

İstanbul Üniversitesi Yayın No: 4655
ISSN 1303-5746



**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY OF ISTANBUL UNIVERSITY

Hakemli Dergi

SAYI: 13

YIL: 2006

İSTANBUL - 2006

**Bir Mezhep Yaratmak ya da Yaratmamak:
GULAT ARAŐTIRMACILARI
VE SUFRİYYE¹**

Yazan: Keith LEWINSTEIN*
Çev: Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ*

ÖZET

Bu makale, İslam Mezhepleri tarihinin temel klasiklerini oluşturan Makalat türü eserlerinden hareketle, Gulat araŐtırmacıları tarafından Haricî fırkalarından biri olarak kabul edilen Sufriyye'nin aslında ayrı bir grup kimliği oluŐturulmasına rağmen varmış gibi gösterdikleri konusunu incelemektedir. Bu bağlamda Makalat türü eser yazarlarının İslam coğrafyasında ortaya çıkan fırkaları inceleyen bilim adamlarının yeterli bilgileri olmamasına rağmen toplumun çeşitli gruplara ayrıldığını kesin ifadelerle bildirmişlerdir. Onlar bunu yaparken, eski bir Őecereyi, bu günün Ortodoksluğuna hamlederler ve sonrakini baŐlangıçtan itibaren heterodoksiden ayrı ve ondan bağımsız bir Şekilde oluŐtuĐunu kabul ederler. Ortodokslik olarak kabul edilen mezhep, böylece küçümseyici silsileden temizlenmiş olur. Mezhepler tarihi yazarlarının sapkınlıkla doğru inançlar arasındaki bu keskin ayrım, sadece söylediklerinde değil, söyleyiŐ Őekillerinde de açık bir Şekilde görülür. Makale, fırkaların oluşum süreci veya çerçevesiyle ilgilenen yazarların, haklarında yeterince açık bilgi veya kaynak tevartis etmeyen gruplar hakkında nasıl bir açıklama yaptıklarını örnekler vererek özellikle de Sufriyye fırkası bağlamında konuyu açıklığa kavuŐturma amacıyla yazılmıştır.

Key Words: Sufriyye, Hariciler, mezhep, makalat, gulat.

¹ Bu makalenin taslak hali daha önce *Middle East Studies Association*'nın (Toronto 1989) düzenlediği yıllık konferansta sunulmuŐtur. Burada ben her Őeyden önce Prof. Peter Von Sivers'e o zaman yapmış olduğu birçok nazik yorum ve katkılarından dolayı ve ayrıca ortaya çıkan münakaŐaları değerlendirmem konusundaki çok samimi yardımlarından dolayı da Prof. Michael Cook'a minnettarım.

* Providence, R.I.-U.S.A.

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

Gulat araştırmacılarının doğasında doktrinlerin tarihini gizlemek vardır. Ortaçağ mezhepler tarihi bilginleri, eski dogmatik tartışmaların kalıntılarında, toplumun geçmişinin şematik ve maksatlı bir tarihini inşa ederler. Birçoklarının yazdığı gibi bu tarih, Bauer'den beri modern dönem araştırmacıları tarafından tercih edilen farklı bir Ortodoksluk mefhumuna dayanır. Mezhepler tarihi yazarları, bugünün eleştirel tarihçilerinin aksine, toplum tarafından eninde sonunda tasdik edilen inançların, rekabet halindeki doktrinlerin oluşturduğu erken dönemin henüz ayrışmamış düşünce potasından evirilerek oluştuğunu kabul etmezler. Onlar bunun yerine eski bir şecereyi, bu günün Ortodoksluğuna hamlederler ve sonrakini başlangıçtan itibaren heterodoksideinden ayrı ve ondan bağımsız bir şekilde oluştuğunu kabul ederler. Ortodoksluk olarak kabul edilen mezhep, by-
lece kcmseyici silsileden temizlenmiş olur.²

Mezhepler tarihi yazarlarının sapkınlıkla doğru inançlar arasındaki bu keskin ayrımı, sadece söylediklerinde değil, söyleyiş şekillerinde de açık bir şekilde görülür. Gulatla ilgili birçok çalışma, toplumun sürekli parçalara ayrılmasını, organizasyonun bir ilkesi olarak kabul eder: Birçok mezhep orijinal Ortodoksluktan türemiş ve onlar da kendi ilerinde daha birçok gruplara ayrılmışlardır. Bir zamanlar birlik, beraberlik ve doğruluğun bulunduğu yerde artık okluk, ayrılık ve yalancılık vardır. Bu materyallerin düzenlenmesi ise, mezheplerin hatasına dikkat çekmeye yaramaktadır. Onların ilhadı veya ana kitleden uzaklaşması, sadece doktrinlerinin doğasında değil, hizipleşme yoluyla (ve daha fazla ayrılmalara katkıda bulunmak suretiyle) farklı gruplar oluşturdukları için, aynı zamanda onların kimliğinde de açıkça görülür.³

Bu ayrılıkçı yani *iftirak*-temelli çatı içinde, mezhepler tarihi bilginleri çoğunlukla, şekin bireylerin veya bazen de çok meşhur olmayan şahısların isimlerinden firkalear üretirler. Bidatilikle suçlanan bir isme eklenen Arapçadaki -*iyye* soneki, en azından farklı mezhep mensupları varmış gibi bir yanılğıya neden olur. Ayrıca söz konusu şahsı, geniş topluluktan daha ziyade muayyen veya belirli şahsiyetlerle irtibatlandırmak, sapkınlığı tecrit etme konusunda işe yarar.

² Wansbrough, *The Sectarian Miliea: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978, s. 98 vd., 116.

³ Nagel, "Das Problem der Orthodoxie im frühen Islam", *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, 1, Wiesbaden 1973, s. 7 vd.

Bu şekilde, mezhep bilginleri entelektüel tarihi, tamamen eksiksiz olarak meydana getirilen Ortodoksluk yani ana kitleden bir dizi sapmalar veya inhirafklar şeklinde sunabilme imkânını elde etmişlerdir. Bir kişinin veya soyun adı ile tanımlanarak, her bir grubun kökenini ve doğuşunu saptamak suretiyle Ortodoksluk, herhangi bir gulat veya sapkınlık kirlenmesinden emin hale getirilir.

Fakat başlangıçları bu şemaya, öyle kolayca uydurulamayan mezhepler ne olacak? Fırkaların oluşum süreci veya çerçevesiyle ilgilenen yazarlar, haklarında yeterince açık bilgi veya kaynak tevarüs etmeyen gruplar hakkında nasıl bir açıklama yaparlar? Bu kategoriye giren gruplar, nasıl oldu da kendileri için gerekli olan bir silsile, köken ve doktrinel mantıkla donanımlı hale gelebildi? Bütün bunlar, bu makalede cevaplarını bulmayı arzu ettiğim sorulardır.

Mezhepler tarihi bilginlerinin, Haricî Sufriyye fırkasını ele alış tarzları, problemimizi en güzel bir şekilde tasvir edip ortaya koymaktadır. Hicrî II. Asırdan itibaren, Mağrib ve Oman'da "Sufriyye" isminden açıkça söz edilmiştir. Bu sırada tarihçiler, kabilevî Hâricî gruplardan hem Sufriyye, hem de İbâziyye şeklinde söz etmeye başlamışlardır. Bu fırkaların -eğer varsa- doktrinle ilgili olarak oldukça küçük ayrılıkları olmasına rağmen, ikisi de aynı alanlarda halk desteği için mücadele etmişlerdir.⁴ Ara sıra çatışma ciddî boyutlara ulaşmış olsa da, genellikle bu isimler tamamen birbirini dışlayan farklı fırkaları anlatmak için kullanılan etiketler manasına gelmez. Bu durum bir İbâzî geleneği izlenimini vermektedir ki, buna göre Mağrib'e gönderilen ilk Sufriyye ve İbâziyye tebliğcilerinin sanki aynı deve ile oraya ulaştıkları tasvir edilir.⁵

Eğer bu iki fırka arasındaki periyodik düşmanlık, temelde dinî olmaktan daha çok dünyevî ise, Sünnî mezhepler tarihi yazarları üzerinde kayda değer bir etki yapmış olmalıdır. Fırak kitaplarının yazarları, konuyla ilgili kendi izahatlarını yaparken Hâricî fırkaları arasında Sufriyye için bir yer bulma zorunluluğu-

⁴ Bu rekabet için (ki işbirliğinin dönemleri hariç yoktu), bk. Schwartz, *Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika* Wiesbaden 1983, çeşitli yerlerde; Lewicki, "The Ibadites in Arabia and Africa", *Cahiers d'histoire mondiale*, 13:1, (1971), s. 75 vd. Ayrıca bk. Wilkinson, "The Early Development of the Ibadî Movement in Basra", *Studies in the First Century of Islamic Society*, Southern Illinois University, 1982, s. 143 vd.

⁵ Schwartz, *Anfänge*, s. 98, 276 vd. Olaylar, elbette, Sufriyye'nin kendilerine başka türlü gözükmüş olabilir. Maalesef, bugün bize ulaşan hiçbir Sufriyye literatürüne sahip değiliz. Onların kendileri ile ilgili tarihleri, İbâzîler ve Sünnîler tarafından yazılmıştır.

nu açık bir şekilde hissettiler. Asıl zorluk, bu Sufriyye-İbâziyye kabile çatışmasını -ancak aşırı fırkalara ait edebiyatın bulundurabildiği- gerçek fırka bölünmesine dönüştürmede yatmaktadır.

Bundan sonra, fırka inşa sürecinin iki yönünü üzerinde duracağız: Sufriyye ile ilgili Irak'a ait ilk yüzyıl kaynaklarının, gulat araştırmacılığının ilgisiyle mütenasip olan delilleri bulma çabası ve ikinci aşamada ise grup hakkındaki öğretilerin bir koleksiyonunu toplamaya teşebbüs etme. Gerek Sufriyye gerekse İbâziyye fırkalarından her birinin oluşturulma şekli, bize fırka edebiyatının mekanizması konusunda oldukça fazla fakir verebilir.

II- Haricîlerin Fırkalara Ayrılması ve Sufriyye

Mezhep bilginleri Sufriyye fırkasını, Haricîlerin sonradan oluşan bütün gruplarının neticede kendisinden çıktığı, dört ana fırkadan (*usûlü'l-Havâric*) birisi olarak kabul ederler. Bu "ana fırkalar" genellikle Ezârika, Necedât, İbâziyye ve Sufriyye olarak sıralanmıştır.⁶ Fırak literatüründe yer alan *usûl* çatısı, muhtemel olarak, tarihsel süreçte Hicri II. yüzyılın ortasından itibaren görülmeye başlayan Haricî fırkaların ortaya çıkışı ile ilgili izahatlara dayanır.⁷ Tarihçiler ta-

⁶ Mesela bk, Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, (ed. Hellmut Ritter), İstanbul 1929-33, s. 101; Neşvân b. Saîd el-Himyerî, *el-Hâri'l-İyn*, (ed. K. Mustafa), Tahran 1973, s. 178. (Belhî'nin *Makâlât'*ına iktibas ederek); ayrıca Sözd-e Nâşi' el-Ekber, Van Ess içinde (ed.), *Frühe mu'tazilitische Häresiographie: Zwei Werke des Nâiş al-Akbar (gest. 293 H.)*, Beyrut 1971, s. 68. En azından bir Zeydî metinde bu esas sayılan fırkalara (*usûl'e*) Beyhesiyye'yi de ekler. Cafer b. Ahmed, *İbânetü'l-Menâhic fi Nasîhati'l-Havâric*, [Kahire, Dâr, 25499b/film 25709], vr. 155a. 1-4. Bu ilavenin önemi, aşağıda anlaşılacak.

⁷ Bizim, tarihsel literatürde sahip olduğumuz nakillere, konu üzerinde düşünen en erken gulat yazarları tarafından şekil verilmiş olabilir. Fırak türünün kaynakları geleneksel olarak, halife el-Mehdi zamanında (158-69/775-85) yerleşmiştir. Bk. Keşîfî, *Ricâl*, Kerbelâ ts., s. 227, 230). O neredeyse Juynboll'un, metnin inşası ve meşhur olan yetmiş-üç fırka hadisinin isnadını tayin ettiği zamana denk gelmektedir. "The Sataftariq Tradition Under a Magnifying Class", *Hebrew University's Colloquium "From Jahiliyya to Islam"*, 1985'de sunulmuş basılmamış tebliğ, s. 22; Ben bu kaynağı Michael Cook'tan aldım. Gelenek muhtemelen, geniş şematik fırak eserlerinin zevahirini yansıtır. İbn Betta (ö. 387/997) bir gulat çatısını açıkça erken dönem figürü üzerine oturtulmuş bu hadis üzerinde temellendirmiştir. Amr b. Murra (ö. 116/734), Van Ess, "Ribliographische Notizen zur islamischen Theologie", *Die Welt des Orients*, 11 [1980], s. 131. Bu isnadın doğru olması, ihtimal dâhilinde değildir. Bir fırak yazarı olarak Amr b. Murra'ya (doğrusu ne de onun kuşağından başka birine) başka bir referans bilmiyorum.

rafından kaydedilen kuruluş öyküsü, ikinci fitne esnasında Basra'da meydana gelen olaylara dayanır ve Haricilerin değişik fırkalara bölündüğü (teferruk) hicri 64 yılına denk gelir. Eğer Taberî'nin rivayetini esas alacak olursak, dört Haricî şahsiyetin İbnü'z-Zübeyr ile Mekke'de görüşmek üzere Basra'dan ayrıldıkları söylenmektedir: Bunlar Nafi b. el-Ezrak, Abdullah b. Saffâr, Abdullah b. İbâz ve Hanzale b. Beyhes'dir. Bu isimlerden her biri, daha sonra Haricî mezhebinden ayrılarak alt fırkaları oluşturan Hâricî gruplara isimlerini vereceği için (eponym) (Ezârîka, İbâziyye, Sufriyye ve Beyhesiyye) önem arz etmektedir. İbnü'z-Zübeyr'in, tavizsiz bir şekilde Haricî doktrinel isteklerini kabul etmekte isteksiz davranması üzerine, söz konusu dört kişi hayal kırıklığı içinde Basra'ya geri dönmeye karar verdiler ve kısa bir süre sonra da birbirlerinden ayrıldılar. Nafi, Ezârîka'nın aşırı ayrılık yanlısı tavırlarını tasvip etmediği için onları terk eder; diğerleri ise neticede Necde b. Amir'e (Necedât'a adını veren kişi ki (kurucusu) olarak kabul edilir) katıldıkları Yemâme'ye yönelirler. Nafi'nin, geride kalan ılımlı Basra Haricilerine gönderdiği bir mektup, İbn Saffâr ile İbn İbâz arasında derin ayrılıklar meydana getirir ve böylelikle Sufriyye ve İbâziyye'nin oluşumuna neden olur.⁸

Böyle bir izahatın tarihçilere ve özellikle de mezhepler tarihi bilgilerine cazip gelmesi anlaşılabilir bir durumdur. Bu ise, orijinal grupları kuran veya tesis eden şahıslar arasında, temel düşünce farkları bakımından Haricî fırkaların bolluğunu çok net bir şekilde ortaya koyar. Haricî hareketi, -zamanı geldiğinde- belli bir noktada, kolayca anlaşılabilir nedenlerden dolayı bölünür. Buna uygun olarak, belki de bu parçalanma, topluluğun kendisinin tam da fitne içinde dağıldığı bir zamanda gerçekleşir. Her hâlükârda bu rivayet, önemli bir gerçeği yansıtır gibi görünüyor: Bu sırada, Nafi b. el-Ezrak ve diğer liderler, açık bir şekilde Basra'daki ılımlı Haricîlerden koparak, bir ayrılıkçı Haricî tavrı oluşturdular. Bu açıklama şekli, onu beğendirmek için sadece memnuniyet verici edebî bir tenasüp ve intizamı değil, tarihsel gerçekliğin esasını da bulundurmaktadır.

Haricî hareketi içerisinde, ikinci fitne koşullarının tansiyonu yükseltmek zorunda olması bir sürpriz değilken, bu gerginliklerin bir temsilcisi olagelen ayrılma veya fırkalaşma hikâyesi yine de yapmacık görünmektedir. Temel fırkalara ismini veren Haricî liderlerin tümünün ayrılık noktasındaki konumları olması

⁸ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, Kahire 1380/1960, V, 563-569, (Ebû Mihnaf'tan); Ayrıca bk. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alien Islam*, Berlin 1901, s. 28. Ebû (burada İbn) Beyhes'in ne olduğu konusunda bize herhangi bir şey söylenmediğine dikkat ediniz. Bunun içerdiği anlamlar, aşağıda açık bir şekilde ifade edilecektir.

gerektiğinden fazla açık seçik veya nettir⁹ ve dört isimden üçünün, (İbnü'l-Ezrak, İbn Saffâr, İbn İbâz) renklerle ilgili olması, bu izahatların yazınsal veya edebî kaygılarla şekillenmiş olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar. Bu son düşünce, aslında İbn Saffar'ın tarihsel varlığı konusunda en azından iki araştırmacının şüpheye düşmesine neden olmuştur.¹⁰ Ayrıca gulat araştırma geleneği içerisinde isminin her zaman bulunmamasından dolayı, onun yazınsal veya edebî gereksinim nedeniyle ortaya çıkarılma ihtimalini güçlü bir şekilde hatırlatmaktadır. O genellikle mezhepler tarihi yazarları tarafından Ziyâd b. el-Asfar¹¹ olarak bilinmekte ve ayrıca o, Nu'mân b. Sufr,¹² Ubeyd el-Asfar,¹³ Abdallâh b. Saffâr,¹⁴ olarak ve hatta Emevî komutanı Mühelleb b. Ebî Sufre ismiyle de ortaya çıkmaktadır.¹⁵

Bu tereddüdü belirttikten sonra, bize kadar ulaşan en eski Haricî tanığı ve İbâzî polemikçisi Sâlim b. Zekvân'ın, -ki *Sıratı Sâlim*'in ikinci fitne olayından hemen sonra yazılmış olmasına rağmen- İbn Saffâr/el-Asfar'ı hiç tanımamış olması sürpriz değildir.¹⁶ Burada Salim'in onları bilmiyor görünmesi, -gerek İbn

⁹ Pampus, *Über die Rolle der Hâriğîya im frühen Islam*, Wiesbaden 1980, s. 76.

¹⁰ Wilkinson, "Early development", s. 132; Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge 1981, s. 64. Buradaki İbn İbâz'ın varlığı aynı şekilde bu renk motifi nedeniyle olmasının her ikisi de şüphelidir. Bu bağlamda şunu da kaydetmek dikkate değerdir. Haricî isyancı Atiyye b. el-Esved ki o, ilk fırkalaşma bağlamında zuhur eder fakat sadece kendi ismiyle ün salar ve Esvediyye'yi değil, Ateviyye'yi kurar.

¹¹ Eşarî, s. 101; Belhî, *Huru'l-İyn* içinde, 77; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firak*, Kahire 1323/1905, s. 70; İbn Abbâd, *el-Keşf an menâhic asnâfi'l-Havâric*, (Neşra-yi Danişkade-yi Edebiyyât-i Tebriz içinde, 2, 1347 sh.), s. 145. Ayrıca bk. Sem'ânî, *Ensâb*, Haydarabad 1396/1977, #2486.

¹² Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-itibar bi zikri'l-hitât ve'l-ethâr*, Bağdad ts., 2:254.

¹³ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red ala Ehli'l-Ehvâ ve'l-bida'*, İstanbul 1936, s. 135 (Huşeyş'ten).

¹⁴ Belhî, *Huru'l-İyn* içinde, s. 177; Makrizî, *Hitât*, 2:254; İbn Abbâd, 145.19; Sözd-e-Nâşi' el-Ekber, 68. Kanaatime göre İbn Saffar'ı (Taberî'nin rivayetinde yer alan isim) tek seçenek olduğu için listeye kaydeden biricik fırka kitabıdır. Nâşi'in tarihi malzemelere yakın ilgisi, ana fırkaların sıralaması esnasında açıkça görülmektedir: O dört Haricî reisinin hepsinin aynı anda ortaya çıktığı noktasına temas eder, ancak bazılar halkı kendi inanç esaslarına davet etme konusunda diğerlerinden daha hızlı davranmıştır. (68.9-10).

¹⁵ Malatî, s. 42. Muhallebîler ve İbâzî imam Cabir b. Zeyd (ki muhtemelen bunun gerisinde Malatî'nin bilgi karşıklığı bulunmaktadır) arasındaki ilişkiler için bk. Wilkinson, "Early Development", s. 141 vd; Cook, *Dogma*, s. 63 vd; *Ennami, Studies in Ibadism*, University of Libya, 1392/1972, s. 46 vd.

¹⁶ bk. 25. dipnot.

Saffâr ve gerekse İbn İbâz'ın hiçbir zaman içinde bulunmadığı Taberî-Ebû Mihnaf rivayeti- 64 olayları ile ilgili anlatılanlara uygun düşmektedir.¹⁷

Watt, haklı olarak İbn Saffâr/el-Asfar'ın tarihsel mevcudiyeti konusunda şüphe içinde olmakla birlikte, ilk asırda, Basra'da bağımsız bir Sufri grubun bulunduğunu kabul etme yanlısı bir tavır sergilemektedir.¹⁸ Bu görüşü desteklemek amacıyla iki önemsiz kanıt gerekçe olarak ileri sürer: Meşhur Haricî ayrılıkçı Salih b. Müserrih'i (ö. 76/695) bir Sufri olarak anlatan rivayetler ve Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*' adlı eserinde bulunan kısım ki orada pek de tanınmayan Ubeyde'nin (Sufriyye'nin kurucusu olarak tanıtılmaktadır) Necde b. Amir'in 72 yılında ölümünden önceki dönemde hayatta olduğu tasavvur edilir. Eğer biz bu rivayetlerden birincisinin doğruluğunu ve ikincisinin de otantik yani mevsuk olduğunu kabul edecek olursak, mezhepler tarihi yazarlarının Sufriyye'yi I. asır Haricî fırkası olarak tasavvur ettiklerini söylemek, pek de yanlış olmamalıdır.

Delil olarak kabul edilen hiçbir rivayet, ne surette olursa olsun, söz konusu fırkanın erken dönemde mevcut olduğunu kesin bir şekilde ortaya koymaz. Salih'i ilk Sufri isyancı olarak nitelendiren rivayetlere rağmen¹⁹ ben, gerek Sünnî gerekse İbâzî kaynaklarda, onu muayyen bir Haricî fırkanın mensupları içerisinde gösteren hiçbir kesin kanıt veya açıklama bilmiyorum. Sünnî mezhepler tarihi yazarları, dindarlık ve zahitliğe olan genel bir eğiliminin ötesinde, doktrinel olarak hiçbir şeyi onunla ilişkilendirmezler: Eş'arî (ö. 324/936), kendisine ait hiçbir yeni görüş ileri sürmemesine rağmen, bize Salih'in bazen bir Sufri olarak değerlendirildiğini anlatır;²⁰ Bağdâdî (ö. 429/1038), Ezarika'ya muhalefetinin ötesinde, onun Sufriyye fırkasına mensubiyetinden açıkça şüphelenir;²¹ Şehristânî ise (ö. 548/1153) onu hiçbir zaman Sufriyye ile

¹⁷ Halife b. Hayyât, *Tarih*, Necef 1386/1967, s. 251-252; naklen Cook, *Dogma*, s. 182, n. 97. Eğer bu açık (ve gulat öncesi) bir fırkalaşma metni ise bu durumda Taberî'nin bize anlattığı Ebû Mihnaf rivayeti nedir?

¹⁸ *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973, s. 27. Krş. Wilkinson, "Early Development", s. 132. Ernevilerin geç dönemlerinde bir İbâzî siyasal organizasyonunun ortaya çıkışından önce ılımlı Basra Haricileri arasında herhangi bir ayırım yapmanın oldukça güç olduğu belirtilmelidir.

¹⁹ Taberî, 6:215. Sufriyye fırkasından ilk isyan eden kişi olduğu söylenir. İbn Kuteybe, *el-Meârif*, Kahire 1388/1969, s. 410. Ayrıca bk. Levi Delia Vida, *Sufriya*, md., *El*.

²⁰ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 118: (لم يحدث قولا تفرد به، ويقال: إنه كان صفرية) = Onun Sufri olduğuna dair herhangi bir söz söylenmemiştir.

²¹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 89: (كان مخالفا للأزارقة، وقد قال: إنه كان صفرية، وقال: إنه لم يكن صفرية ولا أزرية).

ilişkilendirmez.²² Hatta Sünnî gelenekte, en azından Salih'in, gerçekte İbâziyye'ye destek vermekten hoşlanmış olabileceğine dair bir gösterge bulunmamaktadır.²³ Beşinci asır (?) makalât yazarı Kalhatî, İbâzîlere göre, Salih'iye başlığı altında sadece tarihsel malûmatı (ahbâr) söz konusu etmekte ve onun Sufriyye ile ilişkisinden hiçbir şekilde bahsetmemektedir.²⁴ Hatta yukarıda sözü edilen Sâlim b. Zekvân'ın mektubunda Sâlih veya Sufriyye'ye hiçbir referansın bulunmaması çok daha dikkat çekicidir. Eğer Sâlih, Haricî fırkalarından herhangi birisine mensup ise bu durumda Sâlim'in, nasıl ondan bahsetmeyi ihmal etmiş olabildiğini anlamak oldukça zordur.²⁵ Bu nedenle, Sâlih'in 76 yılındaki isyanı, ılımlı Basra Hâricîleri içinde müstakil bir Sufriyye fırkasının ortaya çıkış tarihi olarak kullanılamaz. Onun Sufriyye mensubu olarak gösterilmesi, muhtemelen daha sonraki Sufriîler tarafından geçmişteki imamları araştırılırken verdikleri bir özsayıgı payesinden ibarettir.²⁶

²² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (ed. Cureton), London 1846, s. 95. Bundan daha kötüsü, Şehristânî, aralarında hiçbir inanç benzerliği bulunmamasına rağmen, Salih'in taraftarlarından halefi Şebib b. Yezid eş-Şeybanî ile Beyhesiyye arasında ilişki kurmakta ve okuyucu Şebib'le ilgili bilgi konusunda tarihçilere başvurur. s. 95.

²³ Bk. Eş'arî, *a.g.e.*, s. 123. Bir kısım İbâzîler kendilerini, Salih'in hareketinin içinde bir mücadeleye girerler. Cook, İbâzî kaynaklarında böyle bir münakaşanın hiçbir ipucuna rastlamaz. *Dogma*, s. 196.

²⁴ *Kitâbü'l-Kesf ve'l-Beyân*, (Arapça el yazması, British Museum Or; 2606). vr. 201a.16-201b.16.

²⁵ Cook, 70'li yılların erken dönemi tarihli bir metin (eğer orijinal ise) olduğuna dair iddiayı güçlendirmek amacıyla Sirat Salim'den Salih b. Muserrih'in yokluğunu kanıt gösterir. *Dogma*, s. 90. Ayrıca o, Haricîlerin onaylayarak sözünü ettiği şeyin, İbn İbâz'ın Abdülmelik'e sözümlü-ona gönderdiği ilk mektupta geçen, Salih'in 76 yılındaki Sufri isyancıları olamayacağını da gösterme gayretindedir. (Biri onları ne derecede desteklerse desteklesin, bu muhalif bir fırkanın konuşma şekli değildir). *Dogma*, s. 59. Her iki argüman da erken bir dönemde ayrı bağımsız bir Sufriyye kimliğinin varlığını gerektirir: Salim, Sufriyye ve İbn İbâz'ın onlara karşı sempatisi sergileyemediklerini daha önceki bir tarihte ifade eder. Cook'un analizlerinin bütün haklılıklarına rağmen, hiçbir iddia özellikle zorunlu görünmez. Salim'in ihmali ve İbn İbâz'ın sempatisi ayrıca, Basralı Haricî düşünürlerinin, ilk yüzyılda Sufriyye-İbâziyye ayrımlarını yapmaya alışık olmadığını akla getirebilirdi. Muhakkak ki bu, Cook'un her bir metin yazılış tarihi ile görüşünü etkilemese bile, o en azından, Madelung'un Sıratı Salim'in daha geç bir tarihte ortaya çıktığını söyletmiştir. Bk. "The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the spread of Hanafism", *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985, III, 1a). Salim kendi mektubunu ca. 82 dolaylarında yazmış ve eğer sonuncusu, Haricîlik hareketinin bağımsız bir kanadının temsilcisi olarak görülmezse, hâlâ Salih'i bilmemektedir.

²⁶ Benzer bir ifade, eski meşhur diğer Harici liderler ayrıca Sufri güvenini ele geçirmeye başladı. Mesela Ebû Bilâl Mirdas ve şair İmran b. Hittân (bk. 81. dipnot).

Watt tarafından kanıt olarak anlatılan ikinci bir zayıf ipucu ise, fırkanın kuruluşunda önemli bir rol oynayan ve daha önce bahsettiğimiz malûm Ubeyde'ye Eş'arî'nin atfıdır. (الصفريّة نسبة إلى عبيدة = Sufriyye Ubeyde'ye nispet edilmiştir.) Watt, Ubeyde'nin İbn İbâz'la anlaşmazlığı –ki Haricî isyancı Necde (ö. 72/691) tarafından Basra Haricîlerine gönderilen bir mektup sebep olmuştur– konusundaki eksik bilgileri gerçek olarak alır.²⁷ İbn İbâz'la mektubu okuduktan sonra Ubeyde, belki de (çok açık bir şekilde olmasa bile) muhaliflerin İbâziyye'nin meşhur (كفر النعمة = küfrü ni'met) doktrinine karşı olmaları nedeniyle, onların çoktanrıci (politeist) olarak değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki yaygın Haricî görüşünü dile getirdi. Watt, bu metni güvenilir ve erken döneme ait olarak kabul ettiğine dair herhangi bir neden sunmaz; onun değerlendirmesi oldukça şüpheli olan İbn Saffâr/el-Asfar'dan daha ziyade, buradaki Ubeyde'nin zevahirinden etkilenmiş olabilir.²⁸ Bütün bunlarla birlikte, eğer Ubeyde ile ilgili bölüm, tarihçilerin fırkalaşma açıklamalarının bir parçasından başka bir şey olmadığı kesinleştirilebilirse, bu durumda, onu erken dönemde ayrı bir fırkanın varlığı için gerçek bir delil olarak almaya götürecek daha az sebep olacaktır.

Eşarî'nin burada bulunan Haricî kuruluş hikâyesine olan şüphesi, Taberî ve Kâmil'de sunulan fırkalaşma senaryosu ile titiz bir şekilde karşılaştırılırsa, açıkça görülecektir.²⁹ Bunların üçü de Basra Haricîlerine gönderilen bir mektup-tan ve onun İbn İbâz ile bir arkadaşı tarafından alındığından söz etmektedirler. Her birinde de anlatıldığına göre bu mektup, Haricî saflarında bölünmelere neden olmuştur.³⁰ Bütün bu eserlerde İbn İbâz'ın kendi nimet-i küfür doktrinini dile getirmesi, öte yandan arkadaşını da aynı yanıtı teşvik ettiği anlatılır: Arkadaşı ise İbn İbâz'ın toleransı ile ayrılıkçıların lideri olan Nafi b. el-Ezrak'a sıkı bağlılık arasında kendi pozisyonunu dürüst bir şekilde korumaya çalışıyordu.³¹ Eşarî'nin konuyla ilgili ifadelerinde, İbn İbâz'ın kendi düşüncesini söz konusu etmediği doğrudur, ancak belki de bu sadece onun Sufriyye bölümünde konudan çok uzaklaşmak istememesinden kaynaklanmaktadır. Ubeyd'in Haricî olmayan

²⁷ Watt, *Formative Period*, s. 27, Eşarî'den naklen, *a.g.e.*, s. 101.

²⁸ Huşeyş, Ubeyd el-Asfar'dan söz etmektedir, bk. 13. dipnot.

²⁹ Müberred, *Kâmil*, (ed. M. A. İbrahim), Kahire ts., III, 291-293; Taberî, *Tarih*, IV, 568.

³⁰ Taberî'nin rivayetinde arkadaşı (orada İbn Saffar) daha fazla hizipleşmeye neden olacağı korkusuyla, önce mektubu gizlemeye çalışır.

³¹ Taberî'de İbn Saffar'ın şöyle dediği nakledilir: (برئ الله منك فقد قصرت، وبرئ الله من ابن الأزرع فقد غلا) = Allah ondan uzaktır, zira sen azalttın, İbn el-Ezrak'tan da Allah uzaktır çünkü o da aşırı gitmiştir; Müberred'de de Ebu Beyhes'in şöyle dediği nakledilir: (أن نافعاً غلا فكفر، وأنتك قصرت) = Nafi aşırı gitti ve küfre düştü sen de azalttın ve küfre düştün.

Müslümanların müşrik olarak kabul edilmesi konusundaki ısrarı, sadece çok ılımlı bir İbâzî pozisyonuna kıyasla anlaşılabilir.³²

Bu nedenle, Eşarî'nin Ubeyde ile ilgili metni, herhangi bir şeyin sağlam bir kanıtı değildir. Tasvir ettiği olaylara, ikinci el kaynaklardan ulaşan bir edebî yapılandırmaya bağımlıdır. Eşarî metninin diğerlerinden (İbn Saffar'ı tanıması bunu akla getirebilir) daha eski olduğu doğrudur, ancak bu hiçbir zaman onun tarihi gerçekliğini teminat altına almaz. Aslında, ılımlı Basra Haricîleri arasında açık bölünmeler olduğunu bildiren herhangi bir yorum konusunda şüphelenilmesini gerektiren, en azından iki geçerli sebep vardır. Birincisi, böylesi bölünmeleri anlatan firkalaşma olaylarını söz konusu eden bütün rivayetler, şüpheli bir aslın dogmatik bir gelişimine yol açabilir (en azından bu durum birinci asır için geçerlidir): İbn İbâz'ın nimet-i küfür doktrini. Cook, İbn İbâz tarafından verilen rol ile ilk dönem İbâzî çevrelerindeki doktrini³³ konusunda şüphesinin bulunduğunu ve her iki unsuru da içine aldığı söylenen herhangi bir olayın sadece ihtiyatla alınabileceğini belirtti. Hatta İbn İbâz diye isimlendirilen herhangi birisinin, -ilk yüzyılda Basra'da böyle bir doktrini benimsemiş olsa bile- İbâzîler için gerçekte bir gulat rolünün bulunmaması durumunda, Sufriyye şeklinde bir bölünmeye neden olma ihtimali oldukça azalır.

Bundan kuşkulanan için ikinci neden şudur: Rivayetin farklı uyarlamaları, varsayımlara dayalı olarak üretilen bu fırka, İbâzıyye ile ayrılma konusunda görüş birliği sağlayamamıştır. Şimdiye kadar tartışılan üç açıklamada, İbn İbâz'ın dostu olarak Ubeyde (Eş'arî), İbn Saffâr (Taberî), ve Ebû Beyhes (Müberra) olmak üzere değişik şekillerde tanıtılmaktadır. İlk iki isim en azından bu grubun üyeleri olması nedeniyle Sufri'dir. Ancak sonuncusu tamamen başka bir Haricî fırka ile ilişkilendirilir ki, o da Beyhesiyye'dir. Erken döneme

³² Ayrıca şuna dikkat ediniz ki; Eşarî'deki Ubeydîlerin ifadeleri gerçekten Taberî'deki İbn İbâz'ın söylemlerine (İbn İbâz'ın, gerçek dışı bir halden konuşuyor olmasına rağmen) benzemektedir. İbn İbâz şöyle demiştir: (أصوب الناس رأيا وحكما فيما) = Eğer topluluk müşrik ise (Nafi b. el-Ezrak) işaret ettiği konuda insanların görüşleri ve hükümleri bakımından en doğrusu idi. Onlara karşı davranışı Resulullah'ın müşriklerle karşı davranışı gibiydi; Ubeyde ise, (مخالفتهم مشركون، السيرة فيهم) kendilerine muhâlif olan bütün Haricî mezheplerinin müşrik olduklarını, onlara davranışın, müşriklerle savaşan Resulullah (s.a.v.)'in harp ehline karşı davranışı gibi olduğunu söyledi. Krş. el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 52; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 90-91; eş-Şehristânî, *el-Milel*, s. 137; el-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, s. 31-32.

³³ Cook, *Dogma*, s. 64 vd; Ayrıca bk. Schwartz, *Anfänge*, s. 22; Wilkinson, "Early Development", s. 132.

ait bazı farklı rivayetler, acaba (Sufriyye'den daha ziyade) bağımsız bir Beyhesiyye kimliğini oluşturabilir miydi?

Bu durumda, Taberî'nin nakillerinde İbn İbâz'ın arkadaşlarının doktrinlerine gerçekte atıfta bulunmaması, söz konusu edilmeye değer bir durumdur. Sonuncusu açık bir şekilde Nafi b. el-Ezrak'ı aşırılıkla ve İbn İbâz'ı da haddinden fazla ılımlı olmakla itham etmektedir. Fakat İbn İbâz'ın ifadelerinden (eğer bizim muhaliflerimiz gerçekten müşrik ise o zaman İbn el-Ezrak'ın uygulamaları en doğru olanıdır)³⁴ birileri isyan doktrininin açık bir çelişki teşkil ettiğini çıkarılabılır: Haricî olmayan veya sıradan Müslümanların müşrik olarak addedilmesi konusundaki katı baskı, onlarla bağları koparmak için bir karşı çıkmaya eşlik etti. Başka bir ifade ile İbn İbâz'ın arkadaşı, hem nimet-i küfür (gönül ve fikir rahatlığı için İbâzî inanç) ve hem de ayrılıkçı Ezârîka'nın uygulamalarının, ikisini birden reddetmekteydi.

Şimdi, böyle bir doktrin başka bir yerde kesinlikle Sufriyye ile değil, Beyhesiyye ile ilişkilendirilir. *Kâmil ve İkdü'l-Ferîd*'de bu benzerlikler korunmuş, İbn İbâz'ın arkadaşı (ki orada Ebû Beyhes'tir) şu görüşünü ifade etmek durumunda kalmıştı:

“Ben düşmanlarımızın, tıpkı Allah'ın Peygamberinin düşmanları konumunda olduğunu (وأحكام المشركين تجري)³⁵ ve bu nedenle tıpkı putperestlerin (ki onların düşmanlarıdır) Mekke'de putlara tapınırken, Müslümanların onlar arasında yaşadıkları gibi, bize de onlar arasında yaşamamıza müsaade edildiğini savunuyorum. Daha da ileri giderek şunu kabul ediyorum ki, onlarla evlilik ve miras gibi konularda izin verilmiştir. Zira onlar-statüleri Allah yanında putperestler şeklindeyken bile- zahiren İslâm'ı gösteren münafık kimselerdi.”³⁵

³⁴ Bk. dipnot 32.

³⁵ Müberred, *Kâmil*, III, 292; *el-İkdü'l-Ferîd*, (ed. A. Amîn), Kahire 1343, I, 223-224 (ancak orada fırkalaşma bölümü edebî tarihsel niteliğini kaybetmiştir. Şehristanî bir Sufriyye doktrininden söz eder (ki bildiğim kadarıyla erken döneme ait hiçbir kaynakta geçmemektedir) muhtemelen bu Beyhesiyye istekliliğini ahiret statüsünden dünyayı ayırmak için bağlamıştır: “Bizim inancımıza göre iman halindeyiz; fakat Allah katında iman halinden başka bir durumda da olabiliriz”. *el-Milel*, s. 102.

Kısacası, elimizde bulunan Eşarî rivayetine göre onun en azından Beyhesî olduğu kadar Sufriye olduğu da görülebilir.³⁶ *Kâmil* ve *İkd*'in eserleri (ki Ebû Beyhes'in İbn İbâz'a muhalif olduğunu bildirirler) sonuçta Sufriyye'nin durumu tasvir ettiğinde, söz konusu fırkanın İbâziyye ile uyum içinde olduğu söylenir ve hatta Sufriyye'nin büyük bir kesiminin kuudu yani oturmayı; tarafsız kalma veya isyan etmemeyi tercih edecek kadar sessizliği onayladığı söylenir. Söz konusu iki eserde de Taberî rivayetinin mantığı (ki burada İbn Saffâr kendisini Nâfi ve İbn İbâz'ın arasına yerleştirir) imha edilip tamamen ortadan kaldırılır. Burada orta yolu teklif eden, onun yerine Beyhesiyye'dir ve Sufriyye'nin İbâziyye düşüncesinden hiçbir farkı bulunmamaktadır.³⁷

Fırkalaşma ile ilgili nakledilen rivayetler, tarihçi ve gulat bilginlerinin şematik ihtiyaçları konusunda söylediklerinden daha az Sufriyye'nin kökeni hakkında söz eder. Bu kargaşa, İbn İbâz'la bozuşan fırkayı kuşatırken, ilk iki aşırıda gerçek bir Sufriyye inanç birliğinin bulunmadığını tartışır. Bundan sonra, böyle bir birliğin bulunmaması ve fırak bilginlerinin problemi çözme konusundaki gayretleri ele alınacaktır.

III. Sufriyye Doktrinleri

Kendi çalışmalarında Sufriyye'ye bir yer açtıktan sonra, mezhepler tarihi yazarları derhal onu doldurmaya girişmişlerdir. Sufriyye'yi asıl Haricî fırkaları (*usulu'l-Havaric*) arasına yerleştirmeyi haklı gösterecek şekilde doktrinler keşfedilmeli (veya üretilmeliydi.) Sonraki bazı gulat bilginleri bunu oldukça şaşırıcı bir şekilde yapmayı başardı. Mesela Şehristânî, Ziyad b. el-Asfar'ın bizzat kendisinden çeşitli doktrinleri alıntı yapmak suretiyle kendi Sufriyye bölümüne

³⁶ Fakat Belhî Sufriyye'yi (Beyhesiyye'yi değil) Peygamberin Mekke'deki putperestlere uygulamalarından hareketle müşriklerle ilişkileri savunması durumu daha da karışık hale gelmiştir. *Huru'l-İyn*, s. 177.

³⁷ Müberred, *Kâmil*, III, 292; *el-İkdü'l-Ferîd*, I, 224. Her iki söylem de, Sufriyya'nın gerçekte İbâziyye ile küfrü'n-ni' me konusunda anlaştıklarını gösterir. *el-İkdü'l-Ferîd* de şöyle denir: (قالت الصفرية بقول ابن إباض، ورأت القعود، حتي صارت عامتهم قعدا) = Sufriyye, İbâziyye ile aynı sözü söyledi sessiz kalmayı tercih ettiğini belirtti ve tarftarlarının çoğu kaide yani savaştan kaçınanlardandı. İbn İbâz'ın meşhur doktrinine bir referanstan sonra; *Kâmil*'de şöyle der: (والصفرية) = es-Sufriyye ve en-Necdiyye bu görüşteydi ve ikisi de İbn İbâz'ın görüşünü benimsemişlerdi (aynı şekilde Eşarî'de de, Necdiyye'nin küfrü'n-ni' me doktrinini benimsemiş olduğu söylenmektedir. s. 86; Ayrıca bk. *el-Fark*, s. 56.

bir ağırlık kazandırmaktadır.³⁸ Bağdadî de, günahkârların sınıflandırılması probleminde her biri kendi metotlarını geliştiren üç ayrı alt sufrî fırkası bulunduğunu belirterek, aynı şeyi gerçekleştirme çabası içerisine girmiştir. Yazar bu bölünmenin gerisinde, “orijinal” bir Sufriyye esası bulunduğunu ima eder gibi görünür.³⁹

Sonraki yazarların bütün gayretlerine rağmen, ilk dönem gulat yazarlarının ortaya koyduğu Sufriyye ile ilgili geniş çaplı tasdik edilmiş malzeme bulunmadığı açıktır. Eşari'nin mezheple ilgili naklettiklerinden de anlaşılmaktadır ki, takdim ettiği diğer çoğu Haricî gruplardan çok daha zayıf veya dayanaksızdır. Sufriyye ve sözde Sufriyye malzemeleri onun Haricilerle ilgili anlattıklarının her yerine serpiştirilmiştir ve muhtemelen bütün bunlar çok değişik kaynaklardan toplanmıştır. Kendine özgü Sufriyye bölümündeki malzeme özellikle tutarlılık açısından herhangi bir insanı etkilemez ve birçok yerde de tutarlılık bulunmamaktadır. Söz konusu mezhebe tahsis edilen yer, Eşari'nin bize sunduğu şey için fazla geniş görünmektedir; neredeyse bu isim gulat bilginlerinin kurdukları iskelette sanki yerini sağlamlaştırmış gibidir, ancak henüz hiç kimse bunun niçin böyle olduğundan tam olarak emin değildir. Eşari'nin mezheple ilgili sunduğu bilgiye göre usul, dört farklı hikâye parçasının bir araya gelmesiyle oluşur.⁴⁰

1. Kurucu olarak Ziyâd b. el-Asfar'ın zikredilmesi. Mezhep muhaliflerine ait çocukların ahiretteki hükmü konusunda Ezarika ile anlaşmazlığa düşmesi neticesinde ayrılmıştır. (وهم لا يوافقون الأزارقة في عذاب الأطفال، فإنهم) (لا يُجيزون ذلك) = Onlar çocukların ahirette azap görmesi konusunda Ezarika'ya muhalefet ediyorlar, zira onlar bunu caiz görmüyorlardı.
2. Yukarıda tartıştığımız, Ubeyd-İbn İbâz ile ilgili kısımlar.
3. Ana grupları oluşturan şemanın özeti ki burada Ezarika, İbâziyye, Sufriyye ve Necedat'ın Haricî mezhebinin esasını (*usûlü'l-Havâric*)

³⁸ Şehristânî, *Milel*, s. 102. Buradaki Ziyad'ın, zekâtın başka bir yerde Şehristânî tarafından Seâlibe mezhebi ile ilişkilendirilen ifadesi, (s. 98), İbn el-Asfar'a nitelik sağlaması başka türlü olmasından daha çok şüphelidir. Sufriyyenin İranlı alt fırkalar olarak sayma şeklindeki eski bir eğilimi tekrar canlandırma olabilir. Dördüncü bölüme bakınız.

³⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 70.

⁴⁰ el-Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 101-102.

oluşturduğu söylenir. Diğer bütün Haricî fırkaların tamamı Sufriyye'den ayrılarak oluşmuştur.⁴¹

4. Hariciler arasında isimsiz bir grup (tâife) tarafından günah konusunda farklı bir görüş ortaya koyan tartışma: Hakkında belli bir Kur'anî ceza bulunan günahlardan dolayı inançsızlık meydana gelmez. Zina yapanlar ve iftira atanların durumu şöyledir: Onlar ne kâfirdirler ne de mümindirler. Günahkâr, sadece hakkında belli bir hadd cezası bulunmayan davranışlarda bulunmak suretiyle imansız hale gelebilir. (mesela namazı ve orucu terk etmek gibi).⁴²

Eşari'nin bu kısa sunumu yapısal olarak tutarlı değildir. Onun hiçbir bölümü birbiriyle tam olarak uyum içinde değildir ve mezhebin birbiriyle uyumlu bir sunumu şeklinde üretilmediği görülmektedir. Birinci bölüm muhtemelen erken döneme ait bir rivayetin ortasından çekilip alınmış gibidir; o esasında bir giriş metni olarak düzenlenmiş olamaz, zira sözü edilen anlaşmazlık sadece ikinci bir mesele ile ilgili bulunmaktadır. Biz, ikinci kısmın firkalaşmayı (*teferruk*) hikâye eden bir bölüm olduğunu daha önce görmüştük. Daha uygun olan ayrılıkçı İbn el-Asfar yerine Ubeyde'yi tercihi, onu birinci bölümden ayırır: Bu iki bölüm muhtemelen Eşari'ye farklı rivayet zincirleri ile ulaşmıştır veya en azından oldukça geç dönemde bir araya getirilmiştir. Üçüncü bölümde ise erken dönem gulat bilginlerinin müdahalesinin bulunduğu yadsınamaz bir durumdur. Bizim sunduğumuz bu küçük ipucuna gelince, esas fırkaları (*usûl*) oluşturan şema, Eşarî zamanından önceki Haricî firkalaşmayı kendilerine göre sunmaya girişen

⁴¹ Son ifadesinin önemi aşağıda açıklanacaktır.

⁴² el-Eşarî, *a.g.e.*, s. 101-102: (ما كان من الأعمال عليه حد واقع فلا يتعدى بأهله الاسم الذي لزمهم به الحد، وليس) يكثر بشيء ليس أهله به كافر كالزنا والتدب، وهم قذفة زناة؛ وما كان من الأعمال ليس عليه حد كترك الصلاة والصيام (فهو كافر، وأزالوا اسم الإيمان في الوجهين جميعاً) Hadd cezasını gerektiren amellerden birini işleyene, kendisine hadd gerektiren şey isim olarak verilemez. Bir kimse, -zina ve kazf suçları gibi- işleyen kâfir olmadığı bir şey sebebiyle tekfir edilemez. Onlar, ancak "iftirâcılar" ve "zinakârlar"dır. Namazı ve orucu terk gibi haddi gerektirmeyen amelleri işleyen kâfirdir. Bunlar, her iki durumda da iman ismini kaldırmışlardır. E. A. Salem bunu Haricîlerin katı tutumunu göstermek amacıyla kullandığında buradaki önemli noktayı kaçırmıştır; bazı sınıflandırmaların ihmali açıkça görülmektedir. *Political Theory and Institutions of the Khawārij*, Baltimore 1956, s. 34.

bilginler tarafından icat edilmiştir.⁴³ Fakat Eşari'nin çalışmasında bunun sadece Sufriyye'ye bir kapı aralama imkânı vermekten başka hiçbir fonksiyonu yoktur.

Eşari'deki Sufriyye bölümü, kurgulanması bakımından zayıf olmasının yanında, inanç esasları açısından da oldukça kısa bilgi sunmaktadır. Yukarıda geçen veya sözü edilen üç doktrine dayanarak, hiç kimse bağımsız bir Sufriyye kimliğinin varlığını ispatlayamaz. Birinci bölüm ikinci bir meseleyi içermekte, ikinci bölüm ise en azından Sufriyye ile olduğu kadar, Beyhesiyye ile de ilgili bulunmaktadır. Dördüncü bölümde bulunan doktrini ise kesinlikle hiçbir şekilde Sufriyye'ye hamletmek mümkün değildir. Hatta bazı yerlerde Eşarî, Beyhesiyye ile benzerlikleri çağrıştıran doktrinlerle ilgi kurar ve Sufriyye'den bir grubun onlarla aynı görüşte olduğunu belirtir.⁴⁴

Sufriyye ile Beyhesiyye arasında ortaya çıkan bu karışıklık aslında bu durumdan çok daha kapsamlıdır. Biz daha önce onun, firkalaşma (*teferruk*) rivayetinde rol aldığını görmüştük. Eşari'nin Haricîlere ayırdığı bölümünde bulunanlar sonraki döneme ait bir başka olay olabilir ki, orada şöyle söylenmektedir: Sufriyye günah konusunda diğer pek çok Haricîlerle aynı inancı paylaşmaktaydı: Onlar “büyük günah işleyenleri” kâfir, putperest ve şeytana tapanlarla eşit tutarlar.⁴⁵ Burada geçen (ذنب مغلط) “Zenb-i mugallaz” kavramı alışılmadık bir ifadedir ve bu bağlamda anlamı çok açık değildir. Muhtemelen o, peygamber tarafından kafirlerle ilgili olarak sergilenen hareketlere, kelime anlamından daha çok mecazî anlamına dayanır. Bazı hadislere göre (belki de Eşarî'deki metnin orijinal yazarını da içermektedir) ki, bu hadislerde peygamberin kızgınlık (tâire)

⁴³ *Usûl* çalışması sözde-Nâşi' el-Ekber'nin Haricî bölümünde ilk başta yer almaktadır. (s. 68) Metnin nispeten erken döneme ait olmasına rağmen, usûl tertibinin yazarın başlıca ilke planlaması olduğu görülecektir. Ayrıca şuna da dikkat ediniz ki Belhî tarafından söz konusu edilen Sufriyye dışında ana-firkalar ki grupların organizasyonla ilgili bir görevinin bulunduğunu hatırlatmaktadır. Bk. *Hâru'l-İyn*, s. 178.

⁴⁴ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 116: “Beyhesiyye mensuplarından bir kısmı “Biz zina işleyen bir kimsenin, imâmın veya vâlinin huzuruna çıkarılıp hadd uygulanıp cezası verilmeye kadar (حتى يرفع الى الإمام أو الوالي ويحد) kâfir olduğuna dair şahitlik yapmayız. Bu konuda onlara Sufriyye'den bir grup uymuş, fakat onlar şöyle demişlerdir: Biz, onlar hakkında yorum yapmayız; onların ne mü'min ne de kâfir olduklarını söyleriz. Eşarî kendisi farklılığı belirtir. Daha sonra kendi Haricî bölümünde Eşarî erken dönem Haricîlerle ilgili mezhep yazarlarından Yeman b. Rebab'tan bu inanç prensibi konusunda Sufriyyeden bir topluluk ile Beyhesiyye'den bir grup arasında bulunan görüş birliği nedeniyle alıntı yapar. Bk. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 119.

⁴⁵ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 118; *Hâru'l-İyn*, s. 177. (Belhî'den). Şehrîstânî'de bulunan rivayet için bk. Şehrîstânî, *el-Milel*, s. 102.

veya samimiyetsizlik (riya) gibi vasıfları şirke benzetmesi, kelime anlamı olarak alınmamıştır; herhangi bir kişinin cennette yer bulabilmesi için itidal sahibi olmasına veya tamamen samimi olmasına ihtiyacı yoktur. Peygamber sadece bu şekilde konuşmuştur. Zira o, ciddiyetini (tagliz) vurgulamak suretiyle insanları bu tür davranışlardan uzak tutmayı arzulamaktaydı.⁴⁶ Bize ilginç gelen şey şudur: ğ-l-z (غلظ) kökü Haricilerle ilgili olarak sadece bir başka yerde daha geçmektedir: O da Bağdadi'nin Beyhesiyye ile ilgili bulunan metnindedir. Biz burada anlatılanlardan, hakkında ilahî bir ceza (حكم مغلظ) bulunmayan günahların affedilebileceğini öğreniyoruz. Her iki durumda da ğ-l-z (غلظ) kökünün kullanımı, hiçbir şekilde tesadüfî değildir; bu durum fırak bilginlerinin Sufriyye ve Beyhesiyye ile ilgili bilgileri birbirinden ayrı muhafaza etme konusunda karşılaştıkları zorlukları ortaya koyma açısından iyi bir örnektir.⁴⁷

Bizim burada incelediğimiz şey, Sufriyye'yi ele alan fırka literatürü içerisinde bulunan daha geniş bir şablonun sadece bir bölümüdür. Sufriyye, hemen her zaman diğer Haricî fırkalarla ilişkilendirilmiş, sıklıkla fırkalaşma ile ilgili çalışmalarda kökeninin belirsizliği söz konusu edilen gruplar arasında bulunmuştur. Bir dizine alt fırkalarla donatılarak, Sufriyye bir Haricî ana fırkası olma konusunda daha fazla meşrulaştırılmıştır.

IV. Alt fırkalar

Sufriyye'nin alt fırkalara ayrılması ile ilgili olarak Gulat geleneği sürecinde birçok fikir ortaya çıkmıştır. Mesela Şimrahiyye denilen bir Haricî fırkanın ele alınışında bunu görürüz. Bu fırka birçok standart gulat çalışmaları içerisinde bulunmamaktadır, ancak doğu Hanefî fırak geleneğinde yaygın bir şekilde

⁴⁶ Böyle geleneklerin örnekleri ve bazıları tarafından taklîz ve terhîb olarak onların yorumları için bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-İmân*, İbn Ebî Şeybe tarafından aynı başlıklı bir çalışma ile birlikte basılmıştır, (ed. M. el-Elbânî), Şam, ts., s. 87-88; bk. Madelung, "Early Sunnî Doctrine Concerning Faith as Reflected in the Kitâbu-l-İmân of Ebû Ubeyd el-Kasım b. Selâm, (ö. 244/839)", *SI*, 32, (1970), s. 248 vd.

⁴⁷ Bağdâdî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*, (ed. Nader), Beyrut 1970, s. 81. (yakıfnâ fiilini yükifnâ şeklinde okuyarak). Bu eserin Eşarî'den sonraki kaynağa götüren en önemli rehberin Fark olduğunu belirtmek kayda değerdir. Burada bulunan Sufriyye-Beyhesiyye karışıklığı belki de Eşarî öncesi mevcuttu, Bu metni Nader'in Bağdâdî'ye atfına Gimaret tarafından itiraz edilmiştir. Bk. *EI2*. Ayrıca bk. *el-Milel ve'n-nihal*.

kabul edilmektedir.⁴⁸ Mutezilî ve Eşarî geleneğince kabul edilen eserlerde, söz konusu edildiği birkaç yerde, Şimrahiyye şu doktrinlerden ya birisiyle ya da ikisiyle birlikte tanıtılır. 1) Darû't-takiyye'de (takiyye bölgesi) genel öldürme yasağı⁴⁹ ve 2) Sufriyye ile paylaştıkları söylenen, kibleye yöneldiği müddetçe şüpheli imamın arkasında namaz kılma isteği.⁵⁰ Bunların ikisi de -Sufriyye dışında bildiğimiz kadarıyla diğerleri ile uyumlu değildir ve bunu açık ve devamlı bir şekilde söylemeyince, birçok yazarın onları Sufriyye'den ayrılan bir grup olarak mütalaa ettiği ortaya çıkmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi, Eşarî iki fırkadan da aynı çerçevede bahsetmektedir. Ebu'l-Kasım el-Kirmanî, Sufriyye-Beyhesiyye doktrinini Eş'arî'nin dördüncü bölümünde Şimrahiyye olarak değerlendirir.⁵¹ İbâzî Kalhafî ise bu konuda çok açık sözlüdür: Şimrahiyye, Sufriyye'nin temel alt gruplarından biri olarak düşünülmektedir.⁵²

Eğer grubun Sufriyye'ye nispeti konusunda bir uzlaşma bulunmasaydı, bu ilişkinin dayanağı asla ifade edilmezdi. Grubun ismi, bilinmeyen diğer bir figüre, muhtemel bir gulat kurgusu olan Abdullah b. Şimrah'a gitmektedir.⁵³ Söz

⁴⁸ Lewinstein, *Studies In Islamic Heresiography*, Basılmamış doktora tezi, [Princeton 1989], s. 268 vd. Doğulu yazarlar tarafından onlarla ilişkilendirilen doktrinler, standart Eşarî-Mu'tezilî metinlerde bulduklarımızdan tamamen farklıdır.

⁴⁹ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 120 (Yeman b. Ribab'tan); İbn Abbad, *Kesf*, 147; Kirmanî, *Şerhu kavli Resulillah...*, apud Dederling, "Ein Kommentar über die 73 Sekten" *Le Monde oriental*, 24 (1930), s. 38; Seksekî, *Kitâbü'l-Burhan fi Ma'rifati akâidi ehli'l-edyân*, (Arapça el yazma, Kahire, Dâr, Kelâm 578), vr. 5b.18-6a.1 (naklen bir anonim *Kitâbu'l-Firak*). Mezhpepler tarihi yazarları bazen onları kendi (imansız) anne ve babalarını hicret yurdunda bile olsa öldürecek kadar kanunsuz oldukların kabul etmişlerdir.

⁵⁰ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 126: (وحكي أيضا أن التمرخية والصفرية تصلي خلف من لا تعرف) = Şemrâhiyye ve Sufriyye'nin, tanımadıkları kimsenin arkasında namaz kıldıkları nakledilir. Benim buradaki anlayışım bunu tamamen kelime anlamıyla alan Thomson'unkinden farklıdır. Thomson, "Kharijitism and the Kharijites", *MacDonald Presentation Volume*, Princeton ve London 1933, s. 385, Anlam Belhî ile karşılaştırıldığında çok daha açıktır. *Huru'l-İyn*, s. 177. Gizli anlam, Tanrı'nın, birinin gerçek durumunu kararlaştırmak için başka vasıtaları bulursa bile, insanın imanını bir dış göstergesiyle yetinmesi gerektiğidir. bk. Yukarıda söz konusu edilen Sufriyye inanç esasları, 35. dipnot.

⁵¹ "Ein Kommentar", s. 38. Bu arada, Kirmanî'nin Sufriyye tahsisi (s. 38) esasen boştur ve tamamen dolgu olarak oluşturulmuş gibi görünmektedir. Bu materyallerden bazıları Abdülkadir el-Cilânî tarafından diğer bir alt Sufri fırkası olan Hafsiyye'yi anlatırken Sufriyye ile ilişkilendirilmiştir. Bk. *el-Günve li-talibi tarîki'l-hak*, Kahire 1375/1976, s. 86. Hafsiyye çoğunlukla İbâziyye'nin alt-fırkası olarak kabul edilir.

⁵² Kalhafî, vr. 203a.2-3.

⁵³ Bağdâdî, her şeye rağmen, Fudaykiyye içinde Ebu Şimrah olarak malum birisini bulundurmaktadır. Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 69.

konusu edilen Abdullah'ın ne talebeleri ve hocaları hakkında herhangi bir şey anlatılmış, ne de Sufriyye'nin temel öğretileri hakkında (olumlu ya da olumsuz) bir fikri bize ulaştırmıştır. Elimizde bulunan ise, mezhepler tarihi bilginlerinin ortaya attıkları fakat hiç birinin temellendiremediği fazla açık olmayan basit bir ilişkiden ibarettir.

Fazliyye⁵⁴ Haricîlerinin durumu da buna benzemektedir. Burada mezhebin tarihsel yönü bile basitçe irdelenmeden, mesnetsiz bir şekilde Sufriyye ile ilişkilendirilmiştir. Bu konuyla ilgili olarak hiçbir yerde Abdullah b. Fazl isminden söz edilmediği gibi, liderlik adına bir başka kimsenin ismi de zikredilmemektedir.⁵⁵ Benim bildiğim kadarıyla en eski iki klasik kaynakta, Ebû Ubeyd'in (ö. 224/839) *Kitâbu'l-İmân* ile Ebû Âsım Huşeyş'in (ö. 253/867) *Kitâbu'l-İstikâme*'sinde, bu gruptan söz edilmektedir. Her ikisi de sadece bir doktrini Fazliyye ile ilişkilendirmektedir: Onlar Sufriyye'den daha katıdırlar; küfür ve şirk kategorisinden bazı günahların affı konusunda sonrakilere uymayı reddederler.⁵⁶ İki asır sonra, İbn Hazm (ö. 456/1064) bile bu konuda hâlâ bir şey söylemez ve bize sadece Fazliyye'nin "iki şahadeti ikrar eden bir kimseyi, (Tanrı katında da olsa) mümin olarak kabul ettiğini" anlatır.⁵⁷ Bu ise, mezhep hakkında söz söyleyen birçok gulat yazarı tarafından ifade edile gelen bir doktrindir.⁵⁸ Peki, neden ilk tanıklar veya bilginler, bunlar hakkında bir görüş beyan etme zorunluluğu hissetmemişlerdir? İmanın kalpte değil dilde olduğu anlayışı,

⁵⁴ Fazliyye hakkında Eşarî şu bilgileri vermektedir: "Fazliyye şöyle demiştir: Bize göre, bir kimse Müslümanların inandığı hakikatlerden bir bölümünü kabul edip, bununla Allah'tan başkasını kastetse veya bunu Müslümanların kullandığı anlamdan başka bir şeye yönlendirse, o kimse tekfir edilmez ve günahkâr sayılmaz. Mesela "Allah'tan başka ilâh yoktur" deyip, bununla, "Çocuğu ve eşi olan Allah'tan başka ilah yoktur" diyen Hıristiyanların sözünü kasteden veya ilâh edindiği bir putu kasteden kimsenin sözü gibi. Yine "O, Hayydir ve Kâimdir" sözünü ve benzer bütün sözleri söyleyip, kalbi inancı ve yönelişi Allah'tan başkasına olan kimselerden, "Muhammed Allah'ın elçisidir" deyip, O'nunla başkasını kasteden adamın sözü gibi." Bk. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 117-118.

⁵⁵ Tek istisna, "kendi reisi, Fazl"dan lakap alan Huşeyş'tir. (müteakip dipnota bk.)

⁵⁶ Ebû Ubeyd, s. 102, naklen Madelung, "Early Sunnî Doctrine", s. 253; Malafî, (Huşeyş'ten), s. 136.

⁵⁷ İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-mîlel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, (5 cilt ts.) IV, 145. Benzer bir doktrin, genellikle Kerramiyye ile ilişkilendirilir. Bk. *el-Fark*, s. 212. Ayrıca bk. Madelung'un yorumları, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany N. Y., 1988, s. 40.

⁵⁸ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 118-119; *Hâru'l-Ûyn*, s. 177; (Belhî'den); Seksekî, vr. 4a.9-10 (metin: Mufaddaliyye).

Ebû Ubeyd'in kendisini kasten hariç tutma düşüncesini konu edinen meselelerle temelde ilişkilidir.

Ebû Ubeyd'in sessizliğinden hareketle, fırak yazarlarınca Fazliyye'nin iman doktrini olarak bilinen şeyin, üçüncü asrın ortasından önce mezhepler tarihi yazarlarının ilgi alanına girmediği sonucunu çıkarabiliriz. Bu nedenle mezhebin doktrinel temelleri oldukça geç bir tarihe kadar netleşmemiştir. Bu şartlar altında, artık onun kendi başına tarihsel bir varlığını düşünmek çok zordur. Fazliyye, aslında geriye kalan harici doktrinler için bir yer arayan yazarlara uygun bir edebî zemin görünümündedir. Hiçbir şey belirgin olmadığı için, fırakaya kolay bir şekilde sufriyye kimliği verilebilmiştir. Böylelikle Sufriyye de, Havâricin ana mezheplerinden biri olarak daha açık bir meşruiyet kazanmıştır.

Bütün bunlar, tabi ki büyük oranda varsayıma dayalı düşünce ürünleridir. Yukarıda anlatılan örneklerin ikisi de bir öneriden ibarettir, fakat kendi kendilerini kısıtlı bir şekilde kanıtlamaktadır. İkinci ve üçüncü yüzyıla ait metinlerin bulunmaması durumunda, ilk dönem fırak bilginlerinin yazma konusundaki stratejileri hakkında kesin bir şekilde konuşmak çok zor olacaktır. Fakat günümüze kadar gelen fırak kaynaklarının iki özelliği, burada amaçladığımız alt fırka teorisi için önemlidir: Bunlar, İbn Hazm, sunumunda Sufriyye teriminin dar bir kullanımı ve üçüncü asırdan önce aynı konuda kabul edilen *usûl* tasavvurunun standardının değişimi gibi özelliklerdir.

Sufriyye kavramı, İbn Hazm tarafından sadece bir takım münasebetlerle kullanılmakta; bize onların kim oldukları ve düşünceleri konusunda detaylı bir bilgi verilmemektedir. Bir bütün olarak grubun, kendine özgü varlığını koruyabilmiş tek bir doktrini dahi verilmemiştir. İki yerde doktrinler, mezhebin bir zümresine tahsis edilmiş, fakat bunlardan birisine itimat etmek oldukça zordur, diğeri ise başka bir yerde farklı bir Haricî grupla ilişkilendirilmiştir.⁵⁹ Sufriyye'nin kendisi asla ortaya çıkmaz, biz bunun yerine Sufriyye grupları diye adlandırılan fırkaları görürüz. Burada Sufriyye olarak damgalanan Beyhesiyye'den başka diğer tüm gruplar genellikle meşhur fırak bilginlerince,

⁵⁹ Birincisi, muhtemelen artan Haricilik karşılığı polemikleridir. O, ortak bağnazları öldürmeyi yassallaştırmak ile eşanlı olmak gibi. Bk. İbn Hazm, *Fisâl*, IV, 145. İkincisi (IV, 145) gösterir ki, biri, peygambere inandığı müddetçe yasal ayrıntıların cehaleti kabul edilebilir. Şehristânî, *Acâride Haricilerinden Etrafiyye* ismindeki meçhul bir diğer fırakaya Benzer şekilde sözle ifade edilen bir doktrini isnat eder. Bk. *el-Milel*, s. 97.

İranlı Acaride ve Sealibe Haricilerinin alt grupları olarak bilinmektedir.⁶⁰ İbn Hazm bundan haberdar değildir ve hiçbir şekilde bu bağlantıdan bahsetmez. Yine de o, birçok defa tekrarlar, her grubun eninde sonunda (şimdilik müphem olmakla birlikte) Sufriyye'den ayrıldığını iddia eder.

Kısacası, İbn Hazm Sufriyye'yi, daha önce ana grupla bağlantısı hiç dile getirilmeyen küçük fırkaların bir kümesi olarak sunmaktadır. Bunun için akla ilk planda üç muhtemel açıklama gelmektedir. 1- Sufriyye bağlantıları yazarın kendi uydurması olup, sadece bu metne aittir (yani genel fırak araştırma stratejisini yansıtmaz). 2- Metnin ötesinde bir realiteye sahiptirler ve İbn Hazm dönemindeki Haricîlerin durumunu yansıtmaktadır. 3- Bu ilişkilendirmeler gerçekten de zayıf olan Sufriyye pozisyonunu güçlendirmeyi amaçlayan ilk dönem fırak bilgilerinin bir ürünüdür.

Genel olarak Fisal'ın gevşek yapısı, bu ihtimallerin birincisini olanaksız hale getirir. İbn Hazm'ın takdimi dikkat çekici bir şekilde, bir ayrılık (iftirak) sistemi bulundurmuyor. Çünkü yazar, takdimini topluluğun devamlı parçalara ayrılmasına göre düzenlemez, kendi alt fırkalarını uydurma yoluyla, zayıf bir Sufriyye konumunun kuvvetlendirmesini gerektiren zorlayıcı hiçbir nedeni bulunmamaktadır. Haricîlere ait bütün bölümü düzensiz bir şekilde sunduktan sonra, İbn Hazm'ın İranlı küçük gruplardan her birini, ilk yüzyıla ait ana mezheplere bağlama olayını düzgün bir şekilde gerçekleştirdiğini düşünmek oldukça zordur.

Bu ihtimallerin ikincisi, mesela, İbn Hazm tarafından gözlemlenen sahadaki gelişmeleri yansıtan böylesi ilişkilendirmeler, ilk defa Levi Delia Vida tarafından ileri sürülmüştür. Metnin bu yorumuna göre Sufriyye, aşamalı olarak daha küçük İran ekollerini içine almış ve sonunda doğu İslam'ının başlıca Haricî mezhebi haline gelmiştir.⁶¹ Söz konusu kapsama teorisi, İbn Hazm'ın açıklamalarında bazı dayanaklar bulur ki, buna göre kendi zamanında Haricî fırkaları olarak sadece İbâziyye ve Sufriyye kalmıştır. (ولم يبق اليوم من فرق الخوارج إلا الإباضية) = Bu gün artık Haricî fırkalardan ancak İbâziyye ve Sufriyye varlığını

⁶⁰ *Fisâl*'de, Beyhesiyye, Acârîde, Seâlîbe, Ruşeydiyye, Fudayliyye (= Fazliyye), ve Mükerremiyye Sufriyye olarak zikredilir. Bk. İbn Hazm, *Fisâl*, IV, 145. Kalhafî, vr. 203a.2-3, Seâlîbe ve onun alt fırkalarını Sufriyye olarak görür. Şehrîstânî, benzer bir pratikten bilebilir. Bk. yukarıdaki 38. ve 58. dipnotlar.

⁶¹ *EII*, "Sufriyye" md.

sürdürmektedir.)⁶² Durumun böyle olması kuvvetle muhtemeldir, özellikle Kuzey Afrika Hariciliği ki, bunu doğal olarak en iyi bilen İbn Hazm'dı. Fakat buradaki hiçbir şey, İran fırkalarının asla Sufriyye içinde eridiğini göstermez. Böyle yakın tarihsel bir ilişki varsa, biz Haricî söylemlerinin aslan payının İranlı Acârîde ve Sealibe'ye ayrılmış olan doğu Hanefî gulat literatürü içerisinde ortaya çıkmış olmasını tercih ettik. Mamafih Sufriyye kavramı hiçbir zaman doğulu yazarlar tarafından bilinmemekteydi.⁶³ Bu yüzden Acaride ve Sealibe fırkalarını İslamî Batı'da (ki burada onlar Sufriyye içinde erimiş olmalı) yerleştirmek için herhangi bir kanıt olmamasından dolayı, İbn Hazm'daki bağlantılar somut tarihî gelişmeleri aksettirmek amacıyla kullanılamaz.

O halde önümüzde sadece üçüncü seçenek kalmıştır: Fisal'de kullanılan alt fırka düzenlemeleri (Şehristanî tarafından da çeşitli yerlerde ileri sürülmüştür)⁶⁴ erken dönem mezhepler tarihi yazarlarının düşüncesini aksettirmektedir. Biliyoruz ki, İbn Hazm'ın malzemelerinin çoğu Eş'ari'de anlatılan rivayetlerden bağımsız ve sözde-Nâşi'e atfedilen metninde (yaklaşık hicri 236 dolaylarında yazılmıştır)⁶⁵ bizim bulduğumuzla da bir şekilde ilişkilidir. Kendi çağındaki Hâricîlik manzarasını İbn Hazm'ın kişisel müşahedesi, (yukarıda iktibas edildiği üzere) 200 yıl daha erken dönemde sözde-Nâşi tarafından yapılan açıklamaya bir şeyler borçlu olması muhtemeldir.⁶⁶ Sonuç itibarıyla İbn Hazm'da görülen alt grup sınıflandırmasını sözde-Nâşi mi yoksa onun arka planını oluşturan kaynaklar mı yaratmıştır?

Bu soru kesin olarak yanıtlanamaz. Zira sözde-Nâşi el-Ekber'in *Kitâbu'l-Usûl*'ü, gerek Sufriyye'den gerekse İran fırkaları olarak tasvir edilen mezhep-

⁶² İbn Hazm, *Fisâl*, IV, 145.

⁶³ bk. Lewinstein, *Studies*, ikinci bölüm.

⁶⁴ Bk. 38. ve 58. dipnotlar.

⁶⁵ Lewinstein, "The Azariqa in Islamic Heresiography", *BSOAS*, 54 (1991), s. 262-264. Eğer direkt bağımlılık kurulamazsa, en azından kaynakların ortak bölümü vardır. Metnin tarihi için bk. Madelung, "Frühe mu'tazilitische Häresiographie: Das Kitab al-Usul des Ga'far b. Harb?" *Der Islam*, 57 (1980).

⁶⁶ Nâşi' el-Ekber, s. 68. Ana fırka düzenlenesi şu ifade ile doğrulanmaktadır: "Sen, bugün herhangi şekilde bu dört usul grubunun herhangi birine uymayan, kendi doktrinlerine sahip olduğunu iddia eden ve muhalefet eden Haricîlerden ayrılan bir Haricî'yi bulmayacaksın" Bildiğim kadarıyla sadece İbn Hazm ve Nâşi' el-Ekber çağdaş bir bağlamda usul yapısını yerleştirmeye çalışan mezhepler tarihi yazarlarıdır.

lerden önce kaybolmuştu.⁶⁷ Eğer yazar, İranlı fırkaları bilseydi, onları ana-fırkalar şeması bağlamında ele alması muhtemeldi; sözde-Nâşi' dağınık sonuçlardan hoşlanmamakla kalmaz;⁶⁸ aynı zamanda o, bölümün en başında organizasyonun neredeyse şekli bir ifadesi olarak, ana-mezhep şemasını sunar.⁶⁹ Bu durumda onun, ana şemayla bağlantısı olmayan fırkalara müsamaha göstermiş olduğuna dair iddiaya girilebilir.

Eğer sözde-Nâşi el-Ekber, Sufriyye'yi desteklemek amacıyla alt grupların geniş çaplı kullanımını doğrudan kanıtlamazsa, o bunu dolaylı yollardan yapar. Mesnetsiz Hâricî fırkalarını, Sufriyye içinde yerleştirmek için metinde ikincil bir girişimi akla getiren dikkat çekici bir sessizlik vardır. Sözde-Nâşi'in, esas Hâricî gruplarını (usûl) anlatırken, onları kendi çağındaki fırkaların bütününe kaynağı olarak ifade ettiğini gördük. Ancak Eşarî, özellikle Sufriyye'yi diğerlerinden ayrı tutar ve daha sonra ortaya çıkan Hâricî fırkaların çoğunun Sufriyye içinden çıktığını anlatır.⁷⁰ Eşarî'den biraz yaşlı olan çağdaşı Ebu'l-Kasım el-Belhî (ö. 319/931), Eşarî'de bulunan Sufriyye merkezli tasarıdan, sadece Nâşi'de tasdik edilen basit bir yaklaşım şekli olarak söz eder.⁷¹ O halde neden müteahhirun, daha sonra Eşarî'de görülen bu farklı biçimi, benzer tarzda aktarmadılar?

Biz bir defa daha sessizliğimizi bozup, bunu tartışmak zorunda kalıyoruz. Şunu farz etmek belki de daha makul görülebilir: Eşarî'nin Sufriyye bölümünde anlatılanları bilmiş olsaydı, ondan bahsetmeyi ihmal etmezdi. Sözde-Nâşi'nin, usûl programına kazandırdığını gördüğümüz ağırlığı sunduktan sonra,

⁶⁷ Acârîde fırkalarından biri, Hâzîmiyye, anlaşılabilir bir şekilde bir Ezârîka alt-fırkası olarak ele alınır ve ona yeni bir takım doktrin verilir. Bk. Nâşi' el-Ekber, s. 69.

⁶⁸ Metinde her kısa bölümün sonunda kabataslak bir özet yapmaya özen göstermesi konusunda mesela bk. s. 17.14-18 ve çeşitli yerlerde; Van Ess'in 26. sayfadaki açıklayıcı ifadelerine dikkat ediniz.

⁶⁹ s. 68. Yazar, daha sonraki birçok yazarın yaptığı gibi mekanik olarak usul göreneğine başvurmaz. O, onu kanıtlamak için kabuğundan çıkar ve onun kesinliğinin altını çizer. Bk. yukarıdaki 14. ve 65. dipnotlar.

⁷⁰ Eşarî, *Makâlâtü'l-İstâmiyyîn*, s. 101. (وكل اصناف سوى الأزارقة والاباضية والنجدية وإنما تفرعوا من) (الصفريّة) = Ezarika, İbâziyye ve Necdiyye dışındaki bütün gruplar sufriyye'den ayrılmıştır.

⁷¹ *Hâru'l-İyn*, s. 178. Belhî'nin, kendi Sufriyye kısmında bunu aktarmadığına (Eşarî'nin yaptığı gibi) dikkat ediniz. Fakat bunun yerine Hâricîlerle ilgili izahatın en sonunda söz eder. Eşarî, metin parçasını kendi Sufriyye bölümüne taşırken daha basit (Suffî olmayan) uyarlamayı atlamış olabilir.

Eşarî'deki anlatım kendisi için oldukça uygun bir gulat araştırmacılığı vasıtası olmalıdır. Onun bu konudaki sessizliği, Sufriyye-temelli rivayetin, üçüncü yüz-yılın ortasından daha önce bilinmediğini rahatlıkla akla getirebilir. *Usûl* şemasının, bu görünüşte zararsız değişikliğin, yazarlar arasında önceden herhangi bir mezhebe bağlı olmayan fırkaları, Sufriyye ile ilişkilendirme konusunda giderek artan bir eğilimi göstermesi mümkündür.⁷²

V- Sonuçlar

Sufriyye'nin, *usûlü'l-Havâriç* arasında her hangi bir konuda bilhassa aşırı bir iddiasının bulunmadığı açık bir şekilde görülür. Şüpheli alt-fırkaların büyük bir kısmının onlarla bağlantılı bulunması eğilimi, onların bu konununun zaafını gizleyemez. Fırak yazarlarının özgüvenlerine rağmen fırkanın, iyi tanımlanmış doktrinsel yenilikler için sorumlu olan meşhur bir bidatçiye dayandırılması genel tevarüs yapısına uymaz. İbn el-Asfar ve onun doktrinleri, açıkçası daha önceden Sufriyye olarak tanınan Harici grupların varlığını açıklamak amacıyla ikinci bir safhada yaratıldı.⁷³

İsmlendirmenin, fırkaya adını veren liderden daha eski olması, mezhepler tarihi yazarları geleneğinin yani gulat araştırmacılarının bizzat kendisi tarafından gizli bir şekilde izin verilmiştir. Âdet olduğu üzere, İbn el-Asfar'a yapılan nispetle üretilene ilave olarak, Sufriyye terimi için bazı kaynaklarda iki alternatif isimlendirme şekli daha bulunmaktadır. Bunlardan birincisi sıfriyye (صفر = sıfır kelimesinden türetilmiştir, anlamı sıfırdır), anlaşılan o ki, bu isim manevî boşluğu bulunan grubu suçlamak için kullanılan aşağılayıcı bir terimdir. Buna göre onlar, dini benimsedikleri zaman değersiz (sıfır) kimselerdir.⁷⁴ Bu e-

⁷² İlginç bir şekilde, tam da bu sırada Hüseyin el-Kerabisi'nin (ö. 248/862) *Makâlât* kitabı Hariciler konusunda erken dönem eseri olarak yerini aldığı görülmektedir. Haricilik ve diğer mezhepler konusunda bilgi veren ilk kaynak olduğu söylenir; (معول المتكلمين في معرفة مذاهب الخوارج) (وسائر أهل الأهواء) = Hariciler ve diğer sapkın fırkaları söz konusu edenlerin itimat ettikleri kaynağıdır. (Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Beyrut ts., I, 252; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1401, s. 308. Bu, üçüncü yüzyılın ortasının Haricî mezhepler tarihi yazarlarının önemli bir tekrar düzenleme yapmasını göreceğini akla getirebilir miydi?

⁷³ Tarih boyunca olması muhtemel gelişmeler aşağıda söz konusu edilecektir. Burada, şunu kaydetmek oldukça ilginçtir; O, aslında genel kavramların şahıs isimlerini ürettiği konusunda Wansbrough tarafından tanımlanan bir mezhepler tarihçiliği şekline uyar. Wansbrough, özellikle İslami bir örneğe başvuramaz, ama en azından bir Judaco-Hristiyan mezhebi için bir isim tayini olarak İbrani ebionim'den (fakir) Ebion'un isminin verilmesinin ortaya çıkmasını nakleder. *Sectarian Milieu*, s. 122 ve oradaki alıntı yapılan eserler.

⁷⁴ Makrîzî, *Hutât*, II, 254.

timoloji, fırkanın ismini kötü bir yaftadan kurtarmak için “kesre”yi bir “ötreye”ye (ve belki de Ziyad b. el-Asfar’dan türetilmiştir?) çevrildiğini iddia eden Watt tarafından tercih edilir.⁷⁵ Bütün bunlarla birlikte bana öyle geliyor ki, “Sufriyye” isminin kullanılması, genel anlamda çok zekicedir ve muhtemelen bu, başka bir kelime oyunudur; kâğıt üzerinde işlevini en iyi bir şekilde görür ve söz konusu kelimenin istihzası, daha çok alışılmış olan “Sufriyye” şeklinin anlaşılmasını gerektirir.

Levi Della Vida’nın desteklediği ikinci bir iştikak seçeneği: Ötre ile yazılan Sufriyye kelimesi, başlangıçta İbn el-Asfar’la değil, soluk benizlilikle (صفرة = supra) kelimesi ile ilgiliydi ki, bu isim onlara sürekli İbadet etmeleri (وهم قوم = onlar İbadete düşkün insanlardı ve bundan dolayı yüzleri sararmıştı)⁷⁶ nedeniyle verilmiştir. Burada gerçekten de doğruyu çağrıştıran bir şey vardır; bu Haricilerin namaza ve gece ibadetine aşırı düşkünlükleri, ilgili diğer ithamlarla tamamen uyum içindedir.⁷⁷ Hatta solgunluğun zâhitlikle muadil sayılması, bazen İslamî fırkaların sözcük dağarcığında bilinen bir durumdur. Mesela Ali’nin bir İmâmiyye hadisinde kendi taraftarını “sürekli teheccüd namazı kılmaktan yüzü sararmış” diye tavsif ettiği (صفر الوجه من التهجذ = teheccüdden dolayı sarı yüzlü)⁷⁸ söylenir. Elbette buna benzer çok daha fazla örnekler özellikle Sûfî literatürde üretilmiş olabilir.⁷⁹

⁷⁵ Watt, *Formation*, s. 26.

⁷⁶ Müberred, *Kâmil*, III, 275. Orada pek çok kelamcının, bu anlamın İbn al Asfar’a atfını onayladığı ifade edilir. Bk. Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu’z-Zinâ*, c. III. apud Samarrâi, *al-Guluv ve’l-firaku’l-gâliye fi’l-Hadâri’l-İslâmiyye*, Bağdad 1392/1972, s. 283. (muhtemelen buradaki kaynak Müberred’tir); İbnü’-d-Dâî, *Tabsiratü’l-Avâm fi Ma’rifati Makâlâti’l-ânâm*, Tahran 1313 sh., s. 40. (belki de zina’dan). Ayrıca bk. *el-İkdü’l-Ferîd*, I, 224; *EII*, Sufriyye md.

⁷⁷ Mesela bk. İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü’l-İblis*, Kahire 1368, s. 91 ki burada İbn Abbas, Haricilerin vücutlarında aşırı dindarlığın fiziksel izlerin kaydeder. (iltihaplanan alınlar, nasırlı dizler ve sürekli teheccüd namazından dolayı bitkin yüzler.) Ayrıca Ezârika Haricilerinin Malatî tarafından “ashâbu’l-leyl, vera’ ve ictihad” diye isimlendirildiği de hatırlanmalıdır. s. 41.

⁷⁸ Verram b. Ebî Firas, *Tenbîhu’l-havâtir*, Necef 1383, s. 317; eş-Şeyhu’t-Tûsî, *Emâli*, Necef 1384, II, 189, naklen Kohlberg, “Imam and Community in the pre-Ghaybe Period”, S. Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi’ism* içinde, Albany N.Y. 1988, s. 49.

⁷⁹ Zahit davranışın tanımlamalarının dışında s-f-r kökü erken dönem İslamî literatürde en azından iki değişik bağlamda bulunmaktadır: Geleceğe ait barış ilhamları ve Hristiyanların/Bizanslıların Benu’l-Esfar olarak tasvir edilmeleri. M. I. Fierro tarafından sunulan, “al-Asfar” kelimesi hakkındaki her iki bilgi de sürekli olarak bir arada söylenerek tetkik edilmiş. Fierro, *XV Congres de l’Union Europeenne des Arabisants et Islamisants*, (basılmamış tebliğ), Utrecht, September 1990. O tebliği bana temin ettiği için Dr. Fierro’ya teşekkürü bir borç

Haricîlik bağlamında, özellikle bu iki kullanım örneği, bizim için mânidar bulunmaktadır. Birincisi, isyancı Salih b. Müserrih (ö. 76/695) ile ilgilidir ki, biz onun bazıları tarafından bir Sufriyye sayıldığını görmüştük. Salih'in ölümünden sonra Sufriyye ile ilişkilendirilmesini, dinde bir şöret elde etmeye yönelik olduğu sonucunu çıkarabiliriz: Onun aşırı derecede dindar veya zâhit olduğu ve bunun sonucunda yüzünün sarardığı söylenir.⁸⁰ Bu kullanımın ikinci örneği ise, özellikle İbâzîlikle ilgili olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim meşhur isyancı, Ebû Hamza el-Muhtar b. Avf, Hicrî 129 yılında Hicaz'ı ele geçirmesinden sonra irad ettiği hutbede, kendi mütedeyyin taraftarlarının sararmış bedenlerinden övgüyle söz eder.⁸¹

Ebû Hamza'nın ifadeleri, kendisinin İbâziyye bağlantısının bulunması ile birlikte, "Sufri" teriminin erken dönemde pek çok Harici fırkalarla ilgili olduğunu hatıra getirmektedir. O halde başlangıçta Sufriyye kelimesi herhangi bir grubun özel ismi değildi. Bu genel anlam, Bağdadî'nin *Firak*'ında bulunan muammalı ifadeleri epeyce anlaşılabilir duruma getirebilir. Bağdadî, Sufriyye bölümüne eklediği tarihsel bir rivayette, ikinci fitne parçalanmasından önce, Basra'daki Haricilerin ana grubu ile ilgili olarak bu terimi kullanır.⁸² Tabii ki bu, anakronizmden başka bir şey değildir, fakat bir bütün olarak metin dikkat çekici bir şekilde fırkalaşma geleneğinden uzak ve Sufriyye kavramı genel olarak Haricilerin tümünü ifade ettiğinde, o devrin gerçek bir yansımasını rahatlıkla muhafaza edebilmiştir.⁸³

bilirim. Mesihle ilgili bağlantılar için ayrıca bk. Madelung, "The Sufyânî Between Tradition and History", *SI*, 63 (1986), s. 5-48; a.mlf., "Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age", *JSS*, 31 (1986), özellikle bk. s. 176-77.

⁸⁰ Tabarî, *Tarih*, IV, 216. (كان رجالا ناسكا مخيطا مصفر الوجه صاحب عبادة) = Emir ve yasakları yerine getirmeye düşkün zahid, çelimsiz, ibadet sahibi ve sarı yüzlü bir adamdı. İbn Kuteybe'ye göre, Salih, ölümünden sonra hürmet edildi ve onun kabri, ziyaret edilen meşhur bir yer haline geldi. Bk. *Me'ârif*, s. 410.

⁸¹ *Kitâbu'l-Eğânî*, Kahire ts., XX, 107; Halife, *Tarih*, s. 407. Pasaj, dinsel öğretilerin hiçbir kaynağında bulunmaz.

⁸² *el-Fark*, s. 71: (İbn Ziyad) Basra'daki Sufriyye'den bulduklarının hepsini öldürmüştür. Bağlam, 61'de Abû Bilal Mirdas'ın ölümüdür. Haricilerin fırkalara ayrılışından üç yıl önce gerçekleştiği sanılmaktadır.

⁸³ Bağdadî'nin Sufriyye hakkında yazdığı metin ilk Sufriyye imamının Ebû Bilal adında biri olduğunu bildirmesi açısından tektir. Bir fırkalaşma öncesi kahramanı olarak, Abû Bilal, sonraki Haricî anlaşmazlıklarının üstesinden gelir ve aslında o aynı zamanda İbâzîler tarafından da sahip çıkmıştır. Bk. Wilkinson, "Early Development", s. 133. Bağdadî'ye göre, O, başka bir yerde mezheple ilişkili bir figür olarak, İmran b. Hittan (ö. 84/703) tarafından Sufriyye'nin re-

Sufriyye teriminin, ilk asırda Haricilerin tümünü tanımlama konusunda ilk yol olduğunu gösterecek hiç bir kanıt yoktur ve aksi halde ben başka bir tek-lifte bulunmak istemezdim. Zâhitlik konusundaki Haricî şöhreti, yine de sufr (صفر) kelimesinin tavsif edici kullanımı ile birleşmesi, söz konusu ismin ilk yüzyılda geniş Haricî kitlesi ile ilişkisinin bulunduğunu gösterebilir. Sufriyye kelimesinin kullanım alanı, Ezarika ve Necedat'ın Basra'daki genel hareketten geri çekilmesi ve kendi mezhep kimliğini oluşturmaları ve hatta daha ileri gide-rek Emevîlerin son dönemlerinde kendilerine ait bir İbâzî siyasal organizasyo-nun ortaya çıkması nedeniyle biraz daraltılmıştır. Nihayet bu isim, halkın deste-ğini almak için İbâziyye ile yarışan ve ayrılıkçı olmayan Haricîlere verilmiş o-labilir. İbâziyye'nin rakipleri olarak, bu Sufriyye gruplara daha sonra önem ve-ren mezhepler tarihi bilginleri, onların köken veya başlangıçlarını dikkate almak zorunda olmalıydılar ve var oluşları için doktrinsel bir mantığı takdim etmeleri gerekirdi. İbn el-Asfar ve alt fırkaların oluşması işte bu bağlamda gerçekleşmiş-tir.

isi olarak takip edildi. Fakat İmran'ın Sufriyye konusunda dayandığı dokümanlar sorgulamaya açıktır, Cook, onu mezhebe sonradan gelen yeni bir üye olarak görür. Bk. *Dogma*, s. 102. Her halükarda, Bağdadî'nin anlattıklarında Ziyad b. el-Esfar için herhangi bir yer bulunmamaktadı-r ve grubun kabul edilen fırkalaşma kaynaklarının hiçbir izi yoktur.