸ Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 316, 327; İbn Vâdirân, *Târîhu'l-Abbâsiyyin*, 354, 428, 437- 440.

⁸⁸⁹ İbn Tayfûr, *Kitabu Bağdâd*, 36 vd; Dîneverî, *Ahbâru't-Trvâl*, 401; İbn Tiktakâ *el-Fahrî*, 216; Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 306, 316.

olmuş,⁸⁹⁰ tartışma konuları için ayrı günler tahsis edilmiştir.⁸⁹¹ Me'mun'un bu tartışma meclislerine önem vermesinin nedenini, bizzat kendisinin "Bana delilin galip/üstün gelmesi kuvvetin üstün gelmesinden daha sevimlidir. Zira kuvvetle üstün gelmek, onun zevaliyle yok olur, ancak delilin galibiyetini hiçbir şey yok edemez"⁸⁹² ifadesi, akla yaptığı vurguyu ve onu naklin önüne geçirdiğini⁸⁹³ ortaya koyar. Onun tartışma meclisleri düzenlemesindeki amacını da bir tartışma akabinde sarf ettiği şu cümleleri ifade eder: "...Ben bu toplantıların, Allah'ın yardımı ve tevfiğiyle çeşitli grupların din için en uygun ve en hoşnut olunacak orta bir yolda birleşmelerine sebep olacağını ümit ediyorum. Böylece şüphesi olanın, şüphesini açıklayarak gidermek ve ona gönül rızasıyla boyun eğdirmek, inatçıya da istemese de adaletle cevap vermek arzusundayım".⁸⁹⁴

Me'mun, çeşitli eserleri temin edip, Arapça'ya çevirtmiştir. Bu bağlamda o, felsefe ve diğer konularda eserler seçip, getirtmek ve tercüme ettirmek için Bizans'a bir heyet göndermiştir.⁸⁹⁵ Bu ve benzeri eserleri çevirmek için mütercimleri görevlendirmiştir.⁸⁹⁶ İlk olarak Harun er-Reşid döneminde kurulan ve Me'mun döneminde geliştirilen Beytü'l-Hikme bu faaliyetlere ve ilmî çalışmalara tahsis edilmiştir.⁸⁹⁷

⁸⁹⁰ Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 314-5. Burada tartışma meclislerindeki sistem şöyle anlatılır: Tartışmaya katılacak fukaha alimler geldiklerinde 'ayakkabılarınızı çıkarın' denilir ve döşenmiş bir odaya alınırlar. Sonra sofralar kurulur, tartışmacılara yemek ve içecek ikram edilir. Abdestlerini tazeleyip, rahat edecekleri şekilde olmaları söylenir. Bunlardan sonra güzel kokular sunulur ve tartışmalara geçilir. Bu tartışmalar güneş doğuncaya kadar devam eder ve sonra tekrar yemek verilerek sona ererdi. İbn Tayfur (s. 22-3) ve Taberî (VIII, 577-8) bunlara ilaveten tartışma içersinde taraflardan biri ilmi bir cevap vermeyip, duygusal bir tutum sergilediğinde tartışmayı idare eden halifenin müdahale ettiğini ifade ederler.

⁸⁹¹ Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 314; Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 327.

⁸⁹² Hâtîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, X, 186; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 282; Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 321.

⁸⁹³ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 303-4; Hâtîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, X, 186; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 282.

⁸⁹⁴ İbn Tayfur, *Kitabu Bağdâd*, 45-6; Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi*, 126.

⁸⁹⁵ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 304.

⁸⁹⁶ Abbasîler ve Me'mun döneminde tercüme faaliyetleri, mütercimlerin isimleri ve ilmî hayat ilgili olarak bkz. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 304 vd; Ramazan Şeşen, "Tercüme Faaliyetleri", Hakkı Dursun Yıldız (ilmî müşavir ve redaktör) *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Târîhi*, Çağ yay. , İstanbul 1989, III 453-479; Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi*, 108-133, 152-163; Aydın, *Aklîleşme Süreci*, 99 vd.

⁸⁹⁷ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 304. İbnü'n-Nedîm (s. 13, 139, 304, 364) Beytü'l-Hikmenin müdürlüğünü, Selm, Sehl b. Harun yaptıklarını ve Said b. Hureym'in de Sehl'in yardımcısı (s. 134, 139) olduğunu belirtir.

Mu'tasım döneminde (218-227/833-842), Me'mun'un halku'l-Kur'an siyaseti sürdürüldü, Türkler divana ilk defa alındı⁸⁹⁸ ve divanda öne çıkmaya başladı, Me'mun döneminde başlayan Babek el-Hürremî isyanı bastırıldı, bu isyanı bastıran Afşin halifenin emriyle öldürüldü.⁸⁹⁹ Mu'tasım'ın 4 bin ile yüz bin arasında değişen Türklerden askeri olduğu, onun Semerkant, Fergana ve çevresine Türkleri satın almak için adam gönderdiği, Türkleri cezbe etmek için onlara kıymetli mülkler, çeşit çeşit ipekli, işlemeli elbiseler vb. verdiği, onları diğer askerlerinden ayıran üniforma giydirdiği belirtilir.⁹⁰⁰

Bu dönemin önemli hadiselerinden biri de kendilerine eziyet ettikleri için Bağdat halkının aşırı tepkisine neden olan askerlerin ve onlarla birlikte devlet erkanının 221/836 yılında Bağdat'ın 95 km kuzeyinde inşa edilen Samerra'ya nakledilmesidir.⁹⁰¹ Mu'tasım'ın, okur-yazarlığı zayıf olup, ciddi bir eğitim almadığı⁹⁰² için onun ilim yönünden öne çıkan bir hususiyetinden bahsedilmez. Onun döneminde Alioğullarından Muhammed b. el-Kâsım et-Talekânî 219/834 yılında ayaklandı. Muhammed'in kendisine çıkarılan güçlükler ve kötü muamele nedeniyle Horasan'a kaçtığı ve burada Merv, Serahs, Talekan ve Nesâ'daki Alioğulları taraftarlarının teşvikiyle isyan ettiği nakledilir.⁹⁰³ Abdullah b. Tahir, isyanı bastırır ve Muhammed'i Mu'tasım'a gönderir. Muhammed Samerrâ'da hapsedilir.⁹⁰⁴ Akıbeti hakkında net bir

⁸⁹⁸ Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 335.

⁸⁹⁹ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 391-4; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 473-8; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 350-360; Makdisî, *el-Bed ve't-Târîh*, VI, 114-119; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 295 vd; Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 335-340.

⁹⁰⁰ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 350-1; Makdisî, *el-Bed ve't-Târîh*, VI, 112; Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 335-6. Yıldız, Mu'tasım'ın Türk birliklerinin desteğiyle halife olduğunu söyler. Mu'tasım'ın halife olması ve döneminde Türklerin konumu ile ilgili olarak bkz. Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 70-80, 89-104.

⁹⁰¹ Ya'kûbî, *Târîh*, II, 472-3; *Buldân*, 31 vd; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 350-2; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 231; Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 335-6. Ya'kûbî (*Buldân*'ında) ve Mes'ûdî, Mutasım'ın Türk komutanlar için Samerrâ'da ayrı ayrı yerler tahsis ettiği, onları şehrin en güzel yerlerine yerleştirdiği, onlara maaş verdiği ve sadece Ya'kûbî, Türklerin Türk ülkelerinden gelen kızlarla evlenmelerini sağladığını kaydederler.

⁹⁰² Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 334.

⁹⁰³ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 349-350.

⁹⁰⁴ Ya'kûbî, *Târîh*, II, 471-2; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 470 vd; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 350; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 282. Mes'ûdî, Zeydiyye'den pek çok kimsenin onun imâmetini benimsediğini, onlardan kendi zamanında yani 332/943-4'te Muhammed'in ölmediğini, onun ortaya çıkıp, zulümle dolan dünyayı adl ile dolduracağını, onun bu ümmetin mehdisi olduğunu benimseyen pek çok kimsenin olduğunu, bu kimselerin Kûfe taraflarında, Taberîstan ve Deylem dağlarında, Horasan köylerinin pek çoğunda bulunduğunu zikreder.

bilgi yoktur. Muhammed b. el-Kâsım'ın Adl ve Tevhîd anlayışında olduğu kaydedilir⁹⁰⁵ ancak bu açıklanmaz.

Vâsık döneminde (227/232/842-847), Mihne uygulamalarına devam edilmiş, Ahmed b. Ebî Duad (239/854) Bizans'ın aldığı 1600 esirden "Kur'an mahluktur" diyenlerin onlardan alınıp, serbest bırakılacak ve parayla ödüllendirileceklerini, diğerlerinin ise onlarda kalacağını söylediği nakledilir. Vâsık'ın Ebû Tâlib oğullarına pek çok ihsanda bulunduğu, zamanında onlardan fakir kimsenin kalmadığı belirtilir.⁹⁰⁶ Onun döneminde de Türkler etkin konumdadır.⁹⁰⁷ Vâsık'ın ilim ve araştırmayı sevip, taklitten nefret ettiği ve amcası Me'mun'un yolundan gittiği belirtilir.⁹⁰⁸

Türk komutanların desteği ile iktidara gelen Mütevekkil (232-247/847-861), 236/851 yılında Hz. Hüseyin'in mezarını ve çevresindeki evleri yıktırarak burasını tarım arazisi haline getirdi. Başta Şifler olmak üzere halkın oraya gelmesi yasaklandı.⁹⁰⁹ 234/849 yılından itibaren halku'l-Kur'an politikasından vazgeçilmiş, fukaha ve hadisçiler Samerra'ya çağrılarak, hediye ve erzak verilmiş, halka sıfatlar ve rü'yet hakkındaki hadisleri anlatmaları emredilmiştir.⁹¹⁰ Aynı yıl Türk komutanlarından Îtâh (inâk) et-Türkî öldürüldü.⁹¹¹ Nitekim Mütevekkil hilafete geldiğinde bir nevi cülus bahşişi dağıtırken en fazla parayı Türklere vererek onlardan çekindiğini göstermiş ve onların nüfuzundan kurtulmaya çalışmıştır.⁹¹² Bu çerçevede görünüşte oğlu Mu'tez'i korumak bahanesiyle Arap ve diğer unsurlardan 12 bin kişilik bir ordu meydana getirdi. Onlara da Türkler gibi maaş verildi. Mütevekkil daha da ileri giderek 244/858 yılında hilafet merkezini Şam'a taşımaya kalktı.⁹¹³

235/849 yılında Mütevekkil, Yahudi ve Hıristiyanların elbiseleri, sarıkları bakımından müslümanlardan farklı giyinmelerini, resmî dairelerde

⁹⁰⁵ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 464-6.

⁹⁰⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 310; Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 340-2.

⁹⁰⁷ Bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, II, 479 vd;

⁹⁰⁸ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab*, IV, 377 vd; Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 342-3.

⁹⁰⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, 546; Abdurrahman b. el-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 447; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 315; Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 347.

⁹¹⁰ Abdurrahman b. el-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 423-4; Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 346.

⁹¹¹ Abdurrahman b. el-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 425; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 312-3; İbn Haldûn, *Târîh*, III, 336-7. İbn Kesîr, 235/850 yılında öldüğünü belirtir.

⁹¹² Taberî, *Târîh*, IX, 154 vd; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, VI, 94 vd.

⁹¹³ Bu konularda ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 106 vd.

çalıştırılmamalarını, yeni yapılan kilise ve havraların yıkılmasını emretti.⁹¹⁴ Halife bununla muhtemelen halkın desteğini yanına almayı amaçlamıştı.

237/852 yılında da Kelam konularına dalmak ve Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemek yasaklandı. Kelam ilmini bilen kimselerin bu konuda konuşmamaları, onu öğretmemeleri, sadece Kitap ve Sünnetle meşgul olmaları emredildi.⁹¹⁵ Aynı yıl, 231/846 yılında Vâsık tarafından halku'l-Kur'an ve rüyetullah konusunda imtihan edilerek öldürülen Ahmed b. Nasr el-Huzâfî'nin kesik başı ile gövdesi bir araya getirilerek akrabalarına teslim edildi.⁹¹⁶ Yine bu yıl baş kadılık makamında olan Ahmed b. Ebî Duâd'ın oğlu Muhammed görevden alınıp, yerine Yahya b. Eksem getirildi.⁹¹⁷

Bütün bu hususları göz önünde bulundurduğumuzda Mütevekkil'in Mihne uygulamalarına son verip, Mu'tezile'ye muhalif bir tutum sergilemesinde, onun Sünnîliğe sempatisinden ziyade dönemin konjonktürünün etkili olduğunu düşünüyoruz. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi Mütevekkil baştan beri Türklerin nüfuzundan kurtulmak istemektedir. Halkın büyük bir kesiminde Mihne uygulamalarına şiddetli bir tepki vardır. Ordu, gayri Arap unsurlardan Türklerin hakimiyetinde bulunmakta ve Farisîlerin etkinliği yoktur. Halife Alioğullarına da cephe almıştır. Bu şartlar altında onun dayanabileceği taban Mu'tezile'ye karşı cephe alıp, Ehl-i Hadisi ve Arapları yanına çekmek olduğunu düşünüyoruz. Sonuç olarak Mihne uygulamaları Mu'tezile'ye fatura edilmiş, Mihne'den kurtarma rantını da Mütevekkil'le Abbasîler almıştır. Ancak biz meseleye Ahmed b. Ebî Duad'ın Mihne boyunca yaptığı uygulamaları onun Mu'tezilî yönüyle değil, bürokrat yönüyle bakıp, onun söz konusu tutumunun mevcut iktidarın kendini güvene almak için benimsediği jeopolitik konumdan kaynaklandığı şeklinde değerlendirdiğimizde sağlıklı bir sonuca ulaşacağımızı düşünüyoruz. Zira Ahmed b. Ebî Duad, Mu'tezilî öğretilere ilişkin görüşlerinden ziyade siyasî kimliği ile tanınır. Diğer taraftan halku'l-Kur'an anlayışını

⁹¹⁴İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 313-4.

⁹¹⁵İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 316.

⁹¹⁶Abdurrahman b. el-Cevzî, *el-Murtazam*, VI, 458-9; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 316.

⁹¹⁷Ya'kûbî, *Târîh*, II, 489; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, V, 15; İbnü'l-Cevzî, *el-Murtazam*, VI, 457-8.

benimsemelerine rağmen, çağdaş Mu'tezililerin genel olarak bu uygulamaları onayladığı ve desteklediğine dair bir veri tespit edemiyoruz.⁹¹⁸

1.3.2- Mu'tezile'nin Durumu

Daha önce Me'mun dönemine kadar Mu'tezile'nin Abbasilerle ilişkisini ele almıştık. Bu başlık altında Me'mun'dan Mütevekkil döneminin sonuna kadar yani Kasım b. İbrahim'in aktif olduğu dönemde Mu'tezile'nin iktidarla ilişkisini Mu'tezile ile genelde Ali oğulları ve özelde Zeydiyye ilişkisi çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız. İktidarın Mu'tezile ile yakınlaşma siyasetinin gerekçeleri arasında sayılan gerek İslam içindeki aşırı gruplara gerekse İslam dışındaki diğer dinlere mensup gruplara karşı mücadelelerinde ve dini hayatı düzenleme ve denetleme politikası ve diğer hususlarda Mu'tezile'nin iktidarın teorik çerçevesini oluşturması ve benzeri tezlere burada değinmeyeceğiz.⁹¹⁹

Me'mun döneminde karşımıza çıkan ilk iki Mu'tezifi, daha önce bahsedildiği üzere Reşid döneminde hapse atılan ve Yahya b. Abdillâh'ın dâileri arasında zikredilen Bişr b. el-Mu'temir (210/825) ve dönemin Zeydî liderlerinden Ahmed b. İsa b. Zeyd hakkında yalan söylediği ithamıyla hapse atılan Süname b. el-Eşres (213/828)'tir. Bu iki şahıs Me'mun tarafından Ali er-Rıza'nın kendisine veliaht tayininde hazır bulunan şahitlerdendir.⁹²⁰ Bişr b. el-Mu'temir'in Me'mun'la ilişki derecesini ortaya koyan bunun dışında ciddi bir veri tespit edemedik. Onun ismi, tanıklık hadisesinden sonra Me'mun'un hilafetine ilişkin aktarılan olaylarda geçmez. Bunda onun yaşlı olması etkili olabilir. Ayrıca onun siyasi tutumunun da etkili olabileceğini düşünüyoruz. Me'mun'un onu ve Süname'yi veliahtlığa şahit kılmasının gerekçelerine ilişkin zikredilenlere ilaveten önemli bir gerekçenin de Me'mun'un Abbasi iktidarına karşı fiili muhalefeti benimseyen Ali oğullarına sıcak bakan Mu'tezile'yi yanına çekerek Ali oğullarının ayaklanmalarının önüne geçmek veya en azından onları zayıflatmak olduğunu düşünüyoruz.

⁹¹⁸ Me'mun'undan Mütevekkil'e kadar olan dönemde iktidarın uygulamaları ve politikalarında Mu'tezile'nin tutumu ve payına gelecek başlıkta yer vereceğiz.

⁹¹⁹ Bu konuyla ilgili olarak bkz. Abdurrahman Sâlim, *et-Târihu's-Siyâsi li'l-Mu'tezile*, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1989, 199-296; Ced'an, *Mihne*, 58-107; Muhammed Qasim Zaman, *Religion and Politics Under The Early 'Abbâsids*, Leiden-New York-Köln; Brill, 1997, 70 vd, 106 vd; Özaşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 36-58; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset İlişkisi*, 200-284.

⁹²⁰ Bkz.

Sümame b. Eşres ise Me'mun'un özel sohbet arkadaşlarından biri olmuş⁹²¹ ve Me'mun tarafından çeşitli şekillerde görevlendirilmiştir. Sümame'nin, Me'mun'un huzuruna Allâf girdiğinde ayağa kalktığı halde Emin'i öldüren ve Me'mun'a beyatı sağlayan Tahir b. Hüseyin (207/822) girdiğinde ayağa kalkmayacak kadar⁹²² Me'mun'a yakınlığı vardı. Sümame, peygamberlik iddia eden kişilerin durumunu araştırmak ve onlarla tartışmak için Me'mun tarafından görevlendirilmişti.⁹²³ Me'mun, Sümame ve Yahya b. Eksem'le Muaviye'ye minberden lanet okutma gibi bazı siyasî meseleleri istişare ederdi. Bu durumda Sümame ve Yahya birbirlerine muhalif konumdaydılar.⁹²⁴

Ayrıca Me'mun, Sümame'nin kelimî yeterliliğine güveniyor ve ince kelimî ve fikhî meseleleri tetkikinde onu Yahya b. Eksem ve Ebu'l-Atâhiyye'ye⁹²⁵ ve veziri Ahmed b. Ebî Halid'e takdim ediyordu.⁹²⁶ Hilafetinde isyan eden Nasr b. Şebes'e haber göndermek için kimi göndermesinin uygun olacağını Sümame ile müzakere etmişti.⁹²⁷ Halife çevresindekilere ihsanlarda bulunurken Sümame'ye de büyük miktarda ihsanda bulunmuştu.⁹²⁸ Me'mun'la arasındaki yakınlık, Me'mun'un ona vezirlik teklif edeceği ve Sümame nazıkçe kabul etmeyince de bu iş için uygun birini önermesini talep edeceği bir dereceye ulaşmıştı.⁹²⁹

Bütün bu hususlar Sümame'nin Me'mun'la yakın bir ilişkisi olduğunu göstermekle birlikte onun Me'mun'u etkisi altına aldığını göstermez. Zira bizzat Me'mun böyle bir söylentiden rahatsızlığını dile getirir. Sümame'ye "beni etkin altına aldığını söylediğin bana ulaştı" der. Bunun üzerine Sümame, "Ey mü'minlerin emiri ben size bir kötülük, bir zillet isnat etmedim ve benden dolayı kimseye bir kötülük

⁹²¹ İbn Abdi Rabbih, *İkdu'l-Ferid*, II, 138.

⁹²² Kâdî Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 261.

⁹²³ İbn Tayfûr, *Kütâbu Bağdâd*, 39-40; İbn Abdi Rabbih, *İkdu'l-Ferid*, VI, 152, 156; Kâdî Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Neşşâr-Ali neşri, 64; Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 321; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 64. Bir defasında da Sümame, Me'mun'nun isteğiyle eşyanın bir gerçekliğinin olmadığını ileri süren birisiyle tartışır. Bkz. İbn Abdi Rabbih, *İkdu'l-Ferid*, II, 399-400.

⁹²⁴ İbn Tayfûr, *Kütâbu Bağdâd*, 54-55; Kâdî Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 72-73; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 64-66.

⁹²⁵ İbn Abdi Rabbih, *İkdu'l-Ferid*, II, 376-7; Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 303-4; Hatîb Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, VII, 147; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 62-64.

⁹²⁶ İbn Tayfûr, *Kütâbu Bağdâd*, 125.

⁹²⁷ İbn Tayfûr, *Kütâbu Bağdâd*, 78-9.

⁹²⁸ İbn Abdi Rabbih, *İkdu'l-Ferid*, IV, 205. Burada Me'mun'un Sümame'ye üç yüz bin verilmesini emrettiği söylenir. Ancak bunun dinar mı dirhem mi olduğu zikredilmez.

⁹²⁹ İbn Tayfûr, *Kütâbu Bağdâd*, 118, 139-140; İbn Nedim, *Fihrist*, 207.

ulaşmadı” der.⁹³⁰ Ayrıca bu rivayet, Me'mun'un kendi anlayışı ile Sümame'nin görüşünün birleştirilmesinden veya en azından kendi anlayışının Sümame'nin anlayışına nisbetinden rahatsız olduğunu gösterir.

Me'mun'la ilişki kuran bir diğer Mu'tezilî Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (135-227/752-842)'tır. Bu şahıs, Me'mun'un hocası ve döneminde düzenlenen farklı görüş ve din mensuplarının içinde bulunduğu münazara meclislerinde önde gelen şahıs olarak kaydedilir.⁹³¹ Onu Me'mun'a Sümame b. Eşres takdim eder.⁹³² Allâf, Müslüman muhalifleri yanında müneccimler, Senevîler ve Mecusîlerle münazaralarda bulunmuştur.⁹³³ Onun Kelam ilminin teşekkülünde önemli katkıları olmuştur.⁹³⁴

Sümame b. Eşres, Me'mun'un en önemli komutanlarından Abdullah b. Tahir halifenin huzuruna girdiğinde ayağa kalkmayıp, Allâf girdiğinde ayağa kalkmasının sebebini soran Me'mun'a, onun kendisinin otuz yıllık hocası olduğunu söyler.⁹³⁵ Bu rivayet, Sümame'nin Me'mun yanındaki konumunu göstermekle birlikte onun hocasına duyduğu büyük saygıya da işaret eder. Ayrıca Allâf, Me'mun'un huzurunda yapılan bir münazarada kendisi hakkında halifenin övgüde bulunacak⁹³⁶ derecede onun üzerinde bir etki bırakmıştır. Bunlara ilaveten Allâf, Hz. Ali'yi Osman'a tafdîl ederdi. O dönemde Ali'yi Osman'a tafdîl edene Şîi deniyordu.⁹³⁷ Böyle bir anlayış, Hz. Ali'yi tafdîli ve Ali er-Rıza'yı veliaht tayini hususunda Me'mun'un izhar ettiği zahiri alevî eğilimle örtüşür.

Allâf'ın her yıl halifeden altmış bin dirhem alıp, onu arkadaşları arasında dağıttığı rivayet edilir.⁹³⁸ Açığı ki halife ihsanlarında cömert olarak Allâf ve arkadaşlarının dostluğunu kazanmak istiyordu. Allâf münazara alanında ilmi konumuyla özellikle gayri müslim firkaların tabileriyle ve Mu'tezile'den olsun veya olmasın Müslüman muhalifleriyle münazara yoluyla halifeyle sağlam bir irtibat kurar. Halife de Allâf ve arkadaşlarına, mücadele içinde bulunan toplumun kültürel grupları

⁹³⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 272.

⁹³¹ Dineverî, *Ahbârü't-Tivâl*, 401.

⁹³² Kâdî Abdulcebbar, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 257; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 46.

⁹³³ Kâdî Abdulcebbar, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 258-260; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 44, 74-5.

⁹³⁴ Cedan, *Mihne*, 70.

⁹³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Fırak ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Neşâr-Ali neşri, 261.

⁹³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Fırak ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Neşâr-Ali neşri, 258.

⁹³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Fırak ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Neşâr-Ali neşri, 48.

⁹³⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Fırak ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Neşâr-Ali neşri, 255; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 49.

arasında fiilî eylemde bulunmayan Mu'tezile'nin mu'tedil bir kolu olarak bakar. Ayrıca çeşitli vesilelerle onların varlıklarını yücelterek, maddi ve manevi olarak katkıda bulunarak Abbasi hilafetinin maslahatına ilişkin durumlarda onların fikrî desteğini almaya yönelir. Bu husus, halifenin Allâf'ın kelamî görüşlerini muhalifleriyle özellikle Cebriyye ve onlardan Ehl-i Sünnet'in Haşeviyye'si diye nitelendirilen grupla münazaralarda kullanmasıyla/vasıta kılmasıyla örtüşür.

Ebu'l-Huzeyl Me'mun'la olan ilişkisinin gerekçesini şöyle ifade eder: "Ey Mü'minlerin Emiri! Ben senin yanına ne dinar ne de dirhem için geldim. Sadece Allah'tan iki şüpheyi; zulüm ve yaratma şüphelerini nefyetmen için geldim". Bunun üzerine Me'mun, "Ey Ebu'l-Huzeyl! Ben ve atalarımın hiçbirini teşbihle ilgili bir şey söylemedi" dedi.⁹³⁹ Bu rivayet de daima Cebri olarak bakılan Emevîler'e ve Me'mun dönemindeki cebr ve teşbih fikri taraftarlarına karşı tutumunda halife ve Allâf'ın uyduklarını gösterir. Nitekim Me'mun ve Mu'tasım'ın Ebul Huzeyl'i öne geçirdikleri ve ona hürmet ettikleri belirtilir.⁹⁴⁰

Me'mun'la ilişki kuran Mu'tezilîlerden Nazzâm'ın halife lehine ya da aleyhine herhangi bir siyasî tavrı olduğunu ortaya koyan bir veri tespit edemedik. Bununla birlikte onun önceleri çok fakir olması, karnını doyurabilmek için gömleğini satmak zorunda kalması, açlıktan çamur yemek zorunda kalması,⁹⁴¹ maddi imkansızlıklar nedeniyle Bağdat'a gitmesi, ancak daha sonra talebelerinden Aliyyu'l-Esvârî'ye bin dinar verecek⁹⁴² bir dereceye ulaşması ve onun Abbasi iktidarı gözetiminde yapılan tartışma meclislerine katılması⁹⁴³ onun iktidar ile iyi ilişkiler içerisinde olduğuna ve bu konunun imkanlarından yararlandığına delalet eder.

Nazzam'ın öğrencisi Cahız, Me'mun ve Mu'tasım yanında kabul görmüştür. Özellikle imamet konusundaki kitaplarına ilgi gösteren⁹⁴⁴ Me'mun'la ilişki kurmuştur. Cahız'ın dili kullanmadaki ustalığı ve eserlerinden dolayı saygınlık kazanması muhtemel gibidir. O, sarayın yakın olduğu ve kendilerine bol bol ihsanlarda bulunduğu katiplerden biridir. Cahız, yaşadığı dönemde iktidarın uygulamaları ve politikalarına destek veren Mu'tezilîler arasında görülür. O, imamet konusundaki

⁹³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 227.

⁹⁴⁰ Malafî, *et-Tenbih*, 39.

⁹⁴¹ Cahız, *el-Hayevân*, III, 451.

⁹⁴² Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 281.

⁹⁴³ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 236-240; Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 264-5.

eserini muhtemelen, Hz. Ali'nin sahabenin en üstünü olduğunun ilan edildiği, Muaviye'yi ve Emevileri hayırla anmanın yasaklandığı, halku'l-Kur'an anlayışının ilan edildiği dönemlerde yazıp Me'mun'a takdim etmişti.⁹⁴⁵ Me'mun'un politikasıyla uyum içinde olan bu eser onun takdirini kazanmıştır.

Aynı dönemde muhtelif akımlara karşı Abbasi hilafetini kalemiyle destekleyen ve savunan, avam ve Nâbita'nın iddialarını reddeden, Emeviler adına yapılan her türlü çağrışı veya onların icraatlarına cevaz verme ve onları savunmayı şiddetli bir şekilde eleştiren, halku'l-Kur'an anlayışını ortaya koyan ve Haşeviye'yi kötüleyip, adeta halku'l-Kur'an karşıtlarına iktidar tarafından yapılan muameleyi meşrulaştırma ve onaylamayı ihsas ettiren ifadelerin yer aldığı makalesini yazmıştır.⁹⁴⁶ *Risaletü'n-Nâbita* isimli bu eser, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Duad'a sunulmuştur.⁹⁴⁷

Cahız, Hz. Ali'nin Hz. Peygamberden sonra insanların en üstünü olduğuna dair anlayışı eleştiren ve hilafete geliş sırasını fazilet sırası olarak takdim eden *Kitâbu'l-Osmâniyye* isimli eserini, Ali oğullarına karşı cephe alan Mütevekkil'le iktidarın politikası değiştiğinden muhtemelen bu dönemde 240/854 yılından önce yazmıştır. Zira bu esere reddiye yazan Eb'u Cafer el-İskâfi bu tarihte ölmüştür.⁹⁴⁸

Ayrıca Cahız, Mütevekkil'in çok samimi olduğu Feth b. Hakan'a *Türklerin Faziletleri (Fadâilu'l-Etrak)* isimli eserini sunmuştur.⁹⁴⁹ Onun özellikle siyasî içerikli eserleri, eserlerin yazıldıkları dönemdeki mevcut iktidarın anlayışına paralel ve onu destekler tarzdadır. Bütün bu hususları göz önüne aldığımızda Cahız'ın gerek Mihne döneminde gerekse sonraki dönemdeki tutum değişikliklerinin bizzat kendisi, bu tutumların, onun Mu'tezilî anlayışından ziyade iktidarla iyi ilişkiler içinde olma, maddi menfaat elde etme ve benzeri gayretlerden kaynaklandığını gösterir. Nitekim

⁹⁴⁴ İbn Nedim, *Fihrist*, 209.

⁹⁴⁵ Bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, 209; Ramazan Şeşen, Cahız'ın *Hilafet Ordusunun Menkabeleri ve Türkler'in Faziletleri* (çev. Ramazan Şeşen, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1988)'ne yazdığı Giriş, 12.

⁹⁴⁶ Bkz. Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız (255/869), *Risâletü'n-Nâbita*, (s. 239-248), *min Kitâbihi fi Halku'l-Kur'an*, (s. 165-173), (*Resâilu'l-Câhız Resâilu'l-Kelâmiyye* içinde) takdim ve şerh eden, Ali Ebu Mülhim, Daru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1987.

⁹⁴⁷ Bkz. Şeşen, *Hilafet Ordusunun Menkabeleri ve Türkler'in Faziletleri*'ne yazdığı Giriş, 16.

⁹⁴⁸ Bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, 213; Kâdi Abdülcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 276; Ümit, *Hicri Üçüncü Asırda Şif-Mu'tezilî İmamet Tartışmaları*, 70.

⁹⁴⁹ Bkz. Şeşen, *Hilafet Ordusunun Menkabeleri ve Türkler'in Faziletleri*'ne yazdığı Giriş, 21.

Ahmed b. Ebî Duad da onun hakkında ‘ben onun dış yüzüne/zarfına güvenir, dinine/iç yüzüne güvenmem’ der.⁹⁵⁰

Bağdat Mu'tezilesinden Ebû Ca'fer el-İskâfi (240/854), Mu'tasım'ın meclislerinde saygın bir yere sahiptir. Mu'tasım, İskâfi'yi Mu'tezilî öğretinin propagandası ile görevlendirdi. Oğlunu da divanlardan birinin başına getirdi.⁹⁵¹ Ancak İskâfi'nin konumu Mütevekkil döneminde değişmiş olmalıdır. Zira o Ali oğullarına karşı sertlik politikasını benimsemiş ve bu dönemde İskâfi, Câhız'ın Ebû Bekir ve Ömer'in Ali b. Ebî Tâlib'ten daha üstün olduğunu ortaya koyan *Kitâbu'l-Osmâniyye*'sine⁹⁵² karşı Ali b. Ebî Tâlib'in sahabenin en üstünü olduğuna dair reddiyesini kaleme almıştır.⁹⁵³ Bir diğer Mu'tezilî, Ebû Ya'kub eş-Şahhâm, Vâsık döneminde harac memurlarının halka zulmünü önlemek için onları teftiş üzere görevlendirildi.⁹⁵⁴

Bütün buraya kadar aktardıklarımız, Mu'tezile'den söz konusu şahsiyetlerin özellikle Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde iktidar ile iyi ilişkiler içerisinde olduğunu gösterir. İktidar ile bu Mu'tezilî şahsiyetlerin karşılıklı olarak birbirlerinden yararlandıkları görülmektedir. İktidar onlardan hem Müslüman olmayan gruplarla ve Müslüman aşırı gruplarla fikrî mücadelede yararlanmış, hem de onları yanına çekerek iyi ilişki içinde oldukları Alioğullarının eylemci kanadına desteklerini önlemiş veya en aza indirerek, iktidara karşı fiilî eylemlerde bulunan Alioğullarının eylem bazında yalnız kalmalarını sağlamıştır. Bu Mu'tezilî şahsiyetler de, saraya yakın olarak hem ekonomik yönden refaha kavuşmuşlar, hem de fikirlerini en üst düzeyde ifade edebilme imkanı yakalamışlar ve iktidara yakınlığı muhaliflerine karşı baskı aracı olarak da kullanabilmişlerdir.

⁹⁵⁰ Bkz. İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 103.

⁹⁵¹ İbn Nedîm, *Fihrist*, 213; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 123.

⁹⁵² *Kitâbu'l-Osmâniyye* ve bu esere göre Câhız'ın imamet anlayışı hakkında bkz. Sabri Hizmetli, “Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı”, *AÜİFD*, XVI (1978), 681-716.

⁹⁵³ İskâfi'nin reddiyesi ile ilgili olarak bkz. Ümit, *Hicrî Üçüncü Asırda Şii-Mu'tezilî İmâmet Tartışmaları ve İskâfi'nin Yeri*, 70, 78-94.

⁹⁵⁴ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 72.

2-KÂSİM ER-RESSÎ'NİN İKİ MEZHEBİN ETKİLEŞİMİNDEKİ YERİ

Çağdaş çalışmalarda Kâsım b. İbrahim'in Mu'tezile ile ilişkisi bağlamında temelde iki görüş sunulur: İlk görüş, kaderi savunanlar, Müşebbihe ve Mürctie ile tartışmalarında Kâsım'ın bir Mu'tezilî düşünür olarak görüldüğünü ifade eder. Bu görüş, Kâsım b. İbrahim'i batılı araştırmacılar arasında ilk defa inceleyen Strothmann tarafından ileri sürülmüştür.⁹⁵⁵ Daha sonra, Kâsım'ın kelamî risalelerini inceleyen Binyamin Abrahamov tarafından bazı konularda farklı olmakla birlikte Kâsım'ın temelde bir Mu'tezilî alim olduğu şeklinde söz konusu görüş daha da ileri götürülmüştür.⁹⁵⁶

İkinci görüş, Madelung'a ait olup, o, Kâsım bazı hususlarda Mu'tezile ile uyuşsa da Mu'tezilî anlayıştan etkilendiğinin ve onu Zeydiyye içersine sokmaya çalıştığının düşünülemeyeceğini ileri sürer.⁹⁵⁷ Ancak bununla birlikte Taberistan ve Yemen Zeydî imamlarının eserlerinde görülen Mu'tezilî etkiye kapıyı açtığını, zemin hazırladığını belirtir.⁹⁵⁸ Abrahamov, Kâsım b. İbrahim'le ilgili çalışmalarında Madelung'un tezini eleştirip, Kâsım'ın bir Mu'tezilî alim olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Biz, Madelung ve Abrahamov'un görüşlerine yeri geldikçe işaret etmekle birlikte konuyu iki aşamada ele almak istiyoruz: a. Kâsım b. İbrahim'in metot ve kullandığı deliller yönünden çağdaşı Mu'tezilîlerle karşılaştırılması. b. Görüşleri bakımından mukayesesi.

2.1-METOT VE DELİLLER YÖNÜNDEN

Kitabu'd-Delil el-Kebir adlı eseri, Kâsım'ın dünyanın yaratılması ve Allah'ın varlığına ilişkin deliller sunduğu eserlerinden biridir.⁹⁵⁹ Burada oğlunun, Allah'ın

⁹⁵⁵ Bkz. R. Strothmann, "Die Literatur der Zaiditen", *Der Islam* 2 (1911) s. 53-4.

⁹⁵⁶ Bkz. Binyamin Abrahamov, *The Theological Epistles of al-Kâsim ibn İbrâhîm*, (Basılmamış Doktora tezi-İbranic) Tel Aviv University 1981. İngilizce tez özeti I-XVII. Tez özetini ve bu tezde yayımlanmış olan Kâsım b. İbrâhîm'in bazı risalelerini gönderen Tufan Kara beye teşekkür ederim.

⁹⁵⁷ Madelung, "Qâsim ibn İbrâhîm and Mu'tazilism", 39, 46.

⁹⁵⁸ Madelung, "Qâsim ibn İbrâhîm and Christian Theology", 35. Makaleyi gönderme nezaketinde bulunan Prof. Dr. Madelung'a teşekkür ederim.

⁹⁵⁹ Bu konudaki diğer üç eseri, *Kitab ed-Delil el-Sağir*, *Kitâb el-Red ale'l-Mülhid* ve *Kitâb el-Tevhîd*'tir. Bkz. Kâsım b. İbrâhîm b. İsmail er-Ressî (246/860), *al-Kâsim b. İbrâhîm on teh Proof of God's Existence Kitâb ed-Delil el-Kebir*, thk ve notlarla İngilizceye Çev. Binyamin Abrahamov, E.J. Brill 1990. Bu esere yazdığı Giriş, 7. Madelung, *Kitab ed-Delil el-Sağir*, *Kitâb el-Red ale'l-Mülhid*'in

varlığının nasıl bilinebileceğine ilişkin sorusu üzerine öncelikle tezini destekleyecek Kur'an'dan ayetler aktararak nizam deliliyle⁹⁶⁰ Allah'ın varlığını ispata girişir⁹⁶¹: Gecenin bir örtü, dinlenme vakti, ay ve güneşin zaman tayinindeki rolü, yıldızların yolcular için kılavuz olması, insanoğlunun tek bir nefisten meydana gelmesi, gökten yağmurun yağması, yerden bitkilerin bitmesi ve böylece ölü yeryüzünün canlanıp çeşitli renklere bürünmesi, her bitkinin ve meyvenin farklı olması vb. hususları zikredip, bunların belli bir düzenlilik içinde olduğunu inanan inanmayan herkesin kabul ettiğini söyler. Bunların kendi başlarına meydana gelemeceklerini ifade ettikten sonra yapılan her bir şeyin bir yapıcısı olduğu gibi bunların da bir yapıcısı ve yaratıcısının olması gerektiğini ve çevremizde görülen mükemmelliklerden onun da Allah dışında biri olamayacağını belirtir.

Burada Kâsım, temellendirmesini iki aşamada yapmaktadır: İlk olarak dünya ve içindekilerin yaratılmış olduğunu ortaya koyar. Sonra gördüğümüz eserler mükemmel olduğundan onları yaratmanın ancak Allah olabileceğini ispat eder.

Nizam delilinin teleolojik yönüne de şu şekilde işaret eder; dünyadaki işaretler, onun sadece yaratıldığını değil aynı zamanda onun tanzim edildiğini ve yönetildiğini de ispat eder. Mükemmel olan ve insanın yararını hedefleyen bu idare ve yönetim, sadece Allah'ın idaresi ve yönetimidir. Allah esen rüzgarları yapar ve bunlar denizlerdeki gemilerin yüzmesini sağlar. İnsan gündüz ve gece, Güneş ve Ayın ışığıyla yolunu bulur. Ay parlamadığında Allah, insanlar yollarını bulabilsinler diye

otantik olmadığını söyler. Bkz. *Der Imam*, ss. 97, 100. Abrahamov, bu konuyu farklı yerlerde müzakere eder ve onların otantik olduğu sonucuna ulaşır. *Kitab el-Delil el-Sağır*'in otantikliği probleminin müzakeresi için bkz. Abrahamov, *Delilü'l-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 11-13; "al-Kâsım ibn İbrâhîm's Argument from Design", *Oriens*, 259-284, c. 29-30, Leiden 1986, 275-6. *Kitâb el-Red 'alâ al-Mulhid*'in otantikliğine ilişkin olarak bkz. Abrahamov, "al-Kâsım ibn İbrâhîm's Theory of the Imamate", *Arabica* 34 (1987), 82, dipnot: 6.

⁹⁶⁰ Allah'ın varlığını evrendeki düzenden yola çıkmak suretiyle gösteren empirik kanıt. Bu kanıtla göre doğa yalnızca bir rastlantılar toplamı olmayıp, düzenli bir şeydir. Gezegenler yörüngelerinde düzenli bir şekilde hareket etmekte, toprağa ekilen bitkiler düzenli bir biçimde gelişmekte ve karmaşık yapılara dönüşmektedir... Bu dev düzen kendi kendine ve rastlanın bir sonucu olmuş olamaz. Bir model yada bir yapının varlığı, amacı bu yapıyı meydana getirmek olan bir ressam, mimar yada bir sanatkarın varlığını kabul etmemizi zorunlu kıldığı gibi, bu evrenin de bir yapıcısı, bir yaratıcısının olmasını gerektirir... Nizam deliliyle ilgili olarak bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin yay. , Ankara 1997, 226-8; Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, AÜİF yay. , Ankara 1992, 43-50; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, Çağdaş batı literatüründe Nizam deliliyle ilgili olarak bkz. R. G. Swinburne, "Tasarım Kanıtı", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (nşr. ve Çev. Cafer Sadık Yaran) Etüt yay. , Samsun 1997, 82-100; Cafer Sadık Yaran, *The Argument From Design in Contemporary Thought* (Basılmamış Doktora tezi), University of Wales, Lampeter Faculty, İngiltere 1994.

⁹⁶¹ Kâsım b. İbrâhîm, *Delilü'l-Kebîr*, 78vd, 134 vd.

yarattığı yıldızların ışıklarıyla insanın yolunu bulmasına imkan verir. Gök cisimlerinin idare edilmesi ve kontrol edilmesi, hiçbir yıldızın yörüngesinden sapmamasıyla, hızlarının sabitliğiyle ve farklı zamanlarda görünüp görünmemeleriyle kanıtlanır. Yeryüzü, Allah büyük dağları onun üzerine yerleştirdiğinden sabittir. Şayet yeryüzü sabit olmasaydı, o insanları ve diğer canlıları sarsar, nehirler taşar ve baştan başa bozulur, tuzlu su tatlı suyla karışırdı. Sonuçta insan artık var olmazdı.⁹⁶² Bu şekilde insan, dünyada meydana gelen her şeyde bir gayenin olduğunu, yani kendi faydasını amaçladığını görür. Dünyadaki şeylerin boşu boşuna veya abes olarak yaratılmayıp, hikmetle yaratıldığını⁹⁶³ anlar. Buna yakın ifadeler Kâdı Abdulcebbar tarafından da zikredilir.⁹⁶⁴

Kasım, Allah'ın dünyanın yaratıcısı, tanzim edeni ve yöneteni olduğu görüşünü desteklemek için dünyanın yaratılması, tanzimi ve idaresinin insana atfedilmesinin mümkün olmadığını ispata girişir. Allah yaratır, üretir, besleyip kuvvet verir, canlandırır ve öldürür vb. Zira gerçekte insan bu fiilleri yapamaz. İnsanın kudretsizliği, iki zıt şey üzerine kudretinin olmamasıyla gösterilir. Örneğin, tuzlu suyu yapamayan onu tuzdan arıtıp, içilebilir yapıp, semadan indiremez. Kasım, insanın yaratıcı ve eşyanın yöneticisi olamayacağını ispat için diğer bir husus daha sunar; insan dört unsuru (toprak, hava, su ve ateş) yaratamaz. Dört unsuru yaratamayan, onlardan üretilen eşyayı da yapamaz.⁹⁶⁵

Kasım, Allah'ın varlığına ilişkin Nizam delilini terkipli deliliyle destekler. Kasım ilk olarak dünyanın yaratılmış olduğunu söyler. Daha sonra birinin onu ihdas ettiğini beyan eder: "her mürekkebi şey şüphesiz yapılmıştır. Bir şeyin terkipli olması, onun muhdes olduğunu gösterir. Her muhdes olanın bir ihdas edeni ve bir üreticisi vardır. O da Allah'tan başkası olamaz."⁹⁶⁶ Kasım, *Delîlü'l-Kebîr*'de de bu delile imâda bulunur.⁹⁶⁷

⁹⁶² Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *Delîlü'l-Kebîr*, 102.

⁹⁶³ Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *Delîlü'l-Kebîr*, 90.

⁹⁶⁴ Bkz. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd*, XI, 58-67.

⁹⁶⁵ Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *Delîlü'l-Kebîr*, 84-5.

⁹⁶⁶ Kâsım b. İbrâhîm, *Kitâbu't-Tevhîd*, Ambrossiana Yazması, No: C 131, V. 67b, 68a, 69a. (Abrahamov, *Delîlü'l-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 10'dan nakille).

⁹⁶⁷ Bkz. 84, 88.

Sonra Nizam delilini, tahsis deliliyle destekler.⁹⁶⁸ Tahsis deliliyle ilgili olarak Kâsım, dünyada mükemmel, mükemmel olmayan, yüksek, alçak vb. durumların bulunduğunu ifade ettikten sonra söz konusu farklı niteliklerin, onları tahsis eden bir yaratıcıyı zorunlu kıldığını ifade eder ve bir tahsis edici olmasaydı bütün fenomenlerin birbirine eşit olması gerektiğini söyler.⁹⁶⁹

Madelung, Mu'tezililer tarafından Nizam delilinin Allah'ın varlığını ispat için değil, Allah'ın alim olmasının delili olarak kullanıldığını ileri sürer.⁹⁷⁰ Ancak Mu'tezililer, bu delili önce Allah'ın varlığını ispat, akabinde de alim olmasını ispat için kullanmaktadırlar.⁹⁷¹ Bu çerçevede Nizam delilini, Kâsım'ın çağdaşı bazı Mu'tezililer kullanmışlardır. Bunlardan Basra Mu'tezile'sinden Hişam el-Fuvatî, Nizam delilinin yeniden ifadesi olan terhib deliliyle⁹⁷² Allah'ın varlığını ispat eder; O, dünyada görülen cisimlerin renkleri, kokuları, tatları, soğuklukları, sıcaklıkları, ıslaklıkları, kurulukları, bir araya gelmeleri ve ayrılmalarının hikmetli olduğunu ve bu hikmetliliğin de Allah'ın varlığına delalet ettiğini ifade eder.⁹⁷³

Yine Basra Mu'tezile'sinden Nazzam da terhib delilini kullanır: O, sıcaklık ve soğukluğun birbirine zıt olduklarını, bu sebeple tabiatlarından dolayı kendi kendilerine bir mekanda birleşemeyeceklerini söyler. Bu durumda onları birleşmiş olarak bulan kimsenin, birinin onları birleştirdiğini, tabiatlarının zıt olmasına rağmen onları birleşmeye zorladığını bileceğini zikreder. Zorlanan şeyin zayıf olması ve zorlayanın onu yönetmesinin, onun hâdis olduğunu ve onu ihdas eden birinin varlığını ortaya koyacağını söyler.⁹⁷⁴ Nazzam burada önce dünyada görülen terhibten dünyanın hâdis olduğunu, sonra dünyanın hâdis olmasından Allah'ın varlığı sonucunu çıkarır.

⁹⁶⁸ Abrahamov, *Delîlû'l-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 9 vd.

⁹⁶⁹ Kâsım b. İbrâhîm, *Delîlû'l-Kebîr*, 114.

⁹⁷⁰ Bkz. *Der İmam*, 106.

⁹⁷¹ Bkz. Kâdi Abdülcebâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 156-7.

⁹⁷² Bu delil, dünyada ve evrende meydana gelen hikmetli olan toplanmalar ve ayrılmalar, hikmetli tertip eden birinin varlığına ve bunun Allah'tan başkası olamayacağına işaret eden delillerden biridir. Bu delilin özü şudur: Atomların, ezelden beri kendi tabiatlarıyla toplanma ve ayrılma işlemine geçemedikleri alemde müşahade edildiğinden, zorunlu olarak bu toplanma ve ayrılma işlemi yaratan bir yaratıcının bulunduğu neticesi çıkar. Bu yüzden de içinde bu işlemin mevcut olduğu âlem yaratılmıştır. Görüldüğü gibi bu delil, âlemin yaratılmış olduğunu kanıtlamasına rağmen âlemin kendinden yaratıldığı atomların yaratılmış olduğunu kanıtlamaz. Geniş bilgi için bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 294-9.

⁹⁷³ Hayyât, *İntisâr*, 83.

⁹⁷⁴ Hayyât, *İntisâr*, 75 vd; Abrahamov, *Delîlû'l-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 2.

Abrahamov, Nazzam'ın talebesi Cahız'ın da kendisine atfedilen *Kitābu'l-İber ve'l-İ'tibār* isimli eserde evrende gözlenen tabiat fenomeninin düzeni yoluyla Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlamayı hedeflediğini ifade eder.⁹⁷⁵ Bu hususla ilgili olarak Gibb, Nizam delilinin sık sık Mu'tezile tarafından kullanıldığını ve onlardan Zeydilere geçtiğini belirtir.⁹⁷⁶

Kâsım, yukarıda belirttiğimiz gibi dünya ve içindekilerin yaratılmış olması ve Allah'ın varlığını, genellikle dünya ve içindekilerin varlığı ve onlarda meydana gelen oluşumlara yani insanın bizzat müşahade ve tecrübe ettiği şeylere dayanarak ispat ederken *Kitāb el-Delil el-Sağır* adlı eserinde spekülatif bir delili kullanır. Kâsım bu delili şu şekilde ifade eder: “Biz dünyayı cisim ve cisim olmayanlardan meydana gelmiş olarak buluruz. Cisimler, hareket ve sükunun her ikisinden de bağımsız değildir. Hareket ve sükunun her ikisi de hâdis olduğundan cisimler zorunlu olarak muhdes olmalıdır... Ve hareket ve sükunun her ikisinin de muhdes olduğuna delilin nedir?... Eğer hareket ezeli olursa cismin hareket etmesi sükun halinde olmaması gerekir. Fakat biz cismi bazen hareket eder, bazen de sükun halinde bulduğumuzdan hareket ve sükununun her ikisinin muhdes olduğunu biliriz... İşte bu yargı (hem hareketin hem de sükunun muhdes olması yargısı), cismi olmayanlar için en uygun yargıdır. Bundan dolayı onlar, ancak bir muhdeste varolur”.⁹⁷⁷ “Cisim olmayan şey” ibaresi, cismin kendisinden oluştuğu atom anlamında alınabilir. Abrahamov, Kâsım'ın Mu'tezilî Kelam anlayışından geniş ölçüde etkilenmiş olmasına rağmen, Mu'tezilî terminolojiyi almayıp, burada atomu göstermek için “cevher” terimini kullanmadığını, genel kabul görmüş *araz* terimi yerine oldukça muhtemel olarak *araz* anlamında “suret” (form) terimini kullandığını belirtir. Kâsım'ın temin edebildiğimiz eserlerinde *cevher* ve *araz* sadece bir yerde⁹⁷⁸ kullanılır.

Kâsım, teşbihin reddi hususunda, lafzî anlamlarıyla alındıklarında teşbihi ve Allah'ın insana benzerliğini çağrıştıran Kur'an'daki ayetleri mecazi olarak

⁹⁷⁵ Abrahamov, *Delilü'l-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 2-3. Abrahamov burada Kâsım'ın çağdaşı Sünnî kelamcı Muhasibî (243/857)'nin de Nizam delilini kullandığını ifade eder.

⁹⁷⁶ H.A.R. Gibb, “The Argument From Design, A Mu'tazilite Treatise Attribute to al-Câhiz”, *Goldziher Mem.*, ss. 150-162, vol. I, Budapest 1948.

⁹⁷⁷ Bkz. Berlin Yazması, V. 135a-135b (Abrahamov, *Kitāb ed-Delil el-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 8 dipnot 48'den nakille).

⁹⁷⁸ Kâsım b. İbrâhîm, *Kitāb al-Mustarshid*, 56-7.

yorumlamaktadır.⁹⁷⁹ Mu'tezile, lafzî olarak alındıklarında insan organları ve fiillerinin Allah'a atfedilebileceği Kur'an ayetlerinin mecazi olarak yorumlanması gerektiğini savunur.⁹⁸⁰ Ayrıca Kâsım, müteşâbih ayetleri ele alırken onların, te'vil ehli arasında kendisine ilişkin ihtilaf olmayan muhkem ayetler çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.⁹⁸¹ Zemahşerî, 3. Âli İmrân 7. Ayeti tefsirinde bunun, takip edilmesi gereken doğru metot olduğunu belirtir.⁹⁸² Mu'tezile'yle paralel olan diğer hususlarla birlikte değerlendirildiğinde bu metotta da Kasım'ın Mu'tezile'den etkilendiği görülür.⁹⁸³

Kâsım'ın metot yönünden Mu'tezile'yle paralel olduğu bir nokta da, onun görüşlerini ispat ederken Arap dilinin ifade özellikleri ve kadim Arap Şiiri'nden yararlanmasıdır. Kadercilerin Allah'ın önceden takdirine delil olarak sundukları "Cehennem için de bir çok cin ve insan yarattık..."⁹⁸⁴ ayetini ve bunu Allah'ın belli insanları Cehennem için yarattığı yani onların inançsız olmalarını önceden tayin ettiği anlayışlarına karşı çıkar. Bu ayette "li cehenneme" ibaresindeki 'li' edatını amaç gösteren bir edat olarak değil, lâmu'l-akîbe yani sonuç edatı olarak alıp, ayeti "pek çok insan ve cin yaratılmıştır ve inkarları sebebiyle onların çoğunluğu sonuçta Cehennem'e varacaklardır" şeklinde yorumladı. Söz konusu edatın bu şekilde kullanımını göstermek için Kur'an'dan 28. Kasas suresi 8. ayeti ve bir şiir beytini aktarır.⁹⁸⁵ Aynı ayetler ve söz konusu beytin yarısı daha önce Hasan Basrî tarafından aktarılmıştır.⁹⁸⁶ Kâsım, 7. A'râf 179. ayetinin kendi anlayışına uygun olarak yorumlanması için başka örnekler de verir. Hasan Basrî'nin, A'râf suresindeki bu ayeti yorumu bağlamında aktardığı şiir beyti ve halifeye hitabını aktarmamız Kâsım'la

⁹⁷⁹ Kâsım b. İbrâhîm, *er-Redd alâ İbni'l-Mukaffâ*, 126-130; *Kitâbu'l-Adl ve 't-Tevhîd*, 105, 107 vd.

⁹⁸⁰ Bkz. Kâdî Abdulcebâr, *Kitâbu'l-Mecmû'*, 199.

⁹⁸¹ Kâsım b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-Usûli'l-Adl ve 't-Tevhîd*, (*Resâilu'l-Adl ve 't-Tevhîd* içerisinde) I, 97.

⁹⁸² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 162.

⁹⁸³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abrahamov, *Delîlü'l-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 31-36.

⁹⁸⁴ 7. A'râf 179.

⁹⁸⁵ Kâsım b. İbrâhîm, *Kitâb er-Redd ale'l-Muchîre*, 152-4; Abrahamov, *Kitâb ed-Delîl el-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 40-1. Bu Şiir beyti şöyledir:

"Mal-mülk biriktiririz nihayet varislere ulaşır/ Evlerimizi inşa ederiz, sonunda zamanın harap etmesi için.

Her çocuk emziren kadın çocuğunu büyütür ve nihayet o, ölür/ Yaratıcıları ruhları yaratır ve sonunda onlar ölür." Bu Şiir beyti, *Lisânu'l-Arab*'ta da geçer. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, yy, trz. , XII, l-v-m fiil kökü, 562. Krş. Fahrüddin Tarîhî, *Mecmau'l-Bahreyn*, I-VI, yy, trz. , VI, 170.

onun görüşünü mukayese etme bakımından yararlı olacaktır: "...Meselâ bir Arap şairi şöyle demiştir:

*'Zamanın harap etmesi için binalar yapılması gibi
Anneler de yavrularını ölüm için beslerler'*

Burada şair, çocuklarının sonunun ölüm, binaların sonunun da yıkım olduğunu bildiriyor. Halbuki yavrular, ölüm için değil, bekâ için beslenirler; meskenler de harap olmaları için değil, mamur kalmaları için yapılırlar. Ey Emire'l-Müminin! Kur'an da Arapça bir kitaptır ve Allah onu Araplara kendilerinin bildikleri bir dille indirerek, onlara alışık oldukları bir dille hitap etmiştir".⁹⁸⁷

Görüldüğü gibi Kâsım burada, ayeti ayetle, Arap dili ve Arap Şiiriyle yorumlayarak Hasan Basrî ve Mu'tezilîlerin metodunu izlemiştir. Çok sonraki bir tarihte yaşayan Sâhib b. Abbâd (385/995) da 7. A'râf 179 ayetini yorumlarken Hasan Basrî'yi takip etmiş ve aynı şiir beytini aktarmıştır.⁹⁸⁸

2.2- KÂSİM ER-RESSÎ VE BEŞ ESAS

Mu'tezile'nin Tevhîd, Adl ve el-Va'd ve'l-Vaîd ilkeleri, Kâsım b. İbrahim'in beş esasının ilk üçünü teşkil eder. İlk iki esasta yoğunlaşma, dönemin genel karakteristiği olup, buna paralel olarak onlar, Kasım'ın eserlerinde çok yer ayırdığı prensiplerdir. Bunlarla ilgili görüşlerini ortaya koymak onun Mu'tezile'ye karşı konumu hakkında fikir edinmemiz açısından önemlidir.

2.2.1-Tevhîd

Kâsım'a göre Allah'ın birliği ve benzeri olmadığını bilme, Allah tarafından inananlara yüklenmiş ilk ve en büyük yükümlülüktür.⁹⁸⁹ O, teşbihin, Allah'ın mutlak birliğine zarar verdiğini söyleyerek ona şiddetle karşı çıkar. Allah gerçekten bir

⁹⁸⁶ Bkz. "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", Çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, (Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri Târîhi* Selçuk yay. , İstanbul 1993, 302-316 içinde), 311.

⁹⁸⁷ Bkz. "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", 311. Şiir beyti için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, l-v-m fiil kökü, XII, 562; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1987, l-v-m fiil kökü, 1497.

⁹⁸⁸ Bkz. Michael Schwarz, "The Letter of al-Hasan al-Basrî", 16-32, *Oriens*, XX (1967), 27.

⁹⁸⁹ Kâsım b. İbrahim, *Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd*, thk. Muhammed Ammara, Dâru Hilâl 1971 (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içerisinde), I, 98-99, 102-5; *Usûlu'l-Hamse*, 142; *Sıfatu'l-Arş ve'l-Kursî*, II, 240-241. Son risale Abrahamov'un, *The Theological Epistles* isimli tezinde (II, 240-263) neşredilmiştir. Biz buradaki sayfa numaralarını veriyoruz.

olduğundan O'na benzeyen her hangi bir şey olamayacağını söyler.⁹⁹⁰ Allah'ın yaratılmışlara benzerliğine ilişkin muhtemel her hususu reddeder. Ona göre teşbih Allah'ın sadece insan suretine benzemesi değil, aynı zamanda O'nun hakkında yaratılmışların terimleriyle düşünmektir.⁹⁹¹

Kâsım, Allah'ın herhangi bir şey gibi olmadığını şu şekilde ispat eder: Allah herhangi bir şey gibi değildir. Çünkü eşya geçici iken, Allah ezelidir. Her cisim şekillenmiş (musavver), sınırlı, mürekkebe olduğundan ve kendine şekil verensiz bir şekil, terki edensiz bir terki olmadığından ve Allah şekil veren ve terki eden olduğundan bir cisim veya bir cisim gibi olamaz. O, şekillenmiş ve terki edilmiş olamaz.⁹⁹²

Allah'a insan organları ve fiilleri atfeden, cismiyyetini imâ eden ayetleri Allah'ın birliğine zarar vermeyecek bir tarzda yorumlayıp, O'nun benzeri olmadığını zikreder⁹⁹³ ve Müşebbihe'nin, yanlış yorumlarıyla çarpıttıkları müteşabih ayetlerle kendi görüşlerini doğruladıklarını söyler.⁹⁹⁴ Ona göre *teşbih*'in reddinin temeli, görünüşte Allah'ın cisme ait nitelikler sahibi olduğu gibi anlaşılan bu Kur'an ayetlerinin (müteşabihât) doğru yorumudur. Burada o, açıkça Mu'tezilî metodu kabul eder. Bu metot, lafzî olarak alındıklarında Allah'a insan organları ve fiilleri atfeden Kur'an'daki ayetlerin mecazi olarak yorumlanması gerektiğini varsayar.⁹⁹⁵ Bu çerçevede 38. Sa'd 75. ayetinin 'kendi ellerimle yarattım' ifadesindeki 'el'i Allah'ın kudreti ve ilmi anlamına ve 5. Maide 64. ayetindeki aynı kelimeyi Allah'ın lütfunun örnekleri olarak yorumlar.⁹⁹⁶

Kasım, ortak teması teşbihin reddi olan bazı problemler hususunda Mu'tezilî öğretiyi uyum içindedir. Kasım, *K. el-Müstersîd*'te Allah'ın diğer yerlerde değil gökte olduğunu ileri sürenlerin iddiasını reddetmek için bir bölümün tamamını tahsis

⁹⁹⁰ Kâsım b. İbrahim, *K. el-Müstersîd*, 120 vd. ; *Sıfatu'l-Arş ve'l-Kürsi*, 240.

⁹⁹¹ Kâsım b. İbrahim, *Sıfatu'l-Arş ve'l-Kürsi*, II, 241, 255-6. Metin Abrahamov tarafından *The Theological Epistles*'te başlıklı tezinde neşredildi. Biz buradaki sayfa numaralarını veriyoruz.

⁹⁹² Kâsım b. İbrâhîm, *K. ed-Delîl es-Sağîr*, Berlin Yazması V. 136b, (Binyamin Abrahamov, "The Taberistanis' Question" *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XI (1988), s. 16-54, s. 24, dipnot: 7'den nakille).

⁹⁹³ Kâsım b. İbrâhîm, *er-Redd alâ İbni'l-Mukaffâ*, 126-130, 134.

⁹⁹⁴ Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Adl ve't-Tevhîd*, 105.

⁹⁹⁵ Kâdî Abdulcebbâr, bkz. *K. el-Mecmû*, s. 199.

⁹⁹⁶ Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Adl ve't-Tevhîd*, 107-8.

eder.⁹⁹⁷ O, Allah'ın gökte ve yerde olmasının, O'nu kuşatan ve sınırlayan bir mekanı gerektiren fiziksel bir var oluş anlamına gelmeyeceğini tartışır. Allah'ın, her yeri korur, yönetir, gözeter (*müdebbir, hâfız, kâim 'alâ*) anlamında her yerde olduğunu ifade eder.⁹⁹⁸ *Sıfatu'l-Arş ve'l-Kürsi ve Tefsirihumâ*⁹⁹⁹ adlı risale, Kasım tarafından Allah'ın arşa istivâ ettiğini ifade eden Kur'an ayetlerini¹⁰⁰⁰ ve Allah'ın hükümlerinin (*kürsiyyuhu*) gökyüzünü ve yeryüzünü kapsadığını ifade eden ayeti¹⁰⁰¹ izah etmek için tahsis edilmiştir. Söz konusu ayetler, Allah'ın her yerde değil, bir mekanda olması anlamına gelen antropomorfist iddiayı destekler. Antropomorfik ifadelerin lafzî anlamına itibar etmeyen ve onları mecazî olarak anlayan Mu'tezile'yi¹⁰⁰² takip ederek Kasım, 'arş' kelimesini Allah'ın kralığı, gücü, idaresi ve kudreti anlamına yorumlar.¹⁰⁰³ Kur'an'da Hz. İbrahim'in "Ben Rabbime gidiyorum..."¹⁰⁰⁴ dediği ayetin, Hz. İbrahim'in ibadetiyle Allah'a yönelmesi anlamına geldiğini ifade eder.¹⁰⁰⁵

Araplar arasında "bir şahıs bir beldeyi istivâ etti" dendiğinde o şahsın o beldeyi hakimiyeti altına aldığı anlamına geldiği örneğini vererek, Allah'ın arşa istivâsının, Allah'ın hakimiyetinin yeryüzündeki gibi gökyüzünde de olması anlamına geldiğini ifade eder.¹⁰⁰⁶

Kasım'ın eleştirdiği diğer antropomorfik anlayışlardan bazıları şunlardır: Müşebbihe'den bazıları, Kur'an ayetlerine dayanarak, Allah'ın bir ruha (nefse) sahip olduğunu ifade ederler. Kasım'a göre Allah'ın ruhu, O'nun zâtı anlamına gelir.¹⁰⁰⁷

Allah'ın nur/ışık olduğu anlayışı, Şii gruplar arasında yaygın olup,¹⁰⁰⁸ esas olarak, Kasım'ın dönemine yakın olan Hişam b. el-Hakem ve Hişam b. Sâlim el-Cevâlîki isimli iki Şii kelamcısı ile ilişkilidir.¹⁰⁰⁹ Nur yaratılmış olduğundan Kasım,

⁹⁹⁷ Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Müsterşid*, 48-57.

⁹⁹⁸ Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Müsterşid*, 48 vd

⁹⁹⁹ Bkz. Berlin yazması, v. 94b-100b. *The Theological Epistles*'ta aktarıldığı sayfalar; II, 240-263.

¹⁰⁰⁰ 7. A'râf 54, 10. Yunus 3, 13. Ra'd 2, 20. Tâhâ 5, 25. Furkan 59, 32. Secde 4.

¹⁰⁰¹ 2. Bakara 255.

¹⁰⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 3, IV, 26.

¹⁰⁰³ Kâsım b. İbrâhîm, *Sıfat el-Arş ve'l-Kürsi*, *The Theological Epistles*, II, 245-247

¹⁰⁰⁴ 37. Saffât 99.

¹⁰⁰⁵ Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Müsterşid*, 50.

¹⁰⁰⁶ Kâsım b. İbrâhîm, *er-Redd alâ İbni'l-Mukaffâ*, 126-7.

¹⁰⁰⁷ Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Müsterşid*, 56-62; *K. el-Adl ve'l-Tevhid*, 110. Zemahşerî de benzer şekilde yorumlamıştır. Bkz. *Keşşâf*, II, 55, 59.

¹⁰⁰⁸ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 7, 34.

¹⁰⁰⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 31-32, 34, 207, 209.

Allah'ın, nur olamayacağını söyler. “Allah, göklerin ve yerin nurudur”¹⁰¹⁰ ayetinin, “Allah, bir nura/ışığa sahiptir” veya “Allah aydınlatır” anlamına geldiğini ifade eder. Dünyada görülen bütün işaretler, Allah'ın varlığının ve yaratıcı ile yaratılmış şeyler arasındaki farkın delili olarak hizmet ettiğinden Allah, söz konusu işaretleri, insanlar, kendisine olan yolu daha kolaylıkla bulabilsinler diye aydınlatır.¹⁰¹¹

Başta gulât Şîa olmak üzere bazı İslam fırkaları, Kur'an'da geçen “Allah'ın vechi”¹⁰¹² ifadesinden hareketle Allah'ın bir yüze sahip olduğunu ileri sürerler. Kasım, Allah'ın bir yüze sahip olduğu görüşünü, Allah'ın birliği prensibi vasıtasıyla reddeder. Allah birdir ve cüzlere sahip değildir. Bu yüzden O'nun parçasının baki kalacağı tasavvur edilemez.¹⁰¹³ Kur'an'daki “Allah'ın yüzü”, ifadesi Allah'ın Zatı veya mükafatı anlamına gelir.¹⁰¹⁴ Kasım'ın çağdaşlarından Nazzâm, Basra Mu'tezilesinin çoğunluğu ve Bağdat Mu'tezilesi de Allah'ın vechini, zatı, kendisi olarak yorumlarlar.¹⁰¹⁵

Müslüman kelamcılar arasındaki ihtilafli konulardan biri de, Allah'ın bu dünyada ve ahirette görülebilirliği problemidir. Mu'tezililer, bu problem ile teşbih problemi arasında irtibat kurdular.¹⁰¹⁶ Allah'ın, insan tarafından görülüp görülemeyeceği probleminin cevabının, Allah'ın zatını incelemede bulunmuş olduğunu savundular. Onların görüşlerine göre Allah, ne cisim ne de araz olduğundan, ne bu dünyada ne de ahirette görülemez. Müşebbihe'nin iddia ettiği gibi Allah, bir cisim olsaydı, görülebilirdi.¹⁰¹⁷ Hişam el-Fuvatî ve Abbad b. Süleyman istisna olmakla birlikte Mu'tezile'nin çoğunluğu, Allah'ı görmenin, O'nu bilmek anlamına geldiğini savunur.¹⁰¹⁸ Mu'tezile'yi takip ederek Kasım, *Kitâbu'l-Müsterşid*'te¹⁰¹⁹ ve *Mes'eletü't-Taberiyyeyn*'de¹⁰²⁰ Allah'ın, eşyaya mutlak olarak benzemediğini ve

¹⁰¹⁰ 24. Nûr 35.

¹⁰¹¹ Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Müsterşid*, 62-72. Krş. Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 127-8.

¹⁰¹² 28. Kasas 88; 76. İnsan 9; 55. Rahman 26-27.

¹⁰¹³ Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Müsterşid*, 98-108.

¹⁰¹⁴ Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Müsterşid*, agy. ; *K. el-Adl ve'l-Tevhid*, 110.

¹⁰¹⁵ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 189.

¹⁰¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *K. el-Mecmu'*, 206 vd.

¹⁰¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *K. el-Mecmu'*, 140.

¹⁰¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 157, 216.

¹⁰¹⁹ Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Müsterşid*, 108 vd.

¹⁰²⁰ “The Tabaristânis' Question”, 48-9.

eşyaya benzemeyen şeyin görülemeyeceğini, *K. el-Adl ve 'l-Tevhid*'te de Allah sınırsız olduğundan görülemeyeceğini tartışır.¹⁰²¹

Teşbihin reddi, Kur'an'ın yaratılmış olup-olmadığı tartışmasını da içerir. Kendilerini "Allah, Musa'ya doğrudan konuştu"¹⁰²² ayetine dayandıran Müşebbihe, Allah'ın "dudakları ve dili ile konuştuğunu ve konuşmanın, yaratılmışlardan çıktığı gibi ondan çıktığını" tartışırlar.¹⁰²³ Bu ifadeleri inançsızlık telakki eden Kasım, zikredilen ayeti, Allah konuşmayı yarattı ve Allah'tan işitilen her bir şey, kendi kendine var olmadığından yaratılmış olduğu anlamına yorumlar.¹⁰²⁴ Kasım, "Allah'ın konuşması" ibaresinin lafzî olarak alınamayacağı anlayışını savunur. İnsan ile irtibat kurması sebebiyle Allah, işitilebilen bir ses üretir ve bu ses, mecazi olarak, bir konuşma diye isimlendirilmiştir.¹⁰²⁵ O, Kur'an'da Allah'ı anlatan bütün insan fiillerinin, lafzî olarak yorumlanmaması gerektiği anlayışına sadık kalır. Allah'tan gelen her bir şey, "fanilerin filinden farklıdır".¹⁰²⁶ Kasım, Allah'ın dışında her bir şeyin yaratılmış olduğunu ifade eder.¹⁰²⁷

Sonuç olarak Allah'ın sözü olan Kur'an ve Allah'ın bütün kitapları yaratılmıştır. Kur'an'ın yaratılmış olduğuna ilişkin delil, Kur'an'ın bizzat kendisindeki "Biz, onu Arapça bir Kur'an yaptık"¹⁰²⁸ ayetinde yer alır. "*ce'ala*", *halaka* yani, O yarattı, manasına gelir. Diğer ayetler, örneğin, "Rablerinden gelen her yeni(muhdes) ikazı"¹⁰²⁹ ayeti, Kur'an'ın muhdes olduğunu ispatlamak için delil getirilmiştir. Muhdes olan ve Allah'tan gelen her bir şey yaratılmıştır.¹⁰³⁰

Kâsım, *muhkem ayetleri* akılda delili açık olan, ümmü'l-kitab, her şeyin bilgisinin temeli, açık ve gizli olmayan bilginin parçası, açıklandığında uzun uzun izah edilmeye ihtiyaç duyulmayan, lafzî anlamı (tenzili) ve yorumu (te'vili) arasında fark olmayan ayetler şeklinde tanımlar. 42. Şûrâ 11; 6. En'am 103; 39. Zümer 9, 10.

¹⁰²¹ Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Adl ve 'l-Tevhid*, 105-6.

¹⁰²² Bkz. 7. Arâf 164.

¹⁰²³ Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Adl ve 'l-Tevhid*, 109.

¹⁰²⁴ *K. el-Adl ve 'l-Tevhid*, 109.

¹⁰²⁵ Bkz. *Sıfatu'l-Arş ve 'l-Kürsi, The Theological Epistles*, II, 255. Krş. Peters, *Gods Created Speech*, 336 vd.

¹⁰²⁶ Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *er-Red alâ İbni 'l-Mukaffâ*, 128-130; *K. el-Adl ve 'l-Tevhid*, 108-109.

¹⁰²⁷ Bkz. *age.*, agy.

¹⁰²⁸ 43. Zuhuruf 3.

¹⁰²⁹ 21. Enbiyâ 2.

¹⁰³⁰ Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Adl ve 'l-Tevhid*, 109-110.

Yûnus 44 ayetlerini muhkem ayetlere örnek olarak verir.¹⁰³¹ Bu görüş, muhkemi, tenzili dışında te'vili olmayan ve farklı yorumlara imkan vermeyen ayetler olarak tanımlayan İskâfî'nin görüşüyle uyumludur.¹⁰³²

Muhkem ayet karşısında *müteşâbih ayet*, anlamı gizli olup, sadece Allah'ın ve O'nun tarafından öğretilenlerin bildiği ayetlerdir.¹⁰³³ Kâsım'ın müteşâbih ayetleri yorumunda kullandığı metot, onları muhkem ayetler ışığında açıklamaktır. "Müteşâbih grubuna gelince ... o, tevil ehli arasında kendisine ilişkin ihtilafın olmadığı aslına döndürülür."¹⁰³⁴ Bu Mu'tezile tarafından da benimsenen anlayıştır.¹⁰³⁵ Müteşâbih ayetlerin yorumunu ilimde derinleşmiş olanlar bilebilirler.¹⁰³⁶

2.2.2-Adl

Kâsım, Allah'ın adaletinin, Allah'ın birliği prensibinin zorunlu sonucu olduğunu savunur: Yanlış, sadece gerçek olarak bir olmayanda yani insanda var olacağından gerçek olarak bir olan yanlış yapmaz. Allah'ı insana benzetmeyen her kimse Allah'ın adaletini kabul etmelidir.¹⁰³⁷ Bu ilke, Kâsım'ın İslam'ın beş prensibi olarak isimlendirdiği ilkelerin ikincisidir.

O bu prensibi şöyle açıklar: " 'Allah celle celaluhu, adildir, zalim değildir. O, insana ancak yapabileceğini yükler'¹⁰³⁸ ve O, günahı dışında insanı cezalandırmaz. O, hiç kimseyi itaat etmekten alıkoymaz, aksine kendisine itaate emreder (*lem yemna' ehaden min tâ'atihi bel emerahu bihâ*), O, hiç kimsenin kendisine itaatsizliğine sebep olmaz (*Ve lem yudhil ehaden fi ma'siyetihi*), aksine kendisine itaatsizlikten meneder (*bel nehâhu anhâ*)"¹⁰³⁹

Bu ifadelerde Allah'ın, gücünün ötesinde her hangi bir şeyi yapmasını insandan talep edip etmeyeceği meselesi öne çıkar. Allah, insana kendine inanmayı emreder. Eğer Allah, bir insanın inançsız biri olmasını önceden takdir ederse, Allah

¹⁰³¹ Kâsım b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-Mesâil*, V. 31 (Abrahamov, *Kitâb ed-Delîl el-Kebîr*'e yazdığı Giriş, 27'den nakille).

¹⁰³² Eş'arî, *Makalât*, 224.

¹⁰³³ Bkz. K. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, II. 11-16. Metin Abrahamov tarafından *The Theological Epistles*'te başlıklı tezinde neşredildi. Biz buradaki sayfa numaralarını veriyoruz.

¹⁰³⁴ Bkz. *Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd*, s. 97; K. *er-Redd ale'l-Mulhîd*, .

¹⁰³⁵ Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu'l-Mecmû'*, 199; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 162.

¹⁰³⁶ Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *er-Redd alâ İbni'l-Mukaffâ*, 132. Krş. Eş'arî, *Makalât*, 224.

¹⁰³⁷ Bkz. Kâsım b. İbrahim, *K. el-Katî ve'l-Kitâl*, *The Theological Epistles*, II, 288.

¹⁰³⁸ 2. Bakara 286.

insana muktedir olmadığı bir şeyi emrettiğinden o, inanmaya güç yetiremez. Şayet Allah, kaçınmayacağı bir şeyi yapmak veya yapmaya muktedir olmadığı bir şeyi yapmamaktan dolayı insana ceza verirse, Allah âdil olmayan olur. Hasan Basrî, ahlâkî sorumluluğun, insanın fiile kudretinin önceden olmasını gerektirdiğini savunur. Allah, yapabileceğinin üstünde bir şeyi yapmaya insanı zorlamaz.¹⁰⁴⁰ Bu aynı zamanda Mu'tezile'nin görüşüdür. Onlara göre mükellef kılma, istitâa veya kudretin varlığını ima eder. Allah'ın, insana yapamayacağı bir şeyi emretmesi, sadece bazı Kur'an ayetlerinden¹⁰⁴¹ dolayı değil, aynı zamanda adalet ve akıl sebebiyle de Mu'tezile için tasavvur olunamaz. İnsan, ahlâkî olarak sadece Allah tarafından kendisine verilen hür iradeye göre seçtiği fiiller hususunda sorumludur.¹⁰⁴²

Kasım, Mu'tezile'yi takip ederek istitâa veya kudretin fiilden önce geldiğini söyler.¹⁰⁴³ Kudreti, organların ve nefsin mükemmelliği ve sağlamlığı olarak telakki eder. Bu noktada çağdaşı Bîşr b. el-Mu'temir ve Sümame b. Eşres gibi bazı Mu'tezilîlerle uyuşur. Zira onlar da istitâayı, bedeninin sağlam, organlarının sağlıklı ve hasardan uzak oluşu olarak tanımlarlar.¹⁰⁴⁴ Kasım, kâdir bir faili, bir şeyi ve onun zıddını yapmaya kudret sahibi olan kimse olarak tanımlar. Bu fikri Mu'tezile ittifakla savunur.¹⁰⁴⁵

Kâsım, Allah'ın kullarından birine yapamayacağı şeyi yüklemeyeceğini *K. el-Adl ve't-Tevhîd* isimli risalesinde tartışır. Bu anlayışını bazı Kur'an ayetleri¹⁰⁴⁶ üzerine inşa eden Kâsım, Allah kullarına güçlerinin ötesinde bir şey yüklememekle kalmaz, "onlara yapabileceklerinden daha az şeyi yükler ve onlara yapılabilecek her şeyi de yüklemeyiz" diye söyler.¹⁰⁴⁷ Kâsım, kuvvetsizliklerini kendisi takdir ettiğinden Allah'ın kudretsizlerden emirleri talep etmeyeceğini ispat etmek için "Köre güçlük

¹⁰³⁹ Kâsım b. İbrâhîm, *el-Usûlü'l-Hamse*, thk. Muhammed İmârâ, Dâru Hilâl 1971 (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içerisinde), I, 142; *el-Usûlü'l-Hamse*, thk. E. Griffini, *RSO*, 7(1917), 605.

¹⁰⁴⁰ Hasan Basrî'nin Halife Abdülmelik'e Mektubu, 308-316.

¹⁰⁴¹ 2. Bakara 286; 6. En'am 152; 7. A'râf 42; 62. Cuma 23.

¹⁰⁴² Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 230, 243. W. Montgomery Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, Çev. Arif Aytekin, Kitabevi yay., İstanbul 1996, 88.

¹⁰⁴³ Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Adl ve't-Tevhîd*, 115-116.

¹⁰⁴⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 229. Kâdî Abdulcebbar bu görüşü Bağdat Mu'tezile'sine nisbet eder. Bkz. *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, 392. Ebû'l-Huzeyl, Muammer ve Murdâr gibi diğer bazı Mu'tezilîler, kuvvetin/kudretin araz olduğunu savunurlar. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 229.

¹⁰⁴⁵ Hayyât, *İntisâr*, 50-2; Eş'arî, *Makâlât*, 230.

¹⁰⁴⁶ 2. Bakara 286, 65. Talâk 7, 64. Teğâbûn 16, 3. Âl-i İmran 97.

¹⁰⁴⁷ Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Adl ve't-Tevhîd*, 111.

yoktur, topala güçlük yoktur, hastaya güçlük yoktur”¹⁰⁴⁸ ayetini alıntılar. O, hastalık, ölüm ve diğer felaketlerin Allah tarafından belirlendiğini ve onlarda günah olmadığını kabul eder.¹⁰⁴⁹ Abbad b. Süleyman dışında bütün Mu'tezilîler, Allah'ın bir hastalık olan kötüyü yarattığını savundular.¹⁰⁵⁰

Afetlere kudretsizlik karşısında böyle bir tutum sergilerken Allah'ın, inaçsız ve eşini bir başka kadınla aldatana veya hırsıza kendilerinde günah olmayan insanlar olarak itibar etmeyeceğini söyleyerek iradeye dayalı fiilleri ve sorumlulukları onlardan ayırmaktadır. Bunu da Allah'ın, bu kimselerdeki o günahı yapmadığı gibi onları günah işlemeye de zorlamadığını, ona hükmetmediğini ve onu takdir etmediğini ifade ederek açıklar. Allah'ın, zulüm olduğundan böyle bir şeyi yapmayacağını ve zulmü önceden belirlemeyeceğini söyler.¹⁰⁵¹ Kâsım, *Haşvü'l-Ümme* diye tanımladığı kadercilere karşı polemige girer, onların kendilerini zulüm ve cevrden soyutladıkları halde Allah'a hükümde zulmü isnat ettiklerini söyler.¹⁰⁵²

II./VIII. yüzyılın ilk yarısında kelamcılar arasında tartışılan temel konulardan biri, insan fiilinin yaratıcısının kim olduğu, insan mı Allah mı olduğu problemidir.¹⁰⁵³ Kâsım, Allah'ın insanda günahları (masiyetleri) yaratmayacağını ifade eder.¹⁰⁵⁴ Allah'ın insanın fiillerini yaratmadığını şöyle delillendirir: Allah insanı uyarır, över veya kınar, ona konuşur, ona va'd eder ve korkutur. Eğer Allah insanın fiillerini yaratsaydı, fiilleriyle ilgili olarak onu uyarmaz ve onunla konuşmazdı. Allah onlarla kendilerine seçme hürriyeti yani doğru ve yanlış yolu seçme imkanı verildiğinden konuşur ve diğerleriyle hem seçme hürriyeti verilmediğinden hem de ihtiyar sahibi olmadıklarından konuşmaz. Örneğin, köre neden kör oldun demez. Ölene niçin öldün diye sormaz. Aynı şekilde yörüngelerinde dolaşan Güneş, Ay ve yıldızları övmez.¹⁰⁵⁵ Kâsım, delilini ‘insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım’¹⁰⁵⁶

¹⁰⁴⁸ 24. Nur 61.

¹⁰⁴⁹ Bkz. *K. el-Adl ve't-Tevhid*, s. 118-119; *K. er-Redd ale'l-Mucbire*, thk. M. Ammara, Dâru'l-Hilâl 1971, (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid* içinde), I, 155.

¹⁰⁵⁰ Bkz. Eş'arî, *Makalât*, 245.

¹⁰⁵¹ Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Adl ve't-Tevhid*, 111. Acizleri Allah'ın mülklefiyetten muaf tutması, buna karşın kudret sahibi olan inançsızları ve iradî fiil sahiplerini teklife muhatap kılması hususunda Mu'tezile de paralel görüşler serdedir. Bkz. Eş'arî, *Makalât*, 243, 267.

¹⁰⁵² Bkz. *Delilü'l-Kebîr*, 33.

¹⁰⁵³ Bkz. Schwarz, “Acquisition”, 355-356.

¹⁰⁵⁴ Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Adl ve't-Tevhid*, 117-118.

¹⁰⁵⁵ Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Adl ve't-Tevhid*, 118.

¹⁰⁵⁶ 51. Zâriyat 56.

ayetini bina ederek insanın misyonunun Allah'a kulluk etmek olduğunu ifade eder. Bundan dolayı Allah'ın, insanın, kendisine kulluk etmeyi engellemesini farz etmenin imkansız olduğunu söyler.¹⁰⁵⁷ Bu insanın hür iradesini ispat için Mu'tezile'nin kullandığı argümanlardan biridir.¹⁰⁵⁸

Cebrîlerin, hür iradeye karşı 'Cehennem için bir çok cin ve insan yarattık..' ¹⁰⁵⁹ ayetini ileri sürüp, yaratmanın başlangıcında Allah, belli insanları Cehenneme tayin etti, yani O, onların inançsızlar olmasını önceden belirledi iddialarına cevabında Kâsım açıkça Hasan Basrî'yi izleyerek *li cehennemdeki li* edatına, amaç gösteren bir edat olarak değil, *lamu'l-akîbe* yani bir sonuç edatı olarak itibar etti. Bu durumda ayet şu anlama gelir: Pek çok insan ve cin yaratılmıştır ve onlar sonunda Cehenneme varırlar. Kâsım, *li* edatının bu kullanımını göstermek için Kur'an'dan 28. Kasas 8. ayetini alıntılar. Aynı zamanda yukarıda verdiğimiz iki şiir beytini de aktarır.¹⁰⁶⁰ Kâsım alternatif olarak *zere'nâ* (yarattık) fiilinin gelecek zamamı gösterdiği ve *senehluku* (yaratacağız) gibi alınabileceğini söyler. Yani Allah, son hesap gününde bazı insanları Cehennem için yaratacak. Bu kullanım, örneğin 7. A'râf 44. ayetinden çıkarılır: 'Cennet halkı Cehennem halkına seslendi' doğru anlamı, 'seslenecek' (*seyunâdûn*) tir.¹⁰⁶¹

Kâsım'a göre Allah insanın fiilerini önceden belirlemez. Şayet O onları önceden belirlediyse, önceden belirlediği şeye gazaplanmış ve istediği şeyden hoşlanmamış olur.¹⁰⁶² Bundan dolayı Allah insana kötüyü değil, iyiyi yapmasını emreder. "İyilik ve ihsanın Allah'tan geldiği inkar edilemez. Ancak Allah'ın emirleriyle çelişen şeyler insandan gelir, Allah onlardan beridir. Allah'ın bize emrettiği iyilikler, Allah'tan gelir, ancak insanın O'na itaatsizliği ve saygısızlığından dolayı Allah suçlanamaz. Zira Allah onun kötülüğünü zikreder ve onu takdir eder. Allah'ın hoşnut olmamasını gerektiren şey, O'ndan gelmiş olamaz".¹⁰⁶³ Kasım'ın, Allah'ın kötü ile hiçbir ilişkisinin olmadığı anlayışı, Mu'tezilîlerin görüşleriyle

¹⁰⁵⁷ Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Adl ve't-Tevhîd*, 114; *K. er-Redd ale'l-Mucbire*, 144.

¹⁰⁵⁸ Bkz. Schwarz, "Letter", 16-17.

¹⁰⁵⁹ 7. A'raf 179.

¹⁰⁶⁰ Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *K. er-Redd ale'l-Mucbire*, 153-4.

¹⁰⁶¹ Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *K. er-Redd ale'l-Mucbire*, 154.

¹⁰⁶² Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Adl ve't-Tevhîd*, 117; *K. er-Redd ale'z-Zındîk*, 111-114.

¹⁰⁶³ Bkz. Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Mesâil*, V. 23b (Abrahamov, "Tabaristanis' Question", 38'den nakille).

özdeştir. Onlara göre de Allah'ın kötü fiilleri irade etmesi mümkün olmadığı gibi, istediği bir şeyi yapmayı yasaklaması da mümkün değildir.¹⁰⁶⁴

İnsanın kötü fiillerinin kaynağı, bizzat insanın kendisi ve onu yanlış yola sevk eden şeytandır.¹⁰⁶⁵ Bu görüş, insan ve şeytanın, insanın kötü fiillerinin kaynağı ve Allah'ın da insanın iyi fiillerinin kaynağı olduğunu daha önce ifade etmiş olan Hasan Basrî'nin görüşüyle mutabıktır.¹⁰⁶⁶

Kasım'a göre insan kendi seçimine göre hareket ettiğinde bu fiil ona ait olur ve o, bu fiilden sorumlu olur. Fiili yapmaya zorlandığında bu fiil ona ait olmaz ve bundan dolayı ondan mesul değildir. Allah'ın, insana bir şeyi yapmayı emrettikten sonra o şeyi yapmaya zorlamasını farz etmek mümkün değildir. Zira Allah, onu zorlarsa, bu fiil Allah'ın fiili olur, çünkü Allah onun kaynağıdır ve bu nedenle de insan fiillerinden sorumlu olmaz. Ayrıca insana iyi fiilleri için mükafat ve kötü fiilleri için ceza uygun olmaz.¹⁰⁶⁷ Bu anlayışında da Mu'tezili eğilim apaçık görülür.¹⁰⁶⁸

Ayrıca Kasım, "...Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola eriştirir...",¹⁰⁶⁹ "Allah onların kalplerini mühürledi...",¹⁰⁷⁰ "...Allah inkarlarına karşılık onların kalplerini mühürledi..."¹⁰⁷¹ gibi ayetleri müteşâbihattan addeder ve Allah'ın adaletine zarar vermeyecek tarzda yorumlar. "İdlal, tab', hatm" kavramlarının anlamı isimlendirme ve şahitlik etme olup, Allah'ın fasıkları saptırıp, kafirlerin kalplerini mühürlemesinin manası, onların kötü amellerine şahit olması ve onları fiillerine nisbet etmesidir.¹⁰⁷² Bu yorum da Mu'tezile'nin bakış açısıyla uyumludur.¹⁰⁷³ (Burada örnekleme yapılabilir OA).

Burada Madelung'un, Kâsım'ın Mu'tezile kelamına karşı çekincelerinin olduğu bağlamında naklettiği bir hususa değinmek istiyorum. Ebû Abdullah el-Alevî (445/1035) *Kitâbu'l-Mesâil*'inde, Muhammed b. Mansûr el-Muradî'den aktararak

¹⁰⁶⁴ Eş'arî, *Makalât*, 512.

¹⁰⁶⁵ Kâsım b. İbrâhîm, *K. el-Adl ve't-Tevhîd*, 112-3, 116-7, 119; *K. er-Redd ale'l-Mücbire*, 147 vd. ; *Delîlü'l-Kebîr*, 142.

¹⁰⁶⁶ Hasan Basrî'nin Mektubu, 307, 312-3.

¹⁰⁶⁷ Kâsım b. İbrâhîm, *Delîlü'l-Kebîr*, 170-2; *er-Redd alâ İbni'l-Mukaffâ*, 113-4.

¹⁰⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 337; *Muhtasar fî Usûliddîn*, (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içerisinde) I, 208-9.

¹⁰⁶⁹ 74. Müddessir 31.

¹⁰⁷⁰ 2. Bakara 7.

¹⁰⁷¹ 4. Nisa 155.

¹⁰⁷² Kâsım b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd*, 119.

¹⁰⁷³ Eş'arî, *Makalât*, 259-266; Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, 155-158.

şöyle der: “el-Kasım b. İbrahim’e, ‘her kim öldürülürse belirlenmiş süre (*ecel*) dışında ölür ve eğer öldürülmeseydi, o ölmeyecekti’ diyen biri hakkında sordum ve ona ‘muhakkak o, onu öldürdüğünde onun *ecelini keser/kısaltır*’ diyen birinin ifadesini zikrettim. Kasım, bu ifadeye sitem etti, bunu söyleyeni rezillikle suçladı (*akbele ‘alâ men kâle bihî bi’l-mekrûh*). İlaveten ona bunu söyleyen hakkında sordum. O, onun helak olmaya mahkum olduğunu söyledi.”¹⁰⁷⁴

Madelung bu alıntıdan sonra şöyle devam eder: “İnsan hayatının Allah tarafından belirlenen süresinin değişmezliği, müslüman Cebriiler tarafından savunulan çok önemli bir dogmadır ve Muhammed Mansûr el-Muradî, onların görüşlerine Kasım’ın açık desteğini aktarabilmekten memnun olmuş olmalıdır. Açıktır ki Kasım’ın, Cebriyye’nin insanın gayrı meşru bir şekilde öldürülmesinin Allah’ın iradesine uygun olarak meydana geldiği ve hayat süresini önceden bilmesine ilişkin Allah’ın ilgisini sınırlaması gerektiğini ileri süren daha geniş doktrinleri ile uyuşması mümkün değildir. Eş’arî’nin aktardığına göre bu görüş, *ecel*in bir insanın öleceği veya öldürüleceğini Allah’ın bildiği zaman olduğunu savunan Mu’tezile’nin çoğunluğunun da anlayışıdır. Eğer bir insan bu şekilde öldürüldüyse, *ecelinde* öldürülmüştür ve eğer doğal ölümle öldüyse yine *ecelinde* ölmüş olur”.¹⁰⁷⁵ Onlardan, Eş’arî tarafından “cahilleri” olarak nitelenen sadece birkaçı, bir şahsın *ecelinin* onun öldürüldüğü zaman değil de, eğer öldürülmemiş olsaydı, o âna kadar yaşayacağı Allah’ın bilgisindeki zaman olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁷⁶ Madelung burada Mu’tezilî anlayışla uyuşmaz gördüğü hususu şöyle dile getirir: “Burada sorunlu olan husus, maktulün *ecelini* katilin kısalttığını (değiştirdiğini) söyleyen bir kimseyi Kasım’ın kınamasıdır. Acaba o, eğer bu şahıs öldürülmemiş olsaydı, Allah aynı *ecelde* onun ölmesine sebep olurdu, görüşünü doğrulamayı arzu eder miydi? Bu, Cebriyye’nin yaklaşımıydı, onların görüşlerine uygun olarak *ecel*, Allah tarafından sadece bilinmez, aynı zamanda takdir de edilir. Mu’tezile içerisinde Ebu’l-Huzeyl’in de bu görüşü savunduğu nakledilir; fakat onun bunu nasıl haklı kıldığını göstermek zordur. Bağdat Mu’tezilesi’nden bazıları bunun

¹⁰⁷⁴ Ebû Abdullah el-Alevî, *Kitâbu’l-Câmi el-Kâfi*, Sana Ulu Cami yazması, v. 301b (Wilferd Madelung, “Kâsım b. İbrâhîm ve Mu’tezilîlik”, Çev. Mehmet Ümit, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2002/1), 394-406, 395’ten nakille).

¹⁰⁷⁵ Madelung, “Kâsım b. İbrâhîm ve Mu’tezilîlik”, 395.

¹⁰⁷⁶ Eş’arî, *Makâlât*, 256.

aksine, kişinin kesinlikle yaşamaya devam edeceğini kabul ederken daha sonraki Mu'tezile'nin çoğunluğu kişinin ya öleceğini ya da yaşamaya devam edeceğini söyler.¹⁰⁷⁷ Açık bir ifadeyle Allah'ı, kendisi tarafından yasaklanmış fiillerden ayıran Kasım b. İbrahim de,¹⁰⁷⁸ başarısız öldürme eylemiyle rastlaşan/kesişen bir *eceli* izah etmeyi zor bulur. Onun, bu meselede herhangi bir olumlu doktrin önerme niyetinden ziyade, gelenekselci anlayışla uyum içinde, yasaklanmış olduğunu savunduğu *kader* tartışmasına bir örnek olarak farazî bir sorudan bahseden ifadeyi kınadığı daha muhtemel gibidir.¹⁰⁷⁹ Diğer bir ifade ile onun polemiği, kesinlikle Mu'tezile karşıtıdır".¹⁰⁸⁰

Burada Madelung'un, Kasım'ın Mu'tezile karşıtı olarak gösterdiği husus, her ne kadar Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından kabul edilmese de Kâsım'ın çağdaşı Ebû'l-Huzeyl tarafından benimsenmektedir. Madelung buna işaret etmekle birlikte onu açıklamaz. Ebû'l-Huzeyl'e göre maktul katledilmemiş olsaydı, katli vaktinde yine eceliyle ölürdü.¹⁰⁸¹ Yani ölüm her durumda kaçınılmazdır. Ömrünün artırılması veya kısaltılması mümkün değildir.¹⁰⁸² Eğer ölmesi gerekli olmasaydı, Allah'ın ilminin cehle dönüşmesi ve katilin maktülün ecelini kesmiş olması gerekirdi. Bu ise imkansızdır.¹⁰⁸³ Ebû'l-Huzeyl'in *ecelle* ilgili bu anlayışıyla Kâsım'ın anlayışı arasında uyum söz konusudur. Dolayısıyla Madelung'un Kâsım'ı Mu'tezile karşıtı olarak göstermesini çekinceyle karşılıyoruz. Ayrıca Madelung'un bu görüşüyle Kâsım'ın görüşlerine ilişkin daha önceki aktarılan hususlar da çelişmektedir.

2.2.3-el-Va'd ve'l-Va'id

Kâsım, el-Va'd ve'l-Va'id prensibinde de Mu'tezile'yi takip ederek onu doğrudan Allah'ın adaleti prensibinden çıkarır. İtaatkâra va'di ve asiye va'idinden dönmemesini, Allah'ın adaleti zorunlu olarak gerektirir.¹⁰⁸⁴ Allah'ın insanı yapmaya

¹⁰⁷⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 257'deki dipnotta. Madelung yukarıdaki ifadeleri, Eş'arî'den değil, muhakkikin sayfanın dipnotunda Nasîruddîn et-Tûsî (672/1274)'nin *Kesfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikâd* (Bombay 1310) adlı eserinden (s. 190) alıntılacağı kısımdan aktarır.

¹⁰⁷⁸ Madelung, *Der Imam Qâsim*, 118.

¹⁰⁷⁹ Madelung, *Der Imam Qâsim*, 118.

¹⁰⁸⁰ Madelung, "Kâsım b. İbrâhîm ve Mu'tezilîlik", 396.

¹⁰⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd*, XI, 3; Bağdâdî, *Usûliddin*, 142.

¹⁰⁸² Kâdî Abdulcebbar, *Fırak ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 194; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 70.

¹⁰⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 782; Aydınlı, *Akîleşme Süreci*, 224.

¹⁰⁸⁴ bkz. *Min Kelâmihî*, Berlin yazması, V. 65a. (Abrahamov, *Delîlu'l-Kebîr'e* yazdığı Giriş, 47'den nakille).

zorladığı fiillerden dolayı veya yapmasını istediği fiillerden dolayı ceza vermesi kabul edilemez. Böyle bir ceza doğru bir hüküm değildir.¹⁰⁸⁵ Kasım'ın, Va'd ve Va'id prensibiyle ilgili delili, sadece Allah'ın adaletini onaylama üzerine inşa olmaz, ayrıca bazı Kur'an ayetleriyle de temellendirilir.¹⁰⁸⁶

Müslüman kelamcılar genellikle iyi fiilleri yapan kimsenin mükafata hak kazandığında mutabık olduğu halde, kötü fiilleri yapanın cezayı hak etmesi (*va'id*) hususunda farklı düşünürler. Mu'tezililer, kafirlerin ve kebâirden tövbe etmeyenlerin Cehennemde ebedi kalacağını ileri sürerler.¹⁰⁸⁷ Zeydîler de müslümanlardan kebâir ehlinin günahlarından tövbe etmeksizin öldükleri takdirde Cehennemde ebedi olarak kalacaklarını savunurlar ve bu görüşlerini Kur'an'dan ayetlerle desteklerler.¹⁰⁸⁸ Mu'tezilîlerin büyük günah işleyen Cehennemde cezasının kafirden daha hafif olacağı ve derecesinin kafirden daha yüksek olacağı görüşünde¹⁰⁸⁹ Kâsım Mu'tezilîlerle uyum içindedir. O fiskından ve zulmünden tövbe etmeyen Cehennem halkından olduğunu, orada ebedi kalacağını, bununla birlikte onun azabının kafirlerden daha hafif olacağını ifade eder.¹⁰⁹⁰ Bu görüşte Vâsıl b. Atâ tarafından daha önce ifade edilmişti.¹⁰⁹¹

Sonuç olarak Kâsım, Tevhîd, Adl ve el-Va'd ve'l-Va'id prensiplerinde Mu'tezilîlerle paralel düşünceler serdedir. Kötülüklerin Allah'tan olmayıp, insandan kaynaklandığı hususunda da hem Mu'tezile hem de Hasan Basrî ile hem fikirdir.

Burada mezhep esaslarından olmamakla birlikte Kasım'ın dönemindeki Mu'tezilîlerden Nazzâm'ın fikirleri ve eserlerinden haberdar olduğunu imâ edebilecek bir hususa da işaret etmek istiyorum. Kasım, *Kitâbu'l-İmâme* isimli eserine göre ilk iki halife Ebû Bekir ve Ömer'in imametini tasvip eder.¹⁰⁹² Bununla birlikte o, II. Halife

¹⁰⁸⁵ Kâsım b. İbrahim, *Delîlû'l-Kebîr*, 144.

¹⁰⁸⁶ Bkz. Kâsım b. İbrahim, *Delîlû'l-Kebîr*, 144-150. Burada 10. Yunus 4, 53. Necm 29-31, 4. Nisa 123-124 vâ daha pek çok ayeti aktararak, Allah'ın ahiret günü insanlara adaletle hükmedeceğini iyilere mükafat, kötülere ceza sözünden dönmeyeceğini ifade eder.

¹⁰⁸⁷ Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 274-7.

¹⁰⁸⁸ Bkz. Hâdî ile'l-Hakk, *Kitâbu Usûliddîn*, 80-83; Muhammed b. el-Hâdî ile'l-Hakk, *Kitâbu'l-Usûl*, 35-6; Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs* (Doğan neşri), 152-4.

¹⁰⁸⁹ Bkz. İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 4; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 65.

¹⁰⁹⁰ Bkz. *K. el-Adl ve'l-Tevhîd*, 129.

¹⁰⁹¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 65.

¹⁰⁹² Kâsım b. İbrâhîm'in imamet anlayışıyla ilgili olarak bkz. Binyamin Abrahamov, "al-Kâsım ibn İbrâhîm's Theory of Imâmâte", *Arabica*, XXXIV (1987/1, Leiden), 80-105. Kâsım b. İbrâhîm'e Hz. Ebû Bekir ve Ömer hakkında sorulduğunda 2. Bakara 134, 141. ayetlerde geçen "Onlar geçmiş birer ümmettir. Kazandıkları kendilerine, sizin kazandıklarınız sizedir" ifadesini aktarır. Zeydî imamı Yahya

Ömer'e karşı tavrı alır ve eleştirir. Ancak onun tavrı alış, Madelung'un da belirttiği gibi¹⁰⁹³ siyasî bir konu olan imamet meselesiyle ve Ömer'in idareciliğiyle ilgili olmayıp, Ömer'in bilgisi, özellikle Ömer ve oğlu Abdullah'ın mensup olduğu ekol geleneğine karşıdır. Kasım bu ekol ve taraftarlarına karşı Medine'deki Abdullah b. Abbâs ekolünü kabul eder ve onu yüceltir.¹⁰⁹⁴

Şeyh Müfid, Câhız aracılığıyla Nazzâm'ın *Kitâbu'l-Futyâ* isimli eserinden nakilde bulunur: Burada Nazzâm, Hz. Ömer'in "Bu din kıyasla olsaydı ayağın iç yüzünü mesh etme dış yüzünü mesh etmekten daha evlâ olurdu" ifadesinin ancak ahkâm ve ferâizde caiz olduğunu, va'd ve vaîd, adaleti sağlama, cevaz verme, teşbih ve teşbihin reddinde mümkün olmadığını söyler. Yine Nazzâm, Hz. Ömer'in "yeniliklere cesaret etmeniz, ateşe atılmanızdır/cesaret etmenizdir" deyip, sonra yüz farklı uygulamada bulunduğunu ifade edip, Hz. Ömer'in kendi ifadesiyle çeliştiğini zikreder.¹⁰⁹⁵ Kasım'ın da, çağdaşı Nazzâm gibi Hz. Ömer'i eleştirmesi, yukarıda değinilen bazı fikirlerinde Nazzâm'la paralel konumda olduğu hususlarla birlikte değerlendirildiğinde onun Nazzâm'ın eserlerine aşina olduğuna işaret edebilir.

b. Hamza (749/1344) bu ifadenin Kasım'ın onları ta'n etmekten kaçındığına ve onların durumlarını Allah'a havale ettiğine, onları Râfıza gibi kötülemediğine delalet ettiği yorumunu yapar. Bkz. Yahya b. Hamza el-Hüseynî, *er-Risâletü'l-Vâziâh li'l-Mu'tedîn an Sebbi Sahabeti'l-Mürselîn*, 179.

¹⁰⁹³ Madelung, *Der Imâm*, 149-151. Ayrıca bkz. Abrahamov, "al-Kâsım ibn İbrâhîm's Theory of Imâmâte", 92-93.

¹⁰⁹⁴ Kâsım b. İbrâhîm'in Hz. Ömer ve oğlu Abdullah'ın mensup olduğu ekolü eleştirisi ve Abdullah b. Abbâs ekolünü benimsemesine ilişkin olarak bkz. Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî, *Kitâb el-Mesâili'l-Manzûra li'l-Kâsım b. İbrâhîm ve Benih*, British Museum, Or. 3977, V. 23a, 48a, 63b, (Madelung, *Der Imâm*, 149-150'den nakille).

¹⁰⁹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b.'n-Nu'mân el-Ukberî eş-Şeyh Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, thk. es-Seyyid Ali Mir Şerîfî, Daru'l-Müfid, Beyrut 1993, 204 vd. Nazzâm, bazı hususlarda Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas'ı da eleştirir. Bkz. Şeyh Müfid, *a.g.e.*, 214 vd.

SONUÇ

Zeydiyye ve Mu'tezile'nin görüşlerine bakıldığında aralarındaki benzerlik dikkat çeker. Hatta Mu'tezile'nin beş esası, Hâdî ile'l-Hakk (298/911)'tan itibaren pek çok Zeydî alimin eserlerinde yer alır. Onlar görüşlerini desteklemek için kendi imamlarıyla birlikte Mu'tezilî alimlerin görüşlerini de aktarırlar. Bazı tarihî kaynaklar ve çağdaş çalışmalar bu durumu yorumlarken Zeyd b. Ali'nin Mu'tezile ilkelerini, Vasıl b. Atâ'dan aldığını veya birlikte aynı ders halkasında Ebû Hâşim'den aldıklarını söylerler. Ancak tarihî gerçekler, ileri sürülen bu yorumla örtüşmemektedir. Zira Zeyd ve Vâsıl'ın Medine'de aynı ders halkasında Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed (98-99/717-718)'den itizali almaları mümkün değildir. Çünkü Ebû Hâşim 91/710 yılında, yani Vasıl ve Zeyd 10-11 yaşlarındayken dönemin halifesi Velid tarafından Medine'den Şam'a götürülmüş ve bir daha geri dönmemiştir. Zeyd'in Mu'tezilî anlayışı Vâsıl'dan alması da pek mümkün değildir. Çünkü onların bir araya geldiklerine dair otantik herhangi bir tarihî veri tespit edemedik. Ayrıca Zeyd'in görüşlerinde de Mu'tezilî anlayışa işaret eden bir husus görünmemektedir. Zeydî ve Mu'tezilî kaynaklardaki bu üç hususa ilişkin ifadelerin, Zeydiyye-Mu'tezile yakınlaşmasından sonraki dönemde tarihin yeniden inşası çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu düşüncemizi, III/TX. asrın başına kadar olan dönemdeki Ebû Cârud Ziyad b. Münzir (150/767), Hasan b. Salih b. Hayy (168/784), Süleyman b. Cerîr gibi Zeydî alimlerin görüşlerinin Mu'tezile'yle uyuşmaması destekler.

Eylem temelinde Zeydiyye-Mu'tezile ilişkisine baktığımızda; iktidara karşı Alioğullarının ayaklanmalarının bazılarında Zeydîler ve Mu'tezilîlerin birlikte yer aldıklarını görürüz. Bunlardan ilki İbrahim b. Abdillâh (145/762) hareketidir. Ancak ayaklanmaya katılan ve Mu'tezilî olduğu belirtilen şahısların görüşlerine ilişkin herhangi bir şey nakledilmez. Ayrıca burada ilk Zeydî ve Mu'tezilîlerin ihtilaf içinde oldukları anlaşılmaktadır. Zira Mu'tezilî oldukları belirtilen şahısların tekliflerine Zeydiyye karşı çıkmaktadır. Ayrıca o dönemde Mu'tezilîlerin en çok bulunduğu Basra halkı, liderliğini İsa b. Zeyd (168/784)'in yaptığı Zeydîleri şehirden çıkarmayı İbrahim'e teklif ederler.

Hüseyin el-Fahî ayaklanmasından kurtulan İdris b. Abdillâh'ın, Mısır üzerinden Mağrib'e gitmesi için ona yardım eden İbrahim b. Muhammed b. Ebî

Yahya gibi bazı şahısların ve İdris'in konuk olduğu Evrebe kabilesinin Mu'tezilî olduğu belirtilir. Ancak görüşlerine ilişkin her hangi bir şey zikredilmez. Yine aynı ayaklanmadan kurtulan Yahya b. Abdillâh'ın dâîlerinden İbn Ebî Yahya ve Bağdat Mu'tezile'sinin önemli siması Bişr b. el-Mu'temir sayılmaktadır. Onlardan Harun Reşîd tarafından Rafızîlik ithamıyla tutuklanan Bişr, Gulât Rafıza'dan ve Haricîlerden olmadığını bir şiiriyle dile getirir. Bu dönemde Süname b. Eşres de, önde gelen Zeydî liderlerinden Ahmed b. İsa b. Zeyd hakkında yalan söylemesi ithamından dolayı hapse atılmıştır. Ahmed b. İsa b. Zeyd, iyilik ve kötülüğün Allah'tan geldiği anlayışını benimser. Zeydî ileri gelenleri anlayışlarında Mu'tezile'ye muhalif olarak kaderci bir tablo çizerler. Bu hususlar, III./IX. asrın başlarına kadar Mu'tezile'ye mensup bazı şahısların Zeydîlerle eylem bazında ilişkilerinin olduğunu ancak, Zeydîlerin Mu'tezile'nin herhangi bir görüşünü benimsemediğine işaret eder. Zeyd b. Ali özellikle ilk iki halife hakkında olumsuz bir şey söylememekle ve onların hilafetlerini olumsuzlayacak herhangi bir fikir beyan etmemekle birlikte mefdûlün imametine ilişkin sistematik bir görüş de ileri sürmemektedir. II./VIII. asrın ikinci yarısından itibaren mefdûlün imametinin meşruluğu anlayışlarından dolayı Mu'tezile'ye karşı reddiyelerin yazıldığı görülmektedir. Ayrıca II./VIII. asrın son çeyreği ve III./IX. asrın ilk yarısında özellikle Bağdat Mu'tezile'si tarafından Hz. Ali en üstün olmakla birlikte ilk iki halifenin meşru halifeler olarak benimsenmesi ve buna ilişkin şiir ve eserler yazılması, onların bu anlayışı Zeydîlerden alıp, sistematik olarak işlediklerini gösterir. Dolayısıyla mefdûlün imameti anlayışı ve imamete ilişkin eylem ve fikirler yönünden Mu'tezile Zeydiyye'den etkilenmiş gözüküyor.

III./IX. asrın yani Kâsım Ressî'nin zamanına geldiğimizde Zeydî liderlerden bazıları teşbihin reddi, Kur'an'ın mahluk olması gibi birkaç konuda Mu'tezile ile hem fikir olsa da diğer konularda onlara karşıdırlar. Kâsım Ressî döneminin Zeydîleri arasında Mu'tezilîlerle pek çok hususta paralel anlayış sergileyen tek Zeydîdir. O, kullandığı deliller ve metot yönünden onlarla uyuşur. Allah'ın varlığına ilişkin olarak Nizam delilini kullanır. Bu iki kısımdan oluşur: a. Dünyanın yaratılmışlığı dünyanın her tarafında görülen yaratılmışlığa ilişkin işaretlerle ispat edilir. b. Bu işaretler mükemmel olduğundan sadece Allah'ın onları yaratabileceği apaçıktır. Bu delil onun çağdaşı Nazzam, Hişam el-Fuvatî, Cahız gibi Mu'tezilîler tarafından kullanılmıştır.

Kâsım'ın görüşünü desteklemek için Arap dilinin inceliklerinden ve şifirden örnekler vermesi, müteşabih ayetleri muhkem ayetlerin ışığında yorumlaması ve lafzi olarak alındığında teşbihi çağrıştıracak Kur'an'daki ifadeleri yorumlaması da Mu'tezililerin metotlarındandır. Mu'tezile'nin beş esasından Tevhîd, Adl ve el-Va'd ve'l-Vaîd prensipleri Kâsım Ressî'nin beş esasının ilk üçünü teşkil eder. O, bu prensiplerin tali noktalarında farklılıklar olsa da genel olarak Mu'tezililerle uyuşur. Eserlerinin büyük bir kısmı, teşbihin reddine tahsis edilir. Literal olarak alındığında insan organlarını ve fiillerini Allah'a atfeden Kur'an'daki ifadeler, Allah'ın cisim olmasını çağrıştırmayacak şekilde mecazi olarak yorumlanır.

Kâsım'a göre Allah, insanın fiillerini yaratmaz. Çünkü bu fiiller Allah tarafından yaratılmış olsaydı, Allah'ın, fiillerinden dolayı insanı uyarmaması, övmemesi, mükafat vadetmemesi ve cezayla tehdit etmemesi gerekirdi. Allah insana böyle farklı şekillerde hitap ederek, onun alternatifler içinden yolunu seçmesini ister. Bu da onun seçme hürriyetine sahip olduğunu gösterir. Kâsım, insanın fiillerinin kaynağına ilişkin olarak iki görüş ileri sürer: a. *Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd*'te insanın iyi ve kötü bütün fiillerinin kaynağının kendisi olduğunu söyler. Bu Mu'tezile'nin anlayışıdır. b. *K. el-Mesâil*'de iyi ve iyiyi yapmanın Allah'tan olduğunu, ancak Allah'ın emirleriyle çelişen her hususun insandan kaynaklandığını ifade eder. Bu da Hasan Basrî'nin görüşüdür. Kâsım, bu anlayışında kaderci görüşe sahip dönemdeki Zeydîlerle uyuşmaz.

Va'd ve Vaîd prensibini, Mu'tezililer gibi Allah'ın adaleti ilkesinden çıkarır. Zira ona göre itaatkara mükafat (va'd) asiye ceza (vaîd) Allah'ın adaletinin zorunlu sonucudur. Allah'ın, zorunlu bıraktığı ve yapmasını istediği fiillerinden dolayı insanı cezalandırması kabul edilemez. Bu anlayışın da Mu'tezile ile paralel olduğu açıktır. Kâsım, nifakı inançsızlık olarak tanımlamasında ve büyük günahları işleyenleri öldürmeyi telkin etmesinde Zeydîlerden etkilenmiş görünmektedir.

Sonuç olarak III./IX. asrın başlarına kadar Zeydiyye'nin Mu'tezile'nin görüşlerinden etkilenmesi mevcut veriler ışığında pek mümkün değildir. Hatta bu dönemde önce Mu'tezile'den bazıları mefdûlün imameti anlayışında Zeydiyye'den etkilendiği, imamete yönelik ve adil olmayan idareye karşı eylemlerde Zeydiyye'yi desteklediği gözükmemektedir. III./IX. asra geldiğimizde Kâsım'ın Mu'tezile'ye paralel görüşler serdettiğini görürüz. Onun bu görüşleri kimden aldığı hususunda

ulaşabildiğimiz kaynaklarda bir veri tespit edemedik. Ancak Mu'tezile'den bazılarının eylem temelinde ve mefdül imam anlayışlarında Zeydiyye ile birlikteliğinin Kâsım'ın bu görüşleri öğrenmesinde rolü olan muhtemel etkenlerden olduğu söylenebilir. Ayrıca onun kendinden sonraki Zeydiyye'nin Mu'tezilî prensipleri benimsemesine zemin hazırladığı açıktır.

Mu'tezile tarih içinde varlığını devam ettirememekle birlikte onların fikirleri ve eserlerinden alıntılar, özellikle Zeydîler tarafından günümüze taşınmıştır. Dolayısıyla Mu'tezile konusunda değerlendirmelerde bulunabilmek için çoğunluğu yazma halinde bulunan ve son zamanlarda neşredilmeye başlayan Zeydî yazarların eserlerinin değeri açıktır. Ayrıca çağımız Yemen Zeydîlerinin mezhep anlayışlarının şekillenmesinde Yemen Zeydî Devleti'nin kurucusu Yahya b. el-Hüseyin (298/911)'in dedesi Kasım b. İbrahim er-Ressî'nin çok önemli bir yeri vardır. Diğer taraftan Türklerin Müslüman oluşunda ve din anlayışlarının şekillenmesinde Mürchie gibi, Taberistan, Deylem ve Gilan'da kurulan Zeydî Devleti'nde yaşayan ve mezhep öğretileri konusunda Kasım Ressî'nin saygın bir yerinin bulunduğu Taberistan Zeydîlerinin de önemli bir rolünün olmasının muhtemel olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla Kasım Ressî'nin fikirlerini ortaya koymak, bu konularda değerlendirmelerde bulunabilmek için önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

1. YAZMA VE MATBU ESERLER

- Abdulhamîd, İrfan, *İslâmda İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, Marifet yay. , İstanbul 1994.
- Abdullah b. Hamza, Ebû Muhammed b. Süleyman b. Hamza b. Ali b. Hamza b. el-Hasan b. Abdirrahman b. Yahya b. Abdillâh b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim Tabâtabâ b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (614/1217), *Kitâbu's-Şâfi*, I-IV (iki ciltte), Mektebetü'l-Yemeni'l-Kübrâ, San'a 1986.
- Abrahamov, Binyamin, *The Theological Epistles of al-Kâsim ibn İbrâhim*, (Basılmamış Doktora tezi-İbranice) Tel Aviv University 1981.
- Ağırakça, Ahmet, *Emevîler Döneminde Saltanata Karşı Hilafet Mücadeleleri*, İstanbul 1992.
- Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, thk. Abdulaziz el-Dûri-Abdulcebbâr el-Mutallibî, Daru't-Talîa li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrut 1971.
- Ahmed b. Hanbel (241/855), *er-Red alâ'z-Zanâdika ve'l-Cehmiyye, Akâidu's-Selef*, , *Musned*, I-VI, Çağrı yay. , İstanbul 1992.
- el-Amerrecî, Ahmed Şevkî İbrahim, *Mu'tezile fî Bağdad ve Eseruhum fî'l-Hayati'l-Fikriyye ve ve's-Siyasîyye*, Mektebetu Medbûlî, Kahire 2000.
- Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba, Yöneliş yay. İstanbul 1988.
- el-Âmulî, Ali b. Bilâl ez-Zeydî (IV. yy/X. yy), *Tetimmetü Mesâbihi Ebi'l-Abbâs el-Hasenî*, (Ebû'l-Abbâs el-Hasenî'nin *el-Mesâbih*'i ile birlikte), thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Havsî, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Mektebetü'l-İmam Zeyd b. Ali, Amman-San'a 2002.
- Arendonk, C. van, *Les DEbûts de L'Imâmat Zaidite au Yemen*, Leyde 1960.
- Arif, A. Abdullah, *es-Sıla Beyne'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile*, Dâru Âzâl-Mektebetü'l-Yemeniyye, Beyrut-Sa'da 1407/1987.
- Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, AÜİFD yay. , Ankara 1983.
-, *İslâm'ın İnanç Esasları*, AÜİF yay. , Ankara 1992.
-, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay yaymevi, Ankara 1998.

- Atçeken, İ. Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara Okulu yay. , Ankara 2001.
- Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyan*, Fecr Yay. , Ankara 1990.
- Aydımlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu yay. , Ankara 2001
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV yay. , Ankara 1991.
-, *Usûliddîn*, Beyrut 1981.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, I-XIII, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Beyhâkî, Ahmed b. el-Hüseyin(458/1066), *Menâkıbu's-Şâfiî*, I-II, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Dâru't-Türâs, Kâhire 1971.
- Bosworth, C. E. , *İslam Devletleri Tarihi*, çev. E. Merçil-Mehmet İpşirli, İstanbul 1980.
- Bozkurt, Nahide, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali*, Ankara 1999.
- Brockelmann, Carl, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, TTK yay. , Ankara 1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh İsmail b. İbrahim el-Cufî (256/869), *Kitâbu Târihi'l-Kebîr*, I-XXII+Fihrist.
-, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1990.
-, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul trz.
- Büyükkara, M. Ali, *İmâmet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, Rağbet yay. İstanbul 1999.
- Ca'fer b. Abdisselâm, Şemsüddîn b. Ebî Yahya (573/1178), *Kitâbu Hü'lâsati'l-Fevâid*, thk. İsmail b. İbrahim el-Vezîr, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1993.
- Câbirî, M. Âbid, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 1997.
- Cahen, Claude, *İslamiyet; Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, çev. E. Nermi Erendor, Ankara 1990.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-IV, thk. Hasan es-Sendûbî, Dâru İhyâi'l-Ulum, Beyrut 1993.
-, *el-Hayevân*, I-VIII (VIII. Cilt fihrist), thk. Abdusselam Muhammed Hârun, Dâru'l-Cîl, Beyrut trz.

-, *Hilafet Ordusunun Menkabeleri ve Türkler'in Faziletleri*, çev. Ramazan Şeşen, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay. , Ankara 1988.
-, *Kitâbu'l-Osmâniyye*, thk. Abdusselam Muhammed Hârun, Dâru'l-Cil, Beyrut 1991.
-, *Resâilu'l-Câhız Resâilu'l-Kelâmiyye*, nşr. Ali Ebû Mülhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1987.
- Cahşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdus el-Kûfi (331/943), *Kitâbu'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, Viyana 1926.
- Ced'an, Fehmî, *el-Mihne Bahsun fi Cedeliyyeti'd-Dîni ve's-Siyâsi fi'l-İslam*, Dâru's-Şurûk, Amman 1989.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I-II, DİB yay. Ankara 1988.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin yay. , Ankara 1997.
- Chokr, Melhem, *İslâm'ın Hierî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, Çev. Ayşe Meral, Anka yay. , İstanbul 2002.
- Cürcânî, Ali b. Ebî Muhammed b. Ali, *Kitâbu't-Târîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrut 1996.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdulmelik (478/1085), *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtin'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Es'ad Temîm, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1985.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer (385/995), *Ahbâru Amr b. Ubeyd*, thk. Josef van Ess, Franz Steiner Verlag, Beyrut 1967.
- Dayf, Şevkî, *Asru'l-Abbâsi el-Evvel*, Daru'l-Meârif, Kahire 1966.
- Dîneverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvud (282/895), *Kitâbu Ahbârî't-Trvâl*, thk. Abdulmun'im el-Âmir-Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdad 1959.
- Doğan, İsa, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve İ'tikadi Görüşleri*, Samsun 1996.
- Durî, A. Aziz, *İlk Dönem İslam Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy, Endülüs yay. , İstanbul 1991.
- Ebû Abdullah el-Alevî (445/1035), *Kitâbu'l-Câmi' el-Kâfi*, Yazma, San'a Mektebetü'l-Garbiyye, No: 1087-1091, 1208.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî (275/889), *Sünenu Ebî Davud*, I-V, Çağrı yay. , İstanbul 1992.

- Ebû Halef el-Eş'arî, Sa'd b. Abdillâh (301/903) *Kitâbu'l-Makalât ve'l-Fırak*, thk. M. Cevâd Meşkûr, Tahran 1963.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit (150/767), *el-Fıkhü'l-Ebsat*, çev. Mustafa Öz, İFAV yay. , (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, içerisinde).
- Ebû Hilal Askerî, el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl, *el-Evâil*, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- Ebû Tâlib Nâtık bi'l-Hakk, Yahya b. el-Hüseyn b. Harun b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Harun b. Muhammed b. el-Kâsım b. el-Hasan b. Zeyd b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (424/1033), *Teysîru'l-Metâlib fi Emâlî Ebî Tâlib*, thk. Abdullâh b. Hammûd el-Izzî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman-San'a 2002.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdullâh b. Abdulaziz, (487/1094), *el-Muğrib fi Zikri Bilâdi İfrikîyye ve'l-Mağrib min Kitâbi'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. Baron de Slane, Institute for the History of Islamic Science, Frankfurt 1993.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (224/838), *Kitâbu'l-İmân*, çev. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât yay. , (Ankara 2000) adlı kitap içerisinde s. 207-252.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İmam Şafî*, çev. Osman Keskiöglü, DİB yay. , Ankara 1996.
....., *İmam Zeyd*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1959.
- Ebû Zekerîyya el-Varcilânî, Yahya b. Ebî Bekr (V. Yüzyıl sonu-VI. yüzyıl başları/XI. yüzyıl sonu-XII. yüzyıl başları), *Kitâbu's-Sîre ve Ahbâru'l-Eimme*, thk. Abdurrahman Eyyub, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, Tunun 1405/1985.
- Ebû'l-Abbas el-Hasenî, Ahmed b. İbrahim b. el-Hasan b. İbrahim b. İbrahim b. Muhammed b. Süleyman b. Davud b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (353/964), *el-Mesâbih*, thk. Abdullâh b. Abdullâh b. Ahmed el-Havsî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, Amman- San'a 2002.
....., *min Kitâbi'l-Mesâbih*, thk. Wilferd Madelung, Beyrut 1987, (*Ahbâru Eimmeti'z-Zeydiyye fi Taberistan ve Deylemân ve Gilân*, içerisinde, 54-75).
- Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Ali b. Hüseyn (356/967), *el-Egânî*, I-XXIV, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Âmme, 1992.

-, *Mekâtilu't-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1987.
- Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Ali b. İsmail, (324/936), *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, thk.-trc. R. J. McCarthy (Mccarthy'nin *The Theology of el-Eş'ari*, isimli eseri içinde), el-Matbaatu'l-Kâtûlîkiyye, Beyrut 1952-1953.
-, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980.
- Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Mu'tezilî (436/1044), *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, thk. Muhammed Hamidullah, Institut Français de Damas, Damas 1964-5.
- Ebû'l-Kâsım el-Belhî (319/931), *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile min Makalâti'l-İslamiyyîn*, thk. Fuad Seyyid, Dâru'l-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus 1406/1986.
- Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Meymun b. Muhammed (508/1114), *Tebşiratü'l-Edille fî Usûliddîn*, I-II, thk. Claude Salame, Institut Français de Damas, Damas 1993.
-, *Bahru'l-Kelam fî Akâid-i Ehli'l-İslam (İslam İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları)*, çev. Cemil Akpınar, Konya 1977.
- Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslam*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1969.
- Emir Hüseyin b. Bedrüddîn Muhammed, *el-İkdu's-Semîn fî Ma'rifeti Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Muhammed Yahya Sâlim Azzân, Mektebetü't-Turâsi'l-İslâmî-Dâru't-Turâsi'l-Yemenî, Sa'da-San'a, 1995.
- Fadl b. Şa'zan el-Ezdi en-Nisaburî (260/874), *Kitabu'l-İzâh*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1402/1982.
- Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *İ'tikadâtu Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1986.
- Fahrüddin Tarîhî (1087/1676), *Mecmau'l-Bahreyn*, I-VI, yy, trz.
- Fakîh el-Kâdî, el-Hüseyin b. Ahmed b. Ya'kûb (IV.yy/X.yy), *Sîretü'l-İmâm el-Mansûr Billah el-Kâsım b. Ali el-Iyânî*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1996.
- Fergal, Yahya, *Neş'etü'l-Ârâi ve'l-Mezâhib ve'l-Fıraki'l-Kelamiyye*,
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân, (276/889), *el-Ma'rife ve't-Târih*, I-III, Bağdad 1974-6.

- Fıġlalı, E. Ruhi, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, AÜİF yay. Ankara 1983.
-, *İmamiyye Şıası*, Selçuk yay. , İstanbul 1984.
- Fırûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb (817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1987.
- Gibb, H. A. R. , *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak-Atilla Özkök-Hayrettin Yücesoy-Kenan Dönmez, İstanbul 1991.
- Hâdî ile'l-Hakk, Yahya b. el-Hüseyn (298/911), *Mecmûu'r-Resâili'l-İmam Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrâhîm*, (*er-Resâilu'l-Usûliyye*), thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2001.
-, *Dürerü'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye bi'l-Esânîdi'l-Yahyaviyye*, cem eden el-Kâdî Abdullah Muhammed b. Hamza b. Ebî'n-Necm es-Sa'dî (646/1248), thk. Yahya Abdulkerim el-Fudayl, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1982.
-, *Kitâbu'l-Ahkâm fi Beyâni'l-Helâl ve'l-Haram*, I-II, Mektebetü'l-Yemeni'l-Kübrâ, San'a 1990.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebî Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Beyhâkî (494/1101), *Risâletü İblîs ilâ İhvânihi'l-Menâhîs*, thk. Hüseyin el-Müderrişî et-Tabâtabâî, yy. , 1994.
-, *Tahkîmu'l-Ukûl fi Tashîhi'l-Usûl*, thk. Abdusselâm b. Abbâs el-Vecîh, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2001.
- Halife b. Hayyât el-Asferî (240/854), *Târihu Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1993.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahman el-Ferâhidî (175/791), *Kitâbu'l-Ayn*, I-VIII, thk. İbrahim Samerrâî, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, Beyrut 1988.
- Hamîdân, Ebû Abdillâh Nûruddîn Hamîdân b. Yahya el-Hasenî (656/1258), *Mecmûu's-Seyyid el-İmam Ebî Abdillâh Nûridîn Hamîdân b. Yahya Hamîdân el-Hasenî*, Abdusselâm Abbâs el-Vecîh'te bulunan yazmanın fotokopisi, v. 1-300.
- el-Hasan el-Basrî (110/728), *Risâletün fi'l-Kader*, thk. Muhammed Ammâre, Dâru'l-Hilâl, 1971, (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, I-II, içerisinde, I, 82-93.

-, thk. Hellmut Ritter, *Der Islâm*, Band XXI, Heft I, Berlin und Leipzig 1933, ("Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit I, Hasan al-Basrî", 1-83, içerisinde, Arapça metin: 67-83).
- Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (100/718), *Kitâbu'l-İrcâ*, çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, XXXVII, Ankara 1997 ("İlk Mürciî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ" içerisinde, 324-328).
- Hatıb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali (463/1070), *Târîhu Bağdâd*, I-XIV+Fihrist, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trz.
- el-Hatîb, Salih Ahmed, *Zeyd b. Ali el-Müfterâ Aleyh*, Menşûrât el-Mektebeti'l-Faysaliyye, 1404/1984.
- Haymî, Şerefüddin el-Hüseyn b. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Süleyman b. Salih es-Siyağî es-San'ânî (1221/1806), *Kitâbu Ravdî'n-Nadîr Şerhu Mecmû'l-Fıkhî'l-Kebîr*, Dâru'l-Cîl, Beyrut trz.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman (300/912), *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddu alâ ibni'r-Râvendî el-Mulhid*, Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye-Dâru'n-Nedveti'l-İslamiyye, Beyrut-Kahire, 1987-1988.
- Hemdânî, Hasan b. Ahmed b. Ya'kub (334/945), *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Havâley, Dâru'l-Yemâme, Riyad 1974.
- Hillî, Ebû Mansûr el-Hüseyn b. Yusuf b. el-Mutahher (726/1326), *Hülâsatu'l-Akvâl fi Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk. Fadîle Şeyh Cevâd el-Kayyûmî, Müessesetü Neşri'l-Fekâhe, y.y. , 1417.
- Hitti, Philip K. , *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, I-II, çev. Salih Tuğ, İFAV yay. , İstanbul 1995.
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1967.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar yay. , İstanbul 1984.
- İbلاغ, İneyetullah, *el-İmamu'l-A'zam Ebû Hanîfe el-Mütekellim*, Kahire 1987.
- İbn A'sem, Ebî Muhammed Ahmed el-Kûfî (ö. 314/926), *el-Fütûh*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- İbn Abdi Rabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed (328/939), *el-İkdu'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emin, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut trz.

- İbn Di'sem, Ebû Firâs, *es-Sîretü'l-Mansûriyye*, I-II, thk. Abdulganî Mahmud Abdu'l-Âtî, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1414/1993.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. El-Hasan (321/933) *el-İstikâk*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Müessesetü'l-Hâncî, Mısır 1378/1958.
- İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdan b. Ahmed (382/934), *Kitâbu'z-Zîne*, thk., Abdullah Sellûm es-Samerrâî, Dâru Vâsıt, Bağdad 1982.
- İbn Ebî Hâtim, Muhammed b. İdris er-Râzî (327/939), *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, I-IX, Beyrut 1952.
- İbn Ebî Hatim, Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî (327/938), *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I-IX+Fihrist, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1372/1952.
- İbn Ebî Yahya, Ca'fer b. Ahmed b. Abdisselâm, *Kitâbu Hülâsati'l-Fevâid*, thk. İsmail b. İbrahim el-Vezîr, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1993.
- İbn Ebî Zur'a, Ali el-Fârisî (726/1325), *el-Enisu'l-Mutrib bi Ravdı'l-Kırtâs fî Ahbâri Mülukâ'l-Mağrib ve Târihi Medineti Fas*, Dâru'l-Mansûr li't-Tıbbâa ve'l-Varrâka, Rabat 1972.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Abdulhamid Hîbetullah b. Muhammed b. el-Hüseyn (656/1285) *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I-XX, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Küttübi'l-Arabiyye, y.y. , 1965.
- İbn Ebi'l-Iz, Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dimeşki (722/1516), *Şerhu Akîdeti't-Tahâviyye*, I-II, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Şuayb Arnavût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed (245/859), *Kitâbu'l-Muhabber*, tsh. İlze Lihten Steiner, Dâru'l-Afâkı'l-Cedîde, Beyrut trz.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1449), *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut 1993.
- İbn Haldûn, Abdurrahman İbn Haldun, *Tarihu ibn Haldun*, I-VII, Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İbn Hazm, Ebî Muhammed Ali b. Ahmed (456/1064), *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I-III, notlar, Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said (456/1064), *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, thk. Lecnetün mine'l-Ulemâ, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İbn Hurdazbe, Ebû'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdillah (300/932), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, (Kudâme b. Ca'fer'in *Kitâbu'l-Harac* adlı eseri ile bir arada), nşr. M. J. De Goeje, E. J. Brill, 1889.
- İbn Inebe, Seyyid Cemaluddîn Ahmed b. Ali el-Hasenî (828/1425), *Umdetü'l-Tâlib fî Ensâbi Âli Ebî Tâlib*, tkd. Muhammed Sadık Âl-i Bahri'l-Ulûm el-Tabâtabâi, Dâru'l-Endülûs, Necef trz.
- İbn Kayyim el-Cevzî Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekir (751/1350), *Şifâu'l-Alîl fî Mesâili'l-Kazâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl*, nşr. El-Hassânî Hasan Abdullah, Mektebetü Dâru't-Türâs, Kahire trz.
-, *İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye alâ Gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire 1988.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XV (XV. Cilt fihrist), Mektebetü'l-Meârif, Beyrut trz.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), *el-Maârif*, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme, 1992.
-, *el-İmâme ve's-Siyase* (İbn Kuteybe'ye nisbet edilir), I-II, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trz.
-, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs Hadîs Müdâfaası*, trc. M. Hayri Kırbasoğlu, Kayıhan Yay. İstanbul 1989.
-, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-IV, thk. Yusuf Ali Tavîl, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid (273/887), *Sünenü İbn Mâce*, I-II, Çağrı yay. İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut 1990.
-, *Tehzîbu Tarîhi Dimaşka'l-Kebîr*, thk. Dr. Nesîb Neşşâvî, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1985.

- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub (421/1030), *Tecâribu'l-Ümem*, VI, (*el-Uyûn ve'l-Hadâik*, III ile birlikte), thk. Nebîle Abdulmun'im Dâvud, Necef 1979.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshak (380/990), *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Dâru'l-Mesîre, 1988.
- İbn Sellâm el-İbâdî (III./IX. asır), *Kitâb fih Bed'u'l-İslam ve Şerâiu'd-Dîn*, thk. Werner Schwartz-Şeyh Sâlim b. Ya'kûb, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1986.
- İbnü'l-Esîr, Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim el-Vâhid eş-Şeybânî (630/1233), *Kâmil*, I-X, thk. Muhammed Yusuf ed-Dukâk, Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya (840/1436), *el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'l-Nihal*, thk. Dr. Muhammed Cevad Meşkur, Dâru'l-Nedâ, Beyrut 1410/1990.
-, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Dıwald Wilzer, Menşûrâtu Darı'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut trz.
-, *Mukaddimetu Kitabi Bahri'l-Zahhâr el-Câmi' li Mezâhibi Ulemâi'l-Emsâr*, thk. , Yahya Abdülkerim el-Fudayl, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1409/1988.
- İbnü'r-Râvendî, *İbni'r-Râvendî's Kitâb Fadihat al-Mu'tazilah*, der. Abdülemir el-A'sam, Beirut-Paris 1975-1977.
- İbnu's-Sağîr el-Mâlikî (III. y.y. sonları/IX. Asır sonları), *Ahbâru'l-Eimmeti'r-Rüstemiyyîn Dirâsatün ve Ardun*, Hasan Ali Hasan, Kahire 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Ebi'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (597/1201), *el-Muntazam fi Tevârîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- İbnü'l-Cezerî, Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed (833/1429), *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. H. G. Bergstrasser, I-II, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982.
- el-Îcî, Adududdîn el-Kâdî Abdurrahman b. Ahmed (756/1355), *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trz.

-, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-VIII, (es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî (812/1409)'nin Şerhi ve Abdulhakim es-Siyelkûfî Hasan Çelebî'nin Haşiyeleriyle birlikte), tsh. Es-Seyyid Bedruddin en-Nesânî el-Halebî, Menşûrâtu'ş-Şerif er-Radî, Kum trz.
- İsferâyinî, Ebû'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tabstür fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırkatı'n-Nâciyeti ani'l-Fırakı'l-Hâlikân*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- İskâfî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh (240/854), *el-Mi'yâr ve'l-Müvâzene*, thk. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî, Müessesetü'l-Mahmûdî, Beyrut 1981.
-, *Münâkadâtu Ebî Ca'fer el-İskâfî li Ba'di mâ Evredehu'l-Câhız fi'l-Osmâniyye min Şerhi Nehci'l-Belâğa li İbni Ebi'l-Hadîd*, thk. ve şrh. Abdusselâm Muhammed Hârun, Dâru'l-Cil, Beyrut 1991, Câhız'ın *Kitâbu'l-Osmâniyye*'si ile birlikte ss. 281-341.
- Kâdî Abdulcebbâr, İmaduddin Ebi'l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed (415/1020), *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd*, I-XX, thk. Abdulhalim Mahmud-Süleyman Dûnya, Dâru'l-Mısriyye, trz.
-, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1988.
-, *Tabakâtu'l-Mutezile*, thk. Fuad Seyyid, Daru'l-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus 1974.
-, *Fırak ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. A. S. Neşşâr-İsâmuddîn M. Ali, Dâru'l-Matbûâtı'l-Câmi'iyye, 1972.
-, *Kitâbu Usûli'l-Hamse fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Faysal Bedîr Avn, Matbûâtı Câmiati'l-Kuveyt, Kuveyt 1998.
- el-Kâdî, Vedâd, *el-Keysâniyye fi't-Tarih ve'l-Edeb*, Beyrut 1974.
- Kâsım b. İbrâhîm, Ebû Muhammed b. İsmail er-Ressî (246/860), *al-Kâsım b. İbrâhîm on The Proof of God's Existence Kitâb ed-Delîl el-Kebîr* (İngilizce çevirisiyle birlikte), Giriş ve notlarla İngilizce'ye çev. Binyamin Abrahamov, E. J. Brill, 1990.
-, *Anthropomorphism & Interpretation of the Qur'ân in The Theology of al-Qâsım ibn İbrâhîm Kitâb al-Mustarshîd*, (İngilizce çevirisi Giriş ve notlarla birlikte) thk. Binyamin Abrahamov, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996.

-, *el-Usûlü'l-Hamse*, thk-nşr. Muhammed Amâra, Dâru'l-Hilâl 1971 (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, içerisinde I, 141-142).
-, *Kitâb er-Redd ale'l-Mucbire*, thk-nşr. Muhammed Ammara, Dâru'l-Hilâl 1971 (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, içerisinde I, 143-156).
-, *Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyü'l-Cebri ve't-Teşbih*, thk-nşr. Muhammed Ammara, Dâru'l-Hilâl 1971, (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, içerisinde I, 102-140).
-, *fi't-Tevhîd*, thk. Muhammed Imâra, Dâru'l-Hilâl 1971 (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, içerisinde) I, 157-159.
-, *Mes'eletü't-Taberiyeyn*, "The Tabaristânîs' Question", İngilizce çevirisi ve notlarla birlikte thk. Binyamin Abrahamov, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XI (1988), 16-54. Arapça metin 48-54.
-, *er-Redd ale'r-Râfida*, thk. İmâm Hanefî Abdullah, Dâru'l-Afâkı'l-Arabiyye, Kâhire 2000.
-, *Kitâbu'r-Redd ale'l-Mülhid*, thk. Muhammed Yahya Sâlim Azzân, Daru't-Türâsi'l-Yemenî, San'a 1992.
-, *er-Redd alâ İbni'l-Mukaffâ*, thk. İmâm Hanefî Abdullah, Dâru'l-Afâkı'l-Arabiyye, Kâhire 2000, *Nakdu'l-Müslimîn li's-Seneviyye ve'l-Mecûs mea'r-Redd alâ İbni'l-Mukaffâ*, içerisinde 87-155.
-, *er-Redd ala'n-Nasâra*, thk. İmâm Hanefî Abdullah, Dâru'l-Afâkı'l-Arabiyye, Kahire 2000.
-, *Kitâb el-Mesâili'l-Mensûra li'l-Kâsim b. İbrâhîm ve Benîh*, British Museum, Or. 3977.
-, *Kitâbu'd-Delil es-Sağîr*, Berlin Yazması, v. 135a-140b.
-, *Kitâbu'l-Hicre*, Berlin Yazması, v. 114b-125a. Arapça metin, Abrahamov tarafından doktora çalışması olan *The Theological Epistles of al-Kâsim ibn İbrâhîm*, (Basılmamış Doktora tezi-İbranice, Tel Aviv University 1981) içerisinde (II, 341-378) verilmiştir.
-, *Kitâbu'l-Katl ve'l-Kutâl*, Berlin Yazması, v. 100b-103b. Bu eserin metni de Abrahamov'un *The Theological Epistles*' başlıklı tezi içerisinde (II, 287-297) verilmiştir.

-, *Sıfatu'l-Arş ve'l-Kürsî*, Berlin Yazması, v. 94b-100b. Arapça metin, Abrahamov'un *The Theological Epistles* başlıklı tezinde (II, 240-263) verilmiştir.
-, *er-Redd ale'r-Ravâfid min Ashâbi'l-Gulûvv*: Berlin yazması, No: 4876/16, v. 104-111.
-, *Kitâbu'l-İmâme*: Berlin yazması, No: 4876/6, v. 54-58.
- Kâsım b. Muhammed (1029/1620), *Kitâbu'l-Esas li Akâidi'l-Ekyâs*, thk. Alber Nasrî Nâder, Dâru't-Talîa li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrut 1980.
-, *Kitâbu'l-Esas li Akâidi'l-Ekyâs*, thk. , İsa Doğan, Samsun 1998.
- Kâşifu'l-Gitâ, Muhammed Hüseyn, *Aslu'l-Şîa ve Usûlihâ*, Beyrut 1981.
- Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1993
- Kindî, Ebî Ömer Muhammed b. Yusuf el-Misrî (350/961), *Târihu Vulâtu Mısır*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1987.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub b. İshak (328-329/940-941), *el-Usûl mine'l-Kâfi*, I-II (dört cüz iki ciltte), tsh. tlk. Ali Ekber el-Gifârî, Daru Sa'b-Daru't-Teârûf, Beyrut 1401.
- Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Haşim (217/832), *Tefsîru'l-Kummî*, I-II, Dâru'l-Kitâb, Kum 1404.
- Kutbî, Muhammed b. Şakir b. Ahmed (746/1362), *Fevâtu'l-Vefeyât*, I-II, Matbaatu Bulâk, 1299.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV yay. Ankara 2000.
-, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât, Ankara 2000.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz yayınları, İstanbul 1996.
- Laoust, Henry, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, İstanbul 1999.
- Lewis, Bernard, "Abbasîds" maddesi, *İA(2)*
-, "Hashimiyya" maddesi, *İA(2)*
- Madelung, Wilferd, *Der Imam al-Qâsim b. İbrâhim und Glaubenslehre der Zaiditen*, Walter de Gruyter & Co. / Berlin 1965.

- Makdisî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Beşârî el-Beşârî (375/985), *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti Ekâlîm*, thk. Muhammed Mahzûm, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1987.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir (355/966), *el-Bed ve't-Târih*, I-VI, Dâru Sâdir, Beyrut trz.
- Makrizî, Takiyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkadir (845/1441), *Kitâbu'n-Nizâ ve't-Tehâsum fîma Benî Ümeyye ve Benî Hâşim*, thk. Hüseyin Munis, Dâru'l-Meârif, Kahire 1984.
- Malatî, Ebi'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman (377/987), *el-Tenbih ve'l-Red alâ Ehl-i'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, thk. Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, Kahire 1993.
- Mekaleh, Abdulaziz, *Kirâe fî Fikri'l-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile*, Daru'l-Avde, Beyrut 1982.
- Mennâî, Âişe Yusuf, *Usûlu'l-Akâde Beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmamiyye*, Dâru's-Sekâfe, 1992.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdimu'l-Cevher*, I-VII, thk. Charles Pellat, Publications de l'Université Libanaise, I-VII, Beyrut 1973.
- Mez, Adam, *Hadâratu'l-İslamiyye fî Karnî'r-Râbi' el-Hicrî*, I-II, Arapçaya çev. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Mektebetü'l-Hancî-Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Kahire-Beyrut 1387/1967.
- Minkarî, Nasr b. Muzâhim (212/827), *Vak'atu Siffîn*, Kitâbhâne-i Ayetullah Mar'aşî, Kum 1403.
- Mizzî, Cemaluddîn Ebi'l-Haccac Yusuf (742/1341), *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992.
- Muhallî, Ebû'l-Hasan Hüsâmuddîn Hamîd b. Ahmed (652/1254), *Kitâbu Hadâiki'l-Verdiyye fî Menâkibi Eimmeti'z-Zeydiyye*, I-II, Yazmadan tıpkı basım, Dâru Üsâme trz.
- Muhammed b. el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebi Tâlib (284/897), *Usûlu's-Semâniyye*, thk. Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman 2001.

- Mûnis, Hüseyin, *Târihu'l-Mağrib ve Hadâretuhu*, I-III, Asru'l-Hadîs li'n-Neşr ve't-
Tevzî', Beyrut 1992.
- Murtazâ li Dînillah, Muhammed b. el Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim b.
İsmal b. İbrahim b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (310/922),
Kitâbu'l-Usûl, thk. Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b.
Ali es-Sekâfiyye-Merkezu Ehl-i Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Amman-
Sa'da 2001.
- Mustafa, Nevin A. , *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İz yay. ,
İstanbul 1990.
- Müberred, Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezid (285/898), *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb*,
I-IV, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâli, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993.
- Müeyyedî, Mecdüddîn b. Muhammed b. Mansûr, *el-Tühef Şerhu'z-Zülef*, Mektebetü
Bedr, San'a 1997.
- Müsned, Abdullah b. Ali, *el-Aleviyyûn ve'l-Abbasîyyûn ve Da'vetû Âli'l-Beyt*, Dâru'l-
Menâr, Kahire 1991.
- Nader, A. Nasrî, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I-II, Matbaatu Dâru Neşri's-Sekâfe,
İskenderiyye 1951.
- Nader, Albîr Nasri, *Medhal ilâ Fırakı'l-İslâmiyyeti's-Siyasîyye ve'l-Kelâmiyye*,
Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1989.
- Nâsî el-Ekber (293/906), *Mesâilu'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-
Makalât*, thk. Joseph van Ess, el-Ma'hedi'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkîyye,
Beyrut 1971.
- Nâtık bi'l-Hak, Ebi Talib Yahya b. Hüseyin Hârûn el-Hârûnî (424/1033), *el-İfâde fi
Târîhi'l-Eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Muhammed Yahya Salim Azzân, Dâru'l-
Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1996.
- Necâsî, Ebi'l-Abbâs Ahmed b.Ali (450/1058), *Ricâlu'n-Necâsî*, I-II, thk. Muhammed
Cevâd en-Nâinî, Dâru'l-Advâ, Beyrut 1988.
- Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I-II, çev. Osman Tunç, İnsan
yay. İstanbul 1999.
-, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I-III, Daru'l-Meârif, Kahire 1977.
- Neşvânu'l-Himyerî, Ebû Saîd (573/1178), *el-Hûru'l-Iyn*, thk. Kemal Mustafa, Dâru'l-
Âzâl-Mektebetü'l-Yemeniyye, Beyrut-San'a 1985.

- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ (300/913) *Fıraku's-Şia*, tsh. Helmut Ritter, İstanbul 1931.
- Nüveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdulvehhâb en-Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, thk. Muhammed Abdu'l-Âl el-Hinî- Abdulaziz el-Ehevânî, Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1984.
- Ocak, Ahmed Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998.
- Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, TDV yay. , Ankara 1993.
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyye Olgusu*, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1999.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhîd*, Nun yay. , İstanbul 1995.
- Râgıb el-İsfehânî (425/1034), *Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, Dimeşk-Beyrut 1997.
- er-Rassâs, Ahmed b. el-Hasan (621/1224), *Misbâhu'l-Ulûm fi Ma'rifeti Hayyî'l-Kayyûm el-Ma'rûf bi Selâsine Mes'ele*, thk. Muhammed Abdusselâm Kafâfi, Beirut Arab University, Beyrut 1971.
- er-Razî, Ahmed b. Sehl (IV. asrın ilk çeyreği/X. Asrın ilk çeyreği), *Ahbâru Fah ve Haberu Yahya b. Abdillâh ve Ehîhi İdris b. Abdillâh*, thk. Mahir Cerrâr, Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut 1995.
- es-Sadr, Seyyid Hasan, *Te'sisu's-Şia li Ulûmi'l-İslam*, Bağdat 1951.
- Salim, Abdurrahman, *et-Târîhu's-Siyâsî li'l-Mu'tezile*, Dâru's-Sekâfet li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1989.
- Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Haşimî İlişkileri İslam Öncesinden Abbasîlere Kadar*, TDV yay. Ankara 1997.
- Sehmî, Ebû'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf b. İbrahim el-Cürcânî (427/1036), *Târîhu Cürcân, Âlemü'l-Küttüb*, Beyrut 1981.
- Sezgin, Fuad, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, c. I cüz III, Arapçaya Çev. Mahmud Fehmî Hicâzî, Muhammed b. Suûd Üniversitesi yay. , 1403/1983.

- Söylemez, M. Mahfuz, *Bedevilikten Hadâriliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yay. , Ankara 2001.
- Subhi, Ahmed Mahmud, *Fi İlm-i Kelam*, I-III, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1991.
- Suyûtî, El-İmamı'l-Hafız Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Matabaatu's-Saâde, Mısır 1952.
- Şabbi, Ali, *Mebâhis fi İlm-i Kelâm Ve'l-Felsefe*, Tunus, trz.
- Şâmî, Fadîle Abdulemir, *Târîhu'l-Fırkatı'z-Zeydiyye*, Nəcəf, 1394/1974.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru's-Sürûr, Beyrut 1948.
- Şek'a, Mustafa, *el-İmâmu'l-A'zam Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye -Daru'l-Kütübi'l-Mısri-Daru'l-Kütübi'l-Lübnanî, Kahire-Beyrut trz.
- eş-Şemmâhî, Ahmed b. Saîd b. Abdulvahid (928/1522), *Kitâbu's-Siyer*, thk. Ahmed b. Su'ûd eş-Şeybânî, Vezâretü't-Türâsî ve's-Sekâfeti, Moskat 1407/1987.
- Şerefüddîn, Ali Abdülkerim Fudayl, *ez-Zeydiyye; Nazariyye ve Tatbîk*, Amman 1985.
- Şerif Murtazâ, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Tahir Ebî Ahmed el-Hüseyin (436/1044) *Emâli's-Seyyidi'l-Murtazâ*, I-II, Menşûrâtu Mektebeti Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî el-Necefi, Kum 1403.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî (413/1022), *Evâilu'l-Makalât ve Ta'likât Aleyhâ*, Beyrut 1993.
-, *el-Mesâilu'l-Cârudîyye, İddetü Resâil-i's-Şeyh el-Müfid* (Mektebetü'l-Müfid, Kum trz.) içerisinde 165-173.
-, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, thk. es-Seyyid Alî Mîr Şerîfi, Daru'l-Müfid, Beyrut 1993.
- Şükrî, Ebû'l-İvaz Atîf, *ez-Zendeka ve'z-Zenâdika*, Daru'l-Fikr, Amman trz.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fad İbrahim, Dâru'l-Meârif, Kahire trz.
- Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah yay. , İstanbul 1991.
- Taha Hüseyin, *min Tarihi'l-Arabî*, I-III, Dâru'l-İlmi li'l-Melayîn, Beyrut 1976.

- Tâlibî, Ammar, *Ârâu'l-Havârici'l-Kelâmiyye el-Mûcez li Ebî Ammâr Abdilkâfi el-İbâdî, eş-Şeriketü'l-Vataniyye li'n-Neşr ve't-Tevzî*, Cezayir 1978.
- Tarihu Devleti'l-Abbasiyye*, 231; Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali*, Ankara 1999.
- Taşköprüzâde, *Miftâhu'l-Saâde*, I-III, Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevde (279/892), *Câmiu's-Sahîh*, I-V, Çağrı yay. , İstanbul 1992.
- Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı*, Ankara 1981.
- Tourneau, Roger le, *Fas Kable'l-Himaye*, I-II, Arapçaya çevirenler; Muhammed Haccî-Muhammed el-Ahdar, *Dâru'l-Garbi'l-İslâmî*, Beyrut 1986.
- Triton, A. S., *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, AÜİFD yay. Ankara 1983, 58.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ali (460/1068), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl el-Ma'rûf bi Ricâli'l-Keşfi*, tsh-tlk. Hasan el-Mustafâvî, Dânişgâh-ı Meşhed 1348/1969.
-, *el-Fihrist*, thk. Seyyid Muhammed Sadık, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1983.
- el-Uyûn ve'l-Hadâik fi Ahbâri'l-Hakâik*, III-IV, thk. Nebîle Abdul-Mun'im Dâvud, Matbaatu'n-Necefi, Neced 1976.
- Vâdirân, Hüseyin b. Muhammed (1172/1758-9'dan sonra), *Tarihu'l-Abbâsiyyîn*, thk. Müncî el-Ka'bî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- van Ess, Joseph, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, I-V, Berlin-New York 1991.
- Vecîh, Abdusselam b. Abbas, *A'lâmu'l-Müellifini'z-Zeydiyye*, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman 1999.
- Vekî, Muhammed b. Halef b. Hayyan (306/918), *Ahbâru'l-Kudât*, I-III, Beyrut trz.
- el-Vercilânî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Ebî Bekr (V. yy sonu-VI. yy başları/XI. yy sonu-XII. yy başları), *Kitâbu's-Sîre ve Ahbâru'l-Eimme*, thk. Abdurrahman Eyyub, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, Tunun 1405/1985.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fiğlah, Umran yay. , Ankara 1981.
-, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Birey yay. , İstanbul 2001.

-, *İslam'î Tetkikler İslam felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968.
- Wellhausen, Julius, *İslamiyetin İlk Devirlerinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret İşıltan, TTK yay. , Ankara 1989.
-, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret İşıltan, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay. Ankara 1963.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kâsım Turhan, Kitabevi yay. , İstanbul 2001.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih el-Kâtib el-Abbâsî (292/904), *Târihu'l-Ya'kûbî*, I-II, Dâru Sâdır, Beyrut 1995.
-, *el-Buldân*, Farsça'ya çev. M. İbrahim Âyatî, Tahran 1968.
- Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım (1100/1689), *Gâyetü'l-Emânî fi Ahbâri'l-Kutri'l-Yemânî*, thk. Said Abdulfettâh Âşûr-Muhammed Mustafa Ziyade, Daru'l-Kâtibi'l-Arabî, Kahire 1968.
- Yahya b. Hamza (749/1344), *el-Meâlimu'd-Dîniyye fi'l-Akâidi'l-İlâhiyye*, thk. Seyyid Muhtâr Muhammed Ahmed Haşâd, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1988.
-, *er-Râik fi Tenzîhi'l-Hâlık*, thk. İmam Hanefî Abdullah, Dâru'l-Afâkı'l-Arabiyye, Kahire 2000.
-, *er-Risâletü'l-Vâzia li'l-Mu'tedîn an Sebbi Sahabeti Seyyidi'l-Mürselîn* (Ebî Abdirrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'nin *İrşâdu Zevî'l-Fiten li İbâdi Gulâtı'l-Ravâfid mine'l-Yemen* eseriyle birlikte), Mektebetü'l-Tev'riyetü'l-İslamiyye, Kahire 1409.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdullah b. Abdillâh er-Rûmî (626/1229), *Mu'cemu'l-Udebâ*, I-VII, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Yazır, Elmalı'lı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.
- Yıldız, Hakkı Dursun, *İslâmiyet ve Türkler*, Çağrı yay. , İstanbul 1980.
- Yüksel, Ahmet Turan, *İhtirastan İktidara ... Kerbelâ Emevî Valisi Ubeydullah b. Ziyâd Döneminin Anatomisi*, Yediveren yay. , Konya 2001.
- Zaman, Muhammed Qasim, *Religion and Politics Under The Early 'Abbâsids*, Leiden-New York-Köln; Brill, 1997.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Mısır 1963.
-, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXV, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993.
-, *Târîhu'l-İslam ve Tabakâtu'l-Meşâhiri'l-İ'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrut 1411/1991.
- Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib (122/740), *Mecmûu Kütübi ve Resâili'l-İmâmi'l-A'zâm Emîrû'l-Mü'minîn Zeyd b. Ali b. Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib*, thk. İbrahim Yahya ed-Dersî el-Hamzî, Merkezü Ehli'l-Beyti li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Sa'da 2001.
-, *Tefsîru Âyâtin min Kitâbillah*, thk. İbrâhîm Yahyâ ed-Dersî el-Hamzî, (Mecmûu Kütübi ve Resâili'l-İmâm Zeyd b. Ali, Merkezü Ehli'l-Beyt ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Sa'da 2001) içinde 322-351.
-, *el-Vasiyye ve'l-İmâme*, thk. Hasan Muhammed Takî el-Hakim, Dâru'z-Zehrâ, Beyrut 1991.
-, *Kitâbu's-Safve*, thk. Hasan Muhammed Takî el-Hakîm, Dâru'l-Beyâni'l-Arabî, Beyrut 1412/1992.
- Ali Muhammed Zeyd, *Mu'teziletü'l Yemen*, y.y. , trz.
- Zorlu, Cem, *Abbasîlere Yönelik Dinî veSiyasî İsyânlar*, Ankara Okulu yay. Ankara 2001.

2. BASILMAMIŞ TEZLER

- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 2001.
- Arslan, Hukusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2000.
- Ay, Mahmut, *Mu'tezile-Siyaset İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 2000.
- Aydınlı, Osman, *İlk Mu'tezilî Fikirlerin Teşekkülü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1992.
- Gökalp, Yusuf, *Taberistan Zeydileri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara, 1999.

- Hakyemez, Cemil, *Bısr b. el-Mu'temir ve Bağdad Mu'tezile Ekolünün Doğuşu*, (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), Ankara 1998.
- Hatiboğlu, M. Saif, *Hz. Peygamberin Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasi-İçtimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, (Basılmamış Doçentlik Takdim Tezi), AÜİF yay. , Ankara 1967.
- Sarıçam, İbrahim, *Kumeyt b. Zeyd el-Esedî ve Hâşimiyyât'ı*, (Basılmamış çalışma), Ankara.
- Ümit, Mehmet, *Hicrî Üçüncü Asırda Şîî-Mu'tezilî İmamet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1996.
- Yaran, Cafer Sadık, *The Argument From Design in Contemporary Thought*, Basılmamış Doktora tezi, University of Wales, Lampeter Faculty, İngiltere 1994.

3. MAKALELER

- Abrahamov, Binyamin, "al-Kâsim ibn İbrâhîm's Theory of the Imamate", *Arabica*, XXXIV, (1987), 80-105.
-, "al-Kâsim ibn İbrâhîm's Argument from Design" *Oriens*, c. 29-30, Leiden 1986, 259-284.
- Ateş, Ahmet, "Deylem", *İA*, III, 567-573.
- Aycan, İrfan, "Ömer b. Abdilaziz ve Gayr-ı Müslimler", *Dinî Araştırmalar*, Ankara 1999.
- Aydınlı, Osman, " 'Kur'an'ın Yarattığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri I-II", *Dinî Araştırmalar*, c. 4, S. 9-10, Ankara 2001, 37-52.
-, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik" *Dinî Araştırmalar*, c. III, S. 7, Ankara 2000, 17-52.
- Behramyân, Ali, "Ebû'l-Cârud", *Dâiretü'l-Meârif-i Bozorg-i İslâmî*, Tahran 1372.
- Cerrâr, Mahir, "Erbau Resâil-i Zeydiyyetin Mubakkiratin", Beyrut 1997, Dâru Sadr, (*Fî Mihrâbi'l-Ma'rife: Dirâsatu Mihdâte ilâ İhsan Abbas*, içerisinde).
- Ergin, Ali Şakir, "Ferezdek" maddesi, *DİA*, XII, 374.
- Fayda, Mustafa, "Fey", *DİA*, XII, 511-3.
- Fırlalı, "Hüseyin b. Ali, Sâhibü Fah", *DİA*, XVIII, 525.
-, "Abdullah b. Muâviye", *DİA*, I, 118-9.

-, "Hariciliğin Doğuşu ve Firkalara Ayrılışı", *AÜİFD*, XXII, Ankara.
- Geddes, C. L. , "Al-Ma'mûn's Şî'ite Policy in Yemen", *WZKM*, 59/60 (1963/1964), ss. 99-107.
- Gibb, H. A. R. , "The Argument From Design, A Mu'tazilite Tretaise Attribute to al-Câhiz", *Goldziher Mem.* , ss. 150-162, vol. I, Budapest 1948.
- Griffini, E. , "Lista dei mss. Arabi n. F. Della Bibl. Ambrossiana di Milano", *RSO*, VIII (1917).
- Haig, T. W. , "Sind", *IA*, X, 676-678.
- Hatiboğlu, M. Said, "İslâmda İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII, Ankara 1978, 121-212.
-, "İslam'da ilk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII, Ankara 1978.
- Hizmetli, Sabri, "Kitâbu'l-Osmaniyye'ye Göre Câhiz'in İmâmet Anlayışı", *AÜİFD*, XXVI, Ankara 1978, 681-716.
- el-Kâdî, Vedâd, "Rihletü's-Şâfiî ile'l-Yemen Beyne'l-Ustûre ve'l-Vâkı' ", *Dirasâtun Arabiyyetun*, Mahmud el-Ğavl anısına, edit. , Muâviye İbrahim, Silsiletün Ma'hedü'l-A'sâr ve'l-Antropoloji, Wiesbaden 1989.
- Kafafî, Muhammad, "Abû Sa'id Muhammad b. Sa'id al-Azdî al-Kalhatî'ye göre Hariciliğin Doğuşu", çev. E. Ruhi Fığlalı, *AÜİFD*, XVIII, Ankara 1972.
- Kutlu, Sönmez, "İrcâ Kasidesi (I) ve İrcâ Kasidesi (II)", *AÜİFD*, XXXIX, Ankara 1999.
-, "Salim b. Zekvan'ın Sîre adlı Eserindeki Mürcie ile İlgili Kısımın Tercümesi", *AÜİFD*, XXXV, Ankara 1996, 467-475.
- Madelung, Wilferd, "Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm and Mu'tazilism", *on Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies*, 39-48 (vol. II, Stockholm 1989. Türkçe'ye Çev. Mehmet Ümit, "Kâsım b. İbrâhîm ve Mu'tezilîlik", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002/I), 394-406.
-, "Abu'l-Jârûd Zîâd b. al-Monder b. Zîâd al-Hamdânî al-Kârefî", *EI*, 327-8.
-, "al-Rassî, al-Kâsım b. İbrâhîm", *EI* (2), Leiden 1994.

-, "The Shiite and Khârijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalâm", Parviz Morewedge, *Islamic Philosophical Theology*, State University of New York Press, (Albany 1979), 120-138.
-, "al-Qâsim ibn Ibrâhîm and Christian Theology", 35-44, *ARAM*, 3: 1&2 (1991), 35-44.
- Matteo, I. Di, "Confutazione contro i Cristiani dello Zaidita al-Qâsim b. Ibrâhîm", *Rivista degli Studi Orientali*, IX (1921-1923), 301-364.
- Nallino, Carlo Alphonso, "Buhûs fi'l-Mu'tezile", Arapça'ya çev. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1965, (*Kitâbu't-Turâsi'l-Yunânî fi Hadâreti'l-İslâmiyye* içinde, 173-217).
- Nasr Hamid Ebû Zeyd, "İmam Şafi'î ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi", çev. Salih Özer, *Kitabiyât*, Ankara 2000, [Hayri Kırbaşoğlu (Hazırlayan), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafi'î'nin Rolü* (Seçki), içinde, 89-148].
- Nyberg, H. S. , "Mu'tezile", *İA*, VIII, MEB Basımevi, İstanbul 1978.
- Omar, Farouk, "Some Aspects of the Abbsîd- Husaynid Relations During the Early Abbâsîd Period 132-193 A.H./750-809 A. D." *Arabica*, XXII/2 (1975), E. J. BRILL, 170-179.
- Ömer, Faruk, "The Relations Between The Mu'tazilities and The Abbasîds Before al Ma'mun", *Sümer*, 32 (1976).
- Ritter, Hellmut, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit I, Hasan al-Basrî", *Der Islâm*, XXI/1 (1933), 1- 83.
- Sahaade, A., "Ferezdak" maddesi, *İA*, IV, 556-8.
- Schacht, J. , "Mâlik b. Enes", *İA*, M.E.B. Basımevi, İstanbul 1988.
- Schwarz, Michael. "The Letter of al-Hasan al-Basrî", *Oriens*, vol. XX, 1967, 16-32.
- Strothmann, Rudolph, "Die Literatur der Zaiditen", *Der Islam* Band 1, Heft 1, (1910), 354-368.
-, "Die Literatur der Zaiditen", *Der Islam* Band 2 (1911), 49-78.
- Swinburne, R. G. , "Tasarım Kanıtı", çev. Cafer Sadık Yaran, Etüt yay. , Samsun 1997, (*Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, içerisinde, 82-100).
- Tucker, William F. , "Abd Allâh ibn Mu'âviya and The Janâhiyya: Rebels and İdeologues of The Late Umayyad Period", *Studia Islamica*, LI (Paris, 1980), ss. 39-57.

- Uyar, Mazlum “Gaybet Sonrası Şif Kelamının Teşekkülü ve Mu’tezile”, *İslamiyat*, II (1999)
- van Ess, Josef, “Ebû’l-Huzeyl el-Allâf”, *Elr*, London 1983.
- Vida, G. Levi Della, “Emevîler”, *İA*, MEB yay. , İstanbul 1993.
- Watt, W. Montgomery, “Emevîler Devrinde Şiflik” çev. İsa Doğan, *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1998)
-, “Mu’tezile’nin Siyasî Tavırları”, *İslam’da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz, İstanbul 1995.
-, “The Rafidites: A Preliminary Study”, *Oriens*, vol. 16 Leiden 1963.
- Zaman, Muhammed Kâsım, “The Nature of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya’s Mahdship: A Study of Some Reports in Isbahânî’s Maqâtîl”, *Hamdard Islamicus*, XIII/1 (1990), Pakistan.

ABSTRACT

Ümit, Mehmet, al-Kâsim al-Rassî and the Interaction of Zaydiyya-Mu'tazila, Doctorate Thesis, Advisor: Prof Dr. Hasan Onat, 238p.

Part One is titled as "The Short History of Zaydiyya and Mu'tazila and their views". In this part, firstly, formation of Mu'tazila and Zaydiyya Sects is mentioned then dealt with comparatively their early adherents' opinions. It is pointed out the shared principles of both sects.

Second Part's title is "First Zaydiyya-Mu'tazila Interaction". In this part it is dwelled upon the relation between Zaid ibn Aî and Wâsil ibn Atâ. After this it is dealt with the first Mu'tazilites' attitudes in Alid's revolts till III./IX. Century. It is pointed out the degree of interaction by dwelling upon persons and their views who are mentioned Mu'tazilites and joined in this revolts in historical books. It is mentioned about the opinion of Imâm of the Mafdâl in Mu'tazila.

Part Three is titled as "The Place of al-Kâsim al-Rassî in the Interaction of Zaydiyya and Mu'tazila". It's explained the life and epistles of al-Kâsim ibn Ibrâhîm al-Rassî. After this al-Kâsim's place in the interaction of the two sects is examined with respect to the methods and arguments and especially from point of the first three of Five Fundamental Principles. al-Kâsim's views about this three principles is explained and compared with Mu'tazila's.

Some of conclusions to which we reached in our thesis: The claim that Mu'tazila's Five Fundamental Principles passed to Zaydiyya by Zaid b. Ali from Wâsil ibn Atâ and also the claim that Zaid and Wâsil had received the Mu'tazilite view from the same class of students is improbable from the point of historical realities.

The persons who are mentioned as Zaidites and Mu'tazilites in historical books had joined in revolt of Ibrâhîm ibn Abdillâh (145/762) together and they had together acted in other some Alid's revolts. But it's not mentioned any thing about these persons' views. Therefore any comparison between their views is improbable.

To the beginnings of III./IX. Century although some of the persons who were reported as Zaidites had agreed with Mu'tazila in a few questions, as the Creation of the Kur'an and the refutation of tashbîh, they had been in a fatalistic position in all views.

The first three principles of the Five Fundamental Principles are firstly seen in al-Kâsim's epistles from Zaydiyya. Although there are some different points, al-Kâsim generally asserts parallel views with Mu'tazila in these three principles, in the method and argumentation. The circumstances with which later Zaidites had adopted the Five Fundamental Principles of al-Mu'tazila are prepared by al-Kâsim. But we have not found any true report in historical and biographical books about al-Kâsim's relation to Mu'tazilites.

ÖZET

Ümit, Mehmet, Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî, Doktora Tezi,

Danışman: Prof. Dr. Hasan Onat, 238s.

Birinci bölüm "Zeydiyye ve Mu'tezile'nin kısa tarihçesi ve Görüşleri"ne tahsis edilmiştir. Önce Mu'tezile ve Zeydiyye'nin doğuşuna değinilmiş ve III./IX. asrın başına kadar ki dönemde ilk taraftarlarının fikirleri mukayeseli olarak ele alınmıştır. Sonra her iki mezhepte ortak olan esaslar ve görüşlerdeki paralelliklere işaret edilmiştir.

İkinci bölüm, "İlk Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Zeyd b. Ali-Vâsıl b. Atâ ilişkisi üzerinde durulmuş, Alioğullarının III./IX. asrın başlarına yaptıkları ayaklanmalarda ilk Mu'tezililerin tutumu, katılan ve destekleyen Mu'tezilî şahıslar ve görüşleri üzerinde durularak bu dönemde etkileşimin seyrine işaret edilmiştir. Daha sonra Mu'tezile'de Mefdûlün İmâmeti anlayışı ve Zeydiyye'de Mu'tezile'nin beş esasının ilk tezahürlerine değinilmiştir.

"Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşiminde Kasım er-Ressî'nin Yeri" başlığını taşıyan üçüncü bölümde, Kâsım'ın hayatı ve eserleri anlatıldıktan sonra onun iki mezhebin etkileşimindeki yeri, kullanılan metot ve deliller açısından ve özellikle Mu'tezile'nin beş esasından ilk üçü bakımından ele alınıp, Mu'tezile'yle mukayese edilmiştir.

Ulaştığımız sonuçlardan bazıları şunlardır: Mu'tezile'nin Beş Esas'ının, Zeyd b. Ali ile Vasıl b. Atâ'nın aynı ders halkasına devam etmeleri ve Zeyd'in Vasıl'a talebe olmasıyla Zeydiyye'ye geçtiği iddiaları tarihî gerçeklerden uzaktır.

Zeydî ve Mu'tezilî olduğu belirtilen şahıslar, Alioğullarının ayaklanmalarından İbrahim b. Abdillâh (145/762)'in hareketine birlikte katılmışlar, bazı ayaklanmalarda da ortak hareket etmişlerdir. Ancak görüşlerine ilişkin herhangi bir şey kaydedilmediğinden onların görüşlerini mukayese edebilmek mümkün değildir.

III./IX. asrın başlarına kadar ki dönemde Zeydî oldukları ifade edilen şahısların bazıları Kur'an'ın yaratılmışlığı, teşbihin reddi gibi birkaç meselede Mu'tezile ile mutabık olsalar da görüşlerinin genelinde kaderci bir konumdadırlar.

Zeydiyye'de Mu'tezile'nin Beş Esas'ından ilk üçü ilk defa Kasım'ın eserlerinde görülür. Bu üç esasta Kasım, bazı farklılıklar olsa da genel olarak Mu'tezile ile uyumlu görüşler serdedir. Kullandığı metot ve argümanlar yönünden de Mu'tezile ile paralellikleri söz konusudur. Sonraki Zeydîler'in Mu'tezilî esasları benimsemesine Kasım zemin hazırlamıştır. Ancak kaynaklarda onun Mu'tezilîlerle irtibatına ilişkin sağlıklı herhangi bir veri tespit edemedik.