

KELÂM VE İNSAN GERÇEKLIĞİ*

(Tarihi Betimlemeler ve Politik Fikirler)

Joseph van ESS**

Çev. Habib KARTALOĞLU***

İslam dünyasındaki hem modernist hem de fundamentalist akımlar, ilhamlarını ilk dönemi son döneme üstün tutan ve geçmişle gelecekte daha değerli gören bir tarih algısından alırlar.¹ Şüphesiz, böylesi bir tarih algısı, bir anlamda bir ideal başlangıç ütopyası öngörür. Bu tür geçmişe odaklı ütopyacı düşünce tarzı oldukça yaygındır. Böyle bir anlayış 19. yüzyıl Avrupa'sında milliyetçilik şeklinde tezahür etti. Avrupa'da da, bir kimlik inşasına yönelik olarak mistik bir çehreye büründürülmüş bir geçmiş kurgulandı ve böylesi bir geçmiş algısı, tarih metinlerinin dar bir bakış açısıyla yorumlanması suretiyle yeniden inşa edildi. Ütopyaların aslında gerçekliğe çok da yabancı şeyler olmadığını biliyoruz. Esas problem, ütopyik belirli bir bakış açısının dayattığı yorumlarla gerçekliğin altüst olmasından kaynaklanmaktadır. Müslümanlar açısından, ilave bir unsur daha devreye girdi ki bu da tarihi gerçekliğin başlangıcını belirleyen ve bu yüzden de bu ütopyanın ayrılmaz bir parçasını teşkil eden vahiydir. İlahi mesaj bu dünyanın gelip geçici şeyleriyle başarılı bir şekilde uyumlu hale getirildi. Kendi kapasitesiyle, bir kanun koyucu sıfatıyla yeni bir toplum oluşturan Peygamber'i bu topluluğun kurucusu kabul etmek son derece mantıklıdır. Bu algılama biçiminden, bu günün toplumunu o zamanın kriterlerine uygun bir şekilde inşa edecek bir

* Bu makale Josef Van Ess'in aşağıda da belirttiği gibi İslam kelâmı alanında şaheser olarak kabul edilen *Theologie und Gesellschaft'm (T.G.)* bir özeti niteliğindeki çalışmasıdır. "Theology and Human Reality (Historical images and political ideas)" başlığını taşıyan bu makale, *The Flowering of Muslim Theology* (Harvard University Press 2006) adlı eserin 117-153 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

** Tübingen Üniversitesi eski hocalarından olan Prof. Dr. Joseph van Ess, kelâm, mezhepler, monograf ve tahkik çalışmaları üzere İslam düşüncesi alanında önemli çalışmalara imza atmıştır.

*** Arş. Gör., SAÜ İlahiyat Fakültesi (hkartaloglu@sakarya.edu.tr)

1 Burada TG'yi özetlemekteyim. IV, 695-717.

temel elde edilebileceği izahtan varestedir. Fakat şu da kabul edilmelidir ki Peygamberin rolünü yorumlamak için yegâne yol bu değildir. Şüphesiz, ilk dönem Müslümanları, tıpkı bizim gibi, yeni vahyin köklü bir değişiklik ortaya çıkardığını biliyorlardı.

İslam öncesi dönem olan cahiliye ile karşılaştırıldığında, İslam köklü bir değişikliğe işaret eder. Peygamber, her şeyden önce, ibadetlerde ve ahlaki davranışlarda yol gösteren manevi bir rehberdi. Sünnetin ana muhtevası buydu. O dönemde siyasi alan söz konusu olduğunda ise, geleceğe yön veren ilk halifelerdi. Onlar bir yandan Arap Yarımadası'nın dışına taşarak o zamanın iki büyük imparatorluğuna karşı seferler düzenleyerek, bir yandan da ortaya çıkan ilk fitneyle uğraşmak suretiyle gerçekleştirdiler. O olaylar sırasındadır ki toplum kendisini uhrevi hedeflerden uzaklaşmış hissetti ve bedevi özgürlük fikri ile kurumsallaşmış idare - isterseniz 'devlet' deyin - yer değiştirdi.

Tarihi açıdan ifade edecek olursak, prensipte, Peygamberden hemen sonra gelen neslin yaşadıkları dönem belirleyici rol oynadı; çünkü henüz kimse geriye bakma ihtiyacı hissetmiyordu. Bir şeylerin kaybolduğu hissi, Asr-ı saadet (bir anlamda Altın Çağ) ile araya bir şeylerin girdiği duygusu ancak daha sonra tedricen gelişti ve sonunda 'Hulefâ-i Raşidîn' kavramında ifadesini buldu. Bu durum söz konusu halifelerin sayısının dörtle sınırlanmasıyla daha da pekişmiş oldu. Böyle bir algı, üçüncü asrın ilk yarısında, Ahmed b. Hanbel'in hayatının ancak son yıllarında ilk defa bu fikri savunmasına kadar uzunca bir dönem ortaya çıkmamıştı. Sayı niçin iki ya da üç değil de tam olarak dört? Şiiler hiçbir zaman bu tarihsel kurgulamayı kabul etmediler. İnsanlar tarih hakkındaki görüşlerinde seçici davranırlar ve dolayısıyla da tarih algılarımız bir dereceye kadar keyfidir. Bu yüzden, şunu sormadan edemiyoruz: Bu tarih algısına başka ne eklenebilirdi ve niçin kitaplarda bulduğumuz (Yazık! Ne hikmetse hep yalnızca kitaplarda buluruz) bu şahsiyetler örnek alınmak üzere seçildi? Söz konusu dört halifenin üçü süikasta kurban gitmiştir. Şu halde realite tarihsel kurguda olduğu kadar tozpembe değildir. Osman'ın süikastını ayıracak olursak, bu suikastlar hemen hemen unutulmuş gibidir. Ömer söz konusu olduğunda, Müslümanlar kendilerini O'nun bir gayr-i müslim tarafından öldürülmüş olması ve dolayısıyla şehit olduğuyla teselli ettiler. Aynı şey Ali için de geçerlidir: O'nu öldüren de her ne kadar gayr-i müslim değilse de sapkın bir Harici idi.

Aksine Osman, gerçek Müslümanlar tarafından öldürüldü. Ayrıca onun halefi Ali olayda parmağı olmakla ya da en hafif ifadesiyle bu olaydan fayda temin etmekle itham edildi. Uzun vadede, asıl şok yaratan bu tür bir süikast değildi; asıl sarsıntıya yol açan şey bunun sonuncunda ortaya çıkan toplum-

sal bölünmeydi. Toplumsal bütünlük dağıldı ve neticesinde geleceğin Şiile-rini oluşturan Ali taraftarları ve geleceğin Sünniliğini oluşturacak olan Os-man taraftarları ortaya çıktı. Teorik olarak, olayların seyri böyle olmamalıydı. Zira iftirak Kur'an'da gayr-i müslimlere, özellikle de Hristiyanlara, ya-kıştırılan bir durum olarak görülmekte, onların ideolojik kavgaları sebebiyle birbirlerini yok ettiklerinden bahsedilmekteydi. Bunun aksine İslam, başlan-gıçtan beri var olan vahyi yeniden yapılandırmıştı. Kur'an bu gelişmenin Al-lah'ın bir lutfu olduğunu ifade eder. Peki, o zaman Müslümanlar arasındaki bu bölünme neden meydana gelmiştir? Niçin nesiller boyu sürecek bölün-meler ve kan dökmeler olmuştur? Şu halde Allah'ın emri açıkça çiğnenmiştir ve suçlu grubun kim olduğu bulunmalıdır. Böylelikle insanlar kendi pozis-yonlarını meşrulaştırmaya çalıştılar ya da kendilerini levmettiler ve tarih ya-zımı başlamış oldu. Gerçek bir müslümanın nasıl davranması gerektiği hu-susunda Müslümanlar kafa yordular ve böylece politik teori şekillenmeye başladı. Onlar sürekli olarak olayları dini kriterlerle değerlendirdiler ve böy-lece kelâm devreye girmiş oldu. Bahsettikleri şey sadece kötü bir davranış değil, söz konusu olan günahtı. Hatırlatmak gerekir ki, birbirlerini öldüren-ler sıradan insanlar değil bizzat Peygamber'in sahabeleriydi ve neticede bu kişiler daha sonraki nesiller tarafından model olarak kabul edilecek olan ki-şilerin bizzat kendileriydi.

Tarih metodolojisi (historiography), kelâm ve politik düşüncenin patla-maya hazır bir karışımını kendime başlangıç noktası olarak almak istiyorum. Bu noktada, kronoloji özellikle önem arz etmektedir. Bu üç boyut hem aynı anda tezahür eder hem de bunların ortaya çıkışı o kadar erken bir dö-nemdedir ki bu boyutlar ilk neslin kimlik arayışının itici gücü olan kimlik arayışının bir parçasını teşkil etmiştir ve hala da öyle olmaya devam etmektedir. Bu durum bu fikirlerin etkinliğini, insanların niçin sürekli bu maziye yoruma tabi tutuklarını ve bu maziyle alakalı metinleri neden tekrar tekrar okuduklarını izah eder. Bu tekrarlanan yeniden okumalar bize ulaşan kay-nakların kaderini de belirlemiştir. Birçok yorum kısa sürede değerini kay-betmiş ve bu yorumların rağbet görmediği zamanlarda bunların yer aldığı eserlerin istinsahuna da son verilmiştir. Böyle olunca da ilim dünyasının kaybı büyük olmuştur. Tarih metodolojisi alanında, bazen kayıp bir eseri yeniden inşa etmemiz/ kurgulamamız mümkün olabilmektedir. Politik teori söz konusu olduğunda ise, maalesef elde kalan yalnızca *doxography*²dir.² Elimizdeki muhtasarlar özet halde olup yetersizdirler. Bunların orijinal şek-

* Antik Yunan'da farklı felsefi görüşleri bir arada sunan kitaplara verilen isimdir. (çev.)

2 En azından kelâmcılara göre bu yazılar küttab tarafından derlenmiştir. (Abdülhamid b. Yahya, İbn Mukaffa ve diğerleri)

lini yeniden ortaya koyabilmek için hayal gücümüzü çok zorlamamız gerekmektedir.

Bölünme günümüze kadar devam etti. Çok erken dönemde bütün Müslümanlarca kabul edilecek evrensel bütünleştirici gayretler başladıysa da, hepsi başarısız oldu. Bununla birlikte, bu gayretler tarihin teşekkülüne tesir etti ve peşinden de iki ana inanç sistemiyle birlikte düşünce ekollerinin veya genel olarak isimlendirildiği şekliyle, mezheplerin oluşumuna yol açtı. Farklı ekolleri birleştirmeye çabalayanlar sorumluluğu yalnızca bir mezhep ya da gruba yüklemenin doğru olmadığını düşünüyorlardı. Öyle ya da böyle, bütün bu olup bitenleri unutmak istiyorlardı. Neticede, Mürcüler ya da bir başka isimle “erteleyenler” geçmişte olup biten şeyler hakkında verilecek hüküm ertelemeyi savundular ki bu tavırları isimlerinin de kaynağını teşkil etti. Başlangıçta, irca doktrini Ali ve Osman’la ilgili olarak formüle edildi. Mürcüler ilk fitneye katılan iki gruptan hangisinin günahkâr olduğunu kimsenin bilemeyeceğini söylediler. Şu halde kökeni itibarıyla bu doktrin politik itidali ya da orta yolu tavsiye ediyordu.³ Daha sonra, Mürcii akımın bile tarafsızlık pozisyonundan vazgeçtiği dönemde, bu politik tavır kelâmî bir doktrine çevrildi. Kimsenin bir Müslüman kardeşinin imanını sorgulaması gerekiyordu. Kimin azaba müstahak olacağına kimin azaba uğramayaacağına yalnızca Allah karar verecekti. Bu dünyada, bütün Müslümanlar İslâm şemsiyesi altında bir ve bütünlük içinde yaşayacaklardı.⁴

Hicri birinci asrın son çeyreğine kadar götürebileceğimiz bu tutumda, Cemel ve Siffin fitnelerinden çıkarılan dersler hesaba katılıyordu. Müslümanlar bitap düşmüşlerdi ve toplumsal dayanışmanın tekrar ancak genel bir af ilan edilmesiyle mümkün olabileceğine inanıyorlardı. Bu beklentinin peşinden ortaya çıkan şey ise tam da zıddı bir şey oldu: Üçüncü fitne, ilk ikisinden daha şiddetli ve daha yaygın üçüncü fitne. Bu fitne sonunda Abbasi ihtilalına kadar vardı. Abbasilerin iktidara gelmesinden önceki son on yılda kafaların karışık olduğu bir ortamda, yeni bir kelâmcılar nesli ortaya çıktı ve onlar da, hem de kafaları daha da karışık bir şekilde, aynı problemi halletmek için kafa yordular. Bunlar Mu’tezilîlerdi. Onlar da mevcut durumla yüzleştiler; fakat onu dolaylı olarak ele aldılar. Bunun yerine, ilk dönemi yeniden canlandırdılar/hatırlattılar -ki o dönem hakkında Mürcüler’in zaten bilinen bir görüşü vardı- şu kadar var ki, şimdi Mu’tezilîler Mürcülerden daha güçlü bir şekilde günah kavramına vurgu yapıyorlardı. Onlara göre, günah adaleti yok eden bir şeydi; yani, ilk fitne olaylarına katılanların sadakatine ve güvenilirliğine halel gelmişti. Dolayısıyla, o dönemin yaşayan şahitleri

3 TG, I, 169 -171, 175-176.

4 TG, I, 183 -184.

olarak herkes uzlaşma yolunu seçti. Fakat kimin hatalı olduğunu bilmediğimiz için, durum biraz da zina edenlerin karşılıklı olarak birbirlerini lanetlemesine (*li'an*) benzer bir hal aldı. Evlilik bitirilmiştir; fakat günahın sorumluluğunun kime ait olduğu meselesi hâlâ halledilmemiştir. Birbirlerinin aleyhine şahitlikte bulunmaları hariç, iki tarafın da şahitliği geçerliliğini korumaya devam etmektedir. Dolayısıyla, mesele hukuki bir vaziyet almış olur ki bu, kelâmın genel karakteristiğidir ve bunda da zannedildiği kadar şaşılacak bir durum yoktur. Bununla birlikte, biz yine de bu kişilerin neden iki ya da üç nesil önce ölmüş insanların şahitliğine bu kadar önem verdiklerini merak edebiliriz. Bu durum, rivâyet ettikleri bir hadisi göz önünde bulundurmalarından kaynaklanıyordu. Bu hadislerde, iftirak meşru görülmekte ve pekiştirilmektedir. Söz konusu edilen adalet (*'adale*) hadis âlimlerinin anladığı anlamdaki sıdk demektir.⁵

Bir anlamda, *Ashabu'l-hadis* derslerini öğrenmişlerdi. Onlar, son derece tarafgir hadisleri devre dışı bırakmaya yarayacak bir kriter geliştirmişlerdi. Fakat bu kriteri yalnızca ötekilere yani 'heretik'lere uyguladılar. Kendi aralarında ise, hadisi tarihçilikten (*historiography*) tefrik edemediler. Neticede ortaya çıkan 'Hulefâ-i Raşidin' kavramı idi ki bu kavramda ilk iki halifenin *adaleti* meselesi adeta dondurulmuştu. Uzun vadede, Mu'tezilîlerin bile bu kavramı benimsediğini görmekteyiz. Başlangıçta, ilk nesilden yalnızca üç halife kabul gördü ve üstelik bu kabul edilen üçlü her zaman da aynı değildi. Medine ve Basra'da, Ebû Bekir, Ömer, Osman iken Kufe'de, Ebû Bekir, Ömer ve Ali kabul ediliyordu. Hicri ikinci asrın sonlarına doğru, *Muhaddisun'a* (hadis taraftarlarına) mensup birkaç Kufeli muhaddis Ebû Bekir, Ömer ve Ali'yi kabul edip, Osman söz konusu olduğunda ihtiyat payı bırakmak suretiyle taviz vermiş oldu. Son tahlilde, Osman sahabilerden biri ve daha da önemlisi hayatta iken Peygamber tarafından cennetle müjdelenen kişiler olan Aşere-i Mübeşşere'den biridir. Diğer bazı muhaddisler ise tarihi sıralamayı yeniden kurgulamak ihtiyacı hissettiler – yani Osman'ı imtiyazlı hale getirmek ve sonunda da onu diğerleriyle aynı mertebeye yükseltmek suretiyle Ali ile Osman'ın yerlerini değiştirdiler. Hulefâ-i Raşidin'in yüceltilmesi böylece başlamış oldu ve bu durum sahabeye özel bir konum atfedilmesiyle aynı döneme denk geldi.⁶

Fakat Cemel ve Sıffin vakasını nasıl yorumlayacağız? Son tahlilde, bu sa-vaşlara iştirak edenler sahabilerdi. Bu probleme şöyle bir yorumla çözüm getirilmeye çalışıldı: Osman'ın katline ve daha sonraki fitne olaylarına işt-

5 TG, II, 271-273.

6 Arapça terminoloji ile söyleyecek olursak, sebbü's-sahabe'nin, yani sahabe hakkında ileri geri konuşmanın yasaklanması ile aynı döneme denk geldi. TG, I, 236-37, II, 436, III, 451.

rak edenler sahabenin en saygın kişileri olmayıp, vasat seviyede olanları veya Bedeviler ya da o zaman Sebe'iyeye diye isimlendirilen aşırı Şiilerdi. Seyf b. Ömer bu tarihi efsaneyi ortaya atan kişilerden birisiydi.⁷ Fakat bu anlayışı tam bir bilimsel doktrine dönüştüren kişi Mu'tezilî âlim Hişam el-Fuvâti'ydi ki kendisi Ebû Huzeyl'in talebesi olup Me'mun döneminde yaşamıştır. O'na göre, Cemal Savaşı bir yanlış anlamadan ibaretti ve bu hadiseye sebebiyet verenler Talha ve Zübeyr gibi önde gelen şahsiyetler değil, toplumdaki güvenilmez kişilerdi.⁸ Hişam el-Fuvâti gözlerini gerçeğe kapatmış birisiydi. Fakat Ashabu'l-Hadis de meseleye buna benzer bir çözüm bulmaya çalıştı. Irak'ın Vasıt kasabasından olan ve Hişam el-Fuvâti'nin çağdaşı fakat Mu'tezilî olmayan Velid b. Eban el-Karâbîsî, Ali ve onun muhaliflerinin, Cemal ve Siffin Savaşlarına katılmalarını, kendi içtihatlarıyla hareket etmiş oldukları şeklinde yorumluyordu. İchtihatta karşılığında muaheze edilmeyi gerektirmeyecek bir hata payı her zaman vardı. Zîra genel kabul *kullü müctehidin musib* (her müctehidin görüşü doğru) şeklindeydi.⁹ Bazı küçük çaplı değişiklikler olsa da, daha sonra bu ibare İbn Küllab, Eş'ari ve özellikle de Şâfiî tarafından ve ayrıca Bakılâni gibi Mâlikî âlimler tarafından da kabul gördü.¹⁰ Geçmiş dinlenmeye terk etmek ya da kendi haline bırakmak gibi evrensel bir ihtiyaç söz konusuydu.

Hişam el-Fuvâti'nin konumu ya da tavrı şüphesiz ideolojikti. Bu konumunu pekiştirmek ya da meşrulaştırmak için, kaynakları manipüle edip usulca kullanması gerekiyordu. Fakat böylesi bir tavrın faydasız bir hal alan tartışmanın etkilerini yok etmek gibi bir avantajı olduğu da göz ardı edilemez. Bu yüzden, insanlar dikkatlerini başka konulara çeviriyor, ayrıca pür ve basit bir süreçle ilgili meselelere yoğunlaşıyorlardı ki bunlar da Peygamberin halefinin kim olacağı meselesi ya da politik sistem gibi meselelerdi. Halledilmesi gereken birçok problem vardı: Kim halife olacaktı? Halife seçimle mi iş başına gelecekti? Eğer böyleyse, seçilmesi hangi yolla olacaktı? Halifeye verilen güç daha sonra geri alınacak mıydı ya da halife görevden alınabilecek miydi? Daha da köklü bir soru, idare ya da devlet olmazsa olmaz bir zorunluluk muydu? Maverdi'nin bu sorulara cevap veren ilk kişi olduğu hiçbir şekilde kabul edilemez. Başlangıçtan itibaren, kelâmcılar ve fıkıhçılar bu soruları detaylı bir şekilde ele almışlardır.

Bununla birlikte, her zaman ve her yerde olduğu gibi, teori ile pratiğin farklı şeyler olduğuna dikkat edilmelidir. Teori özgürce kendi başına bir yol

7 Bkz. E. Landau – Tasseron, *Der Islam*, 67, 1990, s. 2–3.

8 TG, IV, 14–5.

9 TG, III, 439.

10 TG, IV, 700.

tutturdu gitti; hatta çoğunlukla da teori oldukça sonradan geldi. Uygulamanın ya da pratiğin ise kat'i olması gerekiyordu. Zira gerçekliği oluşturan şey pratiğin kendisiydi. İktidara gelme meselesinde, Hulefâ-i Raşidin'in uygulaması yeknesaklık arz etmekten çok uzaktı. Ebû Bekir'in seçilmesi büyük bir kabule mazhar olmuştu. Ancak bu durum daha önceden planlanmamış, aksine Ömer'in daha sonra ifade ettiği üzere, *felteten*, yani daha önceden bir teamülü olmadan aniden ortaya çıkmış bir durumdu. Ömer ise selefi tarafından tayin edilmişti. Dolayısıyla o, gücünü Ebû Bekir'in iradesine borçlu idi. Osman, şimdilerde bazen söylendiği gibi halk tarafından değil, bir konsey ya da kendisinin de üyesi bulunduğu altı kişilik bir şura tarafından seçilmişti. Halife olarak Ali'nin konumu *beyatle* benimsenmiş oldu. Fakat Ali'ye beyat hususunda bir istisna vardı: ona yapılan beyat ittifakla olmamıştı. Bir grubun tamamı onu destekledi. O ve onun takipçileri bu hususa çok da ehemmiyet vermediler. Onlar iktidarın Peygamber'in ailesinde olması gerektiğine ve bunu kabul etmeyenlerin açıkça hata işlemiş olduğuna inandılar. Esas olarak, onların düşmanı olanlar ve onları mağlup etmiş olanlar yani Emevîler ve Abbasiler de aynı fikirdeydi ve mümkün olduğu kadar gücü kendi ailelerinde tuttular. Hepsini iktidarın ya da gücün tevarüs ettiğine ya da Allah tarafından bağışlanmış olduğuna inanıyorlardı. Hepsine göre, bu göreve seçilmiş olmaları doğuştan getirdikleri bir haslet olup sonradan kazanılan ya da elde edilen bir şey değildi.

Ali taraftarları açısından, yani geleceğin Şiîleri açısından, bu durum kısa sürede tamamen teoriye dönüşecekti. Ali'nin suikasta uğramasından sonra, Şiîler, Fatımîler'in önce Kuzey Afrika'da ve daha sonra da Mısır'da iktidara gelmelerine kadar gücü tekrar ele geçiremediler. Gerçek anlamda, onların iktidar modellerinde önlerine çıkan temel problem Ali'nin birçok torununun olmasıydı. Farklı kollar arasında neredeyse kaçınılmaz olan bölünme çok geçmeden gerçekleşti. Teorik olarak baktığımızda, onların iktidar modelinin Ali'nin ilk değil dördüncü halife olduğu gerçeğiyle çeliştiği görülür. Dolayısıyla, Ali taraftarları tarihi değiştiremeyeceklerine göre, onun algılanışını, Almanca teknik terimi kullanacak olursak *Geschichtbild'i*, değiştirdiler. Bu bakış açısından hareket edildiğinde, Osman'ın durumu açıktı ve onlara göre Osman, bir işe yaramayan birisiydi. Fakat onlar Ebû Bekir ve Ömer'i nasıl değerlendireceklerdi? Şiîler Ebû Bekir'in halife seçildiği gün (*yevmussakife*) ile ilgili risaleler yazmaya başladılar ve onun gibi, halifelik iddiası olmayan, birisinin nasıl olup da meşru olarak halife seçilmiş olabileceğini sorguladılar. Ortaya çıkan görüş ayrılıkları muazzam boyuttaydı ve kafa karışıklığı, yapılan seçimi kabul edilebilir bir hata olarak mazur görenlerden tutun da bunu fitne çıkarmak olarak değerlendirenlere kadar çeşitlilik arz ediyordu. Bu noktada kelâmcılar devreye girdi imamete en layık olan (*imametü'l-fadıl*) ile

ondan faziletçe daha alt seviyede olmakla birlikte yine de çoğunluk tarafından seçilmiş olanın imameti, (*imametü'l-mefdul*) şeklinde bir ayırımı gittiler. Her zaman olduğu gibi, yapılan bu şema ancak ideal geçmişe, yani Râşid Halifeler dönemine uygulanabildi. Bu açıdan bakıldığında, bu şema zaten Şîî bir önyargıya dayanıyordu ki o da, Ali ile mukayese edildiğinde, Ebû Bekir'in, fazilet açısından Ali'den daha alt seviyede olduğu şeklindeki düşünceydi. Bu iki terim Mu'tezile tarafından geliştirilmiş olabilir. Fakat onların arasında Bısr b. Mu'temir gibi bu terimi kullanmış olanlar Zeydiyye'ye mensup idiler ki bu mezhep ılımlı Şîîler olup Abbasi yönetimini kabul etmiş kişilerden oluşuyordu.¹¹ Bu şekilde ortaya konulduğunda, bu şema bir uzlaşmanın ürünü olarak görülebilir.

Tabii olarak, uzlaşmaya muhalefet iki taraftan da geldi. İlk karşı çıkanlar, Ebû Bekir'i en faziletli olarak görenler oldu. Bunlar her zaman Osman'ı desteklemiş bir şehir olan Basra'da ikamet etmekteydiler. Fakat benzer şekilde Ebû Bekir'i ve Osman'la birlikte Ömer'i baştan beri reddedenler de bu uzlaşmaya karşı çıktılar. Onlara göre, bu iki halife, tıpkı Osman gibi, başkasının hakkını gasp etmiş kimselerdi. Bu görüş, özellikle Kufe'de yaygındı ve bu görüşte olanlar *Ravâfız* olarak isimlendirildiler.¹² İlk olarak, bunlar yalnızca gruplardan bir gruptu fakat kısa sürede çoğunluğu teşkil eder hale geldiler ve bu görüşü savunanlar *İmâmiyye* ya da sonraki adlarıyla söyleyecek olursak, *İsnaâşeriyye* olarak isimlendirilmeye başlandı. Kelâmcılar halife adaylarının ilgili özelliklerini tartışıkça, onları birbiriyle mukayese ettiler. Bir kriter ortaya koymak gayesiyle, adeta faziletler katalogları oluşturmaya başladılar. Böylece ilk defa bir idarecide bulunması gereken ya da olması arzu edilen hasletlerden bahsedilir oldu. Mesela Bısr b. Mu'temir'in yaptığı budur. Kendisi daha sonra Maverdi gibi Sünni müelliflerin geliştireceği kavramların nüvelerini ortaya koymuştur. Rafiziler ise farklı bir yol izlemişler ve net bir tavır almışlardı; onlar ara tonları sevmiyorlardı: Onlara göre mesele, imamın her ne türden olursa olsun gerekli hasletlere sahip olup olmaması meselesi değildi. Eğer imamet nassla tayin edilmişse, imam olacak kişinin şahsi özellikleri teferruattan ibaretti. Buna ilave olarak, Peygamber'in ahashının numune-i imtisal kişiler olarak kabul edilmelerini gerektirecek bir sebep yoktu. Rafiziler'in perspektifinden bakıldığında, birkaç istisna dışında sahabeler, Ehl-i Bey'ten olmayan Ebû Bekir ve Ömer'in, Ali'nin hakkı olan halifelîği ele geçirmelerine yönelik komploda işbirlikçilik yapmışlardı. Hakikat çoğunluğun tekelinde tuttuğu bir şey değildi; Şîîler hiçbir zaman Sünnîlerin tatbik ettiği icmayı benimsemediler.

11 TG, III, 129–130.

12 TG, I, 308–312.

Rafizililer'in elinde olan yegâne şey redd teorisiydi. Fakat Şiîlerle alakası olmayan başka direniş hareketleri de mevcuttu ve onların farklı argümanlara dayanan kendilerine has bir ideolojileri vardı. Şiîlerin başvurduğundan çok daha fazla Kur'an'a başvuruyorlardı. "Allah'ın kitabına ve Peygamberin sünnetine" bağlı olduklarına vurgu yapmayı seviyorlardı ki bununla gerçek İslam'ı hayata geçirmeye çalıştıklarını izhar etmiş oluyorlardı. Propagandalarını, Kur'an'dan alınmış bir prensip olan *emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker* (iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak) sloganıyla özdeşleştirmişlerdi. Doğal olarak bütün bunlar bir yorum meselesinden ibaretti ve öyle olunca da *emr-i bi'l-ma'ruf* farklı yorumlara tabi tutuldu. Mesela, Mu'tezîliler, bu sloganı, hala iktidara karşı muhalefette oldukları teşekkül devirlerine uyarladılar. Daha sonraları, Abbasi sarayında kabul gördükleri dönemde ise, bu ifadeyi farklı şekilde yorumlama hususunda hiç tereddüt etmediler. Aslında *emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker* ile siyasi otorite de ilgileniyordu ve böyle yapmak suretiyle bir bakıma Allah'ın kitabı ve Peygamberin sünnetiyle uyum arz etmiş oluyorlardı. Bu kavramsallaştırmanın hikâyesi uzundur. Bu konunun izlerini *emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker*'in nasıl yapılabacağı ile ilgili hadiste bulmaktayız: Bir Müslümanın emr-i bi'l-marufu nasıl yapması gerekir? Kılıçla mı, lisan ile mi yoksa kalp ile mi? Bu konuda bir şeyler yapma yetkisi kime verilmiştir ve nasıl davranmak gerekir? Verilen cevaplar farklılık arz etmektedir. Ayrıca bu hususta fikir yürütmeler Emevîler zamanına kadar geriye gider.¹³

Ne zaman ki Müslümanlar silaha sarıldılar, işte o zaman, dikkatleri başka tarafa çekmek için, bir Kur'an ayetini devreye sokmuşlardır. Hucurât süresi 9. ayette "İki gruptan biri diğerine karşı silah doğrultursa, onlar arasında sulhu sağlayın. Eğer onlardan birisi haddi aşarsa, haddi aşanla Allah'ın hükmüne razı oluncaya kadar savaşın. Teslim olduklarında aralarında eşit ve adil bir şekilde barışı sağlayın." denilmektedir. Şüphesiz taraflardan hangisinin haddi aşan (*el-fie el-bağıye*) olduğunu kestirmek her zaman mümkün değildir. Buna bakmaksızın ayet, uzlaşmayı, çatışmanın halledilmesini, gerginliğin vahşice bir neticeye varmadan önlenmesini tavsiye etmektedir. Bu sebepledir ki, isyan hep toplumun engellemesi gereken olağandışı bir durum ya da bir istisna olarak kalmıştır. Hatta haklı bir dava uğruna mücadele ettiklerini düşünen isyancılar veya taviz verebilecek bir anlayışta olup da buna yanaşmayan siyasi otorite dahi uzlaşmaya yanaşmazlarsa hata etmiş olurlar. Söz konusu tartışma Ali'nin durumuyla ilişkili olarak ortaya atıldı. Meşru bir halife olarak Ali, Cemal Savaş'ında karşısında duranları ayrılık çıkaranlar olarak tavsif hakkına sahipti. Sıffin'de de, benzer bir haklılık ge-

13 TG, II, 387-391.

rekçesine sahipti. Meşhur bir hadise göre Peygamber, Ammar b. Yasir'in azgın bir grup (*el-fie el-bağıye*) tarafından, yani Muaviye'nin askerleri tarafından öldürüleceğini, önceden haber vermişti. Fakat Ali sırf barış tesis edilsin diye hakeme de razı oldu. Fakat neticede ortaya çıkan barış tam da Ali'nin istediği şey değildi ve sonunda galip gelen Muaviye oldu. Bununla birlikte, çoğunluğun görüşü Ali'nin doğru karar vermiş olduğu şeklindeydi. Uzun vadede onun dini prestiji, Sünnîler arasında bile Muaviye'den öndeydi.

Kelâmî açıdan bakıldığında, gerçek anlamda bâğiler Haricilerdi. Onlar da Ali tarafından bastırıldılar; fakat onun ölümünden sonra tekrar isyan ettiler ve ortalıkta terör estirdiler. Irak'ta orta sınıfa mensup birisinin gözünde Hariciler, devletin kendileriyle mücadele etmesi meşru olan aşırı fanatik gruplardı. Terörle direniş arasındaki hassas denge giderek belirsiz bir hal almıştı. İkinci asırda yaşamış Basralı bir Mu'tezilî olan Esamm, daha da ileri giderek bir yöneticinin kendisi adil olmadığı sürece kimseden *ehl-i bağy*'e itaat etmesini isteyemeyeceğini ifade etmiş ve *ehl-i bağy*'e karşı ancak *ehl-i adl'in* mücadele etme hakkı olduğunu savunmuştur. Neticede, Hucurât süresindeki ayetin son kısmı "Aralarını adaletle düzeltin ve (her işte) adaletli davranın Şüphesiz Allah adil davrananları sever." şeklindedir. Fakat İran'lı bir Hanefi fıkıhçı tarafından Belh'te yazılmış bir risale olan *Fıkh'ul-Ebsat*'ta, çelişkili durum tamamen farklı bir zaviyeden halledildi. Yöneticiler ehl-i bağye karşı tutumlarında haddi aşmış olsa bile, teb'aya düşen görev siyasi otoriteye olan bağlılıklarında sebat etmekte. Ehl-i Sünnet'in kimler olduğunu tarif eden ilk birkaç kişiden birisi olan Abdullah b. Mübarek (v. 797), Ehl-i Sünnet mensuplarını tarif ederken, onların her halükarda siyasi otoriteye isyanı reddeden, müttaki ya da fasık olup olmadığına bakmaksızın halifenin atadığı herkesin ardında namaz kılan kimseler olduklarını söyler. Fakihler, azgın bir grup (*el-fie el-bağıye*) kimler olduğuyla özel olarak fazla meşgul olmamışlardır; onlara göre, asilerden (*buğat*) kastedilen, basitçe isyan eden herkestir. Devlet, gücü elinde tutan yegâne otoritedir.

Aslında bütün bunlar isyan etmek için teorik temelin ne kadar da zayıf olduğunu göstermektedir. Şüphesiz, "Hâlık'a isyanın olduğu yerde mahlûka itaat yoktur" şeklinde bir hadis vardır. Fakat İbn Mukaffa, *Risâle fi's-sahabe* adlı eserinde bu hadisi farklı yorumlamaması hususunda halifeyi uyarmaktadır. Kaderîler bu hadisi kullandılar, onların propagandası bu hadisi ortak hafızanın sabit bir unsuru haline getirdi. Aslında Emevîler, siyasi otoritelerinin esasen önceden takdir edilmiş ve geri döndürülmesi mümkün olmayan Allah'ın bir lütfu (*rızk*) olduğunu iddia etmişlerdi. Kaderîler bunu protesto ettiler ve hak edilmeyen gücün hiçbir meşruiyeti olmadığı fikrini ortaya attılar. Onların bu tavrı onurlu ve meşru bir tavidir; fakat bu tavırları, sapık fikir olarak telakki edilen insanın fiillerinde hür olduğu düşüncesiyle

ilişkilendiriliyordu. Zamanımızın militan fundamentalistleri bile devlete karşı direnişlerinin kâfirlere karşı bir direniş olduğu vurgusunu yapmaktadırlar. Onlara göre, yaptıkları direniş, Müslüman toplum içinde Müslüman kardeşlerine karşı yaptıkları bir hareket olmayıp aksine görünüşte Müslüman olduklarını iddia eden *küffara* karşı bir cihattan ibarettir. Yoksa onlar da bir müslümanın diğer Müslüman kardeşiyle savaşmasının caiz olmadığını ifade etmektedirler.¹⁴

Lakin güç en nihayetinde yöneticiden değil de Allah'tan gelmekteydi. Kur'an, Peygamber'i toplumun lideri olarak belirlemedi. (Bununla birlikte) Allah inananların peygambere karşı bu şekilde davranmalarını hitap etti. Bir yüz yıl boyunca iktidarın en görünür simgesi olan sikkelere halifenin ismi basılmadı. Abbâsi halifesi el-Mehdî'nin saltanatına kadar, sikkeler üzerinde sadece dini sloganlar gözükmekteydi Şairler halifelere, *halifetullah* "Allah'ın vekili" şeklinde hitap etme eğilimindeydiler. Fakat kelâmcılar, genellikle halifelüğün dünyevi bir hâkimiyet olduğundan hareketle halifeleri, sadece "*Halifetü Resûlillah*" (Allah elçisinin halifeleri) olduklarını vurguladılar. Sünni kelâmcılar ve hukukçular liderliğinde ve içlerinde birçok Mu'tezilî'yi de barındıran toplumun önemli bir kısmı siyasal gerçekliği doğrudan lehine olmamasına rağmen seçim modelini tavsiye etmekteydiler.

Onların şûra kavramının içeriği hakkında bir hayli tartışmalarda buldukları düşünülebilir. Fakat durum böyle değildir. Şûra meselesine modern kaygular çerçevesinden bakmak suretiyle yanlış yönlendirilmemeliyiz. Elbette, şûra ilkesi sadece belirli koşullar altında etkinliğini sürdürmeye devam etti. Şûra seçim değil, bir istişareydi. Bu anlamda ele alındığında, bu terim hatta devrimci bir önerme haline gelebilir. Velid b. Yezid'in muhalifleri yani, Yezid b. Velid'i destekleyenler kendi durumlarını haklı çıkarmak için bu terimi kullandılar. Ayrıca İran'lı kelâmcı olan Cehm b. Saffan da Emevi hanedanlığının son zamanlarında Hişam b. Abdülmelik'in valisi Nasr b. Sayyar'ın saldırılarına karşı bu terimi kullandı.¹⁵ Onların hepsi sadece gücün kullanılmasına iştirak etmeyi değil aynı zamanda güce bizatili sahip olmak istediler. Şûra, Kur'an'da bahsedilmiş olmasına rağmen, menşei kutsal metinlerde aranmamalıdır. O, bilakis kabilesel toplumun mirasıydı ve daima oligarşi sistemi dâhilinde uygulandı. Bu sebeple, Ömer tarafından uygulanmış şûra yöntemine bir hayli ilgi duyan Mu'tezilî Esamm, kendi zamanında güvenilir bulunmadı. Bu Abbasilerin iktidarda olduğu dönemdi. O, halifenin isimlendirilmesi konusunda bir belge niteliği taşıyan bütün Müslüman-

14 TG, IV, 703–716.

15 TG, I, 87; II, 493. Cehm, *irca* parolasıyla Emevi iktidarına karşı isyan etmiş olan Haris b. Süreyc'in taraftarlarından birisiydi.

ların ittifakla üzerinde anlaştığı gerçek bir icma' talep etti.¹⁶ Biz onun zamanında böyle bir icmanın başarılabilceğine inandığından emin değiliz. Fakat biz onun bir kez kurulan ittifaktan vazgeçilemeyeceğine inandığını biliyoruz. Bunun aksine şûra her zaman başka bir istişare ile değiştirilir bir ilke olabilirdi. Tahta çıkma konuşmasında kendini seçmiş olan Şam Kaderîlerine Yezid b. Velid, onların kendisini yeterli görmemesi durumunda istifa edeceğini vaat etti.¹⁷ Neyse ki bu durum ortaya çıkmadan öldü. Fakat onun halifeliği zamanında Abbasi devrimine yol açan üçüncü iç savaş/isyenlar başladı.

Abbasiiler gerekli sonuca ulaştılar. Yezid b. Velid'in vermiş olduğu tavizle ilgili hiç bir şeyden bahsedilmedi. Harun Reşid'in saltanatı esnasında onun doktrinini formüle eden Esamm, ilk Abbasilerin Şîa kelimesini kendi meşruiyetlerini tanımlamak için kullandıklarından dolayı bütün yönleriyle farklı bağlamlarda tartışmak zorunda kaldı. Eğer biz Şîilerle yapılmış ittifakın onların devrimini kolaylaştırdığını ve başarılarını garantilediğini hatırlayacak olursak bu şaşkırtıcı değildir. Şîiler gibi onlar da Hz. Peygamber ile halefiyet bağları olduklarını düşündüler ve onun meşru mirasçıları olduklarını iddia ettiler. Çünkü Şîiler gibi onlarda Ehl-i Bey'tendi. Hatta onlar, Ali'den daha avantajlı olduklarını savundular. Abbas, peygamberin amcasıydı. Oysa Ali, meşruiyetini hanımına borçluydu. Bu husus. Mansur döneminde Nefsüzzekiyye'nin isyanıyla birlikte aralarındaki ittifakın bozulmasına kadar uygun bir şekilde devam etti. Daha sonra Abbasîler ilahi hukuka göre, hiçbir erkek çocuk olmadığı zaman mirasta amcanın kızıdan daha çok hakkı olduğunu iddia edebildiler. Hukuken söylemek gerekirse bu zekice bir teoriydi. Şîiler bazı itirazları çürütmek zorundaydılar ve sonuç olarak halefiyet hukukunda kadınlara Sünnîlerden daha fazla haklar vermek suretiyle nihayetinde tüm yasal sistemlerini değiştirdiler. Buna rağmen Abbasîler, Harun Reşid döneminde oldukça erken bir zamanda bu teoriden vazgeçtiler. Bermekîlerin gelişi strateji değişikliğine neden oldu. Şîiler savaş alanında mağlup olmuşlardı ve artık acil bir tehlike oluşturmuyorlardı. Zamanın şartları ve sebepleri, sadece Irak'taki nüfusun çoğunluğunu teşkil eden değil imparatorluğun her yerindeki Sünnîlerle yakınlaşmaya ağırlık vermeyi gerektiriyordu. Hukukçular böylece seçimli modele dönmek için özgürdü. Fakat mantıkları doğrultusunda onlar, bir eylem olarak değil de bir kalite olarak öncelikle seçimi anlamaya devam ettiler. Halifeyi kimin seçeceğini sormak yerine, onlar, adaylardan hangisinin elverişli olduğuyla meşgul oldular.

16 TG, 408-409.

17 TG, I, 86-88.

Çoğunluğun dediğine göre “*İmamlar Kureyş kabilesindedir*” (el-eimme mine'l-kureyş).¹⁸ Ebû Yusuf bu görüşü kabul etmektedir. O, Harun Reşid mahkemelerinde bizim bildiğimiz ilk *kâdî'l-kudât* olan en meşhur hâkimdi. Bu tezi destekleyen (tezin yazarı değildi) Ebû Yusuf, adayların sayısını sınırlandırdı fakat bunu gerçeğe uygun şekilde yaptı. Sadece Araplara Kureyşli olma ayrıcalığını bahşeden bu önerme, varsayılan gücün Ebû Bekir'i isimlendirmede kullanılmış olabilir. Aslında hem Emevî hem de Abbasiler'deki halifelerin hepsi o kabileye mensuptu. Fakat bir de Ebû Yusuf'un çağdaşı - yani daha önce bahsedilen Mu'tezilî kelâmcı ve bizzat kendisi de pratik bir hukukçu/kadı olan Dırar b. Amr tarafından formüle edilmiş bir azınlık düşüncesi vardı. O, ne mahkemede ne de başkentte kâdıydı. Fakat Küfe'de ve nihayetinde hükümete karşı olumlu tutumdan uzak olan halkın arasındaydı. Kureyş'in ayrıcalığına karşı Dırâr tarafından formüle edilen itiraz, eğer düzensizlikler veya şikâyetler ortaya çıkarsa güçlü bir kabilenin bir üyesini azletmenin zor olacağı gözlemine dayanmaktaydı. Söylenmesine göre Dırâr, Osman ve ona karşı yönetilmiş protestoların onun yenilikleri (*ahdes*) nedeniyle olduğunu düşünüyordu. Eğer amaç bir iç savaşı önlemek ise yöneticinin etkili bir aileden gelmiyor olması daha iyidir. Esasen bir Arab'ın hilafette bir Nebâtî'den yani Irak'ın taşra kısmında Aramice konuşan, tarlasını sürmek ve vergisini vermek dışında başka işi olmayan bir köylüden daha fazla hakkı yoktu.¹⁹

Şüphesiz kimse Nebâtî birisinin başa geçmesini ciddi bir ihtimal olarak görmüyordu. Bunun ütöpik bir şey olduğu çok açıktı. Fakat Dırar'ın tamamen izole edilmiş birisi olmadığı da bir gerçektir. Onun fikirlerinin Sümâme b. Eşras ve hatta, daha sonraları, Cahız tarafından bile benimsendiğini görmektediriz. Bu arada bu konuda onun seleflerinin olduğunu da hatırlatmak gerekir. Basra'da Irak'lı Kaderîler, her ne kadar Kureyş'in imtiyazlı konumunu kabul etseler de bunun ancak böyle bir imtiyaza layık olmanın şartlarını yerine getirmeleri koşuluna bağlı olduğunu öne sürerler. Ki bu şartlar da adil davranmak ve numune-i imtisal olacak davranışlar sergilemektir. Amr b. Ubeyd kanalıyla Basra Kaderîleriyle irtibat, Mu'tezilîliğin kökenlerinde yatan bir şeydir ve bu durum Dırar'ın, zımnen de olsa, niçin halifenin toplum tarafından görevden alınabileceği şeklinde bir görüşe kail olduğunu açıklar.

Daha önce de söylediğim gibi, bunun bir teoriden ibaret olduğunu, yoksa halifeler ve devlet görevlileri açısından meselenin başka türlü olduğunu Dırar çok iyi biliyordu ve bunu kabullenmeye hazırdı; zira neticede o bir is-

18 TG, IV, 709-710.

19 TG, III, 55-57.

yancı değildi. Kendi döneminden bahsetmesi icap ettiği onun üslubunun değiştiğini görmekteyiz. Ona göre, yönetici toplumun huzur ve istikrarını temin eder ve bu yüzden de tebanın ona uyması gerekir.²⁰

Bu iyi niyetli yönetim ve bir bakıma aydınlanmış yönetici algısı öyle anlaşılıyor ki özellikle Me'mun döneminde ortaya atılıp geliştirilmiş bir algı biçimidir. Dırar'ın Mu'tezilî halefi, Ebu'l-Huzeyl ve Nazzam, başka ilave ince noktalara da işaret etmişlerdir. Selefleri gibi, Me'mun da kendisini Peygamber varisi olarak görüyordu. Buna ilave olarak, onun bir üstad ya da sü-rüsünü, yani inananlar topluluğunu, gözetip kollayan bir çoban rolü oynamayı da sevdiğini görüyoruz. *Risaletü'l-hâmis'* de ondan insanların rehberi yani *imamü'l-hüda*, ilahi ilhama mazhar olmuş kimse, olarak bahsedildiğini görmekteyiz. Bu risale, tam zamanında ortaya çıktı. Hicri 198 yılında, yani el-Me'mun'un kardeşi Emin'in vefatından kısa bir süre sonra kaleme alındı. Eser, Me'mun'un Merv-Horasan'daki veziri Fadl b. Sehl'in görev süresi içinde telif edilmiştir ki halife o zaman Merv'de ikamet etmekteydi. Dolayısıyla yöneticilerin kaba kuvvetle değil, verdikleri isabetli kararlarla tebaalarını etkiledikleri bir durumdan bahsetmekteyiz. Bir rehberde bulunması gereken niteliklere sahip olduğu için o, Peygamberin yanında bir konum ihraz etme ve bir bakıma O'nun varisi olma hakkını elde etmiş oluyordu. Bu teorileri geliştiren Mu'tezilî âlimlerin İran geleneğinden etkilenmiş olduklarını söylemek mümkündür. Eğitim ve teşvik etme İbn Mukaffa'nın üzerinde durduğu temel kategoriler arasındaydı ve bunları *Risâle fi's-sahâbe'* de açıklamıştı. *Te'dîbu'l-âmmeh* (insanları kurtulaşa erdirme görevi) yani *islah* Farsçadan çevrilen prenslerin karakterlerini belirlemelerinde önemli bir rol oynadı. Mesela el-Me'mun'un, yeğeni Vasık'ı eğitmek için temel eser olarak seçtiği *Ahd Ardashir'i* ele alacak olursak bu durumu açık bir şekilde görürüz.²¹

Mihne olayları, kısa sürede, şiddeti meşrulaştırmak için bu ideali istismar etmenin ne kadar kolay olduğunu göstermiş oldu. Mihne olayları ve yapılanlardan sonra, pedagojik iyimserliğe temel teşkil eden faraziye açık bir şekilde kabul edildi ki bu da sokaktaki adamın tek başına karar veremeyeceği kanaati idi. Cahız 'insanlar – bugünkü tabirimizle kitleler – cahil- cüheladır ve bu sebeptendir ki Peygamberler gönderilmesine ihtiyaç duyulmuştur' diyordu. Benzer bir mantıkla, Cahız'ın hemen hemen muasırı olan Zeydî imam el-Kasım b. İbrahim de 'eğer insanlar, şans eseri olarak, birbirlerine bağırıp çağırıyorlarsa bu, onların kendilerini frenlemelerinden dolayı değil, aksine ezelde Allah'ın onları rehbersiz bırakmamış olması sebebiyledir. Bışr b. Mutemir onları (rehberi/peygamberi olmayan insan topluluklarını)

20 TG, III, 55.

21 TG, IV, 711.

fırsat kollayan kurtlara benzetir ki bu bize Thomas Hobbes'un *homo homini lupus* (insan insanın kurdudur) kavramını hatırlatır. Bısr'ın karamsarlığı O'nun şahsi tecrübesiyle açıklanabilir. O, Mu'tezilî düşünceyi sıradan insanlara ulaştırmaya gayret ediyor ve onların hiç duymadıkları popüler şiirleri söyleyerek onları kendi görüşüne çekmek istiyordu; fakat insanlar O'na kulak verecek gibi görünmüyorlardı.²² Bu yüzden Bısr b. Mutemir hayal kırıklığına uğramıştı. Mu'tezilîler kendilerinin, insanları medenileştirme/aydınlatma gibi bir misyonları olduğuna inanıyor ve kendilerinin kitlelerin taklitle hareket etmesine karşı savaşmaya mecbur olduklarını düşünüyorlardı. Ancak, tıpkı böyle şeylere teşebbüs eden diğer birçok örnekte görüldüğü gibi, onlar da başarısız oldular. Bir süre yönlerini halifelere çevirmiş, onlardan beklentileri olmuştu. Fakat halifeler de bu ideali gerçekleştirme hususunda başarısız oldular. İki grup, yani halife ve sarayla irtibatlı kelâmcılar arasındaki büyümlü ilişki sona erdi ve iki taraf da gerçekle yüzleşti. Kalabalıkların eğitilmeleri yönünde harcanan bunca gayret sonucunda çıkardıkları yegâne müspet ders şuydu: "Yüzlerce yıllık tiranlık bir günlük iç savaştan daha hayırlıdır." Bu slogan, kendi görüşüne zıt görüşlere sahip Sünni idareyle uzlaşmış Şîî bir müellif olan Yakubi tarafından aktarılmıştır.

Aslında, devletle halk kitleleri arasındaki kopukluk gittikçe açılıyordu. Sıradan halk, gittikçe artan bir oranda, saraydakilerin sözünü gözlemekten se, gündelik işlerinde onlara her zaman yol gösteren, her zaman yanlarında olan ulemaya güvenmeyi yeğlediler. Öyle görünüyor ki Me'mun, klasik dönemde, kendi ideallerine uygun bir toplum oluşturmaya çalışmış olan son yöneticiydi. Ondan sonra, siyasi otorite kendisinde böyle bir şeyi gerçekleştirmeye yönelik bir mecal bulamadı. Daha sonraki nesillerde, el-Kadir gibi, ya da daha sonraları en-Nasır gibi yöneticiler bazı teşebbüslerde bulundularsa da bunu ancak fukahanın desteğiyle gerçekleştirebildiler. Bu da insanların böylesi bir siyasi otoriteyi tanımalarına engel olmadı. Genel olarak, devlet mefhumu, tabii bir durum ya da Allah tarafından murat edilen bir kurum olarak görüldü. Hatta Şîîler bile, devletle işbirliği yapmaya ya da en azından ılımlı bir tavır sergilemeye karar verdiler. Fakat tabiri caizse, donktriner yelpazenin en solunda ise 'insanların kendi kendisini yönetebileceği ve dolayısıyla siyasi otoriteye gerek olmadığı' şeklinde bir kanaat her zaman dile getirilmeye devam etti.

Başlangıçta bunun Haricilerin tavrı olduğunu görüyoruz. Fakat bu fikrin hep uç noktada kalmış gruplarca savunulmuş olduğunu söylemek de mümkün değildir. İkinci asrın sonlarına doğru, Emin ile Me'mun arasındaki kav-

22 TG, III, 109–112.

gadan sonra bu fikrin toplumun genelinin de gündemine geldiğini ve halk tarafından kabul gördüğünü görmekteyiz. el-Emin'in ölümünü müteakip, Bağdat'ta ortaya çıkan kargaşa esnasında, Me'mun hâla Merv'de iken, Bağdat halkı işlerin idaresine el koymak zorunda kalmıştı. Hatta, Sehl b. Selame isimli birisinin emriyle özel bir ordu bile kurmuşlardı. Bu ordu, genelde yağma olaylarının ilk mağduru olan tüccarlar tarafından desteklenen bir nevi orta sınıf tarafından kurulan çete görünümündeydi. Sehl b. Selame'nin Mu'tezîlîlerle ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır.²³ Aslında, bu bahsedilen tarihsel ârızı durumda takınılan tavırla uyumlu kelâmi çerçeve Mu'tezîlî akıma mensup kelâmcılar tarafından sunulmuştu. Ütopyacların terimleriyle konuşacak olursak, lideri olmayan toplum, bir başka ifadeyle halifesiz İslam, her zaman tasavvur edilebilir bir durumdur. İnsanların yaşadıkları realiteye dair ümitsizliğe kapıldıkları dönemlerde ütöpik fikirlerin güç kazandığı bir gerçektir. Emevîlerin iktidardan uzaklaşmasından sonra, Abbasiler devlet aygıtını kullanarak yeni bir çığır açtıklarını ve yeni bir dönem başlattıklarını iddia ediyorlar, bunun kelimenin tam anlamıyla bir ihtilal olduğunu iddia ediyorlardı. Fakat uzun vadede, bunda başarılı olup olmadıkları esas meseleyi teşkil eder hale geldi. Dırar, Kureys'e mensup bir halifeyi daha zayıf bir kabileye mensup birisiyle yer değiştirme fikrini dillendirirken onun bazı arkadaşları daha da radikal fikirler öne sürüyorlardı. Öne sürülen tez şuydu: Toplum, savaş gibi acil durumlar dışında, asla bir lidere, imama, muhtaç değildir. Büyük ölçüde, toplumlar lidersiz yapabilirler. Basitçe ifade etmek gerekirse, inananların yapması gereken şey Kur'an'a tabi olmaktır. Kur'an bünyesinde, mutaassıp bir toplum inşa etmek için yeterince emirler barındırmaktadır. Bu anlayış, aslında fundamentalist imalar içermektedir, şöyle ki: toplum, yani inananlar, Kur'an'ı yorumlayabilir ve bunu toplumun her bir ferdi yapabilir. Fakat bu düşünce, sarayla sıkı ilişkiler kurmaya çalışan kelâmcı Nazzam tarafından formüle edilmişti.²⁴ Öyle anlaşılıyor ki, böyle bir fikir ortaya atmakla, o, toplumun siyasi otoriteyi, Kur'an'ı nasıl yorumlayacağını bilen kimselere yani ulemaya devredilmesi görüşüne kail olacağını ümit ediyordu.

Esasen Nazzam, böyle bir fikri ortaya atan ilk kişi olmadığı gibi, Nazzam'ı böylesi bir konuma sevk eden saik yalnızca mesleğinde giderek artan ihtirası değildi. Onun hâla kabile modelinden tevarüs ettiği anlaşılabilir dürtülerle hareket ettiğini söylemek çok cesurca ortaya atılmış bir iddia olarak görülebilir. Hatırlanacağı üzere, kabile anlayışında, Şeyh eşitler arasında birinciydi; zira, eğer o dönemde Bağdat toplumunda tipik orta sınıfa men-

23 TG, III, 173–175.

24 TG, III, 416.

sup ve şehirli bir entelektüel aranacak olsa bunun en güzel örneği Nazzam olurdu. Hariciler arasında imamsız toplum modeli görüşü hala cazip karşılanıyordu. Necde b. Amir taraftarları, Kur'an'ın emirlerine uyulduğu takdirde, aslında toplumda bir imama ihtiyaç olmadığı görüşündeydiler. Irak'ta kurdukları *cemâatü'l-müslimîn* ya da senato yoluyla âlim ve tüccar eşraf tarafından, ticari bir imparatorluğun nasıl yönetilebileceğinin örneğini gösterenler Basra'daki İbadîlerdi. Bununla birlikte, Nazzam'ın birincil ilham kaynağının Basra'da yaşayan Mu'tezilî âlim Esamm olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de gördüğümüz üzere Esamm, yöneticinin bütün bir toplumun icması ya da mutabakatla desteklenmesi gerektiğine inanıyordu. Buna ilave olarak yöneticinin seçiminde icma ya da konsensüs mutlaka gerekiyorsa (icmanın gerçekleşmediği durumlarda) ümmetin imamsız da olabileceğine inanıyordu.²⁵

Esamm bu modelin Abbasiler gibi imparatorluk çapındaki devletler için değil de küçük çaplı ve yerel topluluklar için bir bakıma Presbiteryan model uygun olduğunu ifade eder. Fakat son tahlilde onun adem-i merkeziyeti savunduğunu söylemek mümkündür. Harun Reşit zamanında Abbasi İmparatorluğunun bölünme tecrübesine şahit olmasının onu böyle bir sonuca yönlendirdiğini söylemek mümkündür. Halifenin kararı gerçekten tartışılmıştı. Böylesi bir politikanın muhtemel sonuçları – yani Emin ile Me'mun arasındaki iç savaş – ancak Esamm'ın kariyerinin sonlarına doğru ve ölümüne yakın bir dönemde gerçekleşti. Bir asır önce, Medine'li fakih Said b. el-Müseyyeb, Abdülmelik hayattayken iki oğluna bey'at etmeyi reddetmişti. Nazzam ise, Esamm'dan bir nesil sonra yaşamış ve dolayısıyla Emin'in öldürülmesini takiben Bağdat'ta ortaya çıkan kargaşa ve anarşiye şahit olmuştu. Bu süreç zarfında, devlet tarafından atanmamış olsalar da kadılar görevlerini ifa ettiler. Aslında, o zamanki insanlar halifesiz bir toplumda yaşıyorlardı.

Bu alışılmadık durum – bir bakıma organize haldeki anarşi – çok sürmedi. Kadılar ifa ettikleri görevin meşruiyetini 'emr-i bi'l-ma'rûf' ilkesine dayandırıyorlardı. Me'mun, 204 yılında, Bağdat'a döndükten sonra bu duruma son verdi. Esas olarak, onun ulemaya büyük saygı duyduğunu görüyoruz; o âlimleri saraya davet edip onlarla ilmi sohbetler yapmayı severdi.²⁶ Fakat devlet yönetiminde onlara her hangi bir görev verme taahhüdünde bulunmadı. *Mihne* olayları esnasında, ulema onun direktiflerini yerine getirmek zorunda kaldı. Bir dönem Vasık onlara istedikleri rolü, yani istikrarı sağlama görevini vermiş olabilir. Mu'tezilî kaynakların söylediklerine bakılırsa, onun

25 TG, II, 408–409, IV, 714–715.

26 TG, II, 388; III, 174, 199–200.

resmi görevlilerin yanına, özellikle de vergi memurlarının yanına, din adamlarını danışman olarak atadığı anlaşılmaktadır. Böylece Vasık, *küttâb* ile ulemanın işbirliği yapmasını istiyordu.²⁷ Eğer bir efsane değilse, bu boş bir kuruntudan ibaret bir şeydi. Zamanla, Mu'tezilîler bile devletle aralarına mesafe koydular. Dalga geri döndü ve doktrinlerinde başlangıçtan beri var olan zahidane unsurlar tekrar güçlenmeye başladı.

Bu akım, kaynaklardan birisinde kullanılan tabirle, *Sûfiyyetü'l-Mu'tezile* diye isimlendirilen grubun ortaya çıkmasıyla zirve noktasına ulaştı.²⁸ Onlar, yalnızca merkezi hükümet anlamında devleti reddetmekle kalmadılar, ayrıca dünyayı, yani ticareti ve sonunda gelir ya da menfaat olan aktiviteleri de reddettiler. Güç-para denklemi onlar açısından şüpheli bir durumu ifade ediyordu. Bu, şehirli bir hareketti. Bu Mu'tezilî sûfiler gelirden bahsettiklerinde, bununla çiftçileri değil, esnafı, ticaret erbabını ve zanaatkârları kastediyorlardı. Bir hadiste, 'şeytan sancağını çarşılara dikmiştir' denilmekteydi. Bu tür fikirler ortaya atmak suretiyle, yalnızca halifenin rolü sifıra indirgenmiş olmakla kalmıyor, yerleşik düzen de bozulmuş olarak yaftalanmış ve reddedilmiş oluyordu. Böyle bir bakış açısı, Daru'l-İslam denilen şeyin artık, iddia edildiği gibi, bozulmamış saf bir dünya olmadığı düşüncesini de beraberinde getiriyordu. O kadar çok şey değişmişti ki, artık ancak *dâru'l-küfr* ya da *dâru'l-fısktan* bahsetmek mümkün olabilirdi. Güç ancak yolsuzlukla ele geçirilen bir şeye dönüşmüştü.

Başlangıçta Sufiler, onların *verâ'* anlayışını yani şüpheli şeylere bulaşmama endişesini benimsiyorlardı. Devlet ya da sultan da *şübühât* arasında sayılıyordu. Sufiler devlet tarafından ödenen maaşı kabul etmiyorlar ve askerlik görevini yerine getirmeyi reddediyorlardı. Hatta onlar, beylerin arazisinde yetişen gıdaları yemeye yanaşmıyor ve gasp edilmiş topraklarda hükümet parasıyla inşa edilmiş hamamlarda temizlenmeyi doğru bulmuyorlardı.²⁹ Bu tür çekinceleri olanların illa da Mu'tezilî olmaları gerekmiyordu. Tam aksine, Ahmed b. Hanbel *Kitâbü'l-verâ'* isimli eserinde benzer şeyler anlatıyordu. Aynı şey el-Muhasibi'nin *Kitâbü'l-mesâlik* adlı kitabı için de söz konusuydu. Fakat, Mu'tezilîlerin bu zühd akımlarının uzağında kaldıklarını söylemek de mümkün değildir. Onlar bizim zannettiğimiz gibi lakayt tavırlar sergileyen rasyonalistler değillerdi. Askerlik görevinde de bulunmuş olan Bağdat'lı Mu'tezilî âlim Câfer b. Harb ruhi bir kriz geçirdi ve temizlenmek için Dicle nehrine girdi. Sonra, kendisini yeni bir hayata sokan ve yine kendisi gibi bir Mu'tezilî olan Murdar'dan aldığı yeni elbiseleri giydi.

27 TG, IV, 46.

28 TG, III, 130-133; IV, 88-94.

29 TG, IV, 716.

Devlet görevinde bulunmuş olan babasından kalan mirası reddetti.³⁰ Mihne olayının başarısızlıkla sonuçlanması ve Mütevekkil'in başa geçmesiyle birlikte, Mu'tezililer hükümetin Mu'tezilî olmayan güçlerle ve doğal olarak kendilerinin sapık kabul ettikleri gruplarla ittifak yaptığını görmeye başladılar. Hicri üçüncü asrın sonlarında Cübbai'nin dediği gibi, Bağdat ve Mısır sapıklık merkezi, (*dâru'l-küfr*), haline gelmişti. Zîra Kur'an'ın mahlûk olmadığını ve cebri kabul etmedikten sonra oralarda kimseye yaşama hakkı tanınmıyordu. Cübbai'nin bizzat kendisi bile Bağdat'ı ve Irak'ı terk etti ve İran'a gidip halkının çoğunun hala kendisinin fikirlerini benimsediği Asker Mükram'a yerleşti.

Konuyu burada bırakmanın uygun olacağı kanaatindeyim. *Sûfiyyetü'l-Mu'tezile'* nin bir geleceği yoktu. Böylesi köklü bir reddedici tavır onları çıkmaza götürdü ve neticede, Irak Mu'tezilesi genel olarak ciddi ve sürekli etki yapma gücünü kaybetti. Müslümanların çoğunluğu, mükemmel olmasa da, *imam* ya da siyasi otoritenin toplumsal hayatın idamesi için vazgeçilmez olduğunda ittifak ettiler. Uzun vadede, ancak, abdal dervişler, kalenderler, siyasi otoriteyi kategorik olarak reddettiler.³¹ İşin teorisi söz konusu olduğunda, kelâmcıların insiyatifi filozoflara kaptırdığını görüyoruz. Farabi gibi düşünürler tamamen yeni modeller devreye soktular ve zamanla bu yeni modeller yeni tecrübelerle test edildi ki bunların ilki Buveyhîler ve Selçuklular tarafından hilafetin zayıflatılmasıydı. Bu durum ancak gücün ve otoritenin dikkatli bir şekilde tefrik edildiği düalist bir modelle açıklanabilir. Karşı karşıya kalınan ikinci tecrübe hilafetin Moğol istilasıyla ortadan kaldırılmasıdır. Öyle ki bu doğu dünyasında egemenliğin Müslümanların elinden tamamen alındığı ilk evreye tekabül eder. Karşılaşılan ya da yaşanan üçüncü tecrübe ise Memlûklüler döneminin askeri rejimidir. Bu bahsettiğimiz modellerin, şu ya da bu şekilde, çağdaş karşılıklarının olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Fakat benim burada üzerinde durduğum konu bu değil. Çarpıcı olan şey şudur: Bugün bile, insanlar bir şeylere dair ümit beslemek istediklerinde, tıpkı bir zamanlar ilk Mu'tezililerin yaptıkları gibi, hemen geçmişe dönmektedirler. (İnsanlar) İslamın büyük siyasi muzafferiyetlerle başladığını düşünmekte ve ebediyen de bu zafere bağlı olarak yaşamaya devam edeceğini ümit etmektedirler.

30 TG, IV, 69–79.

31 Onlarla ilgili olarak bkz., A. T. Karamustafa, *God's Unruly Friends*, Salt Lake City 1994.