

T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



MAĞRİB EŞ'ARÎLİĞİ
(TEŞEKKÜL DÖNEMİ)

Doktora Tezi

Ahmet Selim HARPUTLU

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İNAL

SAMSUN
2023

TEZ KABUL VE ONAYI

Ahmet Selim HARPUTLU tarafından, Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İNAL danışmanlığında hazırlanan “MAĞRİB EŞ‘ARİLİĞİ (TEŞEKKÜL DÖNEMİ)” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 22.12.2023 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Harun YILDIZ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Metin YILMAZ Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Sanatları ve Tarihi Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Doğan KAPLAN Necmettin Erbakan Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Mehmet SEVER Bayburt Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İNAL Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

Prof. Dr. Ahmet TABAK
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi ?

Evet ☐ (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır ☒

22 /12 /2023

Ahmet Selim HARPUTLU

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı : MAĞRİB EŞ'ARİLİĞİ (TEŞEKKÜL DÖNEMİ)

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 10/11/2023 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 10

Tek kaynak oranı : % 2 çıkmıştır.

10 /11 / 2023

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İNAL

ÖZET

MAĞRİB EŞ‘ARİLİĞİ (TEŞEKKÜL DÖNEMİ) ,

Ahmet Selim HARPUTLU
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Doktora, Aralık/2023

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İNAL

Eş‘ariliğin Mağrib coğrafyasındaki tarihi serüveninin, teşekkül dönemi kapsamında ele alınması bu çalışmanın ana konusudur. İlgili dönem, Eş‘ariliğin doğu coğrafyasında ortaya çıkarak sonrasında sistemli hale geldiği ve Mağribte tanıştığı süreçleri kapsamaktadır. Eş‘ariliğin Mağrib’e intikali, kendisine alan açan siyasi ve sosyal sebeplerin neler olduğu ve hangi merhalelerden geçtiği araştırmanın gözettiği temel problemlerdir. Eş‘ariliğin Mağrib’de tanınmasından önce bölgenin din anlayışına hâkim durumda olan belirli bir dini söylem bulunmaktadır. Bu nedenle Eş‘ariliğin kendisine eklemlediği Mâlikî düşüncenin Mağrib’de ortaya çıkan diğer mezheplerle ilişkisi ve ana yorum haline geliş süreçleri ele alınmıştır. Üzerine inşa edileceği zemin ortaya çıkarıldıktan sonra Eş‘ariliğin Mağrib’in farklı coğrafyalarındaki gelişimi incelenmiştir.

Eş‘arilik ortaya çıkışından gelişimine Mağrib’de farklı siyasi yapılanmalara tanıklık etmiştir. Fâtımîler boyunduruğu altında hüküm süren Zîrîler döneminde etkili olan ilk Eş‘arî figürlerin mezhebin yayılmasına dair çabaları, toplumsal konumları ve devlet adamlarını siyaseten etkileyebilme becerileri üzerinde durulmuştur. Eş‘ariliğin temsil edildiği bir diğer devlet Mağrib-i Evsat coğrafyasında kurulan Hammâdîlerdir. Kayrevan’da gelişen Eş‘arî birikimin, bölgeye hangi siyasi sosyal hadiselerle binaen taşındığı hususları takip edilmeye çalışılmıştır. Eş‘ariliğin Murâbîtlar tarihindeki serencamı incelenirken öncelikle bu dönemin dini-mezhebi durumunu olumsuz resmeden siyasi ve ideolojik yargıların sıhhati üzerinde durulmuştur. Murâbîtlar, Mâlikî kadıların devlet yönetiminde söz sahibi oldukları bir idari yapıya sahiptir. Eş‘ariliğin bu dönemde devlet tarafından kabulünde siyaset ve yargı birlikteliğinin etkilerine değinilmiş, mezhebin kamusal alanda tanınırlığını sağlayan adımlar ele alınmıştır.

Eş‘arilik belirli metinler üzerinden Mağrib’de tanınmıştır. Bâkılânî ve Cüveynî başta olmak üzere Doğu Eş‘ariliğinin önde gelen isimlerinin etkisinde kaleme alınan bu eserler sayesinde kelâmî bir Eş‘arilik formu bölgede etkili olmuştur. Bu doğrultuda kelâmî Eş‘ariliğin ana konuları arasında yer alan bilgi, iman, âlem anlayışı, sıfatlar, âhiret ve imamet konuları incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Mağrib, Eş‘arilik, Mâlikîlik, Fâtımîler, Dîbâcî

ABSTRACT

MAGHRIB ASH'ARISM (FORMATIVE PERIOD)

Ahmet Selim HARPUTLU

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Ph.D., December/2023

Supervisor: Assist. Prof. Dr. İbrahim Hakkı İNAL

The main subject of this study is the historical adventure of Ash'arism in the Maghrib within the scope of the formation period. The relevant period covers the processes in which Ash'arism emerged in the eastern geography and then became systematised and met the Maghreb. The main problems of this study are the transfer of Ash'arism to the Maghrib, the political and social reasons that opened a space for it, and the stages it passed through. Before the recognition of Ash'arism in the Maghrib, there was a certain religious discourse that dominated the religious understanding of the region. For this reason, the relationship of the Mālikī thought, to which Ash'arism was articulated, with other sects that emerged in the Maghrib and the processes of its becoming the main interpretation are discussed. After the ground on which it was to be built was revealed, the development of Ash'arism in different geographies of the Maghrib was analysed.

From its emergence to its development, Ash'arism witnessed different political structures in the Maghrib. The efforts of the first Ash'arite figures, who were influential during the Zīrī period under the Fatimid rule, to spread the sect, their social position and their ability to politically influence statesmen are emphasised. Another state in which Ash'arism was represented was the Hammādids founded in the Maghrib al-Awsat geography. It has been tried to follow the political and social events on the basis of which the Ash'arite accumulation developed in Qayrawan was carried to the region. While examining the journey of Ash'arism in the history of the Murābids, first of all, the validity of the political and ideological judgements that negatively portray the religious-sectarian situation of this period has been emphasised. The Murābids had an administrative structure in which Mālikī qāḍīs had a say in state administration. The effects of the unity of politics and judiciary on the acceptance of Ash'arism by the state in this period have been mentioned, and the steps that ensured the recognition of the sect in the public sphere have been discussed.

Ash'arism was recognised in the Maghrib through certain texts. Through these works, which were written under the influence of prominent figures of Eastern Ash'arism, especially al-Bāqillanī and al-Juwaynī, a theological form of Ash'arism became influential in the region. In this direction, the main topics of theological Ash'arism such as knowledge, faith, understanding of the world, attributes, the hereafter and imāmah are analysed.

Keywords: Maghrib, Ash'arism, Mālikism, Fatimids, Dīrbājī

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Müslüman toplumların tarih boyu en önemli gayeleri, inançlarını himaye etmek olmuştur. Bu durum aslında İslâm düşüncesinde ortaya çıkan, farklı inanç yönelim ve mezhebi teşekküllerin de sebeplerinden biridir. Mezhepler, İslâm inanç ve sabitelerini muhafaza konusunda müşterek bir gayeye sahiptir. Ehl-i Sünnet, bu oluşumlar içerisinde İslâm'ın en yüksek katılımlı mezheplerinden birisidir. Bünyesinde ortaya çıkan Eş'arîlik, Ehl-i Sünnet'in inanç esaslarını müdafaa eden muhafazakar tavrıyla birlikte zaman ve coğrafyanın farklılaşmasına bağlı olarak değişim ve gelişime daima açık olmuştur. İslâm'ın doğu topraklarında ortaya çıkan Eş'arîliğin dini düşünceye yön verdiği coğrafyalardan biri de Mağrib'tir.

Eş'arîliğin Mağrib'deki serüvenini ele alan bu çalışma dört bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. İlk bölümde önem ve sınırlılıklar zikredildikten sonra araştırmada takip edilen yöntem ve kullanılan kaynaklar belirtilmiştir. İkinci bölümde Mağrib'in coğrafi sınırlılıkları tespit edilerek Eş'arîliğin konu edineceğimiz coğrafi kapsamı netleştirilmiştir. Aynı bölümde Mağrib'in İslâmlaşma sürecine değinilerek Eş'arîlik öncesi Mağrib'de beliren gayr-ı Sünnî mezhepler incelenmiştir. Üçüncü bölümde öncelikle Mağrib'de dini düşüncenin oluşum safhaları üzerinde durulmuş, ardından Eş'arîliğin Mağrib'deki sosyal zemini olan Mâlikî düşüncenin serüveni takip edilerek, Fâtımîler ve Zîrîler döneminde İfrîkiye'de Eş'arîliğin oluşum safhası incelenmiştir. Dördüncü bölümde Hammâdîler ve Murâbitlar gibi siyasi yapılanmaların bünyesinde gelişen Eş'arîliğin, İfrîkiye'nin daha batısında kalan Mağrib-i Evsat ve Mağrib-i Aksâ coğrafyalarındaki serüveni ele alınmıştır. Yine bu bölümde Eş'arîliğin, Mağrib'deki itikadi boyutu üzerinde durulmuştur.

Araştırmanın tamamlanmasında birçok kişinin emeği bulunmaktadır. Özellikle süreç boyunca değerli eleştiri ve teşvikleriyle çalışmanın nihayet bulmasına katkı sağlayan danışmanım Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İNAL'a; önerileriyle çalışmanın olgunlaşmasını sağlayan Prof. Dr. Harun YILDIZ ve Prof. Dr. Metin YILMAZ hocalarıma müteşekkirim. Çalışma esnasında karşılaştığım problemlere ilişkin müzakerelerde bulunduğum Doç. Dr. Mehmet SEVER ve Arş. Gör. Dr. Muhammed Nurullah TURAN'a; yine çalışmamı okuyarak katkı sağlayan Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ'e ve Arş. Gör. Yusuf YAPICI'ya da teşekkür ederim. Hayat boyu desteklerini esirgemeyen aileme de ayrıca şükranlarımı sunarım.

Ahmet Selim HARPUTLU

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER	vi
SİMGELER VE KISALTMALAR	vii
ŞEKİLLER DİZİNİ	viii
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Önemi ve Sınırlılıkları.....	1
1.2. Yöntem	3
1.3. Araştırmanın Kaynakları	8
1.3.1. Coğrafya Kitapları	8
1.3.2. Tarih Kitapları	9
1.3.3. Tabakâtlar, Fihristler ve Fetva Kitapları.....	12
1.3.4. Makâlât ve Kelâm Kitapları.....	15
1.3.5. Çağdaş Araştırmalar	16
2. MAĞRİB VE İSLÂM MEZHEPLERİ.....	19
2.1. Coğrafi Yapı	19
2.2. İslâm Öncesi Mağrib	22
2.3. Mağrib’de İslâmi Dönem	24
2.3.1. Hâricî Midrârîler (155-366/772-976) ve Rüstemîler (160-296/777-909). 33	
2.3.2. Zeydî İdrîsîler (172-375/789-985).....	37
2.3.3. Sünnî Ağlebîler (184-296/800-909)	39
2.3.4. Şîî Fâtımîler (297-567/909-1171).....	42
3. SOSYOPOLİTİK ÇERÇEVEDE MAĞRİB EŞ‘ARİLİĞİNİN OLUŞUMU.	50
3.1. Eş‘arîliğin Doğuş ve Gelişimi	50
3.2. Eş‘arîlik Öncesi Mağrib’de Dini Düşüncenin Oluşumu	59
3.2.1. Mağrib Eş‘arîliğinin Toplumsal Zemini: Malikîlik.....	65
3.2.2. Mağrib’de Mâlikî-Hanefî İlişkileri	73
3.2.3. Mâlikîliğin Zaferî Hanefîliğin Zevâli	77
3.3. Fâtımîlerin Mezhep Politikası ve Mâlikîliğin Dönüşümü	84
3.3.1. Mağrib’de Mâlikîlik Kelâm Etkileşimi	91
3.4. Mağrib Eş‘arîliğinin Kayrevan/İfrîkiye Merkezli İnşası.....	96
3.5. Bâkîllânî (öl. 403/1013) ve Mağrib Eş‘arîliği	109

3.5.1. Zîrî-Fâtîmî Gerginliğinin Perde Arkasında Eş'arî Bir Sîmâ: Ebû İmrân el-Fâsî (öl. 430/1039).....	114
4. EŞ'ARİLİĞİN BATI COĞRAFYASINDAKİ SERÜVENİ	125
4.1. Hammâdîler Döneminde Eş'arî Bir Öncü: Abdülcelîl ed-Dîbâcî (öl. 5./11. yüzyıl).....	126
4.2. Murâbıtlar (448-542/1056-1147): Bir Fukaha Devleti.....	133
4.3. Murâbıtlar Döneminde Akli İlimler ve İlm-i Kelâm'ın Görünümü	139
4.3.1. Mağrib'de Gazzâlî Karşıtlığının Eş'arîlikle İlişkisi.....	148
4.4. Murâbıtlar Döneminde Eş'arîliğin Resmîyet Kazanması.....	155
4.5. Dönemin Eş'arî Simaları	161
4.5.1. Ebû Bekir el- Murâdî (öl. 489/1096)	161
4.5.2. Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081)	166
4.5.3. Ebu'l-Haccâc ed-Darîr (öl. 520/1126).....	168
4.5.4. İbn Tûmert (öl. 524/1130)	171
4.5.5. Ebû Abdillâh el-Mâzerî (öl. 536/1141).....	180
4.5.6. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148).....	182
4.5.7. Kadî İyâz (öl. 544/1149).....	185
4.6. Mağrib Eş'arîliğinde İtikâdî Bahisler	188
4.6.1. Bilgi	189
4.6.2. İman	193
4.6.3. Âlem	195
4.6.4. Allah'ın Sıfatları	197
4.6.5. Nübüvvet.....	201
4.6.6. Âhiret	204
4.6.7. İmamet	208
5. SONUÇ	212
KAYNAKLAR.....	217
ÖZ GEÇMİŞ.....	231

SİMGELER VE KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviri
ed.	: Editör
h.	: Hicri
Haz.	: Hazreti
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	: Neşreden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
öl.	: Ölümü
vd.	: Ve devamı
vr.	: Varak

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 2.1. Kayrevan (Sîdî Ukbe) Camii.....	27
--	----



1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Önemi ve Sınırlılıkları

Dünya tarihinde merkezileşmiş yapıların görünür olduğu her durumda, ana yapıdan farklılaşan, devlet otoritelerinin onayladığı yaşam tarzı ve makbul vatandaş tanımına, keza dini otoritenin öngördüğü inanç esaslarına muhalefet geliştiren teşekküller her zaman var olmuş ve sorgulanmıştır. Bu gerçeklik İslâm dini için de aynıyla tahakkuk etmiş durumdadır. Bununla birlikte İslâmiyet katı bir ortodoksluk görünümüne de sahip değildir. Merkezdeki ağaç gövdesi etrafında dallanıp yeşeren çok çeşitli düşünce okullarından oluşan İslâm'ın bu veçhesi, onun daha esnek ve daha sağlam bir yapı olmasını da beraberinde getirmiştir.¹ Bu yönüyle dünyanın en zengin dini geleneklerinden birini ve aynı zamanda en çeşitlisini temsil eden İslâmiyet, bünyesinde gelişen farklı inanç umdelerine sahip mezhebi teşekküllerle Arap yarımadasındaki ana vatanından çok ötelerde başarılı olmuştur. Bu ilahi mesajın yaygınlık kazandığı coğrafyalardan biri çalışmamızın konusunu oluşturan Kuzey Afrika, kadim adlandırmayla Mağrib'tir. Öyle ki Mağrib'in önemli bir kısmı İslâm dininin insanların yaşamlarına kılavuzluk ettiği dünyanın bir parçası yani "Dâru'l-İslâm'dır."²

İslâm mezhepleri tarihi, tarihsel süreçte beşeri tecrübenin ürünü olarak ortaya çıkan mezhep oluşumlarını inceler. Bu mezheplerden biri olan Eş'arîlik, sabite ve gelenekleri üzere yeni yorumlar üreterek asırlar boyu varlığını sürdürmüş ve dünden bugüne Müslüman toplumlara hitap edegelmiştir. Eş'arîlik İslâm düşüncesinde ortaya çıkan tüm ana akım mezhepler gibi doğu orijinli bir Ehl-i Sünnet ekolüdür. Mezhebe adını veren Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) Irak sınırları içerisindeki Basra'da başlayan hayatı, sonradan vatan edindiği Bağdat şehrinde son bulmuştur. Çocukluk döneminde babasının tensibiyle Sünnî bir eğitimden geçen Eş'arî, gençlik döneminde Basra'da tartışma halkalarına liderlik eden Mu'tezilî bir bilgin haline

¹ Bu durum İslâm düşüncesinde mezheplerin birbirine son derece hoşgörülü oldukları şeklinde bir yargıya sebep olmamalıdır. Büyük çoğunluğun doğru kabul ettiği ana akım dini anlayışın karşısına dikilen her türlü bireysel ve toplumsal teşekkül, camianın geneli tarafından aidyetsiz ve kimliksiz bulunur. Dahası bu tür muhalefetlerin devlet yahut dine karşı yeni kurumlar geliştirebilme potansiyelleri, bu doğrultuda yerleşik düzeni tehdit etmeleri en büyük endişedir. Çünkü Hodgson'un cemâi Sünnîlik adını verdiği yapı karşısında yer alan teşekküller savundukları öğreti, mezhep ve doktrinleri gereği bireyi, toplumsallaştırmak yerine, bireyi o cemaatten kopararak yalıtır. bk. Nathalie Luca, *Mezhepler*, çev. M. Nedim Demirtaş (Ankara: Dost Kitabevi, 2005), 13; Marshall Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınları, 2017), 1/468.

² Erik Gilbert - Jonathan T. Reynolds, *Dünya Tarihinde Afrika*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 161.

gelmiştir. Olgunluk döneminde yaşadığı entelektüel kriz ve sorgulamaların sonucunda Mu‘tezile’yi terk ederek Sünnî çevreye avdet eden Eş‘arî, yeni muhitinde sahip olduğu kelâmi birikimiyle Mu‘tezile başta olmak üzere gayr-ı Sünnî fırkalara karşı çetin bir mücadele içerisine girmiştir.

Kurucu şahsa nispetle anılan Eş‘arîlik, farklı coğrafyalarda farklı dini aidiyet biçimlerine mensup alimlerin kendisine sunduğu katkılarla gelişerek varlık göstermiş bir mezheptir. Başka bir deyişle Eş‘arîlik, aslında tüm sosyal teşekküllerin doğasında olduğu gibi değişen zaman ve mekânın gerçekliğine bağlı olarak, kendisini yeniden inşa eden ve tanımlayan bir mezheptir. Bu bakımdan Eş‘arîlik, nakil ve akıl arasında tesis ettiği dengeyle İslâm dünyasının doğusundan batısına oldukça geniş bir coğrafyada muhtelif toplum yapılarının aidiyetlerine nüfuz edebilme becerisi göstererek etkin ve önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda Eş‘arîliğin somut bir dini görünüm elde ettiği coğrafyalardan biri de Mağrib’tir.

Elinizdeki çalışma Ehl-i Sünnet’in iki önemli kelâmi okulundan biri olan Eş‘arîliğin Mağrib coğrafyasındaki gelişimini belirli sınırlılıklar çerçevesinde konu edinmektedir. Öncelikle Mağrib, bu çalışmanın coğrafi sınırlılığıdır. Ancak İslâm vahyinin ana yurdu ve Müslümanların kıblesi olma ayrıcalığını elinde tutan doğu coğrafyası, Mağriblilerin tarihleri boyunca İslâm’ı öğrenip içselleştirmek için takip ettikleri bir merkez olmuştur. Bu minvalde Eş‘arî düşüncenin ana vatanının doğu olması, çalışmamız boyunca İslâm coğrafyasının doğu merkezlerine temas etmeyi zorunlu olarak beraberinde gerektirmekte; Mağrib coğrafyasının doğu bölgeleriyle daha batıda yer alan Endülüs arasında coğrafi ve ilmi bir köprü konumunda bulunması, Endülüs bölgesini de sınırlı ölçekte bu çalışmanın konusu kılmaktadır. Ayrıca bu çalışma Eş‘arîliğin Mağrib’deki gelişim safhasını, belirli bir zaman dilimiyle sınırlandırmaktadır. Teşekkül dönemi şeklinde adlandırdığımız bu süreç, kronolojik olarak 4.-6./10.-12. yüz yıllara tekabül etmektedir. Bu sınırlama Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî’nin hayatından başlar, Eş‘arîliğin doğuda sistemleştiği dönemi göz önünde bulundurur ve Mağrib’de Murâbitların tarih sahnesinden çekildiği, Eş‘arî düşüncenin doğudan batıya intikal ederek temellerinin atılıp siyasi arenada tanındığı, bir süreci kapsar. Bu süreçte Eş‘arîlik kendisine siyasi destek bulmuş, belirli isimler tarafından temsil edilmiş ve Mağrib’de kaleme alınan yerli eserlerle görünür hale gelerek teşekkül etmiştir. Bununla birlikte Mağrib’de Eş‘arîliğin ilk izlerinin takip edilebildiği 4./10. yüzyıla kadar hâkim durumda olan ve Eş‘arî düşüncenin kendisine yaslandığı

dini aidiyet zemini de önemlidir. Nitekim Eş‘arîlik kendi tarihi boyunca bir çok farklı mezheple eklemlenerek etki alanını genişletebilmiştir. Mağrib’de Eş‘arîliğin birliktelik tesis ettiği fıkhi mezhep ise Mâlikîliktir. Dolayısıyla bölgede Mâlikîlik üzerinden yorumlanan Ehl-i Sünnet düşüncesinin serencamı zamansal aralıkta bir geri gidişi zorunlu kılmakta; böylelikle 2./8. yüzyıldan 6./12. yüzyıla kadar geniş bir düzlem bu çalışmanın kronolojik muhtevasını oluşturmaktadır.

1.2. Yöntem

Toplumlar, doğru olarak kabul edip işlerliğe soktukları söylem türleriyle, doğruyu yanlıştan ayıran mekanizmaları ve mercileriyle var olurlar.³ Çünkü insan, var olduğu tarihi zaman dilimi içinde nerden geldiğini anlamaya, nereye gittiğini sorgulamaya ve yaşadığı ana (hâl), belli bir yerden bakmak zorunda kalmıştır. İnsanın fi’l-hâl olduğu yer, insanın içinde doğduğu toplum ve onun dünyasıdır. Toplumu oluşturan ve ayrılmaz bir parçası olan insan, tabiatının ve mizacının değil, ilişki, kazanım ve alışkanlıklarının bir ürünü ve neticesidir.⁴ Kendine ve dolayısı ile yaşadığı topluma dair bu soruları cevaplandırma istek ve arzusu doğal olarak insanı, kendi inanç, tefekkür ve akli çerçevesinde bir bilgi elde etme serüveni içerisine çekmiş, zamanla elde edilen bilgiler daha sonra yeni bilgilerin oluşmasını temin eden temel zihniyetler ve bilgi havuzları haline dönüşmüştür.⁵ Bilginin bir havuz haline gelmesi tarihsel sürecin bir neticesi olurken, bu bilginin hâl (nerede olduğumuz) ve istikbal (nerede olacağımız) hakkında nasıl kullanılacağı zorunlu olarak usûl/metot ilminin bilinmesini netice vermiştir.

İnsan tabiatı gereği farklı algı seviyelerine sahiptir. Dolayısıyla farklı seviyedeki akıl, bilgi ve tecrübe ya da inançlara sahip olma özelliği, temelde farklı olan toplumların bilgiyi edinme metot ve yollarına sahip olma farklılığını da beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte bu farklılık, temel referans noktaları aynı olan düşünce ve inanç gruplarının da yaşadıkları tarihi ve sosyal olayların neticesinde farklı arayışlara yönelmelerine, ayrı yöntem ve metotları benimsemelerine sebep olmuştur.⁶ Hatta aynı

³ Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 23.

⁴ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, thk. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1988), 1/156,482; Kasım Şulul, *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 25.

⁵ Hasan Onat, “Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslam/İlâhiyat Bilimlerinde (Ulum-i Dîniyye) Yöntem Sorunu”, *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007), 44.

⁶ Kelâm düşünce tarihinin Mütekaddimûn ve Müteahhirûn kavramlarıyla ikiye ayrılması metot farklılaşmasına örnek olarak zikredilebilir. bk. İbn Haldûn, *Târîh*, 1/648.

toplumların zamansal farklılaşması dahi farklı yöntemlerin ortaya çıkmasına zemin teşkil etmiştir. *Mecelle*'de de ifade edildiği gibi “Ezmânın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz.”⁷ kaidesi, sosyal bilimler özelinde hem metot hem de neticeler alanında değişimin gerçekliğine işaret etmektedir. Böylelikle, bilgi ve bilginin elde edilmesi noktasında yöntem tartışmaları, ilim tarihinin en temel meselelerinden birini teşkil etmiştir.⁸

Mevzuları ve araştırma alanları farklı olan ilimler⁹ tarih boyunca tasnife tabi tutulmuş, bilginin kaynakları, elde edilme şekilleri ve gayeleri açısından sınıflandırılmıştır. Böylece ilimlerin sınırları tespit edilmiş olmakla kalmayıp, her ilmin konuları, amaç ve yöntemleri birbirinden ayrılmış ve bunun neticesinde ilimlerin tasnifi yapılmıştır.¹⁰ İslâm mezhepleri tarihi, İslâmi ilimler içerisinde sınıflandırılan ve bu sahada teşekkül eden ilk ilim dallarından birisidir. Ancak bu ilmin teşekkülü onun durağan bir sistematik içerisinde kaldığını ifade etmez. Çünkü tarihsel süreçte ve modern zamanlarda hadiseleri konu edinme biçiminde insanı merkeze alan sosyal bilimlerin bir parçası oluşu nedeniyle daima kendini yenileyebilen bir mahiyeti haizdir.¹¹ Bu doğrultuda İslâm mezhepleri tarihi bilimi, kelâm ve tarih ilimleri, din sosyolojisi, din psikolojisi gibi ilim dallarıyla temas kurmakta;¹² toplum bilimlerinin diğer dallarıyla iştirakini artırarak araştırmacılara bütüncül bir bakış açısı sağlayacak biçimde yöntemlerini geliştirmektedir.

İslâm düşünce tarihinde *Makâlât*, *İlmü'l-makâlât*, *İlmü'l-fırak* ve *Milel ve'n-nihal* şeklinde adlandırılan İslâm mezhepleri tarihi bilimi, Taşköprüzâde tarafından kuşkusuz alana katkı sağlayan ancak yargılayıcı gaye ve ifadelerle tanımlanmıştır.¹³

⁷ Abdullah Demir, *Mecelle ve Külli Kâideler* (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2011), 23.

⁸ Ali Sâmî Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İnsan Yayınları, ts.), 1/34-35.

⁹ H.P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 19.

¹⁰ İzmirli İsmail Hakkı, ilimlerin tasnifi sadedinde şunları söyler: “Sâha-i hakikatte ne kadar kıta'ât-ı muhtelif var ise, o kadarda ulûm-u muhtelif vardır. Ulûm-u muhtelif yekdiğerinden mevzuları itibarıyla temâyüz ider ve tetebbû' olunması kâbil olan bir mevzu-i mütemâyiz meydana çıkınca bir ilm-i mahsusun varlığı anlaşılmış olur.” bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Fenn-i Menâhic* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2023), 43.

¹¹ Siddık Korkmaz, “İslam Mezhepleri Tarihinde Metodoloji Problemi Toplantısı Üzerine”, *Dini Araştırmalar* 6/18 (2004), 285.

¹² Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 14-20.

¹³ “Bu ilim makâlâtü'l-fırak, i'tikâdâtü ilâhiyye'ye müteallika' olan mezâhib-i bâtile'den bahseder.” bk. Ahmed Efendi Taşköprüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm* (Dersâdet: İkdâm Matbaası, 1313), 1/347; Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmi İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 395.

Cumhuriyet dönemi, İslâm mezhepleri tarihi metodolojisinin gelişme kaydettiği ve halen de kendini revize etmeye devam ettiği bir süreçtir. Bu dönemde Yusuf Ziya Yörükân'ın çabalarıyla batılı bilim tecrübesini kendisine adapte etmeye başlayan bu bilim dalı,¹⁴ Fıglalı ve Onat tarafından geliştirilen yöntem ve tanımlarla dinamik yapısını sürdürmüş, nihai emirde Kutlu tüm bu tecrübeyi dikkate alarak kapsamlı bir tanım geliştirmiştir:

İslâm mezhepleri tarihi, geçmişte ve günümüzde siyasi ve itikadi gayelerle vücut bulmuş 'İslam Düşünce Ekolleri' diyebileceğimiz beşeri ve toplumsal oluşumların, doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldığı bölgeleri, İslâm düşüncesine katkılarını kendi eserlerinden hareketle zaman-mekân bağlamında ve fikir hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız bir gözle inceleyen bir bilimdir.¹⁵

Diğer bilim dallarıyla irtibatı bakımından İslâm mezhepleri tarihi, tarihe bakan veçhesiyle bu ilimden ziyadesiyle istifade eder. Tarih bilimi, beşeri bilgi disiplinleri içerisinde kendine özgü bir yere sahiptir. Konusunun zaman oluşu onun daima ilerleyen, hareket halinde olan bir özellik taşımasını gerektirir. Bu aynı zamanda tarihin bilim olarak yaşama savaşıdır.¹⁶ Bu nedenle ilm-i tarih, asli hüviyetini koruyarak diğer sosyal bilimlerle kurduğu temaslarla sürekli bir biçimde kendini yenilemek durumundadır.¹⁷ Zira tarih donuk bir hakikat değildir, birçok anlam ve boyutlar barındırır. Bu çeşitliliği göz ardı ederek tarihe yaklaşmak “tarihi siyasi menfaatler uğruna yahut marazi ideolojileri müdafaa maksadıyla bir yalancı şahit gibi kullanmak, ilmin ve insanlığın haysiyeti namına, çok acı ve haysiyetsiz bir şeydir.”¹⁸

İslâm mezhepleri tarihi bağlamında da durum farksızdır. Nitekim bir mezhebin tarihini belirli güç odaklarının gözünden okumak, bütünü ıskalayarak onun belirli parçalarıyla ilgilenmek anlamına gelir. Keza klasik dönem mezhepler tarihi yazıcılığında karşılaştığımız normatif-teolojik kavramlarla bir mezhebin tarihine yaklaşmak, mezhep olgusunu salt itikadi sebeplerle açıklamayı beraberinde getirecektir.¹⁹ Böylesi bir okumada meselenin sosyal, iktisadi, siyasi ve içtimai sebepleri göz ardı edilirken, belirli filtrelerle mezhepleri değerlendirmek, onları itham

¹⁴ Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 392.

¹⁵ Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 396.

¹⁶ Marc Block, *Tarih Savunusu ve Tarihçilik Mesleği*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: İletişim, 2013), 18-19.

¹⁷ Block, *Tarih Savunusu ve Tarihçilik Mesleği*, 20.

¹⁸ W. Barthold - M. Fuad Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 12.

¹⁹ Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 413.

edici şablonlarla etiketlemek gibi menfî bir neticeyi üretecektir.²⁰ Oysa tarih ilmi ve tarihçi, hicviye yahut methiye dağıtmak durumunda olmadığı gibi mezhepler tarihçisinin görevi de itham etmek değil, mezhepleri tasvir etmek ve birbirleriyle ilişkili bağlantıları göstermektir.²¹

Söz konusu arızalardan kaçınmak adına Annales Ekolü²² etrafında gelişen yeni tarihçilik anlayışı modern araştırmacılara yeni ufuklar açmaktadır. Annales, temelde bir gelenek eleştirisidir ve büyük adamlara ve tekil hadiselerle odaklanan olay tarihçiliğine duyulan güvensizliğe tepki olarak doğmuştur. Annales'in gayesi, pozitivist tarihçilerin yüzeysel ve dar anlayışlarının karşısına hem genişletilmiş hem de derinleştirilmiş bir tarih anlayışı vaz etmek şeklinde ifade edilmiştir.²³ Zira tarih, soyutlamalara, yasalara ve yapılarla indirgenemez.²⁴

İslâm mezhepleri tarihi yazıcılığı sosyal bilimler içerisinde gelişen yaklaşımların etkisiyle önce pozitivist, daha sonra tarihi sosyolojik yaklaşımla iştirak içinde olmuştur.²⁵ Bu doğrultuda tarihsel ilginin, siyaset gibi belirli güç odaklarına hasredilmesinden kaçınmak, toplumsal ilişkilerin algılanmasında çok boyutlu bir anlayışı benimsemek temel önceliğimizdir.²⁶ Örneğin bu çalışmanın siyasi bir evre olarak odaklandığı Murâbıtlar döneminin aktörlerinin mezhebi tercihlerine dair, ideolojik düşmanları Muvahhidler isimli siyasi yapılanmanın gerçeği bütünüyle yansıtmayan birçok ithamı söz konusudur. Oysaki hakikat belirli aktörlerin aktarımlarından ibaret olmadığı gibi,²⁷ Muvahhidlerin, Murâbıtları hedef tahtasına oturtan bu türden yazılı kaynakları, siyasi emellerle malul ideolojik ürünlerdir. Bu

²⁰ Örneğin Osmanlılar, meselenin sosyoekonomik veçhesini görmeden devletle çelişen grupları itikadi açıdan değerlendirerek “zındık, mülhit, eşirâ” gibi kavramlarla tanımlarken, cumhuriyet tarihçiliğinde de aynı normatif tavır devam ettirilmiş, Osmanlıların mezkûr etiketleri yerini “irtica” kavramına bırakmıştır. bk. Taha Akyol, *Mezhep ve Devlet* (İstanbul: Doğan Kitap, 2021), 19.

²¹ Leon E. Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev. Bahaeddin Yediyıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000), 100.

²² Annales, 1929 yılında Fransa'da kurulan bir derginin adıdır. Fransız tarihi ve yeni tarih anlayışı için yeni bir ekoldür. Annales grubunun hedefleri, sosyoloji, ekonomi, sosyal psikoloji ve antropoloji gibi çeşitli sosyal bilimlerle iş birliğini sağlamaktır. Geleneksel anlatının yerine sorun merkezli bir tarih anlayışı geliştirmek, siyaset yerine merkeze bireyi ve faaliyetlerini almak ve mezkur amaçları gerçekleştirmek anlamında disiplinler arası bir tarih anlayışı hedeflemek Annales'in temel görüşleridir. bk. Peter Burke, *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*, çev. Mehmet Küçük (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 23-29; Levent Öztürk, “Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/9 (2004), 208.

²³ Block, *Tarih Savunusu ve Tarihçilik Mesleği*, 21.

²⁴ Block, *Tarih Savunusu ve Tarihçilik Mesleği*, 15.

²⁵ Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 392.

²⁶ Stuart Clark, “Annales Tarihçileri”, çev. Ahmet Demirhan, *Çağdaş Temel Kuramlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 225-227.

²⁷ Clark, “Annales Tarihçileri”, 236.

nedenlerle mezhep olgusunu tutarlı bir biçimde ele almak, birçok değişkeni bir araya getiren çok yönlü bir bakışı, Luca'nın örneğiyle adeta bir kaleydoskoptan bakar gibi problemi analiz etmeyi gerektirir. Çiçek dürbünü olarak da bilinen kaleydoskop içine bakıldığında çiçek benzeri renkli motiflerin görüldüğü bir tür oyuncaktır. Dürbün hareket ettirildiğinde desen de değişecek, manzara muhtelif veçheleriyle görünebilecektir.²⁸ Örneğin çalışmamız özelinde Muvahhidler penceresinden Murâbıtlar dönemine bakıldığında Gazzâlî'nin *İhyâ* isimli eserinin yakılması, Murâbıtların ilm-i kelâm, dolayısıyla Eş'arî karşıtlıklarıyla ilişkilendirilmektedir. Ancak elimizdeki yöntem dürbünü, manzaranın detaylarına odaklandığında ileride ele alınacağı üzere hadisenin birçok veçhesinin bulunduğunu göstermiştir.

Sosyal bir olgu olan mezhepleri incelerken yolumuzu aydınlatan bir diğer yöntem ise birey merkezli, “şahıslar üzerinde derinleşme” ilkesinden hareketle “zihniyet çözümleyici/psiko-sosyal” yaklaşıma başvurmaktır.²⁹ Annales ekolü gibi tarihi uzun vadeli bir süreç olarak gören tarih ekollerinde biyografi tarihçiliği geçici bir dönem küçümsenmiş, daha sonra bu çevrelerce de biyografinin tarih metodolojisine sunduğu katkı teslim edilerek itibarı iade edilmiştir.³⁰ Mağrib Eş'arîliği söz konusu olduğunda bireye odaklanmak kaçınılmazdır. Çünkü Eş'arîlik, mezhebin ana vatanı olan doğu topraklarına seyahat eden Mağribli ilim taliplerinin çabalarıyla intikal etmiş ve gelişme göstermiştir. Bu durum doğal olarak ilgili şahısların biyografilerine eğilerek zihniyetlerini çözümlemeyi gerektirir. Böylelikle Eş'arîliğin Mağrib serencamında mezhebin ilk temsilcileri tespit edilirken, siyasi istikrarsızlık döneminde yaşanan kırılmalarda, söz konusu Eş'arî simaların tarihi rollerine dikkat çekilebilmiştir. Biyografiye dair bu yöntemler, aynı zamanda Eş'arî kültürün bölgede oluşmasında insanların rolünü tespit etmek amacıyla ilişkiler kurmak, bize bilgi sağlayacak figürleri seçmek, bir anlamda incelediğimiz dönem içerisinde Mağrib Eş'arîliği'nin soy ağacını çıkarmak açısından da önemli bir işlev görmüştür. Zira çalışmamız kapsamında Eş'arîlik ile ilişkilendireceğimiz bireylere odaklanmak, şahsın içinde bulunduğu sosyal çevre hakkında da bize bilgi verirken ilgili çevrenin Eş'arîliğe adapte sürecini gözlemlememizi sağlamıştır.

²⁸ Luca, *Mezhepler*, 14-15.

²⁹ Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 420.

³⁰ Simone Lässig, “Modern Tarihte Biyografi-Biyografide Modern Tarih Yazımı”, çev. Canan Özkılıç, *Otur Baştan Yaz Beni* (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 32-34.

Biyografi, tarihi verilerin yanıltıcı beyanlarından korunmak hususunda da işlevsel bir araçtır. Söz gelimi çalışmamızda bahsedeceğimiz İbn Tûmert figürü, bazı müelliflerce Eş‘arî bir birey olarak betimlenir. Bu kanaatler doğrudan Mağrib Eş‘arîliği adına yanlış değerlendirmelere sebebiyet vermektedir. İbn Tûmert’in ilmi silsilesinde bazı Eş‘arî imamların bulunması da bu konuda ayrıca yanıltıcı olmaktadır. Ancak bu noktada bireyin, bazen ait olduğu sosyal grubun inançlarını paylaşmadığı hatta ilgili grubun itikat dünyasını sarsan düşüncelere de sahip olabileceği unutulmamalıdır.³¹ Nitekim birey, karakteri itibarıyla zaten çelişkili özellikler barındıracağı gibi, tarihin kendisine yüklediği rol, güç ilişkilerinin dinamikleri gibi birçok dış faktör göz önüne alınarak değerlendirilmesi gereken bir muammadır.³²

1.3. Araştırmanın Kaynakları

Bir mezhebin tarihine dair bütüncül bir netice elde edebilmek, onun neşet ettiği birçok değişkeni hesaba katmayı gerektirmektedir. Çünkü mezhep sosyal bir realitedir ve hayatın birçok veçhesiyle ilintilidir. Mağrib’de Eş‘arîliğin teşekkülünü ele alan bu çalışma, mezhebin coğrafyadaki seyrini ferd, toplum ve siyaset üçgeninde inceleyerek bir sonuca ulaşmayı hedeflemekte, dolayısıyla kendisine veri sağlayan İslâm bilimlerinin farklı dallarının literatürünü göz önünde bulundurmaktadır. Bu doğrultuda çalışma boyunca coğrafya, tarih eserleri, tabakâtlar, fihristler, fetva kitapları, kelâm eserleri ve modern araştırmalardan istifade edilmiştir.

1.3.1. Coğrafya Kitapları

Tarihi inşa eden insan, belirli bir coğrafyada doğar ve yetişir. İnsan yaşadığı coğrafyanın avantajlarına ve zorluklarına da kaçınılmaz olarak muhataptır. Tarihin konusu olan insanın coğrafya ile olan bu zorunlu ilişkisi, tarih ve coğrafya bilimlerinin de iç içe geçmelerini sağlamıştır.³³ Çalışmamız esnasında coğrafya türü eserler, Mağrib’in sınırlılıklarını çizmeye yarayan bir işlev görmüştür. Bununla birlikte ilgili eserler, Mağrib’in birçok mezhep temalı devlete ev sahipliği yapmasına kayıtsız kalmamış, Midrârîler, Rûstemîler, İdrîsîler, Ağlebîler, Fâtımîler ve Murâbitlar gibi farklı mezheplere mensup devlet ve toplum tabakası hakkında değerli bilgiler sunmuşlardır. Bu bağlamda coğrafya kitaplarında karşımıza çıkan şehir ahalisinin mezhep odaklı yaşadıkları tartışmalar ve savaşlar, coğrafyanın uzun süre gündemini

³¹ Abdulhamit Kırmızı, “Oto/Biyografik Vebal: Tutarlılık ve Kronoloji Sorunları”, *Otur Baştan Yaz Beni* (İstanbul: Küre Yayınları, ts.), 21.

³² Derek Layder, *Sosyal Teoriye Giriş*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 137.

³³ Gilbert - Reynolds, *Dünya Tarihinde Afrika*, 47.

meşgul eden Hâricî-Şîî çatışmaları, Mağrib'in siyasi ve mezhebi tarihinde devrim yaratan tarihi figürlerin doğup büyüdüğü muhitin mezhebi yapısı, tarihi bir ribâtta okutulan kelâm türü bir risale, çalışmamıza önemli katkılar sağlamıştır. Bu doğrultuda istifade ettiğimiz coğrafya kitapları arasında Belâzürî'nin (öl. 279/892-93) *Fütûhu'l-Büldân*,³⁴ Ya'kubî'nin (öl. 292/905'ten sonra) *Kitâbü'l-Büldân*,³⁵ İbnü'l-Fakîh'in (3-4./9-10. yüzyıl) *Kitâbü'l-Büldân*,³⁶ İbn Hurdâzbih'in (öl. 300/912) *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*,³⁷ İstahrî'nin (öl. 340/951'den sonra) *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*,³⁸ Muhammed b. Ahmed Makdisî'nin (öl. 390/1000) *Ahsenü't-tekâsîm*,³⁹ İbn Havkal'ın (4./10. yüzyıl) *Sûretü'l-arz*,⁴⁰ Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin (öl. 487/1094) *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*⁴¹ adlı eserleri yer almaktadır.

1.3.2. Tarih Kitapları

Mağrib coğrafyası araştırmamızın sınırlı kronolojik kapsamı içerisinde dahi birçok devlet ve emirliğe ev sahipliği yapmıştır. Bu durum Eş'arîliğin ve onun toplumsal zemini olan Mâlikîliğin ilgili devletlerin mezhep politikalarıyla yüzleşmelerini beraberinde getirmiştir. Ağlebîler dönemi Mâlikîliğin belirgin bir güç kazandığı süreçtir. Fâtımîler dönemi, Eş'arîliğin kendisine eklemlendiği Mâlikîlik için zor bir süreçken, aynı zamanda Eş'arî düşüncenin ilk nüvelerinin de ortaya çıktığı bir dönemdir. Fâtımîlere bağlı, ancak iç işlerinde özerk hareket eden Zîrîler ve daha sonra Sünnîliğin ciddi bir devlet desteği bulduğu Murâbîtlar döneminde Eş'arîliğin gelişme kaydettiği görülür. Dolayısıyla sözünü ettiğimiz devletlerin mezhep politikaları ve Eş'arîliğe etkileri bakımından tarih kitapları çalışmanın omurgasını oluşturan ana kaynaklar arasında yer alır.

³⁴ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988).

³⁵ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001).

³⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhim el-Hemedânî İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996).

³⁷ Ebu'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1889).

³⁸ Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Âmme li Kusûri's-Sekâfe, ts.).

³⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 1991).

⁴⁰ Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî b. Havkal, *Sûretü'l-arz*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1938).

⁴¹ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992).

İbnü'l-Esîr'in (öl. 630/1233) *el-Kâmil fî't-târih*,⁴² Mağribli tarihçi İbn İzârî'nin (öl. 712/1312'den sonra) *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri mülûki'l-Endülûs ve'l-Mağrib*,⁴³ Memlükler döneminin önde gelen devlet adamı ve tarihçilerinden Nüveyrî'nin (öl.733/1333) *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*,⁴⁴ Faslı tarihçi Ahmed b. Halîl Selâvî'nin (öl. 1315/1897) *el-İstiksâ li-ahbâri düveli'l-mağribi'l-aksâ*,⁴⁵ adlı eserleri başlıca referans kaynaklarımızdır. Bu eserler, Mağrib'in fethi, Emevîler ve Abbâsîler döneminde valiler aracılığı bölgenin idare edilmesi, bölgede kurulan devlet ve emirlikler hakkında tarihsel bilgiler içerir. Bunun yanında ilgili eserler, bölgenin mezhebi hareketliliğini, Sünnî-Şîî çatışmalarını, farklı mezhepleri benimseyen devletlerin birbirleriyle ilişkileri hakkında da başvuru kaynağıdır.

Eş'arîliği konu edinen bu çalışmanın belirli bir bölümü, Mağriblilerin otonom bir Sünnî devlet hasretini gideren Murâbitlar dönemine odaklanmaktadır. Bu bağlamda döneme ilişkin bilgiler ihtiva eden Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî el-Beyzak'ın *Ahbâru'l-mehdî b. Tûmert ve bidâyetü devleti'l-Muvahhidîn*,⁴⁶ İbn Sâhibussalât'ın (öl. 594/1198'den sonra) *el-Men bi'l-imâme*,⁴⁷ Abdülvâhid el-Merrâküşî'nin (öl. 7./13. yüzyıl ortaları), *el-Mu'cib fî telhisi ahbâri'l-Mağrib*,⁴⁸ İbn Kattân'ın (öl. 7./13. yüzyıl ortaları) *Nuzumü'l-cemân li-tertîbi mâ selefe min ahbâri'z-zamân*,⁴⁹ adlı eserlerinden faydalanılmıştır. Ancak ilgili eserlerin müelliflerinden bazılarının Muvahhidler devletinin kurucu figürü İbn Tûmert ve devletin sonraki halifelerine yakınlıkları ve resmi görevlerde bulunmaları itibarıyla Murâbitlar hakkındaki söylemleri tarafsızlıkla maluldür. Muvahhidlerin kurucu ideolojisinin Murâbitların dini ve siyasi anlayışına düşmanlıkla şekillendiği düşünüldüğünde, bu eserlerin Murâbitların özellikle mezhebi aidiyetlerine dair beyanlarına ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Bu doğrultuda İbn Ebû Zer'in

⁴² Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kamil fî't-tarih* (Beyrut : Dâru Sadır, 1997).

⁴³ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri mülûki'l-Endülûs ve'l-Mağrib*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2013).

⁴⁴ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb* (Kâhire: Dâru'l-Kütüb, 2002).

⁴⁵ Ahmed b. Hâlid Selâvî, *el-İstiksâ li-ahbâri düveli'l-mağribi'l-aksâ*, thk. Ca'fer en-Nâsirî (Dâru'l-Kitâb, 1997).

⁴⁶ Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî Beyzak, *Ahbâru'l-mehdî b. Tûmert ve bidâyetü devleti'l-Muvahhidîn* (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1971).

⁴⁷ Abdülmelik İbn Sahibü's-Salât, *el-Men bi'l-İmâme*, thk. Abdülhâdî et-Tâzî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987).

⁴⁸ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid Merrâküşî, *el-Mu'cib fî telhisi ahbâri'l-Mağrib*, thk. Salâhuddîn el-Hevvârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006).

⁴⁹ Ebû Muhammed Hasen b. Ali b. Muhammed b. Abdülmelik İbnü'l-Kattân, *Nuzumü'l-cemân li-tertîbi mâ selefe min ahbâri'z-zamân*, thk. Mahmûd Ali Mekki (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990).

(öl. 741/1340) *el-Enîsü'l-mutrib bi-ravzi'l-kirtâs fî ahbâri mülûki'l-Mağrib ve târihi medîneti Fâs*⁵⁰ adlı telifiyle müellifi belirsiz olan *el-Hulelü'l-meşviyye fî zikri ahbâri'l-Merâkişîyye* adlı eser, Murâbitlar dönemini Muvahhidlerin bütünüyle olumsuz resmettiği manzaranın dışında görmemizi sağlayan kitaplar arasında yer alırlar. Sözgelimi Muvahhidler, Murâbitları dini bakımdan bütünüyle heretik bir itikadla ilişkilendirirken, tam tersine mezkur eserler Murâbitların kuruluş yıllarından itibaren Mağrib'de Sünnîliği tahkim eden bir işlev gördükleri kanaatindedirler.

Çalışmamıza kaynaklık eden bir diğer tarih eseri ise İbn Haldûn'un (öl. 808/1406) ismine atıfla *Târîhu İbn Haldûn* şeklinde de anılan *Kitâbü'l-iber dîvânü'l-mubtedâ ve'l-haber* isimli eseridir.⁵¹ İbn Haldûn eserin metodolojisini yansıtan *Mukaddime*'sinde tarih ilminin önem ve gayesinden bahsetmiş, tarihçilik mesleğini eleştiriye tabi tutarak tarih ilmine yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Bununla birlikte *Mukaddime*'de vaad edilen metot ve tarih anlayışının eserin kendisinde takip edilmediği eleştirileri yapılmıştır. Çalışmamız özelinde İbn Haldûn'un Mağrib'de Eş'arî tarihine dair getirdiği yorumların bu eleştirileri haklı çıkardığı görülmektedir. O, bölgedeki Eş'arîlik serüvenini daha ziyade politik veçhesiyle meşhur olmuş isimlerle ilişkilendirmektedir. Bu durum Mağrib Eş'arîliğini ve daha genel anlamda bölgenin dini anlayışının tarihsel serüvenini anlamayı güçleştirir.

Bu eserler dışında İbnü'l-Faradî'nin (öl. 403/1013) *Târîhu ulemâi'l-Endülüs*,⁵² Humeydî'nin (öl. 488/1095) *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti Endülüs*,⁵³ Zehebî'nin (öl. 748/1348) *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*,⁵⁴ İbn Tağrıberdî'nin (öl. 874/1470) *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*,⁵⁵ Makrîzî'nin (öl. 845/1442) *İttiâzü'l-hunefâ bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*,⁵⁶ Makdîş'in

⁵⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. Abdullah İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-mutrib bi-ravzi'l-kirtâs fî ahbâri mülûki'l-Mağrib ve Târîhi medîneti Fâs* (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972).

⁵¹ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, thk. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988).

⁵² Ebû'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'i'l-Endülüs*, thk. İzzet Attâr el-Huseynî (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1988).

⁵³ Muhammed b. Fütûh Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti Endülüs* (Kâhire: Mektebetü'l-Misriyye, 1966).

⁵⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1993).

⁵⁵ Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.).

⁵⁶ Ebû Muhammed Takiyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*, thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl (Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.).

(öl. 1228/1813) *Nüzhetü'l-enzâr fî acâ'ibi't-tevârih ve'l-ahbâr*,⁵⁷ modern dönemlerde kaleme alınan Hâdî Roger İdrîs'in (öl. 1978) *ed-Devletü's-Sanhâciyye*,⁵⁸ Süheyl Takkûş'un *Târîhu'l-Fâtımiyyîn*, Sa'd Zağlûl Abdülhamîd'in (öl. 2005) *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî*,⁵⁹ adlı eserleri araştırmamızın genelinde yararlandığımız diğer tarih konulu eserlerdir.

1.3.3. Tabakâtlar, Fihristler ve Fetva Kitapları

Mağrib'de Eş'ari tarihin anlatısında en önemli başvuru kaynakları tabakât türü eserlerdir. Öyle ki bu türden eserler bölgenin umumi tarihini ele alan tarih eserlerinin aktardıkları bilgileri bazen teyit, bazense nakzetmekte dolayısıyla tarihi verilerin sağlamasının yapılmasında önemli bir işlev sunmaktadırlar.

Eş'arîliğin Mağrib'de Mâlikî çevrelerde tutunması, Mâlikî geleneğin bölgedeki serencamını izlemeyi gerektirir. Mâlikî bilginlerce kaleme alınan tabakât türü eserler, bu çalışmanın başucu kaynakları arasındadır. Kendisi de bir Mâlikî fakihî olan Ebu'l-Arab'ın (öl. 333/945) *Tabakâtü ulemâ'i İfrîkiyye*,⁶⁰ Huşenî'nin (öl. 361/971) aynı adı taşıyan eseri,⁶¹ Ebû Bekir Mâlikî'nin (öl. 454/1062'den sonra) *Riyâzü'n-nüfûs fî tabakâti ulemâ-i'l-Kayrevân ve İfrîkiye*,⁶² Kadı İyâz'ın (öl. 544/1149) *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*,⁶³ Debbâğ'ın (öl. 696/1296) *Meâlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*⁶⁴ adlı eserleri, Eş'arîliğin toplumsal tabanı Mâlikîliğin bölgedeki gelişimini, Hanefîlik ve Şîa mezhepleriyle olan ilişkilerini, Mâlikîlik içinde zaman içerisinde tebellür eden kelâmî yönelimi tetkikte ve Eş'arî simaların tespitinde istifade edilen kaynaklar arasındadır.

Eş'arî simaların biyografilerine dair bilgi edinmek Şafîî Eş'arîlerin kaleminden çıkan telifler sayesinde mümkün olmuştur. Bu eserlerden Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir'in

⁵⁷ Mahmud Makdîş, *Nüzhetü'l-enzâr fî acâibi't-tevârih ve'l-ahbâr*, thk. Alî ez-Zevârî - Mahmûd Mahfûz (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988).

⁵⁸ Hâdî Roger İdrîs, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, çev. Hammâdî es-Sâhilî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992).

⁵⁹ Abdülhamîd Sa'd Zağlûl, *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî* (İskenderiye: Münşeatü'l-Meârif, 1993).

⁶⁰ Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî Ebu'l-Arab, *Tabakâtü ulemâ-i İfrîkiye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.).

⁶¹ Muhammed b. Hâris Huşenî, *Tabakâtü ulemâi İfrîkiye*, thk. Muhammed b. Ebû Şeneb (Lübnân: Dâru'l-Kitâb, ts.).

⁶² Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs fî tabakâti ulemâ-i'l-Kayrevân ve İfrîkiye*, thk. Beşîr el-Bekkûş (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994).

⁶³ Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, thk. İbn Tavî et-Tancî (Mağrib: Matbaatü Fedâle, 1965).

⁶⁴ Abdurrahman b. Muhammed Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1968).

(öl. 571/1176) *Tebyînü kezibi 'l-müfterî fî mâ nüsibe ile 'l-imâm Ebi 'l-Hasen el-Eş'arî*⁶⁵ adlı eseri, Hasan b. Ali el-Ahvâzî'nin (öl. 446/1055) İmam Eş'arî'yi Haşevî bir zihin yapısıyla eleştirmesine tepki olarak kaleme alınmıştır. İbn Asâkir için Ebu'l-Hasen el-Eş'arî İslâm dünyasında aşırı görüşleriyle ortaya çıkan bidat grupların karşısında hakkı savunan bir önderdir.⁶⁶ *Tebyîn* aynı zamanda İbn Asâkir'in yaşadığı çağa kadar geçen süreçte Eş'arî simaların biyografilerine yer vermektedir. Bu biyografiler arasında Mağribli isimler de yer almaktadır.

Şâfiî gelenekte kaleme alındığı halde Mağribli Mâlikî Eş'arîler hakkında bilgi edinmemizi sağlayan bir diğer kaynak ise Tâcüddîn es-Sübkî'nin (öl. 771/1370) *Tabakâtü 'ş-Şâfiyyeti 'l-kübrâ*⁶⁷ eseridir. Sübkî'nin Eş'arîliği fıkıh mezhepleri üzerinde bir çatı olarak inşa etmesi, bu minvalde Şâfiîler başta olmak üzere İslâm dünyasında doğudan batıya Eş'arîliği benimsemiş isimlerin biyografilerine yer vermesi, *Tabakât*'ını Mağrib Eş'arîliği için de değerli kılmaktadır.

İlgili tabakât eserlerinin Mağrib Eş'arî tarihini okumadaki işlevleri yadsınamaz. Ancak müelliflerinin sıkı birer Eş'arî oluşlarından doğan objektiflik problemi, bazen Eş'arî olarak zikrettikleri isimlerin kelâmi veçhelerini ortaya koymaktaki yetersizlikleri diğer tabakât türü eserlere müracaat etmeyi gerektirmektedir. Bu doğrultuda mezkur yazarların bölgenin Eş'arî tarihine dair beyanlarıyla yetinilmemiş, yukarıdaki eserlere ilaveten, İbn Atıyye el-Endelüsî'nin (öl. 541/1147) *Fihrisü İbn Atıyye*,⁶⁸ Kadı İyâz'ın *el-Gunye*,⁶⁹ İbn Hayr el-İşbilî'nin (öl. 575/1179) *Fehresetü İbn Hayr*,⁷⁰ İbn Beşküvâl'in (öl. 578/1183) *es-Sıla fî târihi eimmeti 'l-Endülüs*,⁷¹ aynı eserin zeyli olan ve İbnü'l-Ebbâr tarafından kaleme alınan (öl. 658/1260) *et-Tekmile li-kitâbi's-Sıla*,⁷² İbnü'z-Zeyyât et-Tâdilî'nin (öl. 628/1230) *et-Teşevvüf ilâ ricâli't-*

⁶⁵ Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi 'l-müfterî fî mâ nüsibe ile 'l-İmâm Ebi 'l-Hasan el-Eş'arî*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984).

⁶⁶ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 26.

⁶⁷ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü 'ş-Şâfiyyeti 'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî- Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire, 1992).

⁶⁸ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân - Muhammed ez-Zâhî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983).

⁶⁹ Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-Gunye*, thk. Mâhir Cerâr (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982).

⁷⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbilî İbn Hayr, *Fehresetü İbn Hayr*, thk. Muhammed Fuâd Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998).

⁷¹ Ebu'l-Kâsım b. Abdülmelik İbn Beşküvâl, *es-Sıla fî târihi e'immeti 'l-Endülüs*, thk. Seyyid Attâr Hüseyinî (Mektebetü'l-Hancî, ts.).

⁷² Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-kitâbi's-sıla*, thk. Abdüsselâm el-Harrâs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995).

tasavvuf,⁷³ İbn Abdülmelik el-Merrâküî'nin (öl. 703/1303) *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*,⁷⁴ Burhâneddin İbn Ferhûn'un (öl. 799/1397) *ed-Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâ'il-mezheb*,⁷⁵ İbnü'l-Ahmer'in (öl. 807/1404?) *Büyûtâtü Fâsi'l-kübrâ*,⁷⁶ İbnü'l-Kâdî'nin (öl. 1025/1616) *Cezvetü'l-iktibâs fî zikri men halle mine'l-a'lâm medînete Fâs*⁷⁷ gibi Mağrib ve Endülüslü müelliflere ait tabakât ve fehrese türü eserlerle; İbn Hallikân'ın (öl. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*,⁷⁸ Ebû Abdullah ez-Zehebî'nin (öl. 748/1348) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'sı*⁷⁹ gibi biyografiler, araştırmamızın diğer kaynakları arasındadır. Bu eserler bölge Eş'ariliğinde rol oynayan simaların kelâmcı yönleri ve Eş'arî üstadlarına uzanan ilmi silsilelerini kaydetmek gibi hususlarda müracaat ettiğimiz kaynaklar arasındadır.

Mağribli Eş'arîlerin görüşlerinin tespitinde fetva kitaplarından da istifade edilmiştir. Bu eserler fıkhi hükümlerin cem edilmesi niyetiyle yazılmış olsalar da satır aralarında ele aldıkları isimlerin kelâmî görüşlerine rastlamak mümkündür. Bu noktada Burzülî'nin (öl. 844/1440) *Câmiu mesâili'l-ahkâm fî mâ nezele bi'l-müftîn ve'l-ahkâm*,⁸⁰ Venşerîsî'nin (öl. 914/1508) *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmi'ul-muğrib an fetâvâ ulemâi İfrîkıyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*,⁸¹ adlı eserleri zikredilebilir. Ayrıca Murâbıtlar dönemi devlet adamlarının ve yargı mensuplarının Eş'arîlik hakkındaki kanaat ve politikalarını yansıtan İbn Rüşd el-Ced'in (öl. 520/1126) *Fetâvâ İbn Rüşd*,⁸² İbnü'l-Hâc el-Kurtubî'nin (öl. 529/1135) *Nevâzilü İbni'l-Hâc*⁸³ adlı eserleri kullandığımız diğer fetva türü kaynaklardır.

⁷³ İbnü'z-Zeyyât et-Tâdilî, *et-Teşevvûf ilâ ricâli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Tefkik (Rabat: Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb, 1997).

⁷⁴ İbn Abdülmelik el-Merrâküî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-Kitâbeyi'l-mevsûl ve's-sıla*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012).

⁷⁵ Ebu'l-Vefâ Burhânüddîn İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâ'i'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr (Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.).

⁷⁶ Ebü'l-Velîd İsmâîl b. Yûsuf İbnü'l-Ahmer, *Büyûtâtü Fâsi'l-kübrâ* (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972).

⁷⁷ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Miknâsî İbnü'l-Kâdî, *Cezvetü'l-iktibâs fî zikri men halle mine'l-a'lâm medînete Fâs* (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1973).

⁷⁸ Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim b. Ebû Bekir İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994).

⁷⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006).

⁸⁰ Ebu'l-Kâsım b. Ahmed Burzülî, *Câmiu mesâili'l-ahkâm fî mâ nezele bi'l-müftîn ve'l-ahkâm*, thk. Muhammed Habîb el-Heyle (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002).

⁸¹ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Fâsî Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmi'ul-muğrib an fetâvâ ulemâ'i İfrîkıyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981).

⁸² Ebü'l-Velîd el-Kurtubî İbn Rüşd, *Fetâvâ İbn Rüşd*, thk. Muhtâr b. Tâhir et-Tilîlî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987).

⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed İbnü'l-Hâc, *Nevâzilü İbni'l-Hâc*, thk. Ahmed Şuayb el-Yûsufî (Tatvân: Cemiyetü'l-Mağribiyye, ts.).

1.3.4. Makâlât ve Kelâm Kitapları

Makâlât türü eserler, mezhepler tarihi çalışmalarının doğal kaynakları arasında olmasına rağmen Mağrib, makâlât eserleri üretmek bakımından verimli bir bölge değildir. Bu nedenle Eş‘arî’nin *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*’i,⁸⁴ Şehristânî’nin (öl. 548/1153) *el-Milel ve’n-Nihal*’i⁸⁵ isimli eserlerden daha ziyade Eş‘arîliğin doğudaki gelişimine temas ettiğimiz satırlarda istifade edilmiştir. Zâhirî mezhebinin temsilcilerinden İbn Hazm’ın (öl. 456/1064) *el-Fasl fî’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*’i⁸⁶ İslâmî batıda kaleme alınmış dinler ve mezhepleri konu edinen bir eserdir. Onun Eş‘arîliğe dair yorumları taraflı ve bu minvalde ağır ithamlar içerir. Bununla birlikte İbn Tûmert gibi Eş‘arîlik ile ilişkisi tartışmalı bir ismin yaşadığı bölgenin mezhebi yapısına dair verdiği bilgiler çalışmamıza katkı sağlamıştır. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin (öl. 543/1148) *el-Avâsım mine’l-Kavâsım*⁸⁷ eseri de kelâmî konular yanında mezhepler hakkında da bilgi vermektedir.

Kelâm kitapları, Eş‘arîliğin Mağrib’de hangi eserler üzerinden şekil aldığı, mezhebin hangi tarihlerde ve hangi şehirler üzerinden intikal ettiği hususlarını tespitte önem arz eder. Esâsen bölgenin Eş‘arîlik ile ilişkilendirilen ilk simalarının görüşleri daha ziyade fetva kitaplarına yansımıştır. Bu noktada ilgili görüşlerin Eş‘arî düşünceyle mutabakat arz edip etmediği hususunu açıklığa kavuşturmak adına Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî’nin (öl. 403/1013) *Kitâbü’t-temhîd*,⁸⁸ ve *et-Takrîb ve’l-İrşâd*’ı,⁸⁹ İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî’nin (öl. 478/1085) *Gıyâsü’l-ümem fî iltiyâsi’z-zulem*⁹⁰ gibi eserlerinden istifade edilmiştir.

Mağrib’de Eş‘arî kelâmının temsilinde Bâkılânî’nin rolü büyüktür. Eş‘arîliği Mağrib’e taşıyan Mâlikî alimlerin ellerinde tuttukları en önemli metin de onun *Kitâbü’t-temhîd* adlı eseridir. Mağrib’de şerhe konu olan *Temhîd*, Ebu’l-Kâsım Abdülcélil b. Ebi Bekr er-Rabâî el-Karavî ed-Dîbâcî (öl. 5./11. yy.) tarafından *et-*

⁸⁴ Ebu’l-Hasen Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden, 1980).

⁸⁵ Ebu’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl (Kâhire: Müessesetü’l-Halebî, 1968).

⁸⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fî’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal* (Kâhire: Mektebetü’l-Hancî, ts.).

⁸⁷ Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *el-Avâsım mine’l-kavâsım*, thk. Ammâr Tâlibî (Cezayir: Dâru’t-Türâs, 1974).

⁸⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *Kitâbü’t-temhîd*, thk. Richard Joseph McCarthy (Beyrut: Mektebetü’ş-Şarkîyye, 1957).

⁸⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Zenîd (Müessesetü’r-Risâle, 1998).

⁹⁰ İmâmü’l-Harameyn Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümem fî iltiyâsi’z-zulem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Mektebetü İmâmî’l-Harameyn, ts.).

*Tesdîd fî şerhi 't-temhîd*⁹¹ adıyla şerh edilmiştir. *et-Tesdîd*, Bâkılânî dışında Eş'arîliğin diğer temsilcilerine de atıflar içermekte, bölgede hangi Eş'arî simalarının görüşlerinin biliniyor olduğu hususunu açığa çıkarmaktadır. Bunun dışında Mağrib Eş'arîliğinin itikadi bahislerini ele aldığımız bölümde Cüveynî'nin *el-İrşâd ilâ kavâtî 'i'l-edilleti fî usûli 'l-i'tikâd*,⁹² Ebû Bekir el-Murâdî'nin (öl. 489/1096) *el-Akîde*'si,⁹³ Ebu'l-Haccâc ed-Darîr'in (öl. 520/1126), *et-Tenbîh ve 'l-İrşâd*'ı,⁹⁴ Kadî İyâz'ın *Kitâbü 'l-akîdesi*⁹⁵ gibi eserlerden istifade edilmiştir. Ayrıca Murâbitlara yönelttiği inanç ithamlarıyla bilinen İbn Tûmert'in tevhid, bilgi, imamet gibi çeşitli kelâm konularını ihtiva eden *E'azzü mâ yutlab*⁹⁶ eserinden İbn Tûmert'in Eş'arîlikle ilişkisini netleştirmek için faydalanılmıştır.

1.3.5. Çağdaş Araştırmalar

Ülkemizde Eş'arîlik odaklı çalışmaların mezhebin ana yurdu olan doğu coğrafyasını konu edindiği görülmektedir. Mehmet Keskin'in *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*⁹⁷ ile Hikmet Yağlı Mavil'in *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*⁹⁸ adlı çalışmaları, mezhebin kurucu figürü Eş'arî'nin dönemine ve düşünce dünyasına odaklanan eserlerdir. Mehmet Kalaycı'nın *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Maturidilik İlişkisi*⁹⁹ isimli çalışması, Ehl-i Sünnet'in iki ana ekolünün serüvenini karşılaştırmalı bir biçimde ele almakta, Eş'arîliğin Mağrib'e intikalinde etkili olan doğulu alimler ve talebeleri hakkında da bazı bilgiler ihtiva etmektedir. Abdullah Ömer Yavuz'un *Coğrafya ve Mezhep Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi*¹⁰⁰ adlı çalışması Eş'arîliğin belirli bir coğrafyadaki serüvenini, mezhebin farklı siyasi yapılanmalarla ve mezhep odaklarıyla kurduğu ilişkiyi gözetten bir çalışmadır. İsa Koç'un *Mezhepler*

⁹¹ Ebu'l-Kâsım Abdülcelîl b. Ebû Bekir er-Rabâî Dîbâcî, *et-Tesdîd fî şerhi 't-temhîd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1885).

⁹² İmâmü'l-Hameyn Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtî 'i'l-edilleti fî usûli 'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ vd. (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1950).

⁹³ Ebû Bekir Muhammed b. Hasen el-Hadramî Murâdî, *Akîdetü Ebî Bekr el-Murâdî el-Hadramî*, thk. Cemâl Allâl el-Bahtî (Tatvân: Dâru'l-Emân, 2012).

⁹⁴ Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ Darîr, *et-Tenbîh ve 'l-İrşâd fî İlmi 'l-i'tikâd*, thk. Samîr Fûbay vd. (Fas: Dâru Ebî Rakrâk, 2014).

⁹⁵ Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Kitâbü 'l-akîde el-mensûb li 'l-Kâdî ebi 'l-fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî*, thk. Nizâr Hammâdî (Tunus: Dâru'l-İmâm b. Arafe, ts.).

⁹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Tûmert, *E'azzü mâ yutlab*, thk. Ammâr Tâlibî (Cezayir: Âsîmetü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 2007).

⁹⁷ Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, ts.).

⁹⁸ Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (Ankara: İsam Yayınları, 2018).

⁹⁹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Maturidilik ilişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019).

¹⁰⁰ Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021).

*Arası Mücadele Hanbelîlik- Eş'arîlik İlişkisi*¹⁰¹ adlı çalışması ise Hanbelîlik ve Eş'arîlik mezheplerinin teşekkül dönemlerindeki ilişkisini konu edinmektedir.

Mezhepler tarihi bağlamında İslâm coğrafyasının batı bölgelerine odaklanan çalışmalar sınırlı olup mevcut çalışmalar da ağırlıklı olarak Endülüs coğrafyasını muhatap almaktadır. Ali Osman Balcı'nın *Endülüs'te İslâm Mezhepleri*¹⁰² adlı çalışması fetih sürecinden yıkılışına kadar Endülüs'te varlık göstermiş fihhi ve itikadi mezhepleri konu edinmektedir. Çalışma Eş'arîliğin Endülüs safhasını temsilcileri üzerinden ele almaktadır.

Günümüz Kuzey Afrika'sının akademik çevrelerinde Eş'arîlik çalışmalarının ivme kazandığı görülmektedir. Yûsuf Ahnâne'nin *Tetavvuru'l-mezhebi'l-Eş'arî*¹⁰³ adlı eseri kronolojik olarak ilk modern çalışmalardan biri olup Rabât'ta kaleme alınmıştır. Çalışma daha ziyade Eş'arîliğin bölgedeki temsilcilerine odaklanmakta, ekolün bölgedeki fihhi zemini, nasıl taban bulduğu ve geliştiği, siyaset odaklarıyla ilişkisi gibi konuları göz ardı etmektedir. Bu yönüyle temsilciler bazında Mağrib Eş'arîliğini resmeden bir telifir.

2015 yılında Tatvan kentinde Eş'arîlik araştırmaları merkezinin organizatörlüğünde, Karaviyyîn Üniversitesi Usûliddîn Fakültesinin de iştirakiyle Mağrib Eş'arîliğine dair düzenlenen bir forumda sunulan tebliğlerin, makaleler halinde yayımlandığı *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hılâle merhaleyi't-te'sîs ve't-tersîm*¹⁰⁴ isimli eser, çalışmamıza katkı sunan çağdaş yayınlardandır. İlgili makaleler, Eş'arîliğin Mağrib'deki doğu kaynaklı etkisini ve yerel özelliklerini ele alması bakımından Mağrib Eş'arîliğine dair en güncel literatür olarak kabul edilebilir. Bunun dışında dilimize *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*¹⁰⁵ şeklinde çevrilen çalışma içinde yer alan makaleler oryantalist çevrelerin gözünden Mağrib'in Eş'arî tarihine bakmamıza olanak tanıyan eserler arasında yer alır.

Mağrib İslâm tarihinde ortaya çıkan ana İslâm mezheplerinin varlık gösterebildiği bir coğrafya olmuştur. Bölgenin mezhep odaklı siyasi tecrübesini ve

¹⁰¹ İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021).

¹⁰² Ali Osman Balcı, *Endülüs'te İslâm Mezhepleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

¹⁰³ Yûsuf Ahnâne, *Tetavvuru'l-mezhebi'l-Eş'arî fî'l-garbi'l-İslâmî* (el-Memleketü'l-Mağribiyye: Menşûrâtü Vizâratı'l-Evkâf, 2003).

¹⁰⁴ Cemâl Allâl el-Bahtî (ed.), *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hılâle merhaleyi't-te'sîs ve't-tersîm* (Rabat: Merkezü Ebi'l-Hasen el-Eş'arî, 2017).

¹⁰⁵ Sabine Schmidtke (ed.), *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020).

kelâmi geçmişini ortaya koymak adına Hâricilik, Mu'tezile, Şîa gibi mezhepler de konu edilmiş, bu doğrultuda Alfred Octav Bel'in *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi ş-şimâli'l-İfrîkî*,¹⁰⁶ Abdülmecîd Hamde'nin *el-Medârisü'l-keîamiyye bi-İfrîkiye ilâ zuhûri'l-Eş'ariyye*,¹⁰⁷ Abdülazîz Mecdûb'un *es-Sirâu'l-mezhebî bi-İfrîkiyye ilâ kıyami'd-devleti'z-Zîriyye*,¹⁰⁸ İbrahim Tehâmî'nin *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib fi'd-difâ-i an akîdeti Ehli's-Sünne*¹⁰⁹ adlı eserlerinden Eş'arîlik öncesi mezhebi hareketliliği tespitite istifade edilmiştir.

Mağrib merkezli kurulan Şîi Fâtımîler Kâhire'ye taşındıktan sonra bölgedeki mezhep hareketliliği içinde Sünnî cephede yer alan Mâlikîlik, cemiyete nüfuz edebilme becerisini ziyadeleştiren ve zamanla egemen güç haline gelen mezhep odağıdır. Aynı zamanda Eş'arî düşüncenin de kendisine yaslandığı dini aidiyet biçimi Mâlikîlik'tir. Bu kapsamda bölgenin Mâlikî gerçekliğini tespitite istifade ettiğimiz modern kaynaklar arasında ülkemizde hazırlanan Ali Hakan Çavuşoğlu'nun *Irak Mâlikî Ekolü (III-V/IX-XI. yy.)*,¹¹⁰ Şükrü Özen'in *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*,¹¹¹ adlı doktora çalışmaları, Hentâtî'nin *el-Mezhebü'l-Mâlikî bi'l-garbi'l-İslâmî*,¹¹² Şerhabîlî'nin *Tetavvuru'l-mezhebi'l-Mâlikî fi'l-garbi'l-İslâmî*,¹¹³ adlı eserlerinden istifade edilmiştir.

¹⁰⁶ Alfred Octav Bel, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi ş-şimâli'l-İfrîkî*, çev. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987).

¹⁰⁷ Abdülmecîd Hamde, *el-Medârisü'l-keîamiyye bi-İfrîkiye ilâ zuhûri'l-Eş'ariyye* (Tunus: Dâru'l-Arab, 1986).

¹⁰⁸ Abdülazîz Mecdûb, *es-Sirâu'l-mezhebî bi-İfrîkiyye ilâ kıyami'd-devleti'z-Zîriyye* (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1985).

¹⁰⁹ İbrahim Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib fi'd-difâ-i an akîdeti Ehli's-Sünne* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005).

¹¹⁰ Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III-V/IX-XI. yy.)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2004).

¹¹¹ Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1995).

¹¹² Necmeddîn Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî bi'l-garbi'l-İslâmî* (Tunus: Dâru Tebrî'z-Zemân, 2004).

¹¹³ Muhammed b. Hasen Şerhabîlî, *Tetavvuru'l-mezhebi'l-Mâlikî fi'l-garbi'l-İslâmî* (Fas: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 2000).

2. MAĞRİB VE İSLÂM MEZHEPLERİ

2.1. Coğrafi Yapı

Makdisî'nin, şehirlerinin çokluğu, ikliminin latifliğinden övgüyle bahsettiği,¹¹⁴ İbn Haldûn'un mutedil iklimler tasnifinde kendisine yer bulan Mağrib,¹¹⁵ ilk coğrafyacılar tarafından genel bir tanımla Maşrik (doğu) sınırının batısında kalan bölgeyi ifade sadedinde kullanılmıştır. Güneşin doğduğu Maşrik ülkelerine nispet ifadesi olarak, güneşin batış istikametinde yer alan beldeleri ifade etmek maksadıyla¹¹⁶ da kullanılan Mağrib kavramı, İslâm'ın doğum yeri olan Maşrik bölgesinin mukabili olan coğrafyayı ifade etmektedir.¹¹⁷ Kavramların doğu-batı şeklindeki karşıt anlamlı kullanımı belirli bir tarihi seyirde tahakkuk etmiştir. Arap beldeleri merkez kabul edilerek tesmiye konusu olan bu ikili taksimat, Emevîlerle birlikte Şam bölgesine intikal eden hilafetin merkez kabul edilmesi, ardından Abbâsî başkenti Bağdat'ın bugünün bir anlamda Greenwich'i sayılması üzere kullanılmaya devam etmiştir. Abbâsîler döneminde Mağrib kavramının kullanımında idari saikler de etkili olmuştur. Halife Hârûnürreşîd'in (öl. 193/809), oğulları Emîn (öl. 198/813) ve Me'mûn (öl. 218/833) arasında devletini idari açıdan ikiye bölmesiyle Mağrib idari-siyasi bir coğrafyayı da ifade eder hale gelmiştir. Veliaht Emîn, Irak ve Şam yöresini de içine alan ve devletin batısına karşılık gelen bölgeye hükmederken, Me'mûn ise Horasan ve doğu bölgelerini yönetmiştir.¹¹⁸

Mağrib kelimesi, ilk İslâmi fetih hareketleriyle birlikte kullanılagelen bir kavram değildir. Fetihlerin yaşandığı yıllarda, batı veçhesinde Arap yarımadasına komşu olan bölgeler, kendi isimleriyle Irak, Şam ve Mısır şeklinde anılmaktaydılar. Ancak zaman içerisinde fetihlerin geniş hudutlara yayılmasının tabii bir sonucu olarak, batıda kalan coğrafyayı ifade etmek maksadıyla, doğunun sakinlerinin zorlanmadan kullanabilecekleri "Mağrib" kavramı, ihtiyaca binaen doğmuş ve Endülüs coğrafyası da dahil olmak üzere Mısır'ın batısında kalan topraklar Mağrib kelimesiyle ifade edilmiştir. Kavramın, bugün Mısır ve Endülüs bölgesini dışarıda bırakarak, Afrika kıtasının kuzeyini karşıladığı şekliyle anlaşılması ve kullanımı ise belli bir zaman

¹¹⁴ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 216.

¹¹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 260.

¹¹⁶ İbn Haldûn, *Târîh*, 6/218.

¹¹⁷ G. Yver, "Mağrib", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997), 7/142-143.

¹¹⁸ Abdülhamîd, *Târîhu'l-Mağrib*, 1/61.

sonra batı fetihlerinin ikmali, Müslümanların muhtelif belde ve iklimleri tanınmasına bağlı olarak coğrafya biliminin gelişmesiyle mümkün olmuştur.¹¹⁹

Mağrib bölgesinin coğrafi sınırlarına dair, coğrafya ve tarih bilginlerinin müttetik oldukları bir tanımlama bulunmamaktadır. Coğrafyayı tanımlamaktaki zorluk, Mağrib'in tasavvurların çok ötesinde son derece büyük olan ve bu büyüklüğe bağlı olarak çok farklı coğrafi ve iklimsel özelliklere sahip Afrika kıtası içerisinde yer almasıyla yakından ilgilidir.¹²⁰ Mağrib, kuzeyinde Akdeniz, batı yakasında Atlas okyanusu, keza Kuzey istikametinde okyanusun batı tarafından başlayarak, doğuda Tilimsân şehrine kadar uzanan Rîf dağları ile çevrelenir. Güneyinde ise Mağrib-i Aksâ'dan, Mağrib-i Ednâ'ya uzanan, Mağrib-i Evsat'ı da sarmalayan Atlas Dağları bulunur. Yine Güney bölgesinde Mağrib'i, Sûdan'dan ayıran Sahrâ-i kebîr takip eder. Bu sahra suyu az, kumlarla dolu arazi anlamına gelen “ırk” sahrası olarak da bilinir. Çölün batı yakasında yani güney Atlas Okyanusunun komşu mıntıkalarında Berberî dilinde atın gözleri anlamına gelen “Şinkit çölü” bulunur ve bu bölge bugün Moritanya şehirlerini kapsar.¹²¹

Dağları, deniz ve okyanusu, çöl düzlükleri ile Mağrib coğrafyasının nereden başlayıp nerede bittiğine dair coğrafyacıların görüşleri üç grupta değerlendirilmiştir. İlk grup rivayetlerde Mağrib arazisi, bugün Fas'ın kuzey batısında kalan Tanca şehrinden, Atlas Okyanusu sahilini takiple güneydeki Sûdan çölleri uzanan bölge şeklinde tanımlanır.¹²² İkinci grupta yer alan coğrafya müellifleri, Mısır'ın batısında kalan Berka sınırından itibaren Atlas okyanusuna uzanan bölgeyi Mağrib olarak belirlemişlerdir.¹²³ Coğrafyanın üçüncü bir sınırlandırması ise doğuda Berka şehri sınır olmak üzere Endülüs'ü de kapsamaktadır. Klasik dönem coğrafya müelliflerinden İstahrî'de karşımıza çıkan Makdisî ve İbn Havkal gibi sair müelliflerde de görülen bu sınırlandırma, Mağrib'in kendi içinde doğu ve batı şeklinde ikiye ayrılmasıyla oluşturulmuştur. Doğu bölgesi, Atlas okyanusuna kadar Berka, İfrîkıye, Tâhert, Sicilmâse, Sûs ve Zevîle şehirlerine ayrılmışken, coğrafyanın batı cenahı

¹¹⁹ Abdülhamîd, *Târîhu'l-Mağrib*, 1/63.

¹²⁰ Gilbert- Reynolds, *Dünya Tarihinde Afrika*, 48.

¹²¹ Abdurrahman Hüseyin Azzavî, *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî fî'l-asri'l-İslâmi* (Amman: Dâru'l-Halîc, 2010), 20.

¹²² Nadir Özkuyumcu, *Fethinden Emevilerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1993), 11; Kapanşahin, “Ağlebîler”, *Abbasiler Döneminde Kurulan Devletler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 7/22.

¹²³ Ya'kubî, *Kitâbü'l-Büldân*, 180-192; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 132; İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik*, 85-90.

Endülüs olarak kaydedilmiştir.¹²⁴ Böylesi bir ayrımın siyasi şartların da etkili olduğuna dikkat çeken Abdülhamîd, Endülüs'ün Bağdat'tan bağımsızlığını kazanmasının ardından, hilafetin meşruiyetine bağlı kalmaya devam eden Mağrib'in bir parçası olmaktan çıktığını ifade etmektedir.¹²⁵

Mağrib topraklarının, Orta çağ İslâm dünyasının tarih ve coğrafyacıları tarafından tanımlanmasında kullanılan genel ve kabul edilmiş tasnif, hilafet merkezine yakınlık ve uzaklık esas kabul edilmek suretiyle, idari ve siyasi zaruretler gözetilerek oluşturulmuştur. Yakından uzağa bu taksimat, Mağrib-i Ednâ (Trablusgarp-Libya) veya İfrîkiye, Mağrib-i Evsat (Cezayir, Tunus), doğu İslâm arazisinden en uzak bölgede kalan Mağrib-i Aksâ ise (Fas, Merakeş) olarak sınırlandırılmıştır.¹²⁶ Söz konusu coğrafi taksimat, bizim de çalışmamızın odaklandığı coğrafyaya yani Mağrib'e has olması ve Endülüs'ü dışarıda bırakmış olması dolayısıyla tercih etmiş olduğumuz coğrafi sınırlılıktır. Bu tercihte bizim için etkili olan bir diğer husus ise Mağrib'in Eş'arî tarihini ele aldığımız bu çalışmada, ekolün Mağrib'e intikali sürecinde hilafet merkezi olan doğu siyasi ve entelektüel birikiminin etkin bir rol oynamasıdır.

Hilafet merkezi ve Arap beldelerine olan yakınlığı nedeniyle Mağrib-i Ednâ olarak anılan bölge, İfrîkiye olarak da bilinmektedir. Kayrevan, Cezayir'in doğusunu, Trablus ve Berka bölgelerini içine alır. Mağrib-i Ednâ'nın merkezi yahut başşehri tarih boyunca Mağrib'in diğer coğrafi bölgelerinde görüleceği üzere farklılık arz etmiştir. İlk fetihler döneminde ve takiben Ağlebîler asrında Kayrevan bölgenin merkez şehridir. Fâtımîler idaresi altında bu merkez Mehdiye şehri iken, Hafsîler döneminden günümüze değin Tunus bölgenin merkezi konumundadır.¹²⁷

Modern Cezayir sınırlarını içine alan Mağrib-i Evsat bölgesi tarihsel süreçte siyasi yapılanmalara bağlı olarak farklı merkezlere sahip olmuştur. Coğrafya, Hâricî-İbâzî mezhebine müntesip olan Rüstemîler döneminde, günümüz Cezayir topraklarının kuzeyinde yer alan Tâhert merkezli bir bölgedir. Zîrî emirliği döneminde

¹²⁴ İstahrî, *el-Mesâlik*, 33; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 216; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 1/60.

¹²⁵ İstahrî, *el-Mesâlik*, 33; Abdülhamîd, *Târîhu'l-Mağrib*, 1/63. Bununla birlikte Memlük tarihçilerinin Mısır'ın batısında kalan bölgeleri ifade için Mağrib kavramı yerine mutlak olarak batı anlamına gelen "garb" kelimesini kullandıkları görülür. bk. Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/95; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*, 4/107.

¹²⁶ Selâvî, *el-İstiksâ*, 1/127-128; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Târîhu'l-Mağrib fî'l-asri'l-İslâmî* (İskenderiye: Müessesetü Şehâbi'l-Câmîa, 1982), 40-41; İsmail Ceran, *Fas Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012), 3.

¹²⁷ Azzavî, *Târîhu'l-Mağrib*, 24.

Aşîr mamur bir merkez haline gelirken, bölgenin idari başşehri 7./13. yüzyıl Abdülvâdîler döneminde Tilimsân olarak belirlenmiştir.¹²⁸

Mağrib denildiğinde akla ilk gelen ve günümüzde el-Memleketü'l-Mağribiyye olarak da bilinen Mağrib-i Aksâ, İdrîsîler, Merînîler ve Vattasîler devletleri döneminde Fas merkezli bir coğrafyadır. Murâbıtlar lideri Yûsuf b. Taşfin'in (öl. 500/1106) emriyle kurulan Merakeş şehri, halefleri olan Muvahhidler ve Sa'dîler dönemlerinde de bu devletlere başkentlik yapmıştır. 6./12. yüzyılda Muvahhid halifesi Ebû Yûsuf Ya'kub el-Mansur (öl. 595/1199) tarafından tesis edilen Rabat şehri ise 1912'den bu yana Fas'ın başkentidir.¹²⁹

2.2. İslâm Öncesi Mağrib

Mağrib coğrafyasının kadim sakinleri ve asli unsuru Berberîlerin kökenleri ve eski tarihleri hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Berberî kavramının birbirine benzer bir biçimde Yunan kaynaklarında Barbaroi, Latin kaynaklarında ise Barbari (Barbar) şeklinde kaydedildiği belirtilmiştir. Ayrıca Romalıların Afrika'nın kuzeyini işgalleri sırasında ciddi bir mukavemet gösteren yerel halk, Barbaros şeklinde de anılmıştır. Kelimenin bugün kullandığımız şekle evrilmesi, Arapların bölgeye geldiklerinde Bizanslılardan duydukları Barbaros kelimesini Berber şeklinde telaffuz etmeleriyle gerçekleşmiştir. Berberîlerin, Mağrib'de tarihsel olarak ne zaman ortaya çıktıkları, bu topraklara ne zaman ve nereden geldikleri hususu da oldukça muğlaktır. Batılı araştırmacılar, Berberîlerin batıdaki Atlas dağlarından doğu istikametine doğru yurt tuttuklarını, İslâm tarihçileri ise Berberî unsurların, Yemen veya Filistin'den buraya geldiklerini ifade etmişlerdir. Bu iki farklı görüşe rağmen Yemen'de yaşayan Berberîler ile Mağribli Berberîlerin kolayca anlaşabilmeleri, Müslüman yazarların Berberîlerin ana yurtları ile ilgili kanaatlerini destekler niteliktedir.¹³⁰

Berberîler, arkeolojik kazılar neticesinde gün yüzüne çıkan muhtelif kalıntılar üzerine işlenmiş resimlerden anlaşıldığı kadarıyla avcılık ve ziraat ile geçiniyorlardı. Daha sonra Akdeniz'in doğu sahillerinde medeni şehirler imar eden Fenikelilerin Mağrib'e gelmeleriyle birlikte bölge halkı, ticari faaliyetlerde bulunmaya başladı. Kabileler halinde yaşamının getirdiği bir olumsuzluk olarak bütüncül bir siyasi varlık

¹²⁸ Azzavî, *Târîhu'l-Mağrib*, 24.

¹²⁹ Azzavî, *Târîhu'l-Mağrib*, 25.

¹³⁰ Hakkı Dursun Yıldız, "Berberîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/314; İbrahim Harekât, "Mağrib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/318.

gösteremeyen Mağribliler, M.Ö. 1. bin yılda sahil boylarında Fenikelilerin koloniler kurmasına engel olamadılar. Takvimler milattan önce 9. yüzyılın sonlarını gösterdiğinde ise bu koloniler, Tunus'ta Kartaca'yı kuran Kartacalıların eline geçti. Tunus'ta Kartaca ve Sûs, Libya'da Sabratha ve Leptis Magna, Cezayir'de Bicâye, Fas'ta Selâ ve Tanca olmak üzere önemli ticaret merkezlerine sahip olan Kartacalılar, M.Ö. 146'da Romalılar ile yaptıkları savaşı kaybedince Roma ordusu Kartaca şehrine girdi ve günümüz arkeolojik kazılarında ortaya çıkan harabelerden anlaşıldığı kadarıyla şehir yerle bir edildi.¹³¹

Romalılar, Berberî coğrafyada yaklaşık beş asır hüküm sürdüler. Bu uzun süreçte sahil şeridinde yaşayan Berberîler, Latin kültürünü benimsemiş olsalar da iç kesimlerde kendi kültürlerini devam ettirdiler. 3. yüzyıldan itibaren zayıflamaya başlayan imparatorluk, birçok Berberî isyanına tanıklık etmiş ve Mağrib'de hâkimiyetini yitirmeye başlamıştır. Nihayet Avrupa'da yaşanan kavimler göçünün sonucunda Vizigotlar tarafından İspanya'dan çıkarılan Vandallar, Fas'taki Roma hâkimiyetine son vermiştir. Berberîlerle müspet ilişki kuran Vandallar (M.S. 439/534), büyük ölçüde bugünkü Cezayir topraklarında hâkimiyet kurdular. Düzenli bir ordu ve idari disiplinden yoksun olan Vandallar, 6. yüzyılda birkaç ay içinde gerçekleşen Bizans saldırıları karşısında yenik düştüler. Bizans döneminde (M.S.535/647) Mağrib Kartaca merkezli idare edildi. 647 yılına değin devam eden Bizans hâkimiyeti sırasında Berberîler, Bizans valilerinin zulmünden ve ağır vergilerinden şikayetçiydi. Mağrib hâkimiyeti sürecinde istikrarı sağlayamayan Bizanslılar, Berberîlerin müteaddit isyanlarına muhatap oldular.¹³²

Belgelerin azlığı nedeniyle Berberîlerin İslâmiyetten önceki inançları ve ibadetleri hakkındaki bilgimiz kısıtlıdır. Taşlar üzere resmedilen şekillerden hareketle güneşe tapındıkları anlaşılan halkın, pagan itikadına sahip oldukları, gök cisimlerine ve ateşe tapındıkları bilinmektedir.¹³³ Kâhinlerin muteber olduğu bazı kabilelerde sihribazlık yaygındır. Bu nedenle kadın bir kâhinin kabileye liderlik edebildiği görülmektedir.¹³⁴

¹³¹ Ceran, *Fas Tarihi*, 19; Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 7.

¹³² Ceran, *Fas Tarihi*, 21-23; Yıldız, "Berberîler", 5/315.

¹³³ İbn Haldûn, *Târîh*, 6/123; Hasen b. Muhammed Vezzân, *Vasfû İfrîkiye* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1983), 67; E. Levi Provençal - G.S. Colin, "Fas (Dini Hayat)", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Meb Basımevi, 1986 1978), 4/491.

¹³⁴ Yıldız, "Berberîler", 5/482.

Berberîler İslâm dışında Yahudilik ve Hristiyanlık dinlerinin de müntesibi oldular. Yahudiliği benimseyen Berberîler, Afrika'nın kuzeyinde yayılmıştı. İslâm öncesinde görülen bir başka semâvi din Hristiyanlık, Hristiyan krallıklar bölgeye hükmettikleri zaman yayılma göstermişti. Mısırlı rahiplerin faaliyetleriyle yayılan, bölgenin iç kesimlerinde tutunamayıp ancak sahil kesiminde kendine müntesip kazanan Hristiyanlık, Berberîleri Roma tahakkümüne karşı birleştiren bir işlev görmüş, bu nedenle Berberîler, Roma kilise itikadına muhalif, Donatizm¹³⁵ gibi mezheplere bağlanmışlardı. Aralarındaki siyasi çekişmenin din sahasına da yansımalarıyla Berberîler, Roma'nın kendilerine dayattığı resmi inancın karşısında konumlanmışlardı.¹³⁶

İslâm fetihleri başladığında Mağrib coğrafyası yukarıda değindiğimiz yerel Berberî isyanları ile uğraşan Bizans hâkimiyeti altındaydı. Bizanslıların dağınık kabileler halinde yaşayan Berberî unsurlar üzerinde, sahil kesimlerinde dahi güçlü bir yönetim tarzı geliştirememiş olması, Müslüman Arap ordularının bölgeyi hâkimiyetleri altına almalarını kolaylaştırmıştı.¹³⁷

2.3. Mağrib'de İslâmi Dönem

Hz. Peygamberin Medine'ye hicretinden sonra hızlı bir şekilde hâkimiyet alanını genişleten İslâm devleti, Peygamberin vefat ettiği 11/632 yılı başlarında tüm Arap yarımadasına hâkim durumdaydı. Râşid halifelerden özellikle Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde yoğunluğunu artıran İslâm fetihleri, önce o dönemde dünyanın nüfus açısından kalabalık, ekonomik açıdan güçlü olan Mısır bölgesine yöneldi. Daha sonra verimli arazileri ve Avrupa'ya uzanan ticaret yollarıyla Mağrib, İslâm ordularının hedefi oldu. Mağrib'in, İslâm diniyle teması ilk olarak Hz. Ömer devrinde (13-23/634-644) Amr b. el-As (öl. 43/664) komutasındaki askerlerin 21/642 yılında Mısır'ı ele geçirmesiyle birlikte başladı. Amr b. As, İskenderiye ile İfrîkiye arasında kalan kadim şehir Berka (eski ismiyle Antabulus) ahalisiyle 13 bin dinarlık cizye bedelini ödemeleri şartıyla anlaşarak, herhangi bir mukavemetle karşılaşmadan şehri teslim aldı. Daha sonra Atrâblus olarak da bilinen Trablusgarp'ı da fetheden Amr, tüm

¹³⁵ "Kutsallık hareketi" şeklinde tanımlanan Donatizm, ana akım Hristiyanlıktan ayrılır ve din adamlarının masum olması gerektiğini savunur. Bu nedenle gerçek bir kilise ancak kutsanmış kişilerden meydana gelebilir. bk. Ramazan Turgut, *Donatizm* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 29.

¹³⁶ Rene Basset, "Berberîler", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Meb Basımevi, 1979), 2/526-531; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 110; Vezzân, *Vasfî İfrîkiye*, 67-68; Yıldız, "Berberîler", 5/482.

¹³⁷ Ceran, *Fas Tarihi*, 24.

İfrîkiye'yi fethetmek istese de Halife Ömer gönderdiği mektupla fetihlere devam etmekten kendisini men etmişti.¹³⁸

Hiz. Osman'ın halifeliği döneminde kararlılıkla ilerleyen İslâm fetihleri, Amr'ın halife tarafından azledilmesinden sonra Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh (öl. 36/656) önderliğinde gelişme kaydetti. Bugünkü Libya topraklarını (Trablus) ele geçiren vali Abdullah b. Sa'd, bölgeyi vergiye bağladıktan sonra Kartaca'yı fethederek Eş'arîlik de dahil olmak üzere İslâm düşüncesinin farklı ekollerine ev sahipliği yapacak olan Kayrevan şehrine kadar ilerledi. Nihai emirde Trablus'tan bugün Fas'ın kuzeybatısında yer alan tarihi şehir Tanca'ya kadar olan bölgenin idaresini elinde tutan Rum patriği Gregorios'u hezimete uğratıp bölgeyi vergiye bağlayarak Mısır'a geri döndü.¹³⁹

Hızla ilerleyen İslâm fetihleri sırasında İslâm devletinde meydana gelen iç karışıklıklar ve daha sonra Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasında cereyan eden mücadeleler, bölgede fetihlerin duraklamasına neden olsa da Emevîler asrına (41-132/661-750) gelindiğinde bölgenin yeniden hâkimiyet altına alınmasına yönelik seferler düzenlendi. Emevîler döneminin ilk İfrîkiye seferini 45/665'de gerçekleştiren Muâviye b. Hudeyc (öl. 52/672), bir dizi fetih hareketinden sonra Mısır'a döndü ve yerine İfrîkiye seferlerini yürütmek üzere Ukbe b. Nâfi' el-Fihri (öl. 62/682) tayin edildi.¹⁴⁰

Ukbe b. Nâfi', bölgede siyasi, askeri, kültürel ve ilmi bakımdan son derece stratejik bir önemi bulunan Kayrevan şehrinin kurulmasında üstlenmiş olduğu rolle, Mağrib'in İslâmi tarihinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Mağriblilerin tekrarlayan isyanlarına bağlı olarak yaşanan otoriter zafiyet, Ukbe'yi iç kesimlerde bulunması nedeniyle Bizans tehdidinden uzakta kalan bu şehri merkez ittihaz ederek kontrol altına alma ve Mağrib'in fethini gerçekleştireceği düzenli bir ordu oluşturmak niyetiyle bir karargâh ve merkez üssü kurma fikrine götürmüştür. Beş yıl içinde gerçekleşen imar faaliyetleri kapsamında ilk iş olarak ormanlık havza, yerleşim yerine dönüştürülmüş ve bir de cami inşa edilmiştir.¹⁴¹ Kayrevan, askeri bir üs olmasının

¹³⁸ Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 221-223; Selâvî, *el-İstiksâ*, 1/129-130; Mağrib coğrafyasının söz konusu ekonomik gücü, Sahra altı Afrika ile Avrupa'yı birbirine bağlayan ticaret yolları üzerinde bulunması ile ilgilidir. bk. Gilbert - Reynolds, *Dünya Tarihinde Afrika*, 163.

¹³⁹ Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 223-224; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/32-33; Selâvî, *el-İstiksâ*, 1/131-133.

¹⁴⁰ Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 225-233; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/41-42.

¹⁴¹ Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 226; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/44-45; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*,

yanı sıra bir ilim ve kültür havzasına dönüşmekle de bölgenin İslâmlaşmasında önemli bir rolü üstlenmiştir. Bölgede kabileler halinde İslâm'a giren Berberî halk, Müslümanlığı benimsemiş, aynı zamanda Ukbe'nin fetih hareketleri için çizdiği ideal uğrunda onun ordusuna önemli bir askeri insan kaynağı sağlamıştır.¹⁴² Ukbe b. Nâfi'nin İfrîkiye valiliğine Yezid b. Muâviye tarafından ikinci kez atanması, Mısır'dan bağımsız, doğrudan doğruya doğunun hilafet merkezine bağlı bir eyalet şeklinde tahakkuk etmiştir. Bu raddeden sonra Ukbe'nin kendini cihad faaliyetlerine adanmış olduğunu ifade eden sözlerinden de anlaşıldığı üzere Mağrib, İslâm orduları tarafından planlı ve geniş bir fetih hareketinin hedefi olmuştur.¹⁴³ Nitekim Kayrevan'dan ayrılışını müteakip batı istikametine ilerleyerek Rum yönetimi altında bulunan ve Müslümanların Mağrib seferi için stratejik önemi haiz Zâb bölgesini hâkimiyeti altına alan Ukbe,¹⁴⁴ rotasını Mağrib'in aksâ (uzak) beldelerine çevirerek Cezayir ve Fas topraklarını İslâm coğrafyasının bünyesine dahil etmiştir.¹⁴⁵

Fetihlerin ardından Kayrevan'a girmeden önce Tehûde'yi kontrol altına almak niyetiyle şehre konuşlanan Ukbe ve az sayıdaki askeri, Rumlar ve Berberlerîlerden müteşekkil ordusuyla Küseyle b. Lemzem'in saldırısına uğrayarak yanında bulunan eski İfrîkiye valisi Ebu'l-Muhâcir Dînâr el-Ensârî ile birlikte 62/682'de kılıçtan geçirilirler. Ukbe'nin Mağrib seferine çıkarken Kayrevan'da yerine bıraktığı Züheyr b. Kays el-Belevî doğuya, Berka şehrine çekilir ve 69/688'de dönemin Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervan'dan (öl. 86/705) askeri yardım gelene kadar Kayrevan şehri Küseyle'nin hâkimiyeti altına girer.¹⁴⁶

İfrîkiye ve Mağrib, fetih hareketleri bağlamında yaşadığı gelgitleri Abdülmelik b. Mervan'ın, Hassân b. Nûmân el-Gassânî'yi (öl. 85/704?) bölgeye vali tayin etmesiyle büyük ölçüde atlatmıştır.¹⁴⁷ Rumların yerleşik bulunduğu Kartaca bölgesini

24/22-24.

¹⁴² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/63.

¹⁴³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/205; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/48; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/26.

¹⁴⁴ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/49; Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/36-38; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/205.

¹⁴⁵ Ukbe, Zâb hâkimiyetinin ardından Tâhert, Tanca, Tâmesna, Sûsu'l-aksâ fetihlerini gerçekleştirerek Atlas okyanusu sahilinde adanmışlığını şöyle ifade eder: "Ey Rabbim! Şayet deniz bana engel olmasaydı, Zülkarneyn'in yaptığı gibi ülkeler feth eder, senin dinini müdafaa etmek için seni inkâr edenlerle savaşırdım." bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/206; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/52; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/28.

¹⁴⁶ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/54-55; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/32; Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/40.

¹⁴⁷ Bu dönemde İslâm hilafet ordusunun Mağrib odaklı fetih hareketlerindeki aksamalar büyük ölçüde merkezde yaşanan iç çekişmeler ile ilgilidir. Nitekim dönemin halifesi Abdülmelik b. Mervan, Hicaz'da hüküm süren ve meşruiyeti için tehdit gördüğü Abdullah b. Zübeyr'den 73/692'de kurtulduktan sonra batı cenahında fetih hareketlerinin yeniden canlandığı gözlenir. Bu sürece değin Mağrib, merkeze olan

fetheden Hassân, Müslüman orduyu uzun süre meşgul etmiş Kâhine önderliğindeki Berberî direnişi karşısında da zafer elde etmiştir.¹⁴⁸ Hassân tarafından Ukbe döneminden kalan Kayrevan caminin genişletilerek gerçekleştirilen restorasyonu ile birlikte Kartaca’da yeni bir cami inşa ettirilmiştir. Özellikle Kâhine’nin 82/701’de öldürülmesinin ardından gelişen bu süreçte, Berberîlerin İslâm’ı tercih etmeleri, aynı zamanda Hassân’ın ordusuna katılmaları, Mağrib’de İslâmî hareketin -siyaseten- istikrar yolunda seyrettiği bir milat olarak görülebilir. Nitekim Ebû Bekir Mâlikî, Hassân b. Nu‘mân’ın velayet sürecini anlattığı satırların sonunda, Allah’ın küfür ehlinin dönemini böylelikle bitirdiğine, bölgenin kendi zamanında İslâm diyarı kaldığına ve kıyamete kadar da böyle devam edeceğine dair umutlarını dile getirir.¹⁴⁹



Şekil 2.1. Kayrevan (Sîdî Ukbe) Camii¹⁵⁰

bağlılığından kopmuştur. bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/60; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/34; Hakkı Dursun Yıldız, “Abdûlmelik b. Mervân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/266.

¹⁴⁸ Kâhine sihir ve büyücülükle uğraşan Dihyâ bintü Matıyye b. Teygan isimli bir kadındır ve İfrîkiye’nin iç kesimlerine hâkimdir. Hassân, Kâhine’ye karşı ilk savaşında yenilerek doğuya Berka şehrine çekilmek zorunda kalır ki burada geçirdiği 5 yıllık sürede İfrîkiye’nin hâkimi Kâhine’dir. bk. İbn Haldûn, *Târih*, 6/143; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/36. Kaynaklarda Kâhine’ye dair kehanet göstergesi olarak Hassân’ın ordusuyla savaşmadan önce savaşta öldürüleceğini haber vermesi, oğullarının Hassân’ın yanında itibar sahibi olacağını belirtmesi, esir alıp daha sonra evlatlık edindiği Hâlid b. Yezid’in keza Hassân’ın yanında makam sahibi olacağını söylemesi ve tüm bunların gerçekleşmesi kaydedilmektedir. bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/37; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/64-65.

¹⁴⁹ Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/57.

¹⁵⁰ Kadir Pektaş, “Sîdî Ukbe Camii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/149.

Mağrib, Hassân b. Nu'mân'ın Emevî idaresindeki çekişmelerin neticesinde azledilip, Mûsâ b. Nusayr'ın (öl. 98/717) görevi devralmasıyla hızla ilerleyen bir fetih sürecine daha girmiştir. İfrîkiye ve civarında yer alan Zağvân gibi muhtelif şehirlerin itaat altına alınmasından sonra rotasını bugün Cezâyir coğrafyasını ifade eden Mağrib-i Evsat'a çeviren Mûsâ, bölgeyi ele geçirerek İslâm dünyasının o dönemde batıdaki ufku Endülüs'ün de fethini gerçekleştirmiştir.¹⁵¹ Mağrib böylelikle doğudan Atlas okyanusuna, sahilden iç kesimlerdeki sahra çöllerine kadar fetih hareketinin tamamlanmasıyla siyaseten müstakil bir vilayet olarak bağımsızlığını Mûsâ b. Nusayr döneminde elde etmiştir. Nitekim Velid b. Abdülmelik'in (öl. 96/715), dönemin Mısır valisi amcası Abdullah b. Mervân'a, İfrîkiye ve Mağrib'i Mısır'dan ayırdığına dair mektup yazması, bölgenin artık doğrudan merkezi hilafete bağlandığını göstermektedir.¹⁵²

Mağrib'e yönelik fetihler, siyasi ve askeri olarak İslâmî bir vizyonun tahakkukunu gösterse de Berberî halkın bu yeni dini benimsemesi bazı yerel gayretlere rağmen askeri başarılarla paralellik seyretmemiştir. Öncelikle başından beri fetih gayesi ile bölgeye intikal eden komutanların otoriteyi elde edememelerine mebni olarak, bölge halkının merkezden gelen bu insanların etrafında ders halkası oluşturmamaları kültürel anlamda İslâmlaşmanın gecikmesindeki etkenlerden biridir.¹⁵³ Mağrib fatihlerinden Ukbe'nin askeri başarıları yanında dini öğretileri yaymak için Kayrevan'ı imar etme çabalarını zikretmek mümkün olsa da Mısır valilerinin bölgedeki valileri kendilerine bağlı olarak görmeleri nedeniyle, Ukbe'nin Mısır valisi Mesleme b. Muhalled'in ihtirasına maruz kalması ve nihayet görevinden azledilmesi, ikinci valiliğinin ardından kısa bir süre sonra gerçekleşen vefatı, eğitim öğretim hedeflerini sekteye uğratmıştır.¹⁵⁴

İslâm dininin doğu cenahının kendi içinde yaşadığı istikrarsızlık ve ihtilaf unsurlarıyla birlikte, İslâm'ın uzak coğrafyası Mağrib'in finansal bir kaynak olarak görülmesi, buna bağlı olarak Emevîlere tâbi valilerin, merkezi Dımaşk idaresine bölgenin zenginliklerini sunma konusundaki iştahları, Mağrib halkına karşı bazı olumsuz uygulama ve tutumları beraberinde getirmiştir. Tüm bu olumsuzluklar, hem Berberîleri isyan ve irtidata götüren süreçleri, hem de ana dini yorumun dışında kaldığı

¹⁵¹ İbn İzârî, *el-Beyânü 'l-muğrib*, 1/66-75; Nüveyrî, *Nihâyetü 'l-ereb*, 24/39-40.

¹⁵² İbn İzârî, *el-Beyânü 'l-muğrib*, 1/69.

¹⁵³ Mecdûb, *es-Sirâu 'l-mezhebî*, 13.

¹⁵⁴ Mecdûb, *es-Sirâu 'l-mezhebî*, 13-14.

halde, doğuda kendisine yaşam imkânı bulamayan mezheplerin birer devlet organizasyonu şeklinde nasıl hayat bulabildiğini açıklamaktadır. Örneğin İbn İzârî, Vali Ubeydullah b. el-Habhâb zamanını ele aldığı satırlarda, dönemin Tanca âmili Ömer b. Abdullah el-Murâdî'nin Berberîleri adeta bir ganimet malı olarak değerlendirip insanları ganimetin beşte biri olarak taksim etmesindeki çirkinliğin bölgedeki huzuru bozduğunu, halk arasında birçok insanın ölümü ile sonuçlanan büyük fitnelere sebebiyet verdiğini belirtmektedir.¹⁵⁵

İbn İzârî'nin "fitnelerin çokluğundan" yakındığı ifadelerini destekleyen ve erken dönemde bölgenin mezhebi hareketliliğini ortaya koyan hadiseler, Hâricî ayaklanmalarında kendisini göstermektedir. Valiler döneminin Mağrib'inde Meysere el-Medgarî (öl. 122/740) ile başlayarak daha sonra sayıları 375'i bulan birçok isyan hareketi, bölgenin siyasi istikrarsızlığının yanı sıra doğu hilafet merkezinin istediği manada bir dini yorum birlikteliğinin zemin bulmasındaki güçlüğü, bir başka tezahürüdür. Kaynakların bölgede Hâricî hareketliliğin nasıl oluştuğunu aktardığı pasajlarda, Hişâm b. Abdülmelik zamanına kadar (105-125/724-743) halifelerine sadakatle bağlı Mağribli müminlerin, doğudan gelen Hâricî davetçilerin propagandalarına ikna oluşlarının hikayesi kayda değerdir.

Kendilerini halifeye karşı kışkırtan doğunun siyasi muhalifleri Hâricîlerin, Berberîleri isyana ikna etmeye çalışan sözlerine karşılık Berberîler, "Bizler âmillerin işlemiş olduğu cinayetlerden ötürü imamlara isyan etmeyiz ve bu yapılanları onlardan bilmeyiz." şeklinde mukabelede bulunmuşlardır. Hâricî davetçilerin halkın yaşadığı olumsuzluk ve adaletsizliğin, imamların bilgisi dahilinde gerçekleştiği ve âmillerin de onların emirleriyle hareket ettikleri şeklindeki karşı koyuşlarına mukabil, olayı yerinde araştırmaya koyulan Meysere ve beraberindekilerin, Şam'da dertlerini dinleyeceğini ümit ettikleri halifenin huzuruna dahi kabul edilmemişlerinden kaynaklı hayal kırıklığı, Meysere önderliğinde Mağrib'in, dolayısıyla doğu siyasetinin gündemini uzun süre meşgul edecek bir isyan hareketi ile sonuçlanmıştır.¹⁵⁶

Zikrettiğimiz dahili ve harici sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan manzarada, Mağrib'in İslâmî tarihinin ilk yüzyılının, belirli bir esasa bağlı dini eğitim imkânının bulunmadığı bir dönem olduğu görülmektedir. Ancak bununla birlikte bölgeye gelen

¹⁵⁵ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/81.

¹⁵⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4/224-227; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/82-84; Ethem Ruhi Fırlı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 99-101.

doğulu fatihlerin tümüyle bu insanların eğitimini ihmal ettiklerini söylemek mümkün değildir. Ukbe b. Nâfi'nin beraberinde getirdiği Arap topluluğunu, Berberîlere temel dini bilgileri öğretmekle görevlendirmesi keza dini ve kültürel anlamda bu insanların İslâmiyet'e olan mensubiyetlerini güçlendirmek maksatlı faaliyetlerin, Mûsâ b. Nusayr döneminde de devam ettirilmesi, bu hususu teyit etmektedir. İbn İzâri bu meydana şunları nakleder:

Mûsâ b. Nusayr, (fethler esnasında) Tanca şehrine Târik'ı görevlendirdikten sonra, bu insanlara Kur'ân'ı ve İslâmi kuralları öğretmeleri için Araplardan on yedi kişiyi görevlendirmiştir. Mûsâ'dan daha önceleri Ukbe, yerli halka Kur'ân ve İslâm'ı öğretmeleri için, içlerinde ribât sahibi Şâkir ve diğerlerinin de bulunduğu bazı arkadaşlarını bırakmıştı. Mağrib-i Aksâ'ya Emevî hilafetinin Mağrib'e görevlendirdiği valiler içerisinde Ukbe'den daha önce hiç kimse girmemiştir. Bu bölgenin yerli halkı olan Musâmide de ondan başkasını tanımıyordu. Hatta halkın büyük bir çoğunluğunun onun elinde İslâm'a girdikleri ifade edilir. Ukbe'den sonra ise Mûsâ b. Nusayr, onun bu çalışmalarını devam ettirmiştir.¹⁵⁷

Tanca valisi Târik b. Ziyâd'ın, 92/711 yılında Endülüs'ü fethinden sonra doğuya dönen Mûsâ'nın¹⁵⁸ ardından İfrîkiye ve Mağrib bölgesinde 132/750'de Emevîlerin yıkılışına kadar valiler dönemi devam etmiştir. Bu süreçte Muhammed b. Yezid el-Kureşî ve özellikle Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz'in (öl. 101/720) Mağrib bölge valisi İsmâil b. Ubeydullah b. Ebu'l-Muhâcir dönemi, Müslüman olan Berberî halk ile bölgedeki Arapların eşit görüldüğü, ganimetlerin eşit paylaşıldığı, huzur ve güven ortamının tesis edildiği bir süreç olarak seyretmiştir. İsmâil b. Ubeydullah'ın, Halife Ömer'in politikalarına münasip bir şekilde hareket ederek burada yaşayan zimmîlere iyi davranması, onların İslâm'a girmelerini sağlamıştır.¹⁵⁹

Halife Ömer b. Abdülaziz'in vefatı sonrası yaşananlar, İfrîkiye ve Mağrib cenahında valilerin kötü muamelelerine maruz kalan halkın yeniden isyanlarına neden olmuştur. Yezid b. Abdilmelik'in hilafeti döneminde (101-105/720-724) bölgeye vali tayin edilen ve doğuda Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi'nin (öl. 95/714) kâtiplik ve şurta emirliği görevlerini yürüten Yezid b. Ebî Müslim'in (öl. 102/721) valiliği, Berberî Müslümanların yeniden zulme uğradığı bir süreçtir. Öyle ki söz konusu valinin adaletsiz uygulamalarından rahatsız olan halk, Yezid b. Ebi Müslim'in kendilerini

¹⁵⁷ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/70.

¹⁵⁸ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/71.

¹⁵⁹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/75-77; Abdülhamîd, *Târîhu'l-Mağrib*, 1/264-265.

“Hristiyanlar gibi gördüğünü” belirterek bir akşam namazı esnasında onu katletmiştir.¹⁶⁰ Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik dönemi ise Berberîlerin isyanlarının artarak devam ettiği ve siyasi parçalanmanın görünür hale geldiği bir süreçtir. Bölgeye 116/734 yılında vali olarak tayin edilen Ubeydullah b. el-Habhâb el-Kaysî ve âmillerinin daha önce örneklerini zikrettiğimiz şekilde yerel halka aşırı vergi yükü yüklemesi, onları ganimet malı olarak görüp taksim etmek istemesi gibi uygulamaları, merkezi hilafet diyarından kaçarak bölgeyi mesken tutmak suretiyle faaliyetlerine başlayan Hâricîlerin dile getirdikleri eşitlik ve kardeşlik gibi fikirlerin taraftar bulmasına ve nihayet 122/740 yılında Sufriyye lideri Meysere el-Medgârî önderliğinde bir ayaklanmaya neden olmuştur. İlk olarak Tanca üzerine yürüyerek burada halifeliğini ilan eden Meysere, halktan biat almıştır.¹⁶¹ Meysere’nin bu başarısı Emevîler dönemi Mağrib’inde bir dizi isyan hareketini tetikleyerek etnik bir hesaplaşma ortamının oluşmasına neden olmuştur.¹⁶²

Mağrib tarihi araştırmacısı Sa’d Zağlûl, Meysere isyanının Mağrib’de tam bir kaos ortamı oluşturduğunu ifade etmektedir. Halife Hişâm dönemi valilerinden Külsüm b. İyaz el-Kuşeyrî’nin komutanı ve amca oğlu Belc b. Bişr’in, Hâricîlerle yaptığı savaş neticesinde Sebte’ye kaçmak suretiyle kendisini kurtarabilmesine bakıldığında bu kaostan, Emevîlerin batıdaki hâkimiyetlerini kaybettikleri bir raddeye ulaştığı görülmektedir.¹⁶³ Emevîlerin bölgedeki valilerinden Ukbe b. Nâfi’nin ahfâdından Abdurrahman b. Habîb el-Fihri’nin, 127/745’de gerçekleşen valilik süreci de büyük ölçüde Berberî isyanlarını bastırma gayretleriyle geçmiştir. Hilafetin 132/750 yılında Abbâsîlerin eline geçmesiyle de yeni idarenin onayını alarak valiliğine devam eden Abdurrahman, bir Abbâsî alâmet-i fârikası olarak Halife Ebû Ca’fer el-Mansûr’un (öl. 158/775) gönderdiği siyah cübbeyi giymeyi reddederek bağımsızlığını ilan etmiş ve halifenin siyasi vaatleriyle ikna ettiği kardeşi İlyas tarafından 137/754’de katledilmiştir.¹⁶⁴

Abbâsîlerin Mağrib bölgesini dizayn etmeye başladığı süreçte, Emevîlerden devralınan en büyük sorun Hâricî isyanlarıdır. Emevî valileri döneminden kalan

¹⁶⁰ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/77-78; Abdülhamîd, *Târîhu'l-Mağrib* 1/268.

¹⁶¹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/81-84.

¹⁶² Hişâm b. Abdülmelik’in ifadesiyle “Onlara Arap gazabı ile gazaplandım. Allah’a yemin ederim ki bir ucu onların yanında bir ucu da benim yanımda olan bir orduyu onların üzerine göndereceğim.” bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/84.

¹⁶³ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/86.

¹⁶⁴ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/91-100.

Berberî-Arap etnik gerilimine ilaveten Hâricîlerin muarızlarıyla artan çatışması, Abbâsîlerin ilk yıllarında bölgedeki huzursuzluğu daha da perçinlemiştir. Halife Mansûr'un iktidarında Muhammed b. el-Eş'as el-Huzâî'nin bölgede görevlendirilmesiyle İfrîkiye ve civarında Hâricî tehdidi bir süre uzaklaştırılmış, ancak kalıcı bir çözüm sağlanamamıştır.¹⁶⁵

Halife'nin Eş'as'ı azlinin ardından bölgede görevlendirilen birbirinin ardılı iki vali; Ağleb b. Sâlim b. Ukal el-Temîmî ve Ömer b. Hafs b. el-Mühelleb'in de Hâricî saldırıları sonucu öldürülmeleri, Abbâsîlerin bölgedeki istikrarı sağlamakta zorlandıklarını göstermektedir. Ancak doğuda Emevîlere karşı gerçekleşen ihtilal sırasında Abbâsîlere desteğiyle tanınan Mühellebî ailesine mensup valilerin, İfrîkiye'de görevlendirilmesi, bölgede istikrarı sağlayan bir tercih olmuştur.¹⁶⁶ Nitekim Halife Mansûr'un idaresinde bulunan Abbâsîlerin batıdaki sükûneti sağlayabildikleri dönem, 155/772 yılında valiliği 15 yıl sürecek olan Mühellebîlerden Yezid b. Hâtîm (öl. 171/787) ile başlamıştı.¹⁶⁷ Yezid'in vefatının ardından göreve gelen valilerin aynı dirayeti gösterememeleri,¹⁶⁸ bu doğrultuda derinleşen iç karışıklıklar, Abbâsî iktidarının bölgedeki gücünü kaybetmesine neden oldu.

Mağrib tüm bu süreçlerde, fetihlerin öncelikle sahâbe eliyle gerçekleşmesine bağlı olarak yalın bir İslâm inancıyla tanıştı. Bununla birlikte Mağrib, merkezi idarenin zayıflamasına bağlı olarak erken sayılabilecek dönemlerde, İslâm'ın ana yorumu dışında kalan mezheplerin de karargahı oldu. Bu mezhepler, doğudaki durumlarından çok daha farklı bir tarzda, birer devlet olarak İslâm'ın hitap ettiği uzak coğrafyada tarihe geçmeyi başardılar. Bu doğrultuda Midrârîler, Rüstemîler, İdrîsîler adlı siyasi oluşumlar, bölgede farklı mezhebi aidiyet dünyalarına sahip devletler olarak hüküm sürdüler. Ağlebîler ise Abbâsîler'e bağlı bir emirlik olarak varlık bulmuştu. Bu devletlerin ardından yine farklı bir mezhebi kimlikle kurulan Fâtımîler, Mısır sınırlarından Fas topraklarına kadar tüm Mağrib'e hükmetti.

¹⁶⁵ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/105-106.

¹⁶⁶ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/107-112; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/76-84; Huseyin Mu'nis, *Meâlimü târîhi'l-Mağrib ve'l-Endülüs* (Kâhire: Mektebetü'l-Üsrâ, 1992), 81-82.

¹⁶⁷ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/112-117.

¹⁶⁸ Yezid'in ardından oğlu Dâvut b. Yezid b. Hâtîm'in dokuz buçuk aylık valiliği, Berberî kabileler arasında yaşanan savaşlarla geçti. Onun ardından iş başına gelen amcası Ravh b. Hâtîm döneminde de Berberîler arasında istikrar sağlanamadı. bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/117; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/88.

2.3.1. Hâricî Midrârîler (155-366/772-976) ve Rüstemîler (160-296/777-909)

Hilafetin belirli bir erke (Kureyş) tahsisini inkâr ederek, yöneticinin belirlenmesinde eşitlikçi siyasi çoğunluk fikrini savunan Hâricîlik, doğu merkezli kendi içinde yaşadığı kırılmaların neticesinde ortaya çıkan Sufriyye ve İbâziyye ekolleri üzerinden Mağrib bölgesinde varlık göstermiştir.¹⁶⁹ Mağrib insanının isyancı tabiatı, doğuda Hâricîlerin yaptıkları gibi Berberîlerin de gerçekleştirdiği müteaddit isyan hareketleri, Hâricî teorisyenlerin kendi aidiyetleri lehine bu toprakları bir fırsat olarak değerlendirmelerine neden olmuş; Mağrib'e yönelik tasavvur ve faaliyetleri karşılıksız kalmamıştır. Nitekim Berberîler arasında, İbn Haldûn'un ifadesiyle Hâricîlerin sözleri/asılları kökleşmiş ve bitki köklerinin birbirlerine girift olmaları gibi Irak bölgesinden gelen davetçilerin aracılığıyla fitratlarına yakın buldukları bu yeni dini düşünceyi yakinen benimsemişlerdir.¹⁷⁰

Basra Hâricî topluluğunun liderlerinden Abdullah b. Saffâr'a nispetle anılan Sufriyye,¹⁷¹ Mağrib'de Zenâte kabilesinin Miknâse boyu tarafından benimsenerek, kabile reisleri Ebü'l-Kâsım b. Semkû b. Vâsûl el-Miknâsî önderliğinde Sicilmâse merkezli Midrârîler devletinin kurucu mezhebi olmuştur.¹⁷² Ebu'l-Kâsım'ın babasının Medine'de tâbiîn nesline yetiştigi, Sufriyye'nin bölgedeki ilk temsilcisi Abdullah b. Abbâs'ın mevlası İkrime el-Berberî'den (öl. 107/725) ders aldığı belirtilir. Mezhebi aidiyetindeki farklılığa rağmen Abbâsî hâkimiyetini tanıyan Ebu'l-Kâsım'ın, İbn Haldûn tarafından da kaydedildiği şekliyle İbâzîliği ve Sufriliği mecz ettiği görülmektedir. Ayrıca ilerleyen süreçlerde Midrârî emiri Elyesa' b. Ebi'l-Kâsım'ın (öl. 208/873), oğlu Midrâr b. Elyesa'yi (öl. 253/867), İbâzî Rüstemîlerin imamı Abdullah b. Rüstem'in kızı Ervâ ile evlendirmesi örnekliğinde görüleceği üzere iki Hâricî devlet arasındaki ilişkiler, kurulan akrabalık bağının da etkisiyle olumlu seyretmiştir.¹⁷³ Hatta İbâzî Rüstemîlere damat olan Midrâr başta olmak üzere Muhammed b. Meymûn (öl. 270/883), Elyesa b. el-Muntasır (öl. 296/909) gibi Midrârî devlet yöneticileri, Sufriliği terk ederek İbâzîliği benimsemiştir.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Henri Loust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fırlı - Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 51.

¹⁷⁰ Ayrıca Berberîler böylelikle Arap valilerine karşı direniş ve isyanlarında, bağımsızlıklarına destek verebilecek bir doktrinini de benimsemiştiler. bk. Hamde, *el-Medârisü'l-kelâmiyye*, 80; İbn Haldûn, *Târîh*, 6/144.

¹⁷¹ Sufriyye kavramının kökenlerine dair değerlendirme için bk. Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 139-140.

¹⁷² Selâvi, *el-İstiksâ*, 1/80.

¹⁷³ İbn Haldûn, *Târîh*, 6/172.

¹⁷⁴ İbn Haldûn, *Târîh*, 6/173.

Midrârîlerin dış politikada Rüstemîlerle birlikte Abbâsîlerle de iyi ilişkiler geliştirmesi, devletin Şîî boyunduruğu altına girmesine neden olmuştur. 2. Elyesa‘ b. Muntasır döneminin (270-296/883-909) sonlarında İsmâilî davetin Mağrib mümessili Ebû Abdullah eş-Şîî’nin (öl. 298/911), Fâtımîlerin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî’yi (öl. 322/934) bölgeye daveti ile gelişen süreçte, Ubeydullah’ın tüccar kılığında Sicilmâse temasları gerçekleşmiştir. Bu vasatta Abbâsî halifesi Mu‘tazîd Billâh’ın (öl. 289/902) emriyle Ubeydullah’ı tutuklatan 2. Elyesa‘nın bu adımı, Sicilmâse’nin Fâtımîlerce kuşatılması ile neticelenir. Şehrin düşmesi ile bölgede başlayan Şîîlik tahakkümü, coğrafyanın Endülüs Emevîleri ile Fâtımîler arasındaki gerilime şahitlik ettiği bir süreçte Midrârîler emiri Muhammed b. Feth b. Meymûn b. Midrâr’ın (öl. 347/958), Hâricîliği terk edip Mâlikîliğe intisapla tercihini dini ve siyasi olarak Sünnî cenahtan yana yaptığı yıllara kadar devam etmiştir. Hutbeleri Abbâsî hilafeti adına okutan ve “Emîru’l-Mü’minîn Şâkir Billâh” olarak anılmaya başlayan Muhammed b. Feth’in hâkimiyeti, Fâtımîlerin ünlü Şîî kumandanı Cevher es-Sıkkîlî’nin askeri rotasını tekrar Sicilmâse’ye yönelttiği 347/958 tarihine kadar sürmüştür. Bu tarihten sonra Endülüs ve Fâtımî idaresi arasında gelgitler yaşayan Midrârîler hanedanlığı, 366/976 tarihi itibarıyla Endülüs Emevîleri tarafından yıkılarak tarih sahnesinden çekilmiştir.¹⁷⁵

Hâricî düşüncenin bir diğer ılımlı kolu İbâzîliğin, Mağrib bölgesindeki serencâmı ise 2./8. yüzyılın başlarında Kayrevan’a intikal eden Seleme b. Sa‘d’ın faaliyetleri ile başlamıştır. Seleme bir İbâzî davetçisi olarak Mağrib’e geldiğinde, sahradan ve doğunun valilerine boyun eğmiş sahil kesiminden uzakta yer alan dağlık bölgelerde ikamet etmeyi tercih etmiş, Nefûse dağları civarında Nefzâve ve dağlık bölgelerinde yaşayan halk arasında fikirlerini yayma fırsatı bulmuştur. Seleme’nin itikad, ibadet ve gündelik hayata ilişkin İslâmî düsturu, halkın daha önce tanıştığı İslâmî resimden olumlu anlamda farklı bir manzaranın izlerini taşımaktadır.¹⁷⁶ Nitekim kendisinin eşitlik ve adalete çağırın, bu doğrultuda peygamber ve ilk iki halife önderliğinde hayat bulan duru İslâm söylemi, İbâzîliğin bölge insanı tarafından ilgiyle karşılanıp kök salmasında etkili olmuştur. Daha sonra İbâzî öğretiyi tahsil etmek üzere Basra’ya Ebû Ubeyde’nin ders halkasına katılan bir grup talebe heyeti, beş yıllık bir eğitim sürecinin ardından Kayrevan’a geri dönerek davetlerine devam etmişlerdir.

¹⁷⁵ İbn Haldûn, *Târîh*, 6/172-174; Selâvî, *el-İstiksâ*, 1/182-183.

¹⁷⁶ Mecdûb, *es-Sirâu’l-mezhebî*, 111.

Abdurrahman b. Rüstem, Ebû Dâvûd en-Nefzâvî, Ebu'l-Hattâb el-Meâfirî, Âsım es-Sidrâtî, İsmâil b. Dırâr el-Gıdâmesî'den müteşekkıl bu isimlerin çalışmaları neticesinde İbâzîlik siyasi bir teşkilatlanma sürecine girmiştir.¹⁷⁷

İbâzîlik Hevvâre ve Zenâte kabilelerinin katılımıyla Hameletü'l-ilm halkasından Ebu'l-Hattâb'ın etrafında Trablus merkezli organize olmuştur.¹⁷⁸ Askeri faaliyetlerle yayılma şansı yakalayan İbâzîlik, gelişen süreçte önce kendilerine merkez edindikleri Batı Trablus, daha sonra da Sufri-Hâricîlerin elindeki Kayrevan'a girmiştir. Sahra'nın güneyinde yer alan Sicilmâse merkezli Sufri Berberîleri de etkilemeyi başaran Ebu'l-Hattâb, Abbâsî hilafetinin İfrîkiye valisi Muhammed b. Eş'as el-Huzâî ile giriştiği mücadelede 144/761'de öldürülmüştür.¹⁷⁹ Bu süreçte bölgede yaşayan Sufriilerin de iştirakı ile "İmâmu'd-difâ" unvanı ile Ebû Hâtım önderliğinde yeni bir isyan gerçekleşmiştir. Başlangıçta Ömer b. Hafs'ın bölge valiliğini üstlendiği Abbâsîlere karşı zafer elde edilse de onun öldürülmesinin akabinde bölgeye atanan yeni Vali Yezid b. Hâtım karşısında hezimete uğrayan İbâzîler,¹⁸⁰ faaliyetlerini Orta Mağrib'e çekerek Abdurrahman b. Rüstem liderliğinde Tâhert merkezli yeni bir yapılanmaya gitmiştir. Trablus'ta bulunan İbâzîlerin de zahidane yaşantısından etkilenerek Rüstem'e biat etmeleriyle İbâzî düşünce geniş bir coğrafyada temsil edilir hale gelmiştir.¹⁸¹

Rüstem'in başarıyla sürdürdüğü on bir yıllık imametine kendisinden sonra gelecek imamı belirlemeleri için oluşturduğu altı kişilik şura heyeti, Abdurrahman'ın oğlu Abdulvehhab'ı imam olarak belirlemişti. Onun imameti döneminde heyet içerisinde bulunan Yezid b. Fendin, Abdulvahhâb'ın devlet ricali tayinlerinde şurayı dikkate almamasını eleştirdi ve "efdal varken mefdûlün imameti caiz değildir." teorisi bağlamında onu imamete layık görmeyerek taraftarları ile birlikte İbâdîlikten feragat etti. Bu ayrılık, Abdulvahhâb'ın imametini inkâr edenler anlamında "Nükkâriye" adıyla anılan bir bölünmeye neden oldu.¹⁸² Nükkârîlerin ayrılığı, devletin başşehri Tâhert'e yönelik askeri bir saldırıya dönüşerek dahili bir probleme dönüşse de

¹⁷⁷Ebu'l-Abbâs Dercinî, *Kitâbü tabakâti'l-meşâ'ih bi'l-Mağrib*, thk. İbrahim Tallây (Cezayir: Matbaatü'l-Ba's, 1974), 1/19; Hamde, *el-Medârisü'l-kelâmiyye*, 81.

¹⁷⁸Yahyâ b. Ebî Bekr Ebû Zekerıyyâ, *Târîhu Ebî Zekerıyyâ*, thk. İsmâil el-Arabî (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 57; Dercinî, *Kitâbü tabakât*, 1/21.

¹⁷⁹İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4/327-328; Selâvî, *el-İstikâsâ*, 1/183.

¹⁸⁰İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 5/170-171; Selâvî, *el-İstikâsâ*, 1/188-189.

¹⁸¹Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 101.

¹⁸²Ebû Zekerıyyâ, *Târîh*, 92-95; Dercinî, *Kitâbü tabakât*, 1/48-51.

Abdolvahhâb durumu kontrol altına almış, Nükkârî lideri İbn Fendî'nî öldürerek taraftarlarını sürmüştü.¹⁸³

İbâzî Rüstemîlerin bundan sonraki siyasi uğraşları, doğudan bölgeye intikal eden Mu'tezilî gruplar ile Abbâsîlerin bölgedeki uzantıları Ağlebîler arasında tahakkuk etmiş, Vâsıl b. Atâ'ya nispetle Vâsiliyye nispeti ile anılan i'tizâlî grubun isyanı başarısızlıkla sonuçlanmıştır.¹⁸⁴ Abdolvahhâb'ın ardından Mağrib, doğuda Abbâsîler, Batı'da Endülüs Emevîleri arasındaki siyasi çekişmelerin tezahür ettiği bir arena görünümündedir. Rüstemîler Abbâsîlere karşı Endülüs Emevîleri tarafından desteklenirken, Ağlebîler Mağrib coğrafyasında Abbâsîlere bağlı bir emirlik olarak siyasi varlığını sürdürmektedir. Bu denklemde İmam Eflah döneminde Endülüs Emevîleri ile yakın ilişkiler kuran Rüstemîlerin dış politikası, Abbâsî uzantısı Ağlebî emirliğini rahatsız etmektedir. Ağlebîler, bu hoşnutsuzluğa bağlı bir hamle olarak, 239/853 yılında İbâzî devletinin başkenti Tâhert yakınında hilafet sahibinin kim olduğunu özellikle vurgulayan bir isimle "Abbâsiyye" şehrini kurmuştur. Ancak Eflah'ın şehri yerle bir etmesine rağmen Ağlebîlerin bir karşılıklı bulunamayışlarına bakılırsa, Rüstemîlerin Ağlebîler üzerinden Abbâsîlere göz dağı verebilecek bir kudrette oldukları görülmektedir.¹⁸⁵

Rüstemîler ve Ağlebîler arasında yaşanan askeri mücadelelerin teferruatı bir kenara, söz konusu iki siyasi oluşum arasındaki gerilim, büyük ölçüde mezhebi çatışmalardan ileri gelmektedir. İbâzîler, kendi zaviyelerinden din ve sünnetin hâmisî iken, Abbâsîlerin bölgedeki Sünnî pilot emirliği Ağlebîler için İbâzî-Rüstemîler, gayr-ı Sünnî bir dini yönelimin müntesibidirler. Nitekim Mağrib'in Sünnî-Mâlikî ulema ya da emirlerince İbâziyye, Hâricî bir fırka olarak bidat ehli olmaktan başka bir vasfa sahip değildir.¹⁸⁶

Ebû Saîd Eflah b. Abdolvahhâb dönemi (208-258/823-871), Abbâsî destekli Ağlebî tehdidinin yanı sıra, kendi bünyesinde yaşadığı Halef b. es-Semh¹⁸⁷ hareketi

¹⁸³ Ebû Zekeriyâ, *Târîh*, 96-100; Dercînî, *Kitâbü tabakât*, 1/54.

¹⁸⁴ Ebû Zekeriyâ, *Târîhu Ebî Zekeriyâ*, 104-114; Dercînî, *Kitâbü tabakât*, 1/57-64; M. Mahfuz Söylemez, "İlk Harici Devlet Rüstemîler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), 466.

¹⁸⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 455; Söylemez, "İlk Harici Devlet Rüstemîler", 469.

¹⁸⁶ Mecdûb, *es-Sîrau'l-mezhebî*, 116.

¹⁸⁷ Semh isyanı, Abdolvahhâb döneminde ortaya çıkan ancak onun ölümü üzerine bertaraf edilmesi oğlu Eflah'ın iktidarına kalan dahili bir tehdittir. Abdolvahhâb döneminde Ağlebîler ile Trablus üzerine yapılan anlaşma gereği şehrin iç kesimleri Rüstemî hâkimiyetinde kalınca Abdolvahhâb, Rüstemîlerin ilk imamı Ebu'l-Hattâb'ın oğlu Semh b. Ebu'l-Âlâ b. Semh el-Meârifî'yi bölgeye vali olarak atadı. Semh aniden vefat edince, halk Abdolvahhâb'a danışmadan Semh'in oğlu Halef b. Semh'i vali olarak

gibi siyasi istikrarı tehdit edici başkaldırlara tanıklık etmiş olsa da devletin en parlak yıllarını teşkil etmiştir.¹⁸⁸ Ancak onun vefatının ardından zevk ve eğlenceye olan meyli dolayısıyla dirayeti ve iradi kabiliyeti eleştiri konusu olan Ebû Bekir b. Eflah dönemi, kabileler arası çekişmelerin dahili karışıklıklara neden olduğu bir sürecin de miladı olmuştur.¹⁸⁹ Nitekim halefi Ebu'l-Yakzan Muhammed b. Eflah dönemi (261-281/874-894) Rüstemî tarihinde yeniden toparlanmayı ifade eden yıllar olsa da onun vefatı İbâzîlerin Mağrib'deki siyasi varlıklarının çöküş sürecinin başlangıcını ifade etmektedir. İş başına gelen diğer Rüstemî imamları devrinde taht kavgalarıyla birlikte, toplumun farklı dini, mezhebi katmanları arasında mücadele ve çatışmalar belirmiştir.¹⁹⁰ Son Rüstemî imamı Yakzân b. Ebû Yakzân devrinde Tâhert dolaylarında beliren Şii-Fâtımî tehdidi ise Rüstemîleri ortadan kaldıran nihai sebep olmuştur. Kumandan Ebû Abdullah eş-Şîî'nin şehre girmesiyle Hz. Ali'nin katlinden sorumlu gördükleri Hâricîlerin İbâzî torunlarından kabul ettikleri Tâhert halkını öldürerek intikam alan Şîîler, Mağrib-i Aksâ'daki 130 yıllık İbâzî hâkimiyetinin siyasal varlığına son vermiştir (296/909).¹⁹¹

2.3.2. Zeydî İdrîsîler (172-375/789-985)

İdrîsîler, bugün Afrika'nın kuzeybatısında yer alan Fas'ın sınırları içerisinde hüküm sürmüş Mağrib'in ilk Arap-İslâm devletidir. İdrîsîler, Şîîliğin ılımlı kolu Zeydiyye fırkasına mensuptur. Ehl-i beyte intisaplarıyla birlikte taassuptan uzak duran hanedan emirlerinin hâkimiyetleri tahtında toplum içerisinde Sünnî Mâlikî anlayış yerleşiktir ve bu sosyal tabana yönelik herhangi bir baskı söz konusu değildir. Hatta İmam Mâlik'in Abbâsîlere karşı Ehl-i Beyt'e verdiği destek dolayısıyla bir vefa borcu olarak *Muvatta'*nın yaygınlaşmasına katkı sağlamışlardır.¹⁹² Zira İdrîsî ailesi, batıya

seçti. Abdülvehhâb'ın onaylamadığı bu seçime karşılık Trablus ileri gelenlerinin de ittifakıyla Ebû Ubeyde Abdülhamid valiliğe tayin edildi. Halef b. Semh ve taraftarları atamayı hiçe sayarak askeri isyana kalkıştı. bk. Ebû Zekeriyâ, *Târîh*, 119-120; Dercîni, *Kitâbü tabakât*, 1/67-68. Daha sonra Eflah'ın imametini de kabul etmeyen Semh, askeri teşebbüslere giriştiği gibi Trablus valisi Ebû Ubeyde'den kendisine imam olarak biat etmesini istemiştir. Ebû Ubeyde'nin bunu reddetmesi üzere iki taraf 221/835'de karşı karşıya gelmiş ve Halef'in hezimetini söz konusu dahili tehdit ortadan kalkmıştır. bk. Ebû Zekeriyâ, *Târîh*, 134; Dercîni, *Kitâbü tabakât*, 1/76; Söylemez, "İlk Hâricî Devlet Rüstemîler", 468-469.

¹⁸⁸ Nadir Özkuyumcu, "Rüstemîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/295-296.

¹⁸⁹ Söylemez, "İlk Hâricî Devlet Rüstemîler", 469.

¹⁹⁰ Siyasi belirsizliğin topluma yansıdığı ortamda İslâm dışı dinler ile Mâlikîler, Şîa, Mu'tezile, Nükkâriyye, Vehbiyye, Halefiyye, Sufriyye gibi tüm mezhebi tabakalar arasında bir çatışma ortamı oluşmuştur. bk. Söylemez, "İlk Hâricî Devlet Rüstemîler", 472.

¹⁹¹ Söylemez, "İlk Hâricî Devlet Rüstemîler", 472-473; İbâzîliğin Mağrib serencamı için ayrıca bk. Harun Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 163-166.

¹⁹² Mu'nis, *Meâlim*, 123; Mehmet Azimli, "İdrîsîler", ed. İsmail Hakkı Atçıken- Mustafa Demirci

hicretlerinden önce Mağrib'in dini söylemine yön veren İmam Mâlik ile müspet siyasi ilişkiler geliştirmiştir. Doğuda Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'a biat edilmemişken Medine'de, İdrîsîler'in kurucusu İdrîs b. Abdullah'ın (öl. 177/793) ağabeyi Muhammed b. Abdullah el-Mehdî'ye (öl. 145/762) biat edilmişti. Bu sebeptendir ki Ebû Hanîfe ve Mâlik gibi kanaat önderleri de Muhammed'in halifeliğini Abbâsilere tercih etmişlerdi. Hatta Mâlik, Abbâsî halifesi Mansûr'un hal'ine fetva vererek Muhammed'e biat etmiş ve daha sonra da İdrîs b. Abdullah'ın halife olmasını tavsiye etmişti.¹⁹³

İdrîs b. Abdullah, Hz. Ali'nin oğlu Hasan'ın neslindendir ve Abbâsî halifesi Mûsâ el- Hâdî zamanında (169-170/785-786) Mekke yakınlarında Hz. Hüseyin taraftarlarıyla Abbâsîler arasında gerçekleşen Fah savaşının ardından yanında azatlı kölesi Râşid ile birlikte Mağrib-i Aksâ'ya göç etmek zorunda kalmıştır.¹⁹⁴ O yıllarda, hilafet merkezinden kaçanların sığındığı bir üs haline gelen Mağrib, İdrîs b. Abdullah'ın Abbâsî iktidarına karşı propagandalarını yürüttüğü bir coğrafyadır. İdrîsîlerin siyasi hayatı Mağrib-i Aksâ'nın kuzeyinde, Tanca şehri ve muhitinde başlamıştır. İdrîs, buradaki faaliyetlerinin ardından büyük bir Berberî kabilesi olan Evrebe'nin desteğini alarak Fas civarındaki Velile kasabasına yerleşmiş, halkın kendisine biat etmesiyle hanedanlığın temelleri atılmıştır. Peygamber torunlarının Fah vadisinde yaşadıkları zulüm ve baskılar, İdrîsîlerin bölgedeki diğer kabileler tarafından himaye edilmelerini sağlamış, bu minvalde Zenâte, Miknâse, Zevâre gibi muhtelif kabileler, Abbâsilere olan bağlılıklarını terk ederek İdrîs b. Abdullah'a biat etmişlerdir.¹⁹⁵

Abbâsîler açısından söz konusu alternatif hilafet iddiası kabul edilebilir olmamakla birlikte Mağrib'in doğu coğrafyasına olan uzaklığı, İdrîsîlere karşı askeri bir harekâtı da zorlaştırmıştır. Bu nedenle Hârûnürreşîd daha pratik bir yol izleyerek “Şemmâh” lakaplı Süleyman b. Cerîr isimli bir azatlıyı görevlendirerek 1. İdrîs'i zehirletmiştir.¹⁹⁶ İdrîs'in ardından babasının ismini taşıması nedeniyle asgar (küçük) olarak da anılan 2. İdrîs'in halifeliği, naipliğini üstlenen Râşid tarafından temsil edilmiştir. Bu süreçte Abbâsîlerin İdrîsîlere karşı yürüttüğü hasmane dış politikanın

(İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 7/91.

¹⁹³ Selâvî, *el-İstikâsâ*, 1/204-205.

¹⁹⁴ Selâvî, *el-İstikâsâ*, 1/208-209.

¹⁹⁵ Mu'nîs, *Meâlim*, 127; Ceran, *Fas Tarihi*, 47.

¹⁹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/263; Selâvî, *el-İstikâsâ*, 1/213-214.

devam ettiği görülmektedir. Hilafet merkezinin bölgedeki uzantısı İfrîkiye'ye hâkim durumda olan Ağlebî ailesinden İbrâhim b. Ağleb'in 2. İdrîs'in nâibi Râşid'i öldürtmesi, bu durumun bir tezahürüdür. Ancak söz konusu suikast beklenildiği neticeyi vermemiştir. Râşid'in ardından halifenin naipliğini üstlenen Ebû Hâlid Yezid b. İlyâs el-Abdî, İdrîs-i asgar adına yeniden biat tazeleyerek siyasi dağılmanın önüne geçmeyi başarmıştır.¹⁹⁷ Onun dönemi, yerel olarak Berberî halklar arasında birliğin korunduğu, devlet kademelerinde Arapların görevlendirilmesiyle, örneğin Arap asıllı vezir tayin edilmesi ve Araplardan oluşan muhafız alaylarının oluşturulması gibi adımlarla, teşkilatlanma yolunda önemli adımların atıldığı bir süreç olmuştur.¹⁹⁸

Mağrib'de önemli bir medeniyet merkezi haline gelecek olan Fas şehrini inşa ederek buraya yerleşen 2. İdrîs'in vefatının ardından devlet parçalanma sürecine girmiştir. 2. İdrîs'in 13 oğlundan dokuzu arasında paylaşılan devlet, bağımsız emirlikler halinde siyasi varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Hanedan müntesiplerinden 1. Yahya döneminde (234-249/849-863) geçici bir refah süreci sağlanmışsa da kendisinin halef bırakmadan ölmesi, iktidar mücadelesinin daha da alevlenmesine neden olmuştur. İç karışıklıklarla birlikte İdrîsî topraklarının, Hâricî ve Şîî Fâtımî teşekküllerinin mücadele sahası haline dönüşmesinin neticesinde,¹⁹⁹ hanedanın son üyesi 2. Hasan b. Kennûn (öl. 375/985) döneminde Fâtımîler veya Endülüs Emevîlerine tabi olmak arasında gelgitler yaşanması, Hasan'ın katli ile sonuçlanmış ve İdrîsîler devleti siyasi tarih literatüründeki yerini almıştır.²⁰⁰

2.3.3. Sünnî Ağlebîler (184-296/800-909)

Ağlebîler, Emevîlerin yıkılışında ve Abbâsîlerin kuruluşunda rol oynayan Arap asıllı Temîm kabilesinden Ağleb b. Sâlim et-Temîmî'ye (öl. 150/767) nispet edilir. Ağleb, Muhammed b. Eş'as el-Huzâî'nin ordusunda görev almış, halife tarafından İfrîkiye valiliğine getirilmiş ve bir kuşatma sırasında öldürülmüştür.²⁰¹ Babasının ölümünün ardından Ağleb'in oğlu ve emirliğin kurucu figürü İbrâhim b. Ağleb (öl. 196/812), Mısır'a göç etmiş, bölge fakihlerinden ders almıştır. Daha sonra Zap bölgesine intikal eden İbrâhim, babasının da nüfuzu sayesinde itibar görmüş ve İfrîkiye

¹⁹⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/347; Selâvî, *el-İstiksâ*, 1/217.

¹⁹⁸ Selâvî, *el-İstiksâ*, 1/219-220.

¹⁹⁹ Örneğin bu süreçte Sufî Hâricîler ve İdrîsoğulları arasında yaşanan askeri çatışmalar, iktisadi ve içtimai çöküntüye neden olmuş, kıtlıktan kaynaklanan sebeplerle ölümler baş göstermiştir. Keza 4. Yahyâ döneminde İfrîkiye'de ortaya çıkan Fâtımî tehdidi ilerleyen yıllarda Fas yönünde ilerlemiş ve devleti yıkıma götüren en önemli dış unsurlardan biri olmuştur. bk. Selâvî, *el-İstiksâ*, 1/236-239.

²⁰⁰ Selâvî, *el-İstiksâ*, 1/254-256.

²⁰¹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/107-108.

valisi Herseme b. A'yen tarafından Zap bölgesine vali tayin edilmiştir. Herseme'nin ardından İfrîkiye valisi olan Muhammed b. Mukâtil el-Akkî, kötü ahlakı nedeniyle halk ve ulema tarafından kabul görmemiştir. Bölgenin Mâlikî fakihlerinin kışkırtmalarıyla Kayrevanlılar Akkî'ye tavır alırken, halifeden onun yerine İbrâhim'in vali tayin edilmesi talep edilmiş bunun üzerine Hârûnürreşîd, İbrâhim b. Ağleb'i atayarak, valiliğin babadan oğula geçmesini de kabul etmiştir.²⁰²

Ağlebîler, Abbâsîlerin doğuda yüzleştikleri Hâricî ve Şîî tehditleri karşısında İslâm'ın batı cenahıyla ilgilenemedikleri bir vasatta doğu hilafetine bağlı bir emirlik olarak Kayrevan merkezli kurulmuştur. Ağlebîlerin kuruluşu, Mağrib'de yok olmaya yüz tutmuş hilafet gücünün varlığını devam ettirmesini sağlarken, Hâricîlik başta olmak üzere bölgede diğer gayr-ı Sünnî otonom devletlerin varlıkları karşısında Sünnî aidiyetin kaderi için de bir dönüm noktası olmuştur.²⁰³ Ağlebîlerin komşuları ile geliştirdikleri ilişkiler de Abbâsîlerin politikalarına paralel bir biçimde şekillenmiştir. Bu doğrultuda İbâzî Rüstemîler ile özellikle İfrîkiye'nin kapısı addedilen Tilimsân'ı ele geçirdikten sonra büyük bir tehdit haline gelen İdrîsîlerle münasebetleri çatışmacı bir seyir izlemiştir.²⁰⁴ İbrâhim b. Ağleb'in güçlü komutası aynı zamanda Mağrib-Bizans ilişkilerini olumlu etkilerken, sahil bölgelerinde ribâtlar inşa edilmek suretiyle Bizans kaynaklı saldırılara karşı hem mukavemet geliştirilmiş hem de yeni şehirler fethedilmiştir.²⁰⁵

İkinci emir Ziyâdetullah b. İbrâhim b. Ağleb (öl. 223/838), ilk dönemlerinde bazı iç isyanlarla uğraşmak zorunda kalmıştır. Mansûr et-Tanbazî'nin başını çektiği ayaklanma İfrîkiye'de bazı şehirlerin elden çıkmasına neden olsa da Ziyâdetullah yeniden istikrarı sağlayabilmiş, ülke fetihler aracılığı ile elde edilen ganimetlerin getirisiyle zenginleşmiştir.²⁰⁶ Dış siyasette İdrîsîler ile olan ilişkilerde babasının izinden giden Ziyâdetullah'ın, 2. İdrîs'e karşı tertip ettirdiği suikastta başarıya ulaşmasıyla alternatif hilafet iddiasındaki bir devlete darbe vurulmuştur. Mâlikî fakihlerin güvenini de kazanan Ziyâdetullah, 221/836 yılında Kayrevan camini restore

²⁰² İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/130.

²⁰³ Muhittin Kapaşahin, *Ağlebîler* (İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2013), 11-12.

²⁰⁴ İbn Haldûn, *Târih*, 4/251; Kapaşahin, "Ağlebîler", 2018, 7/38-39.

²⁰⁵ Kapaşahin, "Ağlebîler", 2018, 7/41.

²⁰⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/107-113; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/143.

ettirmiş, bölgenin toplumsal hafızasının oluşmasında ve din kültürünün gelişiminde önemli etkileri olan Sûse ribâtının binasını tamamlamıştır.²⁰⁷

Ağlebî yöneticileri, devlet kademelerinde ağırlığı olan fakihlerle iyi ilişkiler geliştirmiştir. Devletin yükseliş dönemi emirlerinden Ebû Ukal zamanında (223-226/838-841) fukahanın hassasiyetleri gözetilerek alkollü içecekler yasaklanmıştır.²⁰⁸ Ebû Ukal döneminde Kafsa ve Kastiliyye arasında kalan bölgede Hârîcî isyanı gerçekleşmiş, komutan İsa b. Rey'an el-Ezdî komutasında bu tehdit bertaraf edilmiştir.²⁰⁹

1. Muhammed dönemi (226-242/841-856), kendisinin idari kabiliyetindeki zaaflara bağlı olarak bazı iç çekişmelere sahne olmuştur. Bu süreçte devlet idaresi, Humeyd oğullarından Ebû Abdullah Ali b. Humeyd ile emirin öz kardeşi Ebû Ca'fer Ahmed b. Ağleb arasında paylaştırılmıştır. Ancak iktidarına ortak kabul etmeyen Ebû Ca'fer, çıkardığı ayaklanmayla Ağlebî sarayını basarak Ali b. Humeyd'i öldürtmüş, böylelikle iktidarı ele geçirmiştir.²¹⁰ Humeyd oğulları Sünnî Mâlikî tabakanın koruyucusu olarak bilinirler. Dolayısıyla ailenin vezir makamında bulunan bir şahsının katledilmesi Mâlikî kesimi oldukça korkutmuştur.²¹¹

Varlığını Abbâsîlere adanmış Ağlebîlerin iktidarını elinde tutan Ebû Ca'fer, boyun eğdiği doğu hilafetinin mezhep politikalarını da aynen benimsemiştir. Nitekim Mihne hadisesi çerçevesinde Abbâsî halifesi Vâsık'ın (öl. 232/847), muhaddis Ahmed b. Nasr el-Huzâî'yi katlettiği 231/846 yılında İfrîkiye merkezli mihne politikası başlatılmış ve bu kapsamda bölgenin önemli Mâlikî fakihî Sahnûn b. Saîd (öl. 240/854) tevkif edilirken, minberlerden yüksek sesle Kur'ân'ın yaratılmış olduğu seslendirilmiştir.²¹² 1. Muhammed'in halkın desteği ile yönetimi yeniden tesis etmesiyle birlikte bölgenin temel dini aidiyet kodlarını oluşturan Sünnî-Mâlikîliğe önem verilmiş, bu minvalde Sahnûn'un idamını isteyen Mu'tezilî kadî İbn Ebî Cevvâd azledilmiştir. Bölge Sünnîliğini oluşturan Hanefî grupların da onayıyla Mâlikî Sahnûn

²⁰⁷ Kapaşahin, "Ağlebîler", 2018, 7/44-50.

²⁰⁸ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/148.

²⁰⁹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/148.

²¹⁰ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/150; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/102.

²¹¹ Ali b. Humeyd, 1. Ziyadetullah halifeliği zamanında Sahnûn'u sopa cezasından kurtarmıştır. bk. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 4/69-70.

²¹² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/97-101; Kapaşahin, *Ağlebîler*, 2013, 149.

kadılık görevine getirilmiş, böylelikle Sünnî anlayış Mâlikî çizgide yeniden revize edilmiştir.²¹³

3./9. asrın sonlarında sarsılmaya başlayan Ağlebî iktidarı, 2. İbrahim döneminin (261-289/875-902) ardından dağılma sürecine girmiştir. Devletin son emiri Ziyâdetullah b. Abdullah döneminde Ebû Abdillâh eş-Şîî önderliğinde Şîî propaganda yükselmektedir. 3. Ziyâdetullah, yeğeni İbrahim b. Ağleb komutasında bir orduyu Sebte'ye Şîî tehdidini bastırmak üzere gönderse de savaş Ağlebî güçlerinin hezimetleriyle sonuçlanmıştır. 3. Ziyâdetullah, biat ettiği Abbâsî hilafeti eliyle Şîî tehdidini bertaraf etmeyi düşünmüş, ancak taht değişiklikleri sebebiyle siyasi istikrardan yoksun olan Abbâsîlerden umduğu yardımı göremeyerek Mısır'a kaçmıştır. Ziyâdetullah'ın ölümüyle 296/909 yılında Şîî kuvvetleri Ağlebîleri tarih sahnesinden silmiştir.²¹⁴ Halife el-Muktedir Billah bölgeye hükmeden son Abbâsî halifesidir. Mağrib'de Şîî-Fâtımî iktidarıyla birlikte Sünnî Abbâsî hükümlerliği böylelikle son bulmuştur.

2.3.4. Şîî Fâtımîler (297-567/909-1171)

Sünnî hilafetin uzun süredir otoritesini hissettiremediği Mağrib'de Şîa, İsmâîlî öğretiyi benimsemiş bir siyasi yapılanma olan Fâtımîlerce temsil edilmiştir. Fâtımîler siyaseten varlık göstermeden önce bölgedeki Şîilik faaliyetlerinin izleri sürülebilir. Kurucu isim Ubeydullah el-Mehdî henüz bölgede yok iken tâbileri kendisine Mağrib'de üs aramakla meşguldür. Bu meyanda İsmâîlî doktrinin kurucu figürlerinden Kadı Nu'man'ın mezhebi tarafgirliğini akıllarda tutarak ifade etmek gerekirse bölge Şîiliği, 144/761'de İmam Ca'fer es-Sâdık'ın (öl. 148/765) bizatihi çabalarıyla yeşermiştir. Onun yönlendirmesiyle bölgeye gelen iki doğulu dâî, İfrîkiye'ye geçerek imamların bilgisini ve onların faziletlerini bölge insanına anlatmakla görevlendirilmiştir.²¹⁵

²¹³ Sahnûn Muhammed b. Ağleb'e şöyle seslenir: "Ey Emir! Allah senin ecrini versin. Bu ümmeti firavunundan kurtardın. Onun zulmünden ve gadrinden bu ümmeti kurtarmış oldun." bk. İbn İzzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/150.

²¹⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 24/145-153.

²¹⁵ Bu rivayete söz konusu iki ismin birer İsmâîlî davetçisi oldukları hususuna temkinli yaklaşmak gerekir. Zira Ca'fer es-Sâdık'ın İsmâîlî olarak nitelenmesi mümkün olmadığı gibi söz konusu bilgiyi aktaran Kadı Nu'man da cümlesine (قيل) gibi kapalı bir ifade ile başlar. Bununla birlikte Fâtımî/İsmâîlî davetten önce Şîî hareketliliği sağlayan önemli iki sima olduklarında kuşku yoktur. bk. Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr el-Kayrevanî Kâdî Nu'mân, *Kitâbü'l-iftitâhî'd-da'Ve* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2005), 23; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 1/589.

Söz konusu iki dâiden Ebû Süfyân, bugün Tunus şehrinin kuzeybatısında yer alan Mermâcenne'de Tâlâ denilen bir yörede mescit inşa etmiş ve burada evlenerek davetini sürdürmüştür. Diğer davetçi İbn Hulvânî ise Kısıtılye şehrinin güneydoğusunda Sûcmâr'da yer alan en-Nâzır isimli bölgeye yerleşmiştir. Her iki davetçinin de yaşadığı zahidane hayat, yerel halkın kadınlarıyla gerçekleştirdikleri evlilikler aracılığıyla kurdukları akrabalık bağları, Ehl-i beyt düşüncesinin Berberîler tarafından benimsenmesinde önemli sosyo-kültürel adımlar olmuştur. Onların maksatları tohum sahibi Mağrib'e gelene dek faaliyet yürüttükleri bakir araziye Şîî ziraatine hazır hale getirmektir.²¹⁶ Sözünü ettiğimiz iki davetçinin ardından, bölge Şîîliğinde söz sahibi olan mutlak lider Ebû Abdullah eş-Şîî'dir. Ebû Abdullah, Kûfeli'dir. Şîî davetin önemli merkezlerinden Yemen'de İbn Havşeb'e (öl. 302/915) intisap etmiş ve ona bağlı bir Şîî davetçisi olarak hareketin Mağrib misyonerliğini üstlenmiştir. İbn Havşeb'in kendisini Mağrib'e gönderirken kullandığı ifadeler, Hulvânî ve Ebû Süfyân'ın Mağrib'de yürüttükleri faaliyetin mecazi anlatısıyla uyumludur: "Kutâme arazisi Hulvânî ve Ebû Süfyân tarafından ekildi. Ancak her ikisi de öldü. Bölgenin mahsulünü senden başka alacak kimse yoktur. Kutâme artık ayak basılmaya hazırlanmış bir yerdir."²¹⁷

Ebû Abdullah'ın Mağribîlerle ilk teması Mekke'de gerçekleşir. Kutâmeli hacıların, Ebû Abdullah'ın Ehl-i beytin faziletleri hakkındaki konuşmalarına şahit olmalarıyla, birlikte Mağrib'e dek uzanan bir yolculuğa başlangıç yaparlar. Ebû Abdullah'ın, İbn Havşeb'den aldığı İsmâîlî vizyondan haberdar olmayan Mağribli hacılar, seyahat esnasında kendisine Berberîlerin genel ahvâli, siyasetle ilişkileri, İfrîkiye sultanlığına -Ağlebîler- olan bağlılıkları, silah kullanıp kullanmadıkları gibi hususlar hakkında bir hayli bilgi verirler. 280/893 yılında Mağrib'e ulaştıklarında Ebû Abdullah'ın birtakım kehanetlerde bulunarak kendisine mistik bir profil çizmesi, insanların kendisine olan bağlılıklarını sağlamış görünmektedir. Nitekim kendi ifadesiyle Ebû Abdullâh, yıllar önce Hulvânî ve Ebû Süfyân'ın muştuladığı Şîî tohumunun sahibidir ve Ehl-i beyt düşüncesinin dini politik meyvelerini almanın vakti gelmiştir.²¹⁸

²¹⁶ Kâdî Nu'mân, *Kitâbü iftitâh*, 24; Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 1/41.

²¹⁷ Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 1/55.

²¹⁸ Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 1/55.

Kutâme bir bölge olarak Billizme, Satîf, Mîle gibi şehirlerden oluşan, merkezden uzak, ulaşılması güç sarp bir coğrafyadır. Başından beri Şîî dâîlerin davetleri için bu toprakların seçilmesi ise bölge halkının Ağlebîlere vergi vermeyen, muhalif bir öğretiyeye müsait asi bir topluluğun yurdu olması ile ilgilidir. Ebû Abdullah'ın Ehl-i beyt vurgusu, İsmâîlî devletin tohumlarının atıldığı bu yıllarda yürütülen Şîî çağrının temel dinamiğini oluşturmuştur. Ehl-i beytten olan masum imama davet, aynı zamanda onun adına tasarrufta bulunmak demek olduğundan, Ebû Abdullah bu sayede dokunulmaz bir meşruiyeti de elde edebilmiştir. Ebû Abdullah, taraftarlarının artmasının verdiği cesaretle, müntesipleri arasında bir linç kültürü oluşturma hevesi içine girmiş; kendisine intisap edenler “müminler” şeklinde tesmiye edilirken, ona muhalif olanlar “kafirler” grubunu teşkil etmiştir.²¹⁹ Bu adanmışlık ortamının oluşmasını takip eden süreç, silahlı mücadele ile devam etmiş ve 296/909'da Rakkâde'ye giren Ebû Abdullah, Ağlebî emirliğine de son vermiştir. Kadî Nu'mân onun Rakkâde'de karar kıldıktan sonra emân çıkartarak bölge halkına genel affın çıkartıldığını belirtmektedir.²²⁰

Takipçilerine “Ben sizleri nefsimde değil, ancak Ehl-i beytten masum imama tabi olmaya davet ediyorum.”²²¹ vurgusunu gündemde tutarak mehdinin gelişini müjdeleyen Ebû Abdullah, Mağrib'de gerçekleştirdiği başarılı faaliyetlerini o sıralarda Sicilmâse'de tutuklu bulunan²²² Ubeydullah el-Mehdî'ye bildirmektedir. Rakkâde'yi itaat altına alıp Sicilmâse valisinin elinden kurtardığı önderini yanında bulunan diğer Şîî davetçilere takdim ederken kullandığı “İşte bu, benim ve sizlerin mevlasıdır. İşlerinizin velisi, zamanın imamı, size müjdelediğim beklenen (muntazar) mehdidir. Şüphesiz ki Allah ona dair vaadini yerine getirdi ve onu ortaya çıkardı.”²²³ şeklindeki ifadeler, Mağrib Müslümanlarının tanışacağı masumiyet temalı mehdi inancının ilanı mahiyetindedir.

Sicilmâse'den ayrıldıktan sonra İfrîkiye'ye yönelen Mehdi, yolda İkcân denilen mevkiye uğramış ve burada dâî ve mezhebin ileri gelen önderlerinin elinde bulunan mallar kendisine teslim edilmiştir. Rakkâde'ye yaklaştığında bölge eşrafı tarafından

²¹⁹ Çelik, *Fâtûmîler*, 39-40.

²²⁰ Kâdî Nu'mân, *Kitâbü iftitâh*, 152; Çelik, *Fâtûmîler*, 54.

²²¹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/128.

²²² Ubeydullah el-Mehdî'nin Suriye'den Mağrib'e uzanan yolculuğu ve tutuklanması ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Çelik, *Fâtûmîler*, 57-66.

²²³ Kâdî Nu'mân, *Kitâbü iftitâh*, 175; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/ 153; Çelik, *Fâtûmîler*, 65.

karşılanan Mehdi, 297/910 yılında buradaki sarayına yerleşmiştir.²²⁴ Takip eden cuma günü irad edilen hutbelerde Ubeydullah, Mehdi ve Emîru'l-mü'minîn lakaplarıyla tavsif edilmiştir. Ebû Süfyan ve Hulvânî'nin bölgeye gönderilmesinin ardından Ebû Abdullah'ın başrolü oynadığı ve Ubeydullah el-Mehdî ile taçlanan süreçte, kendisinin Müminlerin emiri sıfatına ek olarak artık mehdi olarak anılması, bölgedeki Şîî-İsmâîlî hareketliliğin tek başına siyasi bir amaç gütmeyeceği, beraberinde insanların ancak Şîî prensiplere sarıldıkları takdirde kurtuluşa ereceklerine dair bir dini doktrine sahip olduklarını göstermektedir.²²⁵ Nitekim kılınan namazın ardından Şerif isimli bir adam ve beraberindekilerin, zor kullanarak insanları mezheplerine davet etmeleri, icabet edenleri hüsnü kabul ile karşılayıp ret edenleri hapsedmeleri, baskıcı bir mezhepçi politika izleneceğinin ilk göstergeleridir.²²⁶

Peygamber kızının soyundan gelmenin gururuyla yaşayan Fâtımîlerin İsmâîlî çağrısı, devletin kuruluş aşamasında rastlanan katı mezhep politikalarının da etkisiyle Mağrib'in geniş kitlelerince benimsenemedi. Bununla birlikte sabık Ağlebî emirliğinden geriye kalan bazı Hanefî gruplar Şîî çağrıya icabet ettiler. Bu simaları, bir kurama veya ideale bağlı kalmaksızın, reel politik çıkarlarını korumaya çalışan isimler olarak değerlendirmek de mümkündür. Bu doğrultuda hareket eden bir diğer grup ise Ağlebîler döneminden kalma şâirlerdi ve Ubeydullah'ı metheden şiirler kaleme alıyorlardı.²²⁷

Fâtımîler, bazı Mâlikî mezhep önderleriyle diyalog kurup, onlara fazilet ve siyasette Ali evladının üstünlüğünü kabul ettirmeye de çalıştılar; ancak bu konuda da başarı sağlanamadı. Bununla birlikte Ubeydullah el-Mehdî, eskiden Ağlebîler idaresi altında yaşayan halkın bazı elit ve avam gruplarını -her ne kadar korku kaynaklı bir bağlılık olsa da- kendine çekmeyi başardı ve ilgili zevat devlet kademelerinde aldıkları görevlerle bunun karşılığını aldılar. Ancak Mağrib coğrafyasının ezeli ebedi toplumsal aidiyeti Mâlikîliğin aktörleri fakihler, sözünü ettiğimiz çıkar ilişkisinin büyük ölçüde dışında kalmıştı. Onların zihninde Fâtımîler ümera ve ulemasıyla birçok meselede

²²⁴ Kâdî Nu'mân, *Kitâbü İftitâh*, 176-178; Çelik, *Fâtımîler*, 66.

²²⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 6/598; Beşîr Ramazân et-Telîsî, *el-İttihâcâtü's-sekâfiyye fi'l-garbi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2003), 269.

²²⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 6/598.

²²⁷ Telîsî, *el-İttihâcâtü's-sekâfiyye*, 270; Kâdî Nu'mân, *Kitâbü iftitâh*, 182-183.

kendi benimsedikleri İslâm ilkelerine aykırı hareket eden, sapkın bir hareket ve onun temsilcileri olarak kaldılar.²²⁸

Fâtımîlerin 4. halifesi Muiz-Lidînillâh'ın, 341-365/953-975 tarihlerini kapsayan iktidarı, devletin Mağrib'de iç refahı sağlayıp genişleme politikasına adapte olduğu bir süreç olmuştur. Muiz, hükmünü Mağrib'de icra eden son Fâtımî hükümdarı olarak 361/972'de Mısır rotalı yolculuğuna çıkmadan önce, İfrîkiye valiliğine “fethlerin babası” unvanını verdiği Bulukkîn b. Zîrî'yi (öl. 373/984) atamıştır. Bulukkîn'in babası Zîrî b. Menâd daha önce Hâricî Ebû Yezid ayaklanmasına karşı Fâtımîlerin yanında yer almış olan Sanhâce Berberîleri'nin lideridir. Mağrib'de yerel bir güç haline gelecek olan bu aileye Fâtımîlerin ilk hediyesi, Halife el-Kâim'in, Sanhâce topraklarının batısında Aşîr kentini kurmalarına izin vermesidir.²²⁹ Bulukkîn, babasının siyasetini takip ederek yönetime sadakatini izhar etmiş ve yeni dönemde üstlendiği valilik göreviyle Fâtımîleri, Zenâteliler başta olmak üzere Mağrib'deki düşmanlarına karşı savunmuştur.²³⁰ Bulukkîn böylelikle Sicilya ve Kutâme Berberîleri'nin yönetimine bırakılmış Trablusgarp dışında, Mısır'ın batısında kalan tüm Fâtımî coğrafyasının da yöneticisi olmuştur. Karargâh Aşîr'den Kayrevan'a taşınmış ve 361/972'den itibaren 543/1148 yılına değin devam edecek olan Zîrî hanedanının temeli atılmıştır. Tarihler 362/973 yılını gösterdiğinde ise el-Muiz oğulları ve akrabaları, aralarında hanedanlığın baş kadısı Kadı Nu'man'ın bulunduğu İsmailî teorisyenleri ile birlikte Kâhire'ye girdiğinde, hanedanlığın Mağrib merkezli vechesi tamamlanmıştır.²³¹

Fâtımî hanedanlığının Mısır merkezli Hâkim-Biemrillah dönemi (386-411/996-1021), Şîî idarenin batıdaki hâkimiyetinin sarsıldığı yıllardı. İmparatorluk ordusunun bel kemiğini oluşturan ve Megârîbe (batılılar) şeklinde anılan grubu ile Türklerden müteşekkil Meşârika (doğulular) kanadı arasında yaşanan iç hizipleşme, Hâkim'in lalası Bercevan el-Hâdim'in (öl. 390/1000) devlet nezdinde söz sahibi olmaya çalışan Berberî grupları saf dışı bırakarak, devletin fiili hâkimi haline gelmesi, Fâtımîlerin Berberî unsurları için ciddi bir itibar kaybı olmuştu.²³² Dahası Hâkim Biemrillah'ın, Bercevan'ın yönlendirmeleriyle Fâtımî davasına en kritik süreçte destek veren

²²⁸ Telîsî, *İttihâcâtü's-sekâfiyye*, 270.

²²⁹ Farhad Daftary, *İsmaililer*, çev. Erdal Toprak (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2005), 260-261.

²³⁰ Makrîzî, *İttîâzü'l-hunefâ*, 1/100-101; Daftary, *İsmaililer*, 267.

²³¹ İbn Tağrîberdî, *en-Nücûm*, 4/72.

²³² Daftary, *İsmaililer*, 283; Takkûş, *Târîhu'l-Fâtîmiyyîn*, 263.

Zîrîlerin güçlerini kırmaya yönelik politikaları, bu minvalde Berka ve Trablus şehrinde Zîrîlere karşı gerçekleştirdiği askeri müdahale, uzun vadede Zîrîlerin sadakati ile birlikte imparatorluğun da otoritesini zayıflatmıştı.²³³

Fatımî toplumun itikadi canlılığını sağlayan İsmâilî düşünce, hanedanlığın yıkılışından daha önce zayıflamaya başlamıştı. Söz konusu otoriter zafiyet ortamında el-Hâkim'in iktidarının son yıllarında İfrîkiye'de İsmâilîlere yönelik baskılar artmıştı. Zaten Kutâmeliler ile Sanhâce Berberîleri arasında tutunabilmiş İsmâilîlik, bölgede daha büyük kitlelere hitap edebilecek ölçüde güçlü bir alt yapı oluşturamamıştı. İlâveten devlet merkezinin Kâhire'ye intikal etmesi, bu süreçte Kutâmeli bazı liderler ile İsmâilî dâîlerin de doğuya göçmeleri, halkın ekserisinin Sünnî olduğu İfrîkiye cenahında, İsmâilîliği korumasız bırakmıştı. Tüm bunların üzerine bölgedeki hâkimiyetini, Zîrî hanedanlığı üzerinden tesis eden Fâtımîlere olan siyasi biatin bozulacağına dair haberler, Mağrib'in Sünnî sakinlerinin Şîî karşıtlığını açığa vurmalarını sağladı. Zîrî emiri el-Muiz b. Badis'in (öl. 454/1062) tahta çıkışından kısa bir süre sonra 407/1016-1017'de Mâlikî alimlerinin öncülüğündeki İfrîkiye Sünnîleri, yönetimin de göz yummasıyla bölgenin muhtelif şehirlerinde İsmâilîlere karşı katliam gerçekleştirdiler.²³⁴ Sünnî toplumun devam eden baskılarıyla İsmâilîliğin Mağrib'de almış olduğu yara, Fâtımîlerin geniş hâkimiyetini sınırladı ve onları daha yerel bir güç haline getirdi.²³⁵

Fâtımî halifelerinden Müstansir-Billah dönemi (427-487/1036-1094), imparatorluğun geri dönülemez biçimde çöküş aşamasına geçtiği bir süreçti. Aynı tarihlerde Abbâsîler ise Mağrib ile bir hayli ilgiliydiler. Nitekim Zîrî emiri Muiz b. Bâdis'in, Fâtımîlerle olan bağlarını resmen kopararak, 440/1048 yılında Müstansir'in adını hutbelerden çıkarması, Fâtımî sancağını yakıp kendi adıyla sikkeler darp ettirmesi, Fâtımî boyunduruğundan kurtulduğunu göstermenin resmi ilanıydı. Artık Mağrib coğrafyasında hutbe, Abbâsîler adına okunuyor, peygamber amcası Abbâs b. Abdülmuttalib, dört halife ve Aşere-i mübeşşere hutbede hayırla yâd ediliyor ve sembolik bir temsil olarak devlet erkanı Abbâsî nişanesi olan siyah elbise giyiyordu.²³⁶

²³³ Daftary, *İsmâililer*, 284; Takkûş, *Târîhu'l-Fâtımiyyîn*, 260-262, 307-308.

²³⁴ Daftary, *İsmâililer*, 288.

²³⁵ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 2/36-37.

²³⁶ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/216; Takkûş, *Târîhu'l-Fâtımiyyîn*, 379; Bölgede Fâtımîlere karşı Abbâsîlerden yana tavır koyan başka bölgesel isyanlar da gerçekleşti. Örneğin Berka valisi Cebâre b. Muhtar el-Arabî, Fâtımîlerden ayrıldığını ilan edip hutbeyi Abbâsî halifesi Kâim Biemrillâh adına okuttu. bk. Takkûş, *Târîhu'l-Fâtımiyyîn*, 379.

Tüm bunlar aynı zamanda Kayrevanlı Mâlikî fukahânın da İsmâîlîlere karşı kazanmış olduğu bir zaferdi ve çoğunluğu oluşturan Sünnî halkın aidiyet duyguları uzun bir aradan sonra böylelikle tatmin edildi.²³⁷

İsmâîlîlikle bütünleşmek suretiyle dünya Müslümanlarını Ali'nin soyunun temsil ettiği hilafet sancağı tahtında birleştirmek gibi yüksek bir ideale sahip olan Fâtımîler, Zîrîlerin bu hamlesine cevapsız kalmadı. Siyasi tercihlerini resmi olarak Sünnîlik lehine değiştiren Mağribliler, alternatif bir hilafete yaslanmanın bedelini ağır ödediler. Fâtımî veziri Yâzûrî, askeri güçten yoksun olan aynı zamanda Mısır merkezli yaşanan finansal krizden ötürü zor durumda kalan Halife Müstansır'ı başka bir ceza yöntemine başvurmaya ikna etti. Bu minvalde Nil vadisi dolaylarında yaşayan Bedevî boyları İfrîkiye'ye göç ettirildi. Böylelikle Fâtımîler hem bozguncu Bedevîlerden kurtuldu hem de Zîrî emirliğini büyük bir sosyal kaosa sürükledi. Hilaloğulları olarak bilinen bu gruplar Berka'nın ardından İfrîkiye'ye girdiler. 443/1051 tarihli Kayrevan yakınlarında gerçekleşen savaşın ardından galibiyeti elde eden Hilaloğulları şehri istila etti. Şehirlerin talan edildiği bu hikâyenin sonunda Zîrî emiri Muiz b. Bâdis, başkent Kayrevan'ı terk ederek Mehdiye şehrine intikal etti ve nüfuz alanı ile sınırlı bir hükümranlık sürebildi. Arap Bedevîlerinin Zîrîlerin üzerlerine salınması Fâtımîler için istenilen neticeyi vermişti. İfrîkiye'de minberlerden silinen Fâtımî ad ve alametleri iade edildi. Muiz'in ölümünün ardından Zîrîler zayıfladı ve Mağrib'de karmaşık bir siyasi rüzgârın eseceği şehir devletleri dönemi başladı.²³⁸

Mağrib fetihler döneminin ardından kurulan devletlerle siyasi ve mezhebi açıdan oldukça renkli bir görünüm sunmaktadır. Mağrib'de ilk olarak Abbâsîler'den bağımsız hareket eden Hâricî ve Şîî mezheplerini benimsemiş devlet organizasyonları hüküm sürmüştü. Buna mukabil Ağlebîler, Abbâsîlere bağlı bir emirlik olarak kurulmuştu ve mezhebi açıdan bazı dönemler hariç ağırlıklı olarak Mâlikî Sünnî anlayış topluma yön vermekteydi. Ancak daha sonra ibadet anlayışları ve hukuki nosyonlarında farklılıklar barındıran İsmâîlî-Fâtımîler bölgeye dahil oldu. Böylesi bir tablo sürekli bir biçimde toplumsal çalkantılardan mustarip olan Mağribliler için doğudaki merkez ülkelerde olduğu gibi istikrarlı bir şeriat yaşam inşasını sağlayabilecek siyasi organizasyon ihtiyacını doğurdu. 5./11. yüzyıla gelindiğine Lemtûne isimli bir Berberî kabile yapılanması, Abdullah b. Yâsin (öl. 451/1059) adlı Sünnî davetçinin lideri olduğu ribât

²³⁷ Daftary, *İsmâîlîler*, 315-316.

²³⁸ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 2/216; Takkûş, *Târîhu'l-Fâtîmiyyîn*, 380-381.

etrafında örgütlenerek, Mâlikî fakihlerin öncülük ettiği Murâbıtlar isimli devleti kurdu. Dördüncü bölümde siyasi ve mezhebi serencamına temas edeceğimiz Murâbıtlar, Mağrib'in batısındaki o güne kadar kurulmuş en güçlü devletti ve hâkimiyet sahasını Endülüs topraklarına kadar genişletti.



3. SOSYOPOLİTİK ÇERÇEVEDE MAĞRİB EŞ‘ARİLİĞİNİN OLUŞUMU

Eş‘arîlik, Ehl-i sünnetin iki ana kelâmi ekolünden biridir. Ehl-i Hadis ile Mu‘tezile arasındaki gerilimi uzlaştıracı bir anlayış modeli olarak değerlendirilen Eş‘arîlik, Mağrib’in de içinde bulunduğu İslâm dünyasının farklı bölgelerine yayılarak bir çok Müslüman milletin dini aidiyet kimliği olmayı başarmıştır. Şüphesiz bu başarısında hitap ettiği zaman, mekân ve dini kültürün şartlarına adapte olabilme yeteneği başat rol oynamıştır. Öyle ki tarih boyunca yayıldığı coğrafyalarda kendisine gösterilen teveccüh göz önünde bulundurulduğunda, hiçbir kelâmi mezhep bu denli talihli bir geçmişe sahip değildir.

Eş‘arîlik İslâm düşüncesinde ortaya çıkan çoğu mezhep gibi doğuda neşet etmiş bir düşünce geleneğidir. Bu doğrultuda ekolün Mağrib’deki serüvenini ele almadan evvel, ana vatanındaki tarihsel ve fikri tecrübesine çalışmanın sınırlılıkları çerçevesinde temas edilecektir.

3.1. Eş‘arîliğin Doğuş ve Gelişimi

İslâm düşüncesi tarihi erken bir dönemde Hâricîlik, Şîa, Mu‘tezile gibi Müslüman toplumun çoğunluğunun tasvip etmeyip, ehl-i bidat olarak tanımladığı mezheplere tanıklık etti. 2./8. yüzyılda Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ile birlikte akâid umdeleri beliren, içerisinde nakle dayalı dini anlayışı savunan Selefi tecrübeyle birlikte, dini yorumlamada naklin yanında akla da önem veren kelâmi rengin de bulunduğu Sünnî geleneğin teşekkülünün ardından, 4./10. asrın ilk çeyreğinde yeni bir Sünnî kelâmi mezhep olan Eş‘arîliğin temelleri atıldı.²³⁹ Mezhebin kendisine nispetle anıldığı Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî, hilafet makamını elinde tutan Abbâsîlerin gücünü giderek yitirdiği, yerel yönetimlerin devletleşme teşebbüsleri içerisinde bulunduğu bir dönemde, devletin iki önemli şehri Basra ve Bağdat’ta yaşadı.²⁴⁰ Onun düşünce dünyası, öz babasını çocuk yaşta kaybetmesi,²⁴¹ annesinin Basra Mu‘tezilesi’nin lideri Ebû Alî Cübbâî ile evlenmesinin etkisiyle Mu‘tezilî bir çevrede şekillendi. Öyle ki

²³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Eş‘ariyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/448.

²⁴⁰ Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 90-91.

²⁴¹ Eş‘arî aslında ilk eğitimini babasının yanında Sünnî bir muhitte almıştı. Şâfiî mezhebine müntesip Ehl-i hadis kimliği ile bilinen babasının rahle-i tedrisinden geçen Eş‘arî, onun vefatının ardından bir süre muhaddis ve Şâfiî Zekerîyya es-Sâci’den (öl. 307/919) eğitim görerek Ehl-i hadis çizgisinde yetişti. bk. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 35.

Eş'arî, babası Cübbâî'nin yokluğunda onun meclisine riyaset edebilecek kadar eski mezhebi içerisinde muteber bir şahsiyetti.²⁴²

Mu'tezile'nin gururu Eş'arî, yaşadığı çok bileşenli ve muhtemelen uzun süreli entelektüel ve manevi krizin ardından²⁴³ en olgun çağında tarihler 300/912 yılını gösterdiğinde Basra'nın merkez camisinde Mu'tezile'yi terk ettiğini umuma ilan ederek bir anlamda merhum babasının kendisine miras bıraktığı geleneğin inanç kodlarına dönmüştü.²⁴⁴

Eş'arî, Mu'tezilî muhitten yaşadığı kopuşun ardından Basra'yı terk ederek son nefesini vereceği Bağdat'a intikal etmişti. Sünnîliğin yanında Şîî, Mu'tezilî ve tasavvufî birçok düşünsel geleneğin takipçilerinin bulunduğu Bağdat gibi bir şehirde Eş'arî, Sünnî cenahın en geniş toplumsal tabanına sahip Hanbelîlerle doğal olarak temas kurmak istemişti. Yaşadığı dönemde selef inancının önderi kabul edilen Hanbelî alim Ebû Muhammed Hasen b. Ali b. Halef el-Berbehârî ile (öl. 329/940) görüşen Eş'arî, kendisini kelâm metodunun selefin akîdesini müdafaa konusunda etkili bir silah olduğuna ikna etmeye çalışsa da başarılı olamadı. Hatta bu uğurda Hanbelî çevrelere yakınlaşmak maksadıyla Ahmed b. Hanbel'i iktida edilmesi gereken bir önder olarak tanımladığı *el-İbâne*'yi kaleme alsada onun bu adımı gerek Mu'tezilî gerekse Sünnî çevrelerde revaç bulan kelâmî düşünceye karşı oldukça katı bir tutum sergileyen Berbehârî ve çevresi için ikna edici değildi.²⁴⁵ Kendisini ait hissedebileceği toplumsal bir taban arayışı içerisinde Eş'arî, Şâfiî hadis taraftarı olup itikadi meselelerde bir yöntem olarak kelâmı da kullanan Küllâbî saflarına dahil oldu.²⁴⁶

Eş'arî, Mu'tezilî geçmişi nedeniyle ilm-i kelâma vukûfiyeti bakımından Sünnî çevrelerde şüphesiz öne çıkan bir simaydı. Ancak dönemin Sünnî muhitinin tek ya da

²⁴² Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed Makrîzî, *el-Hıtatü'l-Makrîziyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/193; Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019), 45-47; Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 27-28.

²⁴³ Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış sebebiyle ilgili meşhur rivayet, rüyasında Hz. Peygamberin kendisine sünnetine destek olması yönünde çağrıda bulunmasıdır. Bunun dışında hocası Cübbâî ile salâh aslah meselesi bağlamında yaşadığı üç kardeş (ihve-i selâse) tartışması, Mu'tezile'den ayrılışının bahanesi olarak kaydedilse de 40'lı yaşlarında bir alimin uzun süreli bir muhasebenin ardından bu karara vardığı şeklindeki yorumlar daha makul gözükmektedir. bk. İrfan Abdülhamid Fettah, "Eş'arî, Ebu'l-Hasen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/444.

²⁴⁴ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 39; Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 28.

²⁴⁵ Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Muhammed b. Huseyn İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/18.

²⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 2/86; Kalaycı, *İmâm-ı Eş'arî*, 69; Mehmet Kalaycı, "Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 402.

ilk kelâmcısı da değildi.²⁴⁷ Nitekim yaşadığı dönemde ismiyle anılan bir mezhep kurucusu olarak algılanmadığı gibi yeni muhiti içerisinde ismi ön plana çıkan bir imam da olmadı. Bu durumun başlıca nedeni Eş‘arî’nin görüşlerinin ve kaleme aldığı eserlerin tabiatının reddiye türü olmasının mezhep olmayı gerekli kılan tutarlılığı sağlayamamasıyla ilgiliydi.²⁴⁸ Dolayısıyla fikri mirasının sistematik bir hüviyete bürünmesi de ancak kendisinden sonra mümkün olabilmiş ve zamanla Küllâbî gelenek içerisinde ismi ön plana çıkmıştı.

Büveyhîler döneminde Basra Mu‘tezilesi’nin ünlü kelâmcısı Kadı Abdülcebbâr (öl. 415/1025) önderliğinde Mu‘tezilî düşüncenin yeniden makes bulması, Ehl-i sünnet kelâm geleneği içerisinde Basra Mu‘tezilesi’nin öğretilerine hâkim durumda olan Eş‘arî’nin mirasına ihtiyaç ve iltifatı doğal olarak artırdı.²⁴⁹ Bu dönemde özellikle Sultan Adudüdevle’nin mezhebi taassuptan uzak eşitlikçi yaklaşımına bağlı olarak Eş‘arî’nin 4./10. yüzyıldaki öğrencilerinden Ebu’l-Hasen el-Bâhilî el-Basrî (öl. 370/980) ve İbn Mücâhid et-Tâî’nin (öl. 370/980) yetiştirdiği üç büyük mütekellim Bâkılânî, Ebû Bekir İbn Fûrek (öl. 406/1015) ve Ebû İshâk İsferâyînî (öl. 418/1027) gibi alimlerin muhtelif meclislerde Mu‘tezile ile giriştikleri münazaralar sayesinde Eş‘arîlik kendisine meşru bir zemin bularak tebellür etmiş, Şâfilik ve sûfilikle kurduğu irtibat doğrultusunda Bağdat’ın haricindeki uzak bölgelerde örneğin Horasan’da toplumsal tabanını genişletmiştir.²⁵⁰ Bu süreçte mezkur isimler kaleme aldıkları telifleriyle de Eş‘arî düşüncenin sistematüğini kazanmasına hizmet etmiştir. Örneğin Bâkılânî, Eş‘arîliğin temel görüşlerini büyük ölçüde içeren *el-Lüma* ‘yı şerh etmiş, Kadı Abdülcebbâr’ın ilgili esere yazdığı *Nakzu ‘l-Luma* ‘ adlı reddiye’yi hedef alan *Nakzu nakzu ‘l-Luma* ‘ isimli eserini kaleme almıştır.²⁵¹ İbn Fûrek ise Eş‘arî’nin günümüze ulaşmayan eserlerinden de yola çıkarak Eş‘arî’nin görüşlerinin asıllarını ve delillerini derlediği *Mücerredü makâlâtî’s-şeyh ebi’l-Hasan el-Eş‘arî* isimli eserini telif etmiştir.²⁵² Tüm bu çabalar neticesinde ait olduğu Küllâbî çevreyi de kapsayarak Eş‘ariyye, bir mezhep ismi olarak anılmaya başlanmıştır.²⁵³

²⁴⁷ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 118.

²⁴⁸ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik-Mâturîdilik İlişkisi*, 68.

²⁴⁹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik-Mâturîdilik ilişkisi*, 56-57.

²⁵⁰ Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 150-156; Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 39; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik-Mâturîdilik ilişkisi*, 67.

²⁵¹ İlyas Çelebi, “el-Lüma’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/258.

²⁵² Yusuf Şevki Yavuz, “Mücerredü Makâlât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/447-448.

²⁵³ Makdisî, *Ahsenü’l-tekâsîm*, 37; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik-Mâturîdilik ilişkisi*, 59.

Gazneliler döneminde Şafîîlikle eklemlenmiş Eş‘arî düşünce devlet destekli Hanefî Kerrâmîler ile karşı karşıya gelerek bu grubun tasfiyesinde önemli bir rol oynadı. Devletin kuruluş döneminde Şîîlikle mücadelede önemli bir rol üstlenen Kerrâmîler, devlet içinde artan nüfuzlarına bağlı olarak diğer mezheplere baskı kurdu. Bu süreçte hükümdar Mahmûd-ı Gaznevî’nin (öl. 421-1030) daveti üzere Nişabur’dan Gazne’ye gelen Eş‘arî İbn Fûrek, sultanın sarayında Kerrâmî liderleriyle yaptığı münazaralarda üstünlük sağladı. Durumu hazmedemeyen Kerrâmîler tarafından sultana şikâyet edilse de kendisine iftira atıldığını belirtti ve Nişabur’a döndü. Onun Kerrâmîler tarafından zehirletilerek öldürüldüğü rivayetler arasındadır.²⁵⁴ İsferyînî, Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-1038) gibi isimler de Kerrâmîlerle münazarada bulunan Eş‘arî kelimcileri arasında yer alırlar. İsferyînî, Gazneli Mahmud’un huzurunda arş meselesi üzere cereyan eden tartışmada linç edilmek istenmiş,²⁵⁵ Bağdâdî *Fezâihu’l-Kerrâmiyye* isimli günümüze ulaşmayan Kerrâmiyye aleyhinde bir eser kaleme almıştır.²⁵⁶ Kerrâmîlerin Eş‘arî simalar karşısında yetersiz kalmaları neticesinde gösterdikleri aşırı tepki, devlet desteğinin kesilmesine neden olmuş, Sultan Mahmud faaliyetlerine son verilmesini emretmiş ve bazı Şafîî Eş‘arîler onların yerine resmi görevlere getirilmiştir.²⁵⁷

Eş‘arî tarihinin doğu coğrafyasındaki seyrinde Selçuklular dönemi önemli kırılmaları barındırmaktadır. Selçuklu sultanı Tuğrul Bey’in (öl. 455/1063) bilgisi dahilinde dönemin veziri Amîdülmlük el-Kündürî’nin (öl. 456/1064) Şafîî-Eş‘arîlere karşı Hanefî Mu‘tezilî çizgiyi güçlendiren siyasetleri kapsamında Râfîzîlerle birlikte Horasan camilerinde Eş‘arîlerin de lanetlenmesini emretmesiyle Eş‘ariyye kavramı olumsuz bir içerik kazanmıştır. Dönemin Eş‘arîleri, ilmi faaliyetlerinden men edilmiş, bu doğrultuda Cüveynî (öl. 478/1085) ve beraberindeki bir grup Eş‘arî alim, Nişabur’dan ayrılarak Hicaz’a göç etmek zorunda kalmıştır.²⁵⁸ Dolayısıyla kuruluş dönemi Selçuklularının din politikası, Tuğrul Bey’in de sıkı bir Hanefî olmasının da

²⁵⁴ Sübkî, *Tabakât*, 4/129-130; Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 172-173; Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Fûrek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/495-498.

²⁵⁵ Şehfûr b. Tâhir İsferyînî, *et-Tebsîr fî’l-dîn ve temyîzi’l-fırakati’n-nâciye ani’l-fıraki’l-hâlikîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Lübnân: Âlimü’l-kütüb, 1983), 112.

²⁵⁶ Sübkî, *Tabakât*, 5/140; Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 174.

²⁵⁷ Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 175; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik-Mâturîdîlik ilişkisi*, 137.

²⁵⁸ Eş‘arîliğin bu dönemde kendisiyle birlikte lanetlendiği grup Râfîza kavramıyla karşılanan Şîîliğin İmâmiyye koludur. Eş‘arîliğin haddi zatında Râfîzîlere yönelik bir karalama kampanyasının parçası yapılmasının perde arkası için bk. Sübkî, *Tabakât*, 3/390-391; İbn Asâkir, *Tebyîn*, 279-280; Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 182-183; Yavuz, “Eş‘ariyye”, 11/448.

etkisiyle Şâfiî-Eş'arî kimliği dışlayarak Hanefî-Mu'tezilî damarı besleyip Horasan'da yeknesak bir mezhep aidiyeti oluşturma çabası üzere şekillenmiştir.²⁵⁹

Sultan Alparslan dönemi (456-465/1064-1072) Selçukluların değişen mezhep politikalarına bağlı olarak Eş'arîliğin zedelenen itibarının iade edildiği ve güçlendiği bir süreç olmuştur. Bu değişimde rol oynayan ana hadise, taht sahibinin değişimi ile birlikte Şâfiî-Eş'arî karşıtı politikalarıyla tanınan Vezir Kündürî'nin görevden alınıp idam edilişi ve yerine Şâfiî-Eş'arî Nizâmülmülk'ün atanmasıdır. Onun vezirliğiyle birlikte Eş'arîlere yönelik baskılar son bulmuş, Cüveynî ve Kuşeyrî gibi Tuğrul-Kündürî ittifakının mağduru olan önemli Eş'arî isimler tekrar Horasan'a getirilmiştir.²⁶⁰ Akabinde Nizâmülmülk'ün adıyla kurulan Nizâmiye medreseleri, Şâfiî Eş'arîlere kurumsal bir temsil imkânı tanımıştır. Hanefî medreselerinin de inşa edildiği bu dönemde her iki mezhebin oluşturduğu ittifak, Fâtımîlerin faaliyetleriyle tehdit oluşturan Bâtınîlere karşı mücadele vermiş, özellikle Eş'arîliğin cedelci yapısı Nizâmiye medreselerinin kendilerine tahsisini sağlamıştır. Nizâmiye medreseleri devletin bürokratik kadrolarına insan yetiştiren kurum görevini üstlenmiş, değişen devlet politikalarına bağlı olarak muteber görevler Eş'arîlere tevdi edilmiştir.²⁶¹

Nizâmülmülk'ün batı ülkelerini de hedefleyen Sünnî siyaseti, Irak ve Şam bölgelerinde Şiîliği karşısına aldı ve bu projede en çok Eş'arîlik kendine alan açarak güçlendi. Türk İslâm hanedanı Zengîler döneminde Hanefî fıkhnı iyi bilmesine karşın mezhebi bir taassup içerisinde olmayan Nûreddîn Zengî (öl. 569/1174), Şâfiîliğe eğitim ve kamusal sahada alan açtı ve sûfîlerin faaliyetlerine destek verdi. Ayrıca Dârul-hadîs adıyla açtığı ve maddi olarak desteklediği medrese, İslâm coğrafyasının batı bölgelerinde hadis ilimlerinin Hanbelîler kadar, Şâfiî ve Hanefî çevrelerde de tahsil edilmesini beraberinde getirdi. Bu politika Eş'arîlik adına yeni bir alan daha açarak, mezhebin hadis taraftarı kesimle ünsiyet kurmasını sağladı.²⁶²

Eyyübîler döneminde Sünnîliği güçlendirme politikaları Şâfiî-Eş'arî bünye üzerinden gerçekleştirildi. İyi bir Şâfiî olan Selâhaddîn-i Eyyübî (öl. 589/1193), Fâtımîlerin varlığına son vererek Mısır'da Şiîliğin izlerini silmeye çalıştı. Bu uğurda

²⁵⁹ Vezir Kündürî'nin Hanefî-Mu'tezilî kesimin elini güçlendiren resmi atamaları için bk. Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 180-181.

²⁶⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* 2/128; Sübkî, *Tabakât*, 5/170; İbn Asâkir, *Tebyîn*, 275; Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 192.

²⁶¹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâturîdilik ilişkisi*, 152; Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 198-200.

²⁶² Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâturîdilik ilişkisi*, 167-171; Bahattin Kök, "Nûreddin Zengî, Mahmud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/259-262.

inşa ettirdiği medreseler Şâfiîlere tahsis edildi. Eş‘arîliği toplum tabanına yaymak amacıyla *Mürşide* isimli bir akîde yayımlandı. İki asra yakın bir süre Mısır ve Kâhire’nin müezzinleri bu akîdeyi okumakla görevlendirildiler.²⁶³ Kalaycı’nın tespitiyle Selahaddîn’in onay verdiği Eş‘arîlik, felsefî ve kelâmî bir Eş‘arîlik’ten ziyade sûfî ve hadis taraftarı bir mahiyet arz etmekteydi. Selâhaddîn yayılmacı bir dini politika izleyerek Yemen gibi fethettiği bölgelere de Eş‘arîliği taşıdı. İtikatta Hanbelî, fıkhıta Şâfiî olan bir çok alim Eş‘arîliği benimsedi.²⁶⁴

Eş‘arîliğin düşünsel seyri söz konusu olduğunda öncelikli olarak mezhebin adıyla anıldığı Eş‘arî, erken ilmi müktesebâtı Mu‘tezile saflarında gelişmiş bir isim olarak, dini anlamada aklın ne denli önemli bir rol oynadığının farkındaydı. Bu doğrultuda Mu‘tezile’den ayrıldıktan sonra dini anlama ve yorumlamada nakille birlikte kelâmî faaliyette bulunmakta çekinmeyen Küllâbî saflarına dahil olmuştu. Nasları her zaman ön planda tutmakla birlikte inanç asıllarını aklın ilkeleriyle destekleyen tavrıyla Eş‘arî, katı nakilci Hanbelîlik ile salt akılcı Mu‘tezile arasında Sünnî kelâmına yeni bir yön vermişti.²⁶⁵

Eş‘arî akıl-nakil ilişkisi bağlamında *el-İbâne*’de nakilden yana tavır alıyordu.²⁶⁶ Ancak Eş‘arî’nin Selefi söyleme yakın bir üslupla kaleme aldığı *el-İbâne* dışında genel tavrı akıl ve nakli uzlaştırmak üzere şekillenmişti. Kelâm düşüncesinde tevil tartışmalarının odağında yer alan haberi sıfatları ikiye ayıran Eş‘arî, “yedeyn, ayn, cenb ve vech” gibi sıfatların nakille bilinebileceğini savunarak her hangi bir akli yorumda bulunmazken, “istivâ, ityân, nüzûl” gibi sıfatların zahiri anlamlarının dışında akılla açıklanmaları gerektiğini savunup teville başvurdu.²⁶⁷

Bilgi konusu Mu‘tezile kelâmcıları ile Eş‘arî’nin karşı karşıya geldiği önemli konular arasındaydı. Eş‘arî, bilginin mahiyeti konusunda Ebu’l-Huzeyl el-Allâf, Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi bilgiyi “bir şeyi olduğu gibi kabullenme” şeklinde tanımlayan bazı Mu‘tezilî isimlere karşı, bilgiyi bir sıfat olarak tarif etmeyi tercih etmişti. Bilginin Eş‘arî’de kadim ve hâdis olmak üzere iki kategoride ele alındığı

²⁶³ Makrîzî, *el-Hitat*, 4/51.

²⁶⁴ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik-Mâturîdilik ilişkisi*, 174.

²⁶⁵ Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 121.

²⁶⁶ “Ehl-i naklin ispat ettiği tüm rivayetleri biz de tasdik ederiz.” Ebu’l-Hasen Eş‘arî, *el-İbâne an usûli’l-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kâhire: Dâru’l-Ensâr, 1976), 29-30.

²⁶⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî ş-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1987), 325-326; Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 127.

görülmektedir. Kadim olan Allah'ın bilgisidir. Hâdis olan bilgi, beşeri bilgidir ve belirli bir vakitle sınırlıdır, Allah'ın yaratmasıyla vardır ve devamlılığı da Allah'ın var etmesine bağlıdır.²⁶⁸ Epistemolojik bu tartışma, ontolojik alana da sirayet etmiştir. Nitekim Eş'arî'nin Mu'tezile saflarından ayrılışının ardından varlık anlayışını da revize ettiği görülmektedir. Mu'tezile'nin sahip olduğu insanı merkeze alan anlayış yerine Allah'tan insana doğru gelen bir düşünceyi benimsemiştir. Eş'arî için, Allah mutlak kâdir bir varlık iken, insan mükellef aciz varlıktır.²⁶⁹

Eş'arî muhtelif eserlerinde farklı iman tanımlarıyla dikkat çekmektedir. Ancak gerek *el-Lüma'*da Mu'tezile'ye karşı imanı tasdik olarak tanımlaması, gerekse İbn Fûrek gibi takipçilerinin Eş'arî'nin imanı tasdikten ibaret gördüğüne dair beyanı, iman konusunda tasdik eksenli bir tercihte bulunduğunu göstermektedir.²⁷⁰

Eş'arî'nin ilk talebelerinden Ebu'l-Hasen el-Bâhilî, İbn Mücâhid et-Tâî ile sûfî Bündâr Hüseyin eş-Şirâzî (öl. 353/964) ve İbn Hafîf eş-Şirâzî (öl. 371/982) gibi isimler onun görüşlerini kabul ederek yayımlarına gayret etmişlerdir.²⁷¹ Bâkılânî, Eş'arî'nin görüşlerini sistemli hale getirerek kelâm ekolüne dönüşmesinde ilk adımı atan kişidir. Büveyhî sultanı Adûddevle'nin huzurunda Mu'tezile müntesipleriyle girdiği tartışmalar, Sünnîliğin Eş'arî menhec üzere savunusudur.²⁷² Bâkılânî, Eş'arî bünye içinde gelişen kelâmî faaliyetleri geliştirmesiyle de ön plana çıkmıştır. Eş'arî bilgi konusunu müstakil bir biçimde ele almazken Bâkılânî bilginin tanımı, kaynak ve çeşitlerine ilişkin açıklamalara yer vermiş, konuyu sistemleştirmiştir.²⁷³ Alemin sonradan yaratıldığı fikrini ve Allah'ın varlığını ispat için kullanılan cevher, araz, atom gibi tabiat felsefesine ilişkin konuları kelâma dahil etmiştir.²⁷⁴ Geliştirdiği istidlâl kaideleri, Eş'arî kelâmının tanzimine ilişkin çabaları arasındadır.²⁷⁵ Bâkılânî zat-sıfat ilişkisine dair problemi çözmeye yönelik Mu'tezile içerisinde gelişen ahvâl teorisinden

²⁶⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 10-13; Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 195-196.

²⁶⁹ Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 209-210; Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 213.

²⁷⁰ Ebu'l-Hasen Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bid'a*, thk. Hammûde Gurâbe (Matbaatü Mısır, 1955), 123; Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 287.

²⁷¹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 177-181; Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Umerî (Dâru'l-Fikr, 1995), 43/405; Yavuz, "Eş'ariyye", 11/447-455.

²⁷² Ahmed b. Muhammed Makkârî, *Ezhâru'r-riyâz fi ahhâri İyâz*, thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrahim Ebyârî (Kâhire: Matbaatü Lecne, 1939), 3/80-84.

²⁷³ Bâkılânî, *Temhîd*, 26-28.

²⁷⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, 38-44.

²⁷⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, 31-33.

de etkilenmiştir. Eş‘arî kelâmcı Cüveynî tarafından da benimsenen ahvâl, Eş‘arîlik içerisinde Cübbâiden farklı olarak yorumlanmış ve çeşitli delillerle desteklenmiştir.²⁷⁶

Bâkılânî ile birlikte sistemli bir hale bürünen Eş‘arî çizgi, İbn Fûrek, İsferâyînî ve Bağdâdî gibi isimler tarafından ekolleşme sürecine girmiş böylece mezhep, temsilcilerinin ortaya koyduğu yeni yaklaşımlarla tanışmıştır.²⁷⁷ Eş‘arî’nin Bâhilî ve İbn Mücâhid et-Tâî gibi öğrencilerine talebelik yapan İbn Fûrek, ekolün sistemleşmesine hizmet eden Bâkılânî’nin ders arkadaşıdır. Şâfiî ve sûfi kimliğiyle İslâmi ilimlerin farklı dallarında eserler telif eden İbn Fûrek’in kariyerinde kelâmcılığı oldukça belirgindir. Onun düşünce dünyasında nasların ifade ettiği hükümlerden sonra cehaletin zıddı olarak tanımladığı akıl, hakkı batıldan ayıran en önemli aygıttır. Aklın öneminin naslardan sonraya bırakılması aklın nasların bildirdiğinden başka hüküm verebilmesi nedeniyledir. Ancak peygamberden gelen haberin de bir değeri vardır. Kesin delillerle sabit olup sübutü kat‘î ise bilgi olarak değeri akıldan önceliklidir.²⁷⁸

Haberi sıfatlar konusundaki yaklaşımı bağlamında çağdaşı ve arkadaşı Bâkılânî’den ayrılan İbn Fûrek, sıfatların teşbihi çağrıştıran ifadelerinin Arap dili kurallarına göre tevil edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Selefîn müteşâbih nasların tevilini yasaklaması teville güç yetiremeyen sınırlı bir grup içindir. Zira herhangi bir insanın müteşâbihler konusunda teville gitmemesi oldukça zordur. Müstakil bir bekâ sıfatı ispat etmesi, peygamberler dışında kimsenin mucize benzeri harikalar gösteremeyeceğini ifade etmesi, günahlar arasında büyük küçük ayrımı kabul etmeksizin hepsi Allah’a isyan anlamına geldiğinden bütün günahları kebâir kapsamında değerlendirmesi, sadece erkeklerin peygamber olabileceğini söylemesi, İbn Fûrek’in Eş‘arî yapıya dahil ettiği düşünceleri arasındadır.²⁷⁹

Bâkılânî’nin ardından Eş‘arîliğin en güçlü temsilcisi İmâmü’l-harameyn el-Cüveynî’dir (öl. 478/1085). Ön plana çıkan kelâmi kimliğiyle Eş‘arî düşüncenin sistemleşmesinde rol oynamış,²⁸⁰ Mağrib’de Eş‘arîliğin nüfuz bulmasında eserleri aracılığıyla etkili olmuştur. “Bâkılânî’nin kelâmından on iki bin yaprak ezberleyene

²⁷⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, 230-233; Şerafeddin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 35-36; Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 215-217; Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/190-192.

²⁷⁷ Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 217-224.

²⁷⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 31-32; Yavuz, “İbn Fûrek”, 19/496.

²⁷⁹ Yavuz, “İbn Fûrek”, 19/497.

²⁸⁰ İsmail Hakkı İzmirli, “İmâmü’l-Harameyn Ebu’l-Meâlî el-Cüveynî”, *Dâru’l-funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (1928), 1.

kadar ilm-i kelâm'da tek kelime etmedim.”²⁸¹ sözü onun kelâma dair müktesebâtı yetkinlikle tevarüs ettiğini göstermektedir. Böylelikle Eş‘arî kelâmını takip etmekle birlikte ilahi sıfatların yorumlanması, âlemin hudûsü ve Allah âlem ilişkisi gibi konularda ortaya koyduğu görüşlerle ekolün sınırlılıklarını genişletmeye de muktedir olmuştur.²⁸² Eş‘arî kelâmında tevil konusuna yeni yaklaşımlar geliştirmiş, tevilin gerekçe ve yöntemlerini tespit etmiştir.²⁸³

Cüveynî'nin ardından Gazzâlî, ilm-i kelâm'a getirdiği yenilikler, şüpheli tabiatının neden olduğu kişisel krizleri ve yeniliğe çağıran teklif ve önerileriyle Eş‘arî düşüncenin de sınırlılıklarının dışında düşünce tarihimizde dikkat çekici bir simadır. Mağrib söz konusu olduğunda batıda Murâbıtlar dönemine tarihlenen yaşantısında, *İhyâ* ismiyle maruf eseri üzerinden tartışmalara konu olmuştur. *İhyâ* devlete yön veren fukahanın hışmına uğrayarak yakılırken, saray dışında kalan bazı kesimlerce benimsenen bir metin olmuştur. Ancak çalışmamız sınırlılıkları çerçevesinde bir Eş‘arî olarak Gazzâlî'nin Mağrib'de etkili olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Gazzâlî için kelâm ilmi, dalâlet ve bidat ehli olduğu belli bir kesimin görüşlerini çürütmeyi amaçlıyordu.²⁸⁴ Bu doğrultuda Bâtınîler ve Meşşâî filozoflar onun mücadelesinin muhatapları oldular. Bu amaçla Selçukluların Sünnî politikalarına da hizmet eden Gazzâlî, Nizâmülmülk'ün devlet nizamı için tehdit olarak konumlandığı Bâtınî düşüncenin bertaraf edilmesinde önemli hizmetler ifa etti. 5./11. yüzyılda Fâtımîlerin desteği ve terör faaliyetleriyle Sünnî hilafeti tehdit eden Bâtınîlere karşı ilmi bir mukavemeti gerekli gören Halife el-Mustazhir-Billah, Bâtınîlerin Abbâsî hilafetinin meşru olmadığına dair propagandaların önüne geçmek adına Gazzâlî'den konuyla ilgili bir eser telif etmesini talep etti. Gazzâlî Nizâmülmülk'ün Bâtınîlerce katledildiği bir ortamda onların görüşlerini reddettiği *Fedâihu'l-Bâtıniyye* eserini kaleme aldı.²⁸⁵

²⁸¹ Sübkî, *Tabakât*, 5/185.

²⁸² Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/142.

²⁸³ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeatü'l-Meârif, 1969), 543.

²⁸⁴ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiye, 2004), 16-17.

²⁸⁵ Ebû Hâmid Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.), 1-3; M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî (Kelâm İlmindeki Yeri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/507.

Gazzâlî, ayrıca kelâm ilminin mantık ve felsefeyle ilişkisini kurgulayarak, kelâm tarihinde yeni bir çağır açtı.²⁸⁶ Mantığın reddine yönelik eleştiriler üzere onun filozoflara özgü olmadığını, kelâm ilminde “kitâbü’n-nazar”, “kitâbü’l-cedel”, medârikü’l-ukûl” adlarıyla kullanılan bir yöntem olduğunu belirtti. Ancak ona göre kıt akıllı kimseler, mantık adını duyduğunda onun filozoflara ait olduğunu düşünüyor, kelâmcıların bu ilmi bilmediklerini zannediyordu.²⁸⁷ Mantığın delillendirme yöntemlerinde kullanılmasına önderlik eden Gazzâlî, mantık ilmini kavrayamamış kimsenin ilmine güven duyulamayacağını iddia ederek ona merkezi bir değer atfetti.²⁸⁸ Gazzâlî’nin çabaları genel olarak İslâmi ilimlerin usûl sahasını etkiledi. Mantık artık uğraşılması farz-ı kifâye sayılan bir ilimdi ve içtihat edebilmenin de şartlarından biri haline gelmişti.²⁸⁹

3.2. Eş‘arîlik Öncesi Mağrib’de Dini Düşüncenin Oluşumu

Doğuda itikadi bir mezhep olarak ortaya çıkan Eş‘arîliğin, Mağrib tecrübesini bütüncül bir şekilde anlamak, düşüncenin üzerine bina edileceği dini anlayış zemininin tetkikini gerektirir. Sahâbe ve tâbiîn nesli, bölgenin fethedilmesiyle başlayan İslâmlaştırma politikaları kapsamında Mağrib ana akım dini düşüncesinin oluşumuna katkı sağlayan öncülerdir. Nitekim Mağrib’in İslâmi tarihi, sahâbe neslinden birçok ismin bölgeye intikaline tanıklık etmiştir. İbn İzârî bu doğrultuda İfrîkiye’ye Resûlullah’ın arkadaşlarından, ilk muhacirlerden birçok kişinin girdiğini belirtmektedir.²⁹⁰ İbn İzârî’nin bölgedeki sahâbe varlığı ile ilgili olarak kullandığı kesret ifadesi, tabakât kitaplarının verileriyle de desteklenmektedir. Örneğin Hz. Osman dönemi Mısır valilerinden Abdullah b. Sa’d b. Ebû Serh’in İfrîkiye seferinde, sahâbenin de iştirâk ettiği yirmi bin kişilik bir ordunun bölgeye dahil olduğundan

²⁸⁶Eş‘arî kelâmı, Gazzâlî ile birlikte yaşadığı kelâm, mantık ve felsefe ilişkisi bağlamında mütekaddimûn ve müteahhirûn ayırımına tâbi tutulmuştur. bk. İbn Haldûn, *Târîh*, 1/591. Ancak söz konusu ilişki, kökenlerini Bâkılânî’de bulacağımız uzun soluklu bir süreçten beri varlığını sürdürmüştür. Mütekaddim ve müteahhir ayırımının mahzurları için bk. Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 248; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik Mâturîdilik İlişkisi*, 241.

²⁸⁷ Ebû Hâmid Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 11.

²⁸⁸ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü’ş-Şâfi (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 10.

²⁸⁹ Gazzâlî, *el-Iktisâd*, 16; Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/496.

²⁹⁰ İbn İzârî Endülüs ile ilgili olarak da sahâbe nesline atıfta bulunmaksızın, tâbiînden bir topluluğun Endülüs’e girdiğini belirtir. bk. İbn İzârî, *el-Beyânü’l-muğrib*, 1/29.

bahsedilir.²⁹¹ Keza Muâviye b. Hudeyc'in üç farklı Mağrib seferi sırasında da sahâbe neslinden birçok ismin bu gazvelere iştirak ettikleri sabittir.²⁹²

Söz konusu sahâbe nesli, Mağrib'de âsâra dayalı dini anlayışın temellerinin oluşmasında ilk pay sahibi kesim olmuştur. Ancak önceki bölümde ele aldığımız üzere fetih hareketlerinin aksaması, ashâbın burada uzun süreli faaliyet gösterebilmelerine engel olmuştur. Bu olumsuzluğa bağlı olarak, Ukbe'nin Kayrevan şehrini kurmasına değin geçen kayıp süreçte bu neslin hadis nakletmeye ilişkin faaliyetleri, İslâm dini ile yeni tanışan halka gündelik İslâmî yaşantıyı benimsetmeye yönelik, daha ziyade ameli bir uğraşla sınırlı kalmıştır.²⁹³ Bu doğrultuda İfrîkiye'de hadis rivayetinde bulunduğu belirtilen on sahâbiden bahsedilir ki bunlar İfrîkiye'de rivayette bulunan hadis halkalarının da ilk tabakasını oluşturmaktadır.²⁹⁴ Bu isimlerden biri olan Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb (öl. 73/693), rivayet ettiği hadis sayısı ile Ebû Hureyre'nin ardından müksirûnun (çok hadis rivâyet eden) ikincisidir ve en çok fetva veren yedi sahâbiden biridir. Geniş fıkıh kültürü ve fetvaları sebebiyle abâdileden sayılan İbn Ömer, İbn Ebû Serh ve Muâviye b. Hudeyc ile birlikte İfrîkiye'ye iki kez gitmiştir ve burada Yezid b. Kâsit, Meysere ez-Zerûdî gibi isimler kendisinden rivayette bulunmuşlardır.²⁹⁵

İbn Ömer dışında, Hz. Osman döneminde İfrîkiye'nin fethiyle görevlendirilen ve Hz. Peygamberden bir hadis rivayet eden İbn Ebû Serh (öl. 36/656),²⁹⁶ Muâviye b. Hudeyc ile birlikte İfrîkiye'ye giren ve burada çocukları olan Cebele b. Amr el-Ensârî,²⁹⁷ Ebû Yakzân,²⁹⁸ Rıdvan Bey'atında hazır bulunduğu belirtilen bir sahâbi olarak, Muâviye b. Hudeyc komutasında İfrîkiye fetihleri sırasında bölgeye giren ve şehit olan Ebû Zem'a el-Belevî,²⁹⁹ hadisleri Kayrevan'da iki tarıktan rivayet edilen Fadâle b. Ubeyd el-Ensârî (öl. 53/672),³⁰⁰ Endülüs'te bulunduğu belirtilen el-Muneyzir el-Eslemî el-İfrîkî,³⁰¹ İfrîkiye'de en çok hadis rivayet ettiği bilinen Ruveyfi

²⁹¹ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 14-15.

²⁹² Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 15; İfrîkiye'ye giren sahâbilerin isimlerine dair bir liste için bk. Kurt, *Mağrib ve Endülüs'de Hadis İlminin Gelişim Safhaları*, 57.

²⁹³ Nitekim bölgede İbn Ömer'den hadis rivayetinde bulunmuş Yezid b. Kâsit ve Meysere ez-Zerûdî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Berberiler İbn Ömer'den kendilerine hadis rivayet etmesini talep ederek, yeni tâbi oldukları dine dair bilgilenmek istiyorlardı. bk. Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 23-24.

²⁹⁴ Kurt, *Mağrib ve Endülüs'de Hadis İlminin Gelişim Safhaları*, 60.

²⁹⁵ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 23-24; Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/62.

²⁹⁶ Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/66-68.

²⁹⁷ Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/ 91-92.

²⁹⁸ Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/96-97.

²⁹⁹ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 17.

³⁰⁰ Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/80.

³⁰¹ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 14; Selâvî, *el-İstikâsâ*, 1/145.

b. Sâbit el-Ensârî (öl. 56/675),³⁰² Peygamberin veda haccına katılmış bir sahâbi olarak, 60/679'da İfrîkiye'ye giren ve 82/701'de vefatına kadar burada kalan Sufyân b. Vehb el-Havlânî (öl. 82/701),³⁰³ İfrîkiyelilerin kendisinden hadis rivayet etmekte infirâd ettikleri belirtilen Ziyâd b. el-Hâris es-Sudâî,³⁰⁴ bölge literatüründe ismi hadis rivayetiyle ilişkilendirilen diğer sahâbe nesli simâlarıdır.

Ukbe b. Nafi'nin Kayrevan şehrini İslâm'ın bölgedeki kültürel merkezi haline getirme çabaları, eğitim faaliyetlerinin daha kurumsal hale gelmesini sağlamıştır. Nitekim bölgenin fethiyle görevli tecrübeli bir komutan olarak Berberî halklarının dini özümsemedeki tavırlarını iyi gözlemlediği anlaşılan Ukbe, şehrin kurulmasındaki maksadını şehir medeniyet ilişkisini vurgulayan sözleriyle şöyle ifade etmektedir: “Görüyorum ki İfrîkiye halkı olarak, Allah'ın hükümlerini getiren bir kişi, sizin beldenizden ayrıldığında siz de Allah'ın dininden avdet ediyorsunuz. Ey Müslüman topluluğu! Sizin için sonsuza dek aziz kılınacak bir şehir gereklidir.”³⁰⁵

Ukbe'nin misyonu doğrultusunda dini müesseselerin inşa edildiği şehirde, tüm Mağrib'de tarihi bir rol oynamış, bugün de *Ukbe* camii olarak anılan bir mescit inşa edilmiştir. Kurumsallaşmayı hedefleyen bu ilk adımlarla, Mağrib özelinde ilk İslâmi başkent sayılan Kayrevan, komşu şehirlerden birçok kişinin uğrak noktası oldu ve buradan eğitim alanlar, yeni tanıştıkları dinin öğretilerinin birer tebliğcisi haline geldiler.³⁰⁶ Kayrevan merkezli bu camii ve etrafında şekillenen okulda verilen eğitimin keyfiyeti ve İslâmi kültürün bölge halkına aşılmasında nasıl bir rol oynadığına dair yeterli bilgiye sahip değiliz.³⁰⁷ Ancak kesin olarak kanaat getirebileceğimiz husus, sahâbe ve tâbiîn neslinin komuta ettiği söz konusu fetih hareketlerinin bir diğer veçhesi olan dini tebliğ vizyonları, sahip oldukları duru dini anlayışın Mağribililere aktarılmasını hedefliyordu. Zira Ukbe'nin ardından Berberîler arasında birçok irtidat hareketinin yaşanmasının da etkisiyle, bölgenin İslâmlaşması için çabalayan Emevîlerin İfrîkiye valisi Hassân b. Nu'mân için başlıca endişe, İslâm'ı yeni benimsemiş yerel halka, dini ve kültürel bir eğitimin sunulmasıydı. Bu doğrultuda halka Kur'an'ın, fıkhi bilgilerin ve Arapça lisanın öğretilmesi için tâbiîn içerisinde

³⁰² Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/81-82.

³⁰³ Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/89-91.

³⁰⁴ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 27; Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/87.

³⁰⁵ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/44; *Kitâbü'l-istibsâr fî acâibi'l-emsâr* (Bağdad: Dâru's-Şüûni's-Sekâfiyye, 1986), 113.

³⁰⁶ Hamde, *el-Medârisü'l-kelâmiyye*, 32-33; Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 30.

³⁰⁷ Bel, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, 94.

görevlendirilen 13 kişilik fukaha heyetinin faaliyetleri, kültürel bir değişimi de meydana getiriyor ve son derece iptidai tasavvura sahip bu halk, Arap dilinin de öğretimiyle Arap kültürüyle de tanışmış oluyordu.³⁰⁸ Takip eden süreçte özellikle Musâ b. Nusayr'ın de çabalarıyla, İslâm dini büyük ölçüde bir itikad ve kültür olarak bölgedeki istikrarını elde etmişti. Nitekim Mâlikî hukukçu İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî'nin (öl. 386/996) ifade ettiği gibi, İslâm'ın Mağrib'e intikalinin ardından Berberîler arasında görülen on iki irtidad hadisesinin ardından, İslâm ancak onun döneminde bölgede kalıcı hale gelmişti.³⁰⁹

İslâmlaştırma faaliyetleri sadece Kayrevan ve çevresine odaklanan bir uğraşı olarak kalmadı. Nitekim o dönemlerde bir merkez olarak İfrîkiye dışında kalan coğrafyanın batı yakasında da temel düzeyde bir İslâmi eğitim verilmekteydi. Örneğin Ukbe, fetih hareketleri kapsamında Mağrib-i Aksâ'ya intikal ettiğinde bölgedeki Berberî kabilelerine Kur'an ve İslâm şeriatını öğretmek üzere bazı arkadaşlarını görevlendirmişti. Ukbe'nin ardından Mûsâ b. Nusayr, bereberinde getirdiği bazı Arapları bölgede bırakarak, Berberîlere Kur'an öğretmeleri ve onları dinde fakih kılmaları hususunda talimat vermişti.³¹⁰ Nitekim fetihler sürecinde izlenen dini ve kültürel politikaların temel gayesi, genel ve özel hayatlarında İslâm şeriatının kaideleri doğrultusunda yönetime boyun eğen bir toplum yapısı oluşturmaktı.³¹¹

Fetihler döneminin ardından Mağrib'de dini tahsil ve İslâm'ın ana dili olan Arapça'nın öğretilmesi gündeme alınmıştı. Berberîler bu aşamada iktidarı elinde tutan Arap idarecilerinden somut bir destek bulamadılar. Ancak Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz dönemi (99-101/717-720), Mağrib Müslümanları lehine eğitim sahasında müspet gelişmeleri beraberinde getirdi. Bu sıralarda, yani hicri 1. asrın sonlarında "sünnet" bir kavram olarak, bidatin karşısında itikadi bir içerik kazanmıştı. Ehl-i Sünnet'in bir bilinç olarak tebellür etmeye başladığı bu zaman diliminde Halife Ömer b. Abdülaziz, İfrîkiye'ye on kişiden müteşekkil fukaha heyeti gönderdi.³¹² Onların bölgedeki faaliyetleri aynı zamanda İfrîkiye'de dini ilimlerin tahsiline başlandığı bir miladı temsil etmekteydi.³¹³ Söz konusu heyetin biyografileri tetkik edildiğinde yürüttükleri faaliyetler, daha ziyade yerel Berberî unsurları Ehl-i hadis kimliğine

³⁰⁸ Abdülhamîd, *Târîhu'l-Mağrib*, 1/231; Hamde, *el-Medârisü'l-İslâmiyye*, 33.

³⁰⁹ Selâvî, *el-İstikâsâ*, 1/192; Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 30.

³¹⁰ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/70.

³¹¹ Bel, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, 94.

³¹² Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 20-22; Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/99-117.

³¹³ Bel, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, 97.

bürünecek şekilde, hadis rivayet etmek üzere şekillenmişti. Nitekim Ömer b. Abdilazîz'in doğuda kendisine çizmiş olduğu misyon da bidatlerin ortadan kaldırılıp sünnetin diriltilmesi projesiydi ki bu nedenle kendisini mübtedi' değil bir müttebi' olarak tanımlamıştı.³¹⁴

Arap ve acem ırklarından müteşekkil olan söz konusu heyetin başında Berberîlerin İslâmlaşmasında büyük çabaları dolayısıyla kendisinden övgüyle bahsedilen aynı zamanda bu süreçte Kayrevan valiliğini de üstlenen İsmâil b. Ubeydullah b. Ebî Muhâcir el-Kuraşî (öl. 131/748) bulunuyordu. Heyet müntesipleri, evlerinin yanında inşa ettikleri mescit ve küttâblarda şehrin çocuklarına hafızlık, Arap dili grameri gibi temel dini eğitimleri verirken, aynı zamanda halkın temas ettiği bu yeni dinin, helal ve haramlarını kendilerine anlatıyor, onlara birbirlerine karşı güven duymaları, adaletle davranmaları hususunda telkinde bulunuyordu.³¹⁵ Siyasi ve itikadi sahada da etkileri olan bu heyet, Hâricîlerin dönemin valisi Hanzala b. Safvân'a karşı 122/739'da gerçekleştirdikleri ayaklanma üzerine, Tanca ahalisine hitap eden bir mektup kaleme almışlardı. Aşağıda aktarılan bu mektup, Mağrib'de kaleme alınmış ve Ehl-i hadîs anlayışını yansıtan ilk metin olarak değerlendirilebilir. Şüphesiz bölgenin İslâmi aidiyete bürünmesinde şahısların çabalarının yanı sıra, bir materyal olarak hangi metinlerin etkili olduğu, bu metinlerin muhtevası da önem taşımaktadır. Bu doğrultuda söz konusu mektup, gayet yalın bir şekilde temel İslâmi inanç unsurlarını muhatabı olan Mağribîlere deklare etmektedir:

Rahmân ve Rahîm olan adıyla!

Hanzala b. Safvân'dan, tüm Tanca ahalisine!

Şimdi, Allah'ın Kitabı ve Nebisi Muhammed'in sünnetini bilen ilim sahipleri, Allah'ın indirmiş olduğu ayetlerin tümünün on kısımda toplandığını bilir. Bunlar; emredici, sakındırıcı, müjdeleyici, uyarıcı, haber verici, muhkem, müteşâbih, helal, haram ve misallerden ibarettir. -Buna göre- Allah, marufu emredici, münkerden sakındırıcı, cennetle müjdeleyici, cehennemle uyarıcı, evvelkilerin ve sonrakilerin bilgisini haber verici, kendisiyle amel edilmesi için muhkem, iman edilmesi için müteşâbih, uyulması için helal, kaçınılması için haram ve öğüt verici misaller vaz edendir.

Her kim bunlardan emredici olanlarına itaat eder, sakındırılmış olanlardan sakınırsa, hiç şüphesiz müjdeleyici olanlarla müjdelenmiş, uyarıcı olanlarıyla uyarılmış olur. Her kim helali helal, haramı haram görür ve insanların anlamında ihtilafa düştükleri bilgiyi (müteşâbihleri) açık bir tâat ve salih bir niyetle Allah'a

³¹⁴ Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arkapları -İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-* (Ankara: Otto, 2016), 53.

³¹⁵ Selâvî, *el-İstiksâ*, 1/192; Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 35; Mecdûb, *es-Sirâu'l-mezhebî*, 22-23.

havale ederse, muhakkak ki felaha erip muvaffak olmuş, dünya ve âhiret hayatını ihya etmiştir. Allah'ın selamı, rahmet ve bereketi üzerinize olsun.³¹⁶

Kaynakların üzerinde durduğu ve fukaha heyetinin haramlar bağlamında başarılı oldukları konulardan biri, hayli yaygın tüketilen şarap geleneğinin İfrîkiye'de son bulmasıdır. İlgili fukahanın tebliğ faaliyetleri ameli konularla sınırlı değildir. Mektup ve muhatabı olan kesimin mezhebi kimliklerinden de anlaşılacağı üzere, Berberîleri Hâricîlik gibi heretik buldukları inançsal sapmalara karşı uyarıp, kendi itikatlarına çekmeye çalışmaktaydılar.³¹⁷

Sözünü ettiğimiz fukahanın dışında tabakât müelliflerinin farklı sayılarda aktardıkları,³¹⁸ bölgenin fethi sürecine de katkıda bulunarak özellikle hadis rivayet etmek suretiyle irşadi faaliyetlerde bulunan tâbiîn neslinin faaliyetlerinin yanı sıra, ilerleyen süreçte Mağribli ilim taliplerinin Medine, Şam ve Mısır gibi doğu şehirlerine yönelik seyahatleri neticesinde İslâmi ilimlerin farklı dallarına dair elde ettikleri birikimi Mağrib'e taşımaları, bölgenin İslâm dünyasının merkeziyle olan ilmi, kültürel bağını da tesis etmekteydi.³¹⁹

Mağrib'in İslâmlaşması sürecinde doğulu kimliklerin yanı sıra, bölgenin yerlilerinden faaliyetleriyle Mağriblilerin dini ihtiyaçlarına cevap veren ve belirli düzeyde fıkhi etkinlik yaratabilen simalardan da söz etmek mümkündür. Örneğin Ebû Hâlid b. Ebî İmrân et-Tücîbî (öl. 129/746), fetih hareketlerinden sonra Tunus bölgesine yerleşmiştir ve Medine fukahasının bilgisini İfrîkiye'ye taşıyan ilk kişi olarak bilinir. Tücîbî, kendi halkının dini meselelerdeki bazı sorularını Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr (öl. 106/724), Sâlim b. Abdullah b. Umer (öl. 106/724) gibi Medineli fakihlere yönelterek aldığı cevapları tedvin eder. Bu noktada Tücîbî'nin yönelttiği sorulara fakihlerin ilk etapta cevap vermekten çekinmeleri üzere kullandığı ifadeler, Mağribli Müslüman halkın dini öğrenme konusundaki iştiağını gözler önüne sererken, kurumsal bir eğitim faaliyetinin de halen yetersiz olduğunu düşündürmektedir: “Ben sıkıntılı bir bölgeden buraya geldim. Onlar (halkım) bu meseleleri bana havale ederek, bana şöyle dediler: ‘Sen Medine’ye, Resûlullah’ın arkadaşlarının çocuklarının yanına

³¹⁶ Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/103; Hamde, *el-Medârisü'l-kelebiyye*, 34.

³¹⁷ Ebu'l-Arab, Ömer b. Abdülaziz fukahayı bölgeye gönderene kadar, İfrîkiye halkının şarabı halal gördüğünü nakleder. bk. Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 21.

³¹⁸ Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/99-151; Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 11-19.

³¹⁹ Bel, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, 97; Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 37.

gidiyorsun. Bizim adımıza onlara sor.’ Eğer siz şimdi bunu yapmaz (soruları cevapsız bırakırsanız) bu onlar için bir delil olur ve siz bilirsiniz!’”³²⁰

Ebû Bekir Mâlikî’nin kendisinin faziletlerini anlattığı, menkıbelerine yer verdiği Tüçîbî, Medine fikhının bölgedeki ilk mümessillerinden biridir ve kritik dönemlerde aldığı inisiyatifle merkezi hilafetin İfrîkiye coğrafyası üzerindeki siyasetini yönlendirmeyi de bilmiştir. Nitekim dönemin İfrîkiye valisi Yezid b. Ebî Müslim’in katlediliş hadisesini, Halife Yezid b. Abdü’l-Melik’e (öl. 105/724) aktaran Tüçîbî, bunun yanında yeni atanacak vali hususunda önerilerde bulunarak, kendisini etkilemeyi başarmış ve halife de bu minvalde bir atamada bulunmuştur.³²¹

Sonuç olarak özellikle Ömer b. Abdülaziz’in muhalif gruplarla mücadele kapsamında izlediği politikaların, Mağrib’de de etkisini gösterdiğini ve sünnete ittiba bilincinin ilk tohumlarının böylelikle ekilmiş olduğunu görmekteyiz. Takip eden yüzyılın ortalarında, Hâricîlik, Şîa ve Mu‘tezile gibi mezheb oluşumları Mağrib’de temsil edilmekteydi. Bu gruplardan önce Haricîliğin, daha sonra Şîîliğin siyasi bir organizasyon etrafında varlık gösterebilecek güce ulaşması, Mağrib’de bu oluşumların faaliyetlerine karşı koyabilecek, merkezi dini anlayışı muhafaza edecek Ehl-i Sünnet grubunun ortaya çıkışını ve zamanla hâkim dini söylem haline gelmesini sağladı. Makalât literatüründe ashâbü’l-hadîs olarak tanımlanan bu grup, görüşlerinde umumiyetle hadislerle dayanır, reye başvurmaktan sakınır ve takipçilerini de sakındırırdı. Hadis taraftarı bu kesim, Mağrib coğrafyasında Hicaz ehlinin temsilcisi Mâlik b. Enes’in (öl. 179/795), takipçileri fukaha tarafından temsil ediliyordu.³²²

3.2.1. Mağrib Eş‘arîliğinin Toplumsal Zemini: Malikîlik

Mağrib Müslümanlığı, 2./8. asrın ilk yarısında İbn Haldûn’un ifadesiyle Bedevî yaşantıdaki benzerliklerine bağlı olarak Mağrib halkının kendi mizaçlarına yakın hissettiği Hicaz orijinli bir dini yorumla, Mâlikîlik ile tanıştı.³²³ Hadis tahsili, haberleri nakil ve hükümleri naslara dayandırmakla meşgul olup haber ve eser buldukları müddetçe celî ve hafî kıyasa başvurmaktan sakınan bu aidiyet biçimi, gelişen süreçte Mağriblilerin galip ve muzaffer mezhebi haline geldi.³²⁴ Ashâb-ı hadîsin öncülerinden Mâlik b. Enes’in ismiyle anılan Mâlikîlik, akîde sahasında da Mağrib’de şekillenen

³²⁰ Ebu’l-Arab, *Tabakât*, 246; Mâlikî, *Riyâzü’l-nüfûs*, 1/162.

³²¹ Mâlikî, *Riyâzü’l-nüfûs*, 1/163-164; Hamde, *el-Medârisü’l-keîlâmiyye*, 35.

³²² Eş‘arî, *Makâlât*, 290-297; Şehristânî, *el-Milel*, 2/11.

³²³ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/568.

³²⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 1/11.

inanç biçimini belirleyen bir rol üstlendi. Nitekim Mâlik, bir selef önderi olarak sınırlı da olsa Kur'ân ve Sünnet'e dayalı bir itikad faaliyeti yürütmekteydi.³²⁵ İmam Mâlik'in Mağribli takipçileri onun fıkhi mezhebini bölgeye taşıırken, aynı zamanda Mâlik'in Kur'ân ve sünnete dayanan itikadi düşünceleri doğrultusunda mezhebi temsil ediyorlardı. Dolayısıyla Mağrib, söz konusu Mâlikî simalar aracılığı ile sadece fıkhnın fûrûu ile ilgilenen bir mezheple değil, dinin inanç asıllarını da ihtiva eden, selefın akîdesini bünyesinde barındıran bir dini yorumla muhatap oldu.

Mâlikîliğin bölgedeki öyküsüne değinmeden önce, dört büyük fıkhn mezhebinden biri sayılan, fıkhn ve ilm-i hadisın teşekkülünde büyük emeği olan Mâlik b. Enes'in ismiyle maruf bu mezhebin, dini yorumlamadaki temel dinamiklerine temas edilebilir. Bu doğrultuda Mağriblilerin Eş'arîlik'ten önce ve sonra güçlü bir aidiyet kurduğu Mâlikîliğin din algısı ele alınarak, bölgede Eş'arî düşüncenin tam olarak ne üzere bina edildiği hususu netleştirilmeye çalışılacaktır.

Sahâbe neslinin âlim ve fakih simalarının izlerini takiben, tâbiîn döneminde yürütölen fıkhi faaliyet, Medine ile özdeşleşen Hicaz, Kûfe ile anılan Basra şehrini de içine alan Irak ekölü ve Suriye (Şam) olmak üzere üç merkezde yürütölmüştür. Bunların dışında kalan bölgeler ise umumiyetle Hicaz ve Irak eköllerinin etkisinde kalarak ilmi gelişimlerini şekillendirmişlerdir.³²⁶

Müctehid imamlar döneminin Medine merkezli otoritesi Mâlik b. Enes, hadis rivayetiyle meşgul olmasının yanı sıra aynı zamanda fıkhi sorulara verdiği cevaplarla da ön plana çıkar. Rebîatü'r-Rey, Zührî, Nâfî', Ebû'z-Zinâd, Hişâm b. Urve gibi fakih ve hadisçiler ilim aldığı önemli simalar arasındadır. Kariyerindeki hadis ve fıkhn bütönlüğü, Medine otoritelerinin görüşleri ışığında (amel-i ehl-i Medine) kaleme aldığı *Muvatta* isimli eserinde de görölmektedir ki eserin en çok yaygınlık kazandığı coğrafyalardan biri Endölüs ile birlikte Mağrib'tir.

Mâlik'in dini anlayışının en azından rey ehlinin büyük önderi Ebû Hanife karşısında Ehl-i hadîse olan uygunluğu, onun fıkhi bir hükmü ortaya koyarken göz

³²⁵ Şehristânî'nin, Selef olarak bahsettiği Ashâbü'l-hadîs'in kelâmî görüşlerine yer vermesi ve onları Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa'nın (Sıfâtiye başlığı altında) alt gruplarından sayması, hadis taraftarlarının itikadi bir boyutlarının da olduğunu göstermektedir. bk. Şehristânî, *el-Milel*, 1/92. Ayrıca yine Şehristânî'nin aktardığına göre Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Zahirîliğin imamı Dâvûd b. Ali b. Muhammed el-İsfehânî (öl. 270/884) ve Selef imamlarından bir topluluk, sıfatlar ve müteşâbihler konusunda Mâlik b. Enes'in de içinde bulunduğu Ashâbü'l-hadîs'in öncülerine tabiydiler. bk. Şehristânî, *el-Milel*, 1/104.

³²⁶ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekölü*, 7.

önünde bulundurduğu Medine ehlinin ameline verdiği büyük ihtimamdan anlaşılabilir. Öyle ki Mâlik’e göre her isteyen kendi meclisini oluşturup, hadis rivayeti ve fetva ile meşgul olamaz. Nitekim kendi ifadesiyle ancak Medineli yetmiş üstadının onayını alarak buna cesaret edebilmiştir.³²⁷ Ayrıca müzakere ve tartışmaya dayalı bir ilmi etkinliğin yürütüldüğü Kûfe meclisinin aksine, fıkhi faaliyetler esnasında dahi Mâlik’in ders halkasında çok soru sorulmaz, yöneltilen sorularda da talebenin yüksek sesle konuşmaması gibi kısıtlayıcı geleneklere özen gösterilirdi.³²⁸ Şüphesiz İmam Mâlik, hicret yurdunun bir sakini olarak takipçisi olduğu Medine mektebinin omuzlarına yüklemiş olduğu geleneksel bir sorumluluğu yerine getiriyordu. Bu doğrultuda selefi olan neslin fakih simaları gibi kendisinden fetva istendiğinde aceleci davranmaz, hatta çoğu zaman da “bilmiyorum” ya da “iyi bilmiyorum” diyerek sorumluluğu biraz da soru sorana yükleyerek sessiz kalırdı.³²⁹

Mâlik b. Enes’in rey ile görüş bildirmekten sakınan tutumuna ilişkin benzer nakiller aktarılabılır.³³⁰ Ancak onun bütünüyle rey karşıtı olduğu yargısına ihtiyatla yaklaşmak ve bu karşıtlığın fıkhi değil daha ziyade kelâmi sahaya ilişkin olduğunu belirtmek gerekir.³³¹ Nitekim Özen’in de ifade ettiği gibi *Muvatta*’, gündelik hayatın ihtiyaçlarına çözüm üretebilmek için nassın yeterli olmadığı birçok hususta reye başvurulmuş örneklerle doludur. Dolayısıyla Mâlik, kendi görüşünü (rey) ortaya koyabilecek dirayeti göstermiş, hatta olumsuz bir yakıştırma olarak “تعرق” (Iraklılaştı) ithamına da maruz kalmıştır.³³² Şu hususun altı çizilmelidir ki haddi zatında inanç sahası ile ilgili olmaksızın ameli sahaya ilintili işlerde rey ile hüküm verme, bu hükmü üretecek akli faaliyetlerde bulunma nehyedilen bir konu olmamıştır. Bu takdirde reyci ve hadisçi ayrımını, gelişen süreçte ilgili ekollerin bu faaliyetlerinin kelâmi ve fıkhi alanlardaki yoğunluğunun azlığı veya çokluğu ile izah etmek daha makul görünmektedir. Dolayısıyla Mâlik’in yurdu Hicaz, mervi hadislerin çokluğundan kaynaklı olarak reye daha az başvurulmuş bir muhiti ifade ederken, buna mukabil Irak

³²⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 1/142; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 8; M. Esad Kılıçer, *İslâm Fıkhiında Rey Taraftarları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 116.

³²⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 2/13-16; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 8.

³²⁹ Mâlik kendisine soru sorulduğunda sanki cennet ve cehennemi hatırlayarak âhiretteki kurtuluşunu düşünmektedir. bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 1/179.

³³⁰ Mâlik’e nispet edilen rey karşıtı aktarımlar için bk. Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, 329-330.

³³¹ Öyle ki, İmam Mâlik ve taraftarları için rey bir fıkıh metodudur ve fıkıh dışında dinin asıllarına ilişkin sahada kullanılmasına müsamaha gösterilmez. Bu anlayışın tabî bir neticesi olarak da her mütekellim bidat ve heva ehli olarak tanımlanmaktadır. bk. Kutlu, *Selefililiğin Fikrî Arkaplanı*, 66.

³³² Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, 330.

bölgesi, nispeten rivayet yükünün azlığından kaynaklı olarak rey ile içtihadın merkezi olmuştur.³³³

Peki, Mâlik'in dinin inanç sahasına dair konularda konuşmaya, yani ilm-i kelâma dair bakışı nasıldı? Akla geleceği üzere, ilmi etkinliğin daha ziyade şeriatın ameli veçhesine yöneltildiği zamanların mirasçısı olan İmam Mâlik, dinin akîdeye dair meseleleriyle meşgul olmayı hiçbir zaman uygun bulmamıştır. Endülüsli takipçilerinden İbn Abdülber en Nemerî'nin (öl. 463/1071) Mâlik'e nispet ettiği şu ifadeler, onun rey metodunu fıkhi faaliyete özgü kıldığını, inanca dair konuşmayı ise lüzumsuz bulduğunu ve sakındırdığını doğrudan ifade etmektedir:

Dinde kelâmı kötü görüyorum. Beldemizin (Medine) halkı da bunu kötü görmekte; Cehmiyye, Kaderiyye ve benzeri görüşler doğrultusunda kelâm etmekten nehy etmektedirler. Benim sevdiğim kelâm altında bir amel olan kelâmdır. Ancak din ve Allah hakkındaki kelâma gelince bu konularda sükût etmek bana daha sevimlidir. Çünkü ben beldemiz ehlini, tahtında amel olmadığı sürece din hakkında konuşmayı yasaklarlarken gördüm.³³⁴

Bu ifadeler, İslâm düşüncesinde kelâm mekteplerinin ortaya çıkışından sonra da devam edecek kelâm karşıtlığının sebeplerinin izahı olarak görülebilir. Kelâm'ın henüz Sünnîleşmediği, dolayısıyla meşruiyet kazanmadığı dönemlerde Mâlik'e yöneltilen "Sünneti bilen bir kişi ile inanç konularında tartışmada bulunulabilir mi?" şeklindeki soruya verdiği cevap, fıkhi konularda rey ile görüş beyan edebilen bir önder olmasına rağmen, onun reyci metodunun aslında fıkhi kapsadığı, bu yöneliminin kelâmın gerektirdiği diyalektik ile aynı şey olmadığını göstermektedir: "Hayır ona sünnet haber verilir, şayet kabul etmezse susulur!"³³⁵

Mâlik b. Enes'in de bir selef önderi olarak faaliyet yürüttüğü bu çağın âlim ve fakihlerinin öncelikli misyonları, hayatlarını Peygamberin sünnetini tahsil edip elde ettikleri bilgiyi insanlara aktarmaya vakfetmektir. Ancak söz konusu muhafazakar ve ihtiyatlı düşünce biçimine rağmen inanç konuları etrafında konuşmak, kelâm ehline hasredilmiş bir uğraş değildi ve Mâlik'in içinde bulunduğu bu nesil, bir kelâm

³³³ Talat Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984) 51; Bununla birlikte bölgesel bir sınırlamaya giderek, rey ehli kesimleri Kûfe ile buna mukabil hadis taraftarı olan ashâbı da doğrudan Medine ile ilişkilendirmek düşüncenin tabiatı gereği isabetli bir yaklaşım değildir. bk. Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka planı*, 46.

³³⁴ Ebû Ömer Cemâlüddîn İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlihi*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Suûd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), 2/938; Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, 227.

³³⁵ İbn Abdülber, *Câmi*, 2/935; Mehmet Fatih Birgül, "İlmi Kelâm'ın Doğuşu ve Doğası Hakkında Felsefi Bir Tahlil", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Eylül 2014), 11.

formatında olmaksızın sadece zarurete binaen, tartışmaya girmeden ve ardını göremedikleri bir tevil kapısının da açılmasına müsaade etmeden ihtiyaç kadarıyla inanç konularında görüş beyan etmekteydiler. Bunun dışında din hakkında konuşmayı tasvip etmeyen bu anlayış için, tartışılan bir konu fûrû fıkha dair değilse, fayda elde etmenin mümkün olmadığı zihinsel bir faaliyetin bir değeri olmadığından Mâlik b. Enes, insanları kelâm ilminden alıkoymaktaydı ve bunun aksine hareket eden kesimler için tutumu da son derece sertti. Nitekim Mu‘tezilî önder Amr b. Ubeyd (öl. 144/761) hakkında, dine kelâmı dahil etmesi nedeniyle kullandığı lanet ifadeleri, İmam Mâlik’in bu konudaki tavizsiz tutumunu ortaya koyarken, kelâmı da ilim olarak görmediğini göstermektedir.³³⁶ Ancak İmam Mâlik’in biyografisinde yer alan bazı ayrıntılar, onun inanç sahasında konuşmaktan mutlak anlamda sakınmadığı, yeri geldiğinde inançlarını savunduğunu göstermektedir. Bu doğrultuda Mâlik’in kendisinden ilim aldığı ve tâbiîn topluluğundan rivayette bulunduğu belirtilen Abdullah b. Yezid b. Hürmüz, yaşadığı dönemde bidat grupların görüşlerini en iyi bilen olduğu gibi onlara reddiyelerde bulunan bir isimdir. Dikkatleri çeken husus, Mâlik’in kendisini taklit etmekten hoşnut olduğunu ifade etmesidir.³³⁷ Bununla birlikte İmâm Mâlik’in Kaderiyye’nin reddi konusunda risale kaleme alması, onun kelâm karşıtlığı üzerinde yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda Kadı İyâz’ın naklettiği bir anekdot aydınlatıcıdır. Anlatıya göre Kayrevanlı bir şahsın Mâlik’in meclisinde kader konusunda sual etmesi üzerine kendisine susmasını işaret edip, meclis dağıldıktan sonra “insanların yanında cevap vermeyi uygun bulmadım şimdi sorunu yinele!” demesi inanç konularında konuşmayı gerektiğinde ve ancak ehli karşısında uygun gördüğünü göstermektedir.³³⁸

Daha önceki bölümde bahsi geçtiği üzere Mağrib’de birer siyasi organizasyon halinde teşekkül etmiş, Hâricilik ve Şîa gibi farklı grupların görünür olduğu mezhebi atmosferde, bölge Sünnîliği açısından Mâlikîlik gibi insanları dini bakımdan bir çatı altında toplayabilecek, genel kabulün meşru gördüğü bir mezhebe ihtiyaç duyuluyordu. Bu meyanda Mağribli ilim taliplerinin doğuya yaptıkları seyahatler neticesinde Hanefilik gibi sair mezheplerle irtibat kurulabilmiş olsa da mutlak anlamda

³³⁶ Kur’ân hakkında kendisine sual eden adama hitaben “Sen Amr b. Ubeyd’in ashâbından olmalısın. Allah Amr’a lanet etsin! Çünkü O, kelâmın bidatlerini ihdas etti. Şayet kelâm ilim olsaydı, ahkâm ve şer’î kâideler hakkında konuşan sahâbe ve tâbiîn onun hakkında da konuşurdu. Oysa o bâtıla götüren bir bâtıldır. bk. Süyûtî Ebu’l-Fazl Celâlüddîn, *Savvü’l-Mantık ve’l-Kelâm an fenneyi’l-Mantık ve’l-Kelâm*, thk. Ali Sâmî Neşşâr (Kâhire: Mecmaü’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, ts.), 96.

³³⁷ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 3/448.

³³⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 1/81-82.

elitleri ve avam tabakası ile İfrîkîye merkezli başlayarak Mağrib halkının karar kıldığı mezhep Mâlikîlik oldu. Bu ekolün mümessili fakihlerin doğal olarak en öncelikli misyonları, İslâm ümmetinin İfrîkîye ve Mağrib halklarını sünnet ve cemaat mezhebi çevresinde toparlamaktı. Fukaha bu doğrultuda, Mağrib tarihinin kritik dönemlerinde siyasi otoritelerin farklı mezhebi dayatmaları karşısında toplumu yönlendirecek güçte karizmatik liderler haline geldiler.³³⁹

Hiz. Peygamberin şehrinde ve onun mescidinde tedris faaliyetini yürüten İmam Mâlik ve ders halkası, Mağribli ilim taliplerinin her zaman uğrak noktası oldu. Peygamber şehrini yurt edinen bu mezhep Kûfe, Basra, Dımaşk gibi farklı İslâm beldelerine nazaran Mağrib Müslüman halkları için çok daha değerliydi. Nitekim Mağribliler nazarında, İslâm peygamberinin şehrinde ortaya çıkmış bu mezhebin önderi İmam Malik'in karizmatik değeri, günlük yaşantılarında, giyimlerinde, oturup kalkmalarında, yeme ve içmelerinde dahi bir İslâmî örneklik olarak Mâlik ve mezhebine tabi olmayı gerekli kılan, Medine ve oraya ait olana ittiba ve taklit etmekle teberrük edilen bir ideali ifade ediyordu.³⁴⁰

Mağrib Müslümanlarının İmam Mâlik'e olan söz konusu teveccühü karşılıksız değildi. Bölge insanının kendisine olan ilgilerinin farkında olan Mâlik, Mağrib'in Mâlikî ve Hanefî çevreleri için değerli bir isim olan Ebû Muhammed Abdullah b. Ferrûh el-Fârisî el-Kayrevânî'yi (öl. 176/792) Medine'de meclisine girdiği sırada, ayağa kalkarak karşılıyordu. Keza Mağribli bir diğer ilim tâlibi Abdullah b. Gânim (öl. 190/805), hocasının huzuruna vardığında Mâlik onu yanı başında oturarak Hiz. Peygamberin "Size bir kavmin şereflişi geldiğinde ona ikramda bulunun." hadisine telmihte bulunuyor ve talebesini "O beldesinin şereflişidir." diyerek taltif ediyordu.³⁴¹

Malikî ekolün Mağribli ilim talipleri aracılığıyla hem toplum hem de siyasiler üzerindeki etkisi dikkate alındığında İmam Mâlik'in İslâm'ın batı cenahına talebe ve fetvaları aracılığı ile hükmettiğini söylemek abartı olmayacaktır.³⁴² Nitekim Mâlik b. Enes 2./8. yüzyılın sonlarında vefat ettiğinde onun Mağrib'de ardında bıraktığı ekol; müntesipleri, tanınırlığı ve süregelen devamlılığı bakımından Malikîliğin en güçlü okullarından biriydi. Öyle ki haddi zatında Hicaz merkezli doğu kökenli bir mezhep olan Mâlikîlik, 3./9. asırdan itibaren Medine'de, 5./11. asırdan itibaren ise Irak'ta

³³⁹ Mu'nis, *Meâlim*, 83-85.

³⁴⁰ Mâlikî, *Riyâzü'n-Nüfûs*, 1951, nâşirin önsözü, 12.

³⁴¹ Mâlikî, *Riyâzü'n-Nüfûs*, 1/217.

³⁴² Tehâmî, *Cühûdü ulemâ-i'l-Mağrib*, 42.

varlığını kaybetmiş ve mezhep gelişim safhasını Mısır'dan başlayarak, batıya doğru Mağrib ve Endülüs'te şekillendirmişti.³⁴³

Mağrib coğrafyasının tüm bölgelerinde Mâlikîliğin gelişim sürecini aynı netlikte ele alabilmek mümkün değildir. Bu husustaki bilgi yetersizliği daha ziyade mezhebin Mağrib-i Aksâ/Fas halkasına dairdir. İfrîkiye bölgesi söz konusu olduğunda Mâlik'in ekolünü bölgeye nakleden birçok isim ve faaliyetlerine dair bilgiye sahibiz. Onun İfrîkiyeli talebeleri arasında otuzun üzerinde isimden bahsedilirken bunlar arasında en önemlileri Ebu'l-Hasen Ali b. Ziyâd el-Absî (öl. 183/799-Tunus şehrinde) Bühlûl b. Râşid (öl. 183/799), İbn Ferrûh el-Kayrevânî, Abdullah b. Gânim, Ebû Abdillâh Esed b. Furât b. Sinân el-Kayrevânî (öl. 213/828) gibi isimlerdir. Vefat tarihlerinden hareketle hangi ismin ilk kez mezhebi bölgeyle tanıştırdığı sorusunun cevabı, tarihlerin birbirlerine olan yakınlığı göz önüne alınırsa muğlak bir husustur. Ancak dönemin biyografi yazarlarının bu konudaki kanaati mezhebi bölgeyle tanıştıran ilk ismin Ali b. Ziyâd olduğudur.³⁴⁴ Kadî İyâz ve Ebû Bekir Mâlikî'nin bu doğrultudaki ifadeleri, Alfred Bel'in Mâlikîliğin Mağrib'e hicri 3. asırda intikal ettiğine dair tespitin aksine mezhebin bölgeyle tanışıklığının 2. asra tarihlendirilebileceğini göstermektedir.³⁴⁵

İbn Ziyâd'ın kendi topraklarında ders aldığı isim daha önce bölgedeki rolüne temas ettiğimiz Hâlid b. İmrân et-Tücîbî'dir. Tunus merkezli eğitiminin ardından doğuda Mâlik b. Enes, Süfyân Es-Sevrî, Leys b. Sa'd, İbn Lehîa gibi fakihlere öğrencilik yapan İbn Ziyâd'ın İfrîkiye'de ilmi birikimi itibariyle benzersiz olduğu belirtilmektedir. Kendisini bölgedeki fıkhi faaliyetler bağlamında ayrıcalıklı kılan husus, doğu seyahati sırasında Hicaz'la birlikte Irak'ta bulunması ve bu iki şehrin fıkıh geleneğini kariyerinde mezcutmesidir. Onun *Muvatta'* rivayeti hem en eski rivayettir hem de Mâlik'in fıkhi meseleler ile ilgili olarak kendi reyine dayalı verdiği cevaplar (mesâil) bakımından en zengin olanıdır. Mâlik'in *Muvatta'* dışındaki fıkhi görüşlerini konularına göre tasnif ederek yazan ilk öğrencisi olan İbn Ziyâd, Esed b. Furât, Sahnûn ve Bühlûl b. Râşid gibi mezhebin bölgedeki büyük önderlerini yetiştiren isimdir.³⁴⁶

³⁴³ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 11.

³⁴⁴ "O Mâlik'in *Muvatta'*sını ve Süfyân es-Sevrî'nin *el-Câmi'*ni Mağrib'e sokan ilk kişidir. Onlara daha önce bilmedikleri Mâlik'in sözünü açıklamıştır." Kadî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/80; Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfus*, 1/234.

³⁴⁵ Bel, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, 114; Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 37-38.

³⁴⁶ Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfus*, 1/234; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 68.

Mâlik b. Enes'in bu dönemde bölgede etkili olan talebelerinden İbn Ferrûh el-Kayrevânî, Mâlikî aidiyetiyle birlikte Kûfe'nin fakihlerinden de ilim alması nedeniyle Hanefîliğin İfrîkiye'ye intikali ile de irtibatlandırılır. Zühd ve takvasına yapılan vurgu ile birlikte Kûfe'de bulunduğu sırada Ebû Hanîfe'nin meclisinde talebelerinden biriyle tartıştığına dair nakil, bunun yanında beldesindeki bidat görüşlerin çokluğundan şikayetle hocası Mâlik'ten söz konusu gruplarla cedel ve münazaraya girmek konusunda izin talep etmesine bakılırsa, kendisi içinde rey ihtiva eden nazar ve istidlâle dayalı bir dini anlayışa sahiptir.³⁴⁷ Öyle ki bu hususiyeti onun Mu'tezilî olduğu ithamına maruz kalmasına neden olmuş gözükmektedir. Buna karşılık çağdaşı ve takipçisi olan isimler, bir Mu'tezilî'nin cenaze namazını kılmaması hadisesini naklederek üzerindeki bu töhmetten onu kurtarmaya çalışır. Ebû Hanîfe ekolü ile olan irtibatının yanı sıra, kelâm ve cedel ile de meşgul olduğu belirtilen İbn Ferrûh'un, kelâma karşı olmayan Mağrib Mâlikîleri'nin referans kabul ettikleri bir isim olması, erken dönem Mâlikîliğinde ayrıcalıklı bir konumda olduğunu gösterir.³⁴⁸ Son olarak ileride değineceğimiz üzere İbn Ferrûh'un ehli bidate karşı münazarada bulunabilmenin cevazına dair yazdığı mektuba, Mâlik'in ihtiyatlı davranmasını tembih etmekle birlikte yeterli donanıma sahip olunması kaydıyla müsaade etmesi, Eş'arîlik öncesi Mağrib İslâm'ında münazara ve cedel kapısını aralayan bir nasihat olarak algılanmıştır.³⁴⁹

Kayrevan'ın doğuya seyahatte bulunan bir diğer siması ise Bühlûl b. Râşid'dir. Fıkıhta İbn Ferrûh'un görüşlerini esas alan Bühlûl, İmam Mâlik'ten de bizzat ders almıştır. Dini meselelerde cedel ve münazaraya son derece karşı olan Bühlûl'ün bu tutumu, heva ehli oldukları varsayılan kişilere selam vermemesi, ölülerine namaz kılmaması gibi tercihlerinde kendini göstermektedir. Onun kaydedilmeye değer bir diğer yönü ise dünyevileşmeye karşı çıkan zühd anlayışı ile bölge Sünniliğine tasavvufî bir neşve katmış olmasıdır. Bu yönüyle doğuda da tanınan Bühlûl, bölgede Malikî fıkında söz sahibi olmasının yanında halkın hürmet gösterip, duasına talip olduğu mistik bir sima görünümündedir.³⁵⁰

³⁴⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/106; Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 36; Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 39.

³⁴⁸ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 34; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 70.

³⁴⁹ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 36; Sağır b. Abdüsselâm Vekîlî, *el-İmâm eş-Şihâb el-Karaî: Halkatü vasil beyne'l-meşrik ve'l-mağrib fi mezhebi Mâlik* (Rabat, 1996), 476.

³⁵⁰ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/87-101; Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 61.

Mâlikîlik ile birlikte Hanefîliğin de bölgeye dahil olduğu bu süreçte siyasi idare Abbâsî valilerinin elindeydi. Bühlûl, Muhammed b. Mukâtil el-Akkî'nin valiliği sırasında, valinin Rum kralına hediye göndermek istemesine karşı çıkmış, bunun üzerine hapse atılarak gördüğü işkenceler nedeniyle vefat etmişti.³⁵¹ Bu hadise aynı zamanda İfrîkiye merkezli kurulacak olan Ağlebîler devletinin hazırlayıcı sebeplerinden biri olmuş, durumu haber alan Hârûnürreşîd, valiyi azlederek yerine Ağlebî emirliğinin atası İbrahim b. Ağleb b. Sâlim'i, 184/800 yılında vali olarak tayin etmişti.³⁵²

3.2.2. Mağrib'de Mâlikî-Hanefî İlişkileri

Mâlikîlik 2./8. yüzyılda Mağrib'e intikal etmekle birlikte zikrettiğimiz ilim taliplerinin seyahatlerindeki Kûfe temaslarının bir sonucu olarak Hanefîlik de bölgeye dahil olmuştu. Ayrıca Abbâsîlerin bölgeyi hâkimiyet altına alma çabalarına bağlı olarak, gayr-i Sünnî gruplarla girilen askeri mücadelelerin ardından Mağrib insanına doğudaki halifelerinin mezhebi Hanefîliği benimsemek düşüyordu.³⁵³

Makdisî, Kâdî İyâz ve Selâvî gibi tarih ve tabakât müelliflerinin de ittifakla aktardığına göre Hanefîlik, Mâlikîlik'ten önce bölgede ağırlığı hissedilen bir mezhepken yerini zaman içerisinde Mâlikîliğe bırakmıştı.³⁵⁴ Yine Endülüslü tarihçi Humeydî'nin ifade ettiği gibi, Hanefîlik ve Mâlikîlik, bölgede yayılan iki mezhepken, Hanefîlik doğunun şöhretli fakihî Ebû Yûsuf'un (öl. 182/798) Kâdîlkudâtlık görevini üstlenmesiyle resmi bir destek buldu ve doğudan İfrîkiye'ye tüm bölgelerde Hanefîler kadı olarak tayin edildiler.³⁵⁵ Örneğin Abdullah b. Gânim'in kadılığa atanması, Hârûnürreşîd tarafından İfrîkiye valiliğine atanan Ravh b. Hâtim'e Ebû Yûsuf'un önerisi ile gerçekleşmişti. Ravh'ın valiliğinin de ardından 190/806 yılındaki vefatına kadar bu görevi devam ettiren İbn Gânim'in valiler döneminin ardından Ağlebîler döneminde de vazifesine devam ettiği anlaşılmaktadır.³⁵⁶

Ağlebî emiri Muhammed b. Ağleb'in Kayrevan kadılığına atama yapacağı sırada yapılan istişareler, bölgedeki Hanefî hâkimiyetini gösteren bir diğer husustur. Bu

³⁵¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/99-100; Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfus*, 1/213.

³⁵² Şerhabîlî, *Tetavvuru'l-mezhebi'l-Mâlikî*, 36.

³⁵³ Selâvî, *el-İstiksâ*, 1/193.

³⁵⁴ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 237; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1/65; Selâvî, *el-İstiksâ*, 1/193.

³⁵⁵ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 383.

³⁵⁶ İbn Gânim, ilmi seyahatleri esnasında Hicaz'ın yanı sıra Şam ve Irak'ta bulunmuş, Süfyân es-Sevrî ve Ebû Yusuf'tan ilim almıştı. İbn Gânim, Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin mezhebini meczetmiş biri olarak, kadılık görevi süresince her iki mezhebin bölgedeki önderlerine de hukuki konularda mektup yazarak görüş talep ediyordu. bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/68-69.

doğrultuda cereyan eden konuşmalarda görülmektedir ki bölgede Kûfe tandanslı ciddi bir fukaha varlığı bulunmaktadır.³⁵⁷ Ancak İfrîkiye merkezli siyasi tarihin, Ağlebîler hâkimiyeti altında şekillendiği bu süreçte meydana gelen mezhebi hareketlilik, Sahnûn b. Said'in Kayrevan kadılığına getirilmesi ile Kûfe ekolü aleyhine gelişerek Mâlikîliğin etkisinin artmasıyla sonuçlandı. Sahnûn'un özellikle doğu seyahatinden dönüp Kayrevan'da kadılık görevini üstlenmesi, Mâlikî tarihinin Mağrib veçhesinde bir dönüm noktası oldu.³⁵⁸

Sadece Mâlikîliğin İfrîkiye'de yayılmasında değil, bizatihi mezhebin teşekkülünde etkili olan Sahnûn, bölgenin Mâlikî tarihi açısından önemli bir isimdir. Kaynakların Arap asıllı olduğu hususunu vurguladığı Sahnûn'un Mağrib topraklarına uzanan hikayesi, aslen Şamlı olan babasının ordu içerisinde bölgeye göç etmesiyle başladı. Çocuk yaşlarında ilim tahsiline başlayan Sahnûn, İfrîkiye'de İbn Ziyâd başta olmak üzere Bühlûl b. Râşid, Abdullâh b. Gânim, Muaviye b. Sumâdihî gibi alimlerden ders aldı. İmam Mâlik'ten doğrudan ilim alma fırsatı yakalayamayan Sahnûn için bu silsilede onu Mâlikîlik ile tanıştıran en önemli isim, *Muvatta'*ı dinlediği İbn Ziyâd el-Absî idi. Sahnûn, İfrîkiye'deki eğitiminin ardından kaynakların tarihinde müttefik olmadığı bir zaman aralığında ilmi seyahatini gerçekleştirmek üzere doğuya yöneldi. İmam Mâlik'in Mısır'da faaliyet yürüten üç önemli öğrencisi İbnü'l-Kâsım (öl. 191/806), İbn Vehb (öl. 197/813) ve Eşheb el-Kaysî'den (öl. 204/820) hadis ve fıkıh tahsil etti. Bu isimlerden İbnü'l-Kâsım ve İbn Vehb İmam Mâlik'in vefatının ardından ekolün kendileriyle Mısır'a intikal ettiği iki önemli isimdi.³⁵⁹ Yanı sıra Medineli birçok isimden de ders aldığını bildiğimiz Sahnûn, ülkesine avdet ettiğinde tarihler 191/807 yılını gösteriyordu.³⁶⁰

İlmi silsilesinin Medine'ye ulaşmasının yanında, öğrencilerinden Süleyman b. Sâlim'in ifade ettiği gibi kültürel aidiyeti ve gündelik yaşantısında dahi Medineli (تأدب بأهل المدينة) olan Sahnûn'un şöhreti İfrîkiye ve Mağrib sınırları dışında Endülüs'e kadar uzandı.³⁶¹ Hentâtî'nin de Tunuslu tarihçi ve arkeolog Ammâr Mahcûbî'ye referansla zikrettiği gibi Sahnûn, Kayrevan şehrini İslâm dünyasının yeni kültürel

³⁵⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/56.

³⁵⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/51.

³⁵⁹ Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 48.

³⁶⁰ Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/347; Kâdî İyâz, Sahnûn'un doğuya farklı tarihlerde gerçekleştirdiği iki ayrı seyahatinden bahseder. bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/47.

³⁶¹ Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 1/364.

başkenti haline getirdi ve onun sayesinde İfrîkiye özellikle Mâlikîlik adına yeni bir merkez oldu.³⁶²

Mağrib’de Hanefiliğin varlığı bağlamında Sahnûn’un çağdaşı bir isimden Esed b. Furât’tan (öl. 213/828) bahsetmek, Mâlikîliğin Hanefî varlığı karşısında avantajlı konuma geçtiği bu süreci anlamak bakımından önemlidir. Sahnûn ile yaşadığı gerginlik de göz önünde bulundurulduğunda Esed b. Furât, her iki mezhebin de bilgin ve yargıçları aracılığı ile görünür olduğu bu süreçlerin en kritik isimlerinden biriydi. Nişaburlu bir aileye müntesip olup Harran doğumlu olan Esed’in Mağrib ile olan teması, Abbâsî halifesi Mansûr tarafından İfrîkiye valisi tayin edilen Muhammed b. Eş’as el-Huzâî’nin ordusuyla birlikte babasının Kayrevan’a gitmesiyle başlar. Daha sonra ailesiyle birlikte Tunus’a geçen Esed, Ali b. Ziyâd el-Absî’den fıkıh ve hadis öğrendikten sonra hocasının da teşvikleriyle Medine’ye intikal ederek İmam Mâlik’ten ders alır. Ancak Esed’in rey fıkına olan ilgisi, bu minvalde gelişen öğrenme merakı ders sırasında hocası Mâlik’e sürekli soru yöneltmekle neticelenince, Mâlik kendisine dönemin rey ekolünün havzası Irak’a gitmesini tavsiye eder.³⁶³ Üstadının işaretiyle Irak’a yönelen Esed, Ebû Hanîfe’nin talebelerinden bir süre ders almış ancak burada Medine’de bıraktığı hocası Mâlik’in şöhretini fark ederek, Mâlik b. Enes de bu sırada vefat ettiği için Mâlikîliğin bir diğer merkezi Mısır’a geçmiştir.³⁶⁴ Esed burada Ebû Hanîfe’nin bazı görüşlerini kendisine arz ettiği Mısırlı Mâlikî İbnü’l-Kâsım’dan İmam Mâlik adına tatmin edici cevaplar alınca, İbnü’l-Kâsım’ın çevresinde Mâlik’in görüşü üzere gelişen içtihadları da kaydederek, tüm bu yekûnu bir araya getirmek suretiyle *el-Esediyye* adlı eserini (*el-Müdevvenetü’l-ûlâ*) kaleme almıştır.³⁶⁵ Ancak Esed Kayrevan’a döndüğünde başını Sahnûn b. Saîd’in çektiği güçlü bir Mâlikî mukavemetiyle karşılaşacaktır. Nitekim istikbalde Mağrib’de tarihler 5./11. asrı gösterdiğinde *el-Esediyye* tamamen terk edilecek ve tüm fıkhi faaliyetler, hikayesine birazdan değineceğimiz Sahnûn’un *el-Müdevvene*’si üzere yoğunlaşacaktır. Bu noktada peşinen kaydetmek gerekirse, *el-Esediyye* metnini benimsemek istemeyen Kayrevanlıların Esed b. Furât’a yönelik şu cümleleri, problemin haddi zatında Ehl-i hadis-Ehl-i rey geriliminden neşet ettiğini ortaya koyar niteliktedir: “Sen âsârı

³⁶² Hentâfî, *el-Mezhebü’l-Mâlikî*, 49.

³⁶³ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 3/292.

³⁶⁴ Kâdî İyâz, Mâlik b. Enes’in vefat haberi üzere Irak’ın yasa büründüğünü belirtir. bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 3/295.

³⁶⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 3/296-297.

(haberleri) ve selefın yolunu terk ederek bize ‘zannediyorum, sanıyorum’ sözlerini mi getirdin?”³⁶⁶

Sahnûn’un *el-Esediyye*’ye yönelik muhalefeti, bu ithamlardan çok daha fazlasıydı. Haddi zatında Sahnûn da Tunuslu fakih Ali b. Ziyâd’ın talebesi olması hasebiyle Esed gibi Hanefîlik ile tanışık bir simaydı. Ancak onun mezhebi ve entelektüel kimliği tam anlamıyla Mâlik’in çizgisi, Medine fıkıh geleneğini temsil ediyordu. Sahnûn için Esed b. Furât’ın *el-Esediyye*’si hadis ve âsâra yer vermediği gibi aynı zamanda Mâlik ile irtibatlı görüşler bakımından da hatalı bir metindi. Nitekim *Tertîb*’de de belirtildiği şekliyle Esed’in, *el-Esediyye*’nin Sahnûn’a ulaşmasından duyduğu endişe de (ومنعها أسد من سحنون) bununla ilgiliydi. Ancak Sahnûn beraberinde *el-Esediyye* metni ile Mısır’a giderek İbnü’l-Kâsım ile bir araya geldi ve Mâlik’in görüşleri ile alakalı olan hataları tashih etti. İbnü’l-Kâsım’ın da görüşleriyle katkıda bulunduğu sürecin neticesinde Mâlikî edebiyatının en önemli eserlerinden biri *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ* kaleme alındı.³⁶⁷ *el-Müdevvene*, sadece bireysel olarak Mâlik’in fikhını değil, Medine fukahasının birikimini ele alan bir telifti. Bununla birlikte 4./10. yüzyıldan itibaren mezhep içinde tercih edilen görüşlerin *el-Müdevvene*’ye dayandırılması, eserin Mağrib Müslümanlığının Medine aidiyetini oluşturan önemli bir kurucu metin haline geldiğini gösteriyordu.³⁶⁸

Sahnûn’un Mısırlı Mâlikî otorite İbnü’l-Kâsım ile birlikte vaz ettiği *el-Müdevvene*, Esed ile arasındaki gerginliği daha da artırdı. İbnü’l-Kâsım bir mektupla Esed’den elindeki kitabı Sahnûn’un kitabıyla karşılaştırmasını talep edince bunu kabul etmediği hatta ağladığı aktarılır. Esed, bir ara hocasının talebini yerine getirmek de ister, ancak talebeleri ve ashâbı bu konuda geri adım atmamasını öğütler. Durumu haber alan İbnü’l-Kâsım’ın tepkisi sert olur ve “Allah *el-Esediyye*’de bereket bırakmasın.” şeklinde beddua eder. Esed b. Furât bu hadiselerin ardından mesaisini bütünüyle Ebû Hanife’nin görüşlerini rivayet etmeye vakfeder.³⁶⁹

Esed’in Irak ekolünden yana kullandığı tercihi söz konusu gerilimin dışında ele almak mümkündür. Esed, Mâlik’in talebeleri arasında reye olan merak ve yatkınlığının yanı sıra, Kayrevan’da mesaisini yürüten bir kadı olarak, Ağlebî asrında gelişen ve değişen bu şehrin hukuki problemlerinde Hicaz orijinli bir fıkhi faaliyetin

³⁶⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 3/298.

³⁶⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 3/298-299; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 75.

³⁶⁸ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü*, 76-77.

³⁶⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 3/299.

yetersiz kalışını görmüş olmalıdır.³⁷⁰ Söz konusu toplumsal dinamikleri dikkate alarak içtihadî faaliyetini yürütmeyi seçtiği anlaşılan Esed, bölgenin ve dönemin diğer Malikî öncülerine nispetle entelektüel bir aileye olan intisabı, fikri düzeyi ve ufku açısından daha avantajlı bir konuma sahipti. Onun bu kişisel özgüveniyle ortaya koyduğu *el-Esediyye*, Malikî fıkıh literatürü içerisinde *Muvatta*'dan sonra ilk telif olmasının yanı sıra, ahkâma dair hükümlerde, Hanefî bir zemin üzere Malikî mezhebini bina etmesi bakımından ilginç ve sıra dışı bir ameliyenin ürünüydü.³⁷¹ Ancak bir mezhebin diğer bir mezhebin prensipleri üzerine bina edilmesinden kaynaklı karışıklık ve problemler, Malikîlerin fıkhi yapıyı temelde hadis ve âsâr üzere bina etmesi, buna mukabil Esed'in eserinde içtihadî dayalı bir yöntemle başvurması, Malikî geleneğinde alışık olunmadık bir metodu ortaya attığını gösteriyordu. Nitekim onun söz konusu kitabı insanlar tarafından ziyadesiyle zanna dayalı, kendisinden şüphe edilmesi gereken, selefî üzerine ittifak ettiği usul ve âsâr'ın terk edildiği bir telif olarak görüldü.³⁷²

Böylelikle İbn Ferrûh'un ardından bölgede Hanefî bünyenin güçlü bir temsilcisi bulunan Esed b. Furât, Kayrevanlı elitler ve özellikle Sahnûn'un zikrettiğimiz faaliyetleriyle bir anlamda saf dışı bırakılmış oldu. Bu raddeden sonra Sahnûn b. Saîd'in, Ağlebî emiri Muhammed b. Ağleb döneminde 234/849'da kadılığa yükselmesi, Mâlik'in temsilcisi olduğu Medineli dini anlayışın bu toprakları köklü ve sistemli bir şekilde dizayn edebilmesinin önünü açtı. Ancak Sahnûn ile Esed arasındaki bu gerilim bir anlamda iki ayrı eserin niteliğine özgü bir tartışmaydı. Hanefiler ile Mâlikîler arasındaki asıl tartışma, Sahnûn'un kadılığı üstlenmesi ve onun vefatının ardından yaşanacaktı.

3.2.3. Mâlikîliğin Zaferî Hanefîliğin Zevâli

Sahnûn b. Saîd, kişisel kariyerinde dört Ağlebî emirinin iktidarına şahit olan bir fakih olarak, bölgede faal olan diğer Mâlikî ve Medine ehli simalar gibi devlet erkânına mesafeli davranıyor, onlardan gelen hediyeleri kabul etmeyerek, icraatlarını da sıklıkla eleştiriyordu. Bir yıl devam eden baskılar sonucunda kabul ettiği kadılık görevinden maaş almayarak çiftçilikle yaşantısını sürdüren Sahnûn'un söz konusu zahit ve münzevi yaşantısı, halk arasında müspet bir etki bırakarak, dolaylı olarak onun benimsediği Mâlikî anlayış için de avantaj sağlıyordu. Kamu düzenini sağlayan ve

³⁷⁰ Mecdûb, *es-Sirâu'l-mezhebî*, 49; Kutlu, *Selefilîğin Fikrî Arkapları*, 69.

³⁷¹ Mecdûb, *es-Sirâu'l-mezhebî*, 51.

³⁷² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/298; Mecdûb, *es-Sirâu'l-mezhebî*, 52.

denetleyen mezâlîm ve hisbe gibi teşkilatları kadılığı uhdesine alarak, bizzat Ağlebî yöneticilerinin karışıkları yolsuzlukların üzerine gitmek suretiyle toplum nezdinde itimad edilen Mâlikî fakih profilini özenle çiziyordu. Haddi zatında söz konusu karakteristik hasletler hocası İbn Ziyâd'da da mevcuttu, ancak Sahnûn ondan farklı olarak ilmi ve kültürel hareketliliğin merkezi konumunda olan Kayrevan'da ikamet ediyor ve daha önemlisi elinde hocasından farklı olarak Mâlikîlik lehine kullanabileceği resmi bir güç bulunuyordu.³⁷³

Sahnûn'un bölgenin dini-kültürel anlayış ve yaşantısının şekillenmesinde attığı ciddi adımlardan bir diğeri ise bidat kabul ettiği gruplara karşı aldığı tedbirlerle ilgiliydi. Nitekim onun ricâl-i devlete karşı mesafeli oluşunun nedenlerinden biri de emirliği 201-223/817-838 tarihleri arasını kapsayan I. Ziyâdetullah'tan itibaren, doğudaki Abbâsî halifesi Me'mun'un tercihiine uyumlu bir biçimde, Ağlebîlerin Mu'tezile'yi resmi olarak benimsemesiydi. Tıpkı doğuda olduğu gibi Mu'tezilî öğretiyi benimsemeyen kesimlere mihne politikasının uygulandığı kadılığa tayininden önceki bu süreçlerde, Sahnûn da Ebû Ca'fer Ahmed b. Ağleb idaresi zamanında, Mu'tezilî kadı İbn Ebî Cevâd'ın hışmına uğrayarak bir yıl boyunca ev hapsinde kaldı. Ancak daha sonra Emir Muhammed b. Ağleb'in iktidara gelmesi, bu sırada doğuda Mu'tezile'den yana siyasi tavrın son bulmasıyla bölgedeki atmosfer Mâlikîlik lehine değişti ve Sahnûn'un kadılığı kabul etmesiyle Kayrevan'ın mezhebi görünümü Sünnîlik lehine gelişti.³⁷⁴

Sahnûn elde ettiği yetkilerle Kayrevan camiinde Sufî, İbâzî Hâricîler ve Mu'tezilî müntesiplerin halkalarını dağıttı, onları cemaate imamlık ve müezzinlik yapmaktan alıkoydu, çocuklara eğitim vermelerini yasakladı. Bununla da yetinmeyen Sahnûn, gayr-i Sünnî aidiyetini terk ederek tövbe eden eski bidat mensuplarını minbere çıkartmak suretiyle, bidatlerinden nasıl döndüklerini halka ilan ettiriyordu. Bu tür uygulamalardan anlaşılan o ki Sahnûn, muhaliflerini bertaraf etmek suretiyle, 3./9. asrın başlarında bölgede görülen çok sesli mezhebi hareketliliğin önüne set çekerek, Kayrevan merkezli İfrîkiye bölgesinin düşünce dünyasını kendi zaviyesinden istikameti daha net bir aidiyete döndürme çabası içine girmişti.³⁷⁵ Sahnûn'un akâid konularına dair yaklaşımı da adeta Mu'tezilî ve sair gayr-ı Sünnî fırkaların inançlarının

³⁷³ Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 51; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Sahnûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/535.

³⁷⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/60; Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 98-99.

³⁷⁵ Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 52.

karşısında formüle edilmiş görülmektedir. Nitekim Mâlikî'nin aktardığı bir olayda, Sahnûn'un dile getirdiği hususlar, adeta onun inanç dünyasını ele veren bir itikad demetidir. İbn Kassâr isimli bir şahsı hastalığında ziyaret eden Sahnûn, ölüm korkusu nedeniyle endişeli halini görünce kendisine peygamberleri, cennet ve cehennemi tasdik edip etmediğinden, ümmetin en faziletlieleri olarak Hz. Peygamberin ardından Ebû Bekir ve Ömer'i kabul edip etmediğinden, Allah kelâmı Kur'ân'ın yaratılmış olmadığı hususunu kabul edip etmediğinden, Allah'ın kıyamet gününde görülüp görülmeyeceğinden, Onun arşa istivasından, ümmetin zalim imamlarına isyan edip etmemenin cevazından sual eder. İbn Kassâr bunların hepsine müspet cevap verince ölüm ve sonrasına itikadı gereği endişe duymamasını öğütleyerek “şimdi rahat ölebilirsin.” şeklinde karşılık vererek oradan ayrılır.³⁷⁶

Dini ve siyasi havanın Mâlikî Sünnîlik lehine gelişme kaydettiği bu süreçte, eski Kayrevan kadısı Mu'tezilî İbn Ebî Cevâd'ın tutuklanıp hapse atılması ve gördüğü işkencelerden dolayı ölmesi, bidat fırkalara karşı gösterilen muamelenin bir diğer tezahürüdür.³⁷⁷ Haddi zatında İbn Ebî Cevâd'ın başına gelenler kaynaklarda bir alacak davasına bağlanmış, itikadi tercihleri dolayısıyla cezalandırılması zayıf bir ihtimal olarak kaydedilmişse de tutuklandıktan sonra uğradığı kötü muamele, kendisine zındık şeklinde hakaret edilmesi, mezhebi tercihleri nedeniyle bir ötekileştirmeye maruz kaldığını göstermektedir.³⁷⁸

Sahnûn'un kadılığı Mâlikîliği güçlendirmiş olmakla birlikte onun vefatının ardından Kayrevan kadılığına Süleyman b. İmrân'ın³⁷⁹ getirilmesinden de anlaşılacağı üzere Hanefiliğin bölgede halen etkin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Sahnûn dönemi Mağrib'in Mâlikî tarihi açısından Medineli bu mezhebin baskısını artırdığı, ancak bütününüyle hâkimiyeti sağlayamadığı bir süreçtir. Bununla birlikte Sahnûn'un, hali hayatında Hanefî Süleyman b. İmrân ile sağladığı müspet ilişkiler, iki Sünnî mezhep arasındaki dengeyi zekice kurguladığını göstermektedir. Sahnûn ve Süleyman arasındaki olumlu münasebet, Muhammed b. Ağleb döneminde Kayrevan kadısının kim olacağı konusunda tartışmalar yaşanırken Süleyman'ın kullandığı ifadelerden de

³⁷⁶ Mâlikî, *Riyâzü'n-Nüfus*, 1/367-368.

³⁷⁷ Hentâfî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 54.

³⁷⁸ Hentâfî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 54; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/ 61-62.

³⁷⁹ Kadî İyâz, Süleyman'ın Irak mezhebinden olduğunu belirtirken, Mâlikî Ebû Tâhir b. Beşîr, onu Hanefî şeklinde niteler. bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/58; Ebu't-Tâhir İbrâhim b. Abdüssamed b. Beşîr et-Tenûhî, *et-Tembîh alâ mebâdii't-tevcîh*, thk. Muhammed Bilhassân (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 1/55.

açıkça görülmektedir. Nitekim O, “Sahnûn hayattayken hiç kimse kadılığı hak etmiyor.”³⁸⁰ diyerek hâkim dini otoritenin Mâlikîliğin temsilcisi Sahnûn’da bulunduğuna işaret etmektedir.

Sahnûn’un kadılık görevini üstlenmesinin ardından ikisi arasındaki bağın daha da güçlendiği görülmektedir. Nitekim Süleyman b. İmrân’ı kendisine yardımcı tayin eden Sahnûn, daha sonra onu İfrîkiye’nin Bâce, Bicâye ve Ürbüs bölgelerine kadı tayin ederek, Hanefî mezhebine göre hüküm verme özgürlüğü tanımıştı. Sahnûn’un Süleyman b. İmrân üzerinden Sünnî kardeşleri Hanefîlere yönelik bu jestleri, Mu‘tezilî olmayan Hanefî kesimin desteğini almak ve i‘tizâlî harekete bir cephe oluşturmak şeklinde yorumlanabilir.³⁸¹ Ancak bu durum Sahnûn’un asıl niyetini sorgulayarak bir arka plan aramaya da engel değildir. Geçen satırlarda zikrettiğimiz üzere bidat gruplara göz açtırmayan Sahnûn, aynı muameleyi Hanefîler için de düşünmüş olabilirdi. Zira Sahnûn, Süleyman b. İmrân’a tanıdığı ayrıcalığın dışında, kadılık ve imamlık gibi yaptığı diğer bütün tayinlerde kendi talebelerinden yana tercihte bulunmuştu; yani kamunun dizayn edilmesinde iki mezhebe de eşit mesafede değildi. Ayrıca her ne kadar zahiren müspet bir durum olarak görülse de Süleyman b. İmrân’ı yanına çekmesi ve onu belirttiğimiz üzere kadılık görevi bahanesiyle Kayrevan’dan uzaklaştırması, bölgedeki Hanefî cemaatinin önemli bir Hanefî bilginden mahrum kalması anlamına geliyordu.³⁸² Dolayısıyla Sahnûn’un Hanefîlere yönelik dolaylı ve yumuşak muhalefetinden anlaşılan o ki, Ağlebîlerin doğu hilafetine bağlı bir devlet olmasının da etkisiyle, Hanefîliğin devlet ricali arasında yaygınlık kazanarak resmi güç elde etmesi, Sahnûn’un doğrudan bu mezhebe cephe almasına engel olmuştu.³⁸³

Sahnûn’un kendi aidiyetini önceleyen, bununla birlikte Hanefîleri de küstürmeyen siyaseti, iki mezhep arasındaki ilişkilerin olumlu seyrettiği bir süreç oldu. Ayrıca Sahnûn, Ağlebî devlet erkânının karışıkları yolsuzlukların üzerine gidebilme cesareti gösterdi ki bu durum, yargının bağımsızlığı açısından da örnek bir süreci temsil ediyordu. Ancak Sahnûn’un vefatının ardından Hanefîler ile Mâlikîler arasında ihtilaf unsurları yeniden gün yüzüne çıktı ve en önemlisi kadılık makamı, emirlerin istedikleri gibi inisiyatif kullanabildikleri alelade bir makam görünümüne kavuştu. Sahnûn’un ölümünü takiben Mâlikî fakihlerin oğlu İbn Sahnûn’u (öl. 256/870) kadılık

³⁸⁰ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 4/56.

³⁸¹ Hentâtî, *el-Mezhebü’l-Mâlikî*, 54.

³⁸² Hentâtî, *el-Mezhebü’l-Mâlikî*, 53.

³⁸³ Hentâtî, *el-Mezhebü’l-Mâlikî*, 52; Hamde, *Medârisü’l-keîlâmiyye*, 40.

için aday göstermeleri, ancak Ağlebî emirinin tercihini Hanefî Süleyman b. İmrân'dan yana kullanması, iki mezhep arasındaki ayrılık konularının yeniden gündem olmasına neden oldu. Süleyman kadılık görevini üstlenince kamuyu yeniden kendi meşrebine göre dizayn etme hevesine girdi. Bu minvalde Mâlikî Abdullah b. Tâlib el-Mekkî'yi (öl. 275/888), Kayrevan camisindeki görevinden alıp yerine kendi yandaşlarından Hanefî Abdullah b. Ebî Havâcib el-Hanefî'yi tayin etti. Ancak hadise bu atamayla son bulmadı. Durumdan haberdar olan Mâlikî İbn Sahnûn, sultanın adamlarından biri üzerinden kulis yaparak yeniden İbn Tâlib'in göreve iadesini sağladı.³⁸⁴ Ardından kadılığa da yükselen İbn Tâlib'in daha sonra bu makamdan azledilmesi, Hanefî çevrelerde sevinçle karşılanmış, hatta Muammer b. Mansûr isimli bir Hanefî'nin evinde düğün havası yaşandığı belirtilmiştir.³⁸⁵ Tüm bu manzaralardan anlaşıldığı kadarıyla Sahnûn'un oluşturmuş olduğu bağımsız kadı kimliği, onun ardılları tarafından zedelenmiş, Ağlebî emirleri iki mezhebin çatışma noktalarını kullanarak, iki ekol arasında münavebeli bir biçimde kadı tayininde bulunmuştur.³⁸⁶

Şüphesiz böylesi bir konjonktür, devlet ricalinin otoriteyi alternatif güç odaklarına bırakmak zorunda kalmadığı, keyfi bir idare özgürlüğünü kendilerine sağlıyordu. Nitekim Ağlebîlerin kuzeni olan İbn Tâlib'in kadılığı esnasındaki olumlu icraatları halkın kendisine olan teveccühünü artırırken, bu durum idareyi rahatsız etmişti. Öyle ki İbrahim b. Ahmed iktidar endişesiyle akrabalık bağının da bulunduğu İbn Tâlib'i görevden azletmişti.³⁸⁷ Sahnûn sonrası bu süreçte Hanefî Iraklıların bir adamı kışkırtarak İbn Sahnûn'a hakaret etmeye teşvik etmeleri,³⁸⁸ keza bir başka Hanefî kadı Ebu'l-Abbâs İbn Abdûn döneminde Sahnûn'un talebelerinden Yahyâ b. Ömer el-Kinânî'nin (öl. 289/902) tutuklatılmak istenmesi ve Tunus'a kardeşinin yanına kaçarak takibattan kurtulması, yaşanan gerginliklerin tarihin satır aralarındaki diğer görünümleriydi.³⁸⁹

Hanefilerle Mâlikîler arasındaki gerginliğin ana mihveri, bazı Hanefî kesimlerin Mu'tezile'yi benimsemesi ile yine Hanefîlerin Ağlebî idarecileriyle yakın ilişki içerisinde olması şeklinde özetlenebilir. Ancak konuyu irdeleyen modern araştırmacılardan Hentâtî, çatışmanın ana unsurlarından Hanefîlerin Mu'tezilî

³⁸⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/ 213-214; Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 118-119.

³⁸⁵ Huşenî, *Tabakât*, 113.

³⁸⁶ Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 119.

³⁸⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/310-311.

³⁸⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/216.

³⁸⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/363.

olmalarıyla ilgili bazı tespitlerde bulunur. Buna göre tespit ettiği 36 Hanefî'den yalnızca dört tanesinin i'tizâle nispet edilebilecek fikirleri olduğundan hareketle, Mu'tezilî olmanın, Mâlikîlerin Hanefî karşıtlığını temellendirmek için yeter sebep olduğu kanaatinde değildir. Nitekim, bu dönemde mücadele sahası haline gelen kadılık gibi siyasi-dini makamlar, nebîz içmenin helalliği, faiz gibi problemler de iki mezhep arasındaki temel ayrılık konularıdır. Ayrıca kadı huzurunda muhakemelerin nasıl icra edileceği meselesi dahi tartışma konusu olmuştur. Sahnûn döneminden itibaren mahkemeler cami yanında inşa edilmiş bir evde kapalı oturum halinde yürütülmekteyken, yargılamanın aleni olması gerektiğini düşünen Hanefî çevreler, kadılık makamını elde ettikleri her seferinde bu evi yıkmışlardır.³⁹⁰

Ağlebîler dönemini kapsayan iki mezhep arasındaki çekişmeler, devletin yıkılışına kadar azalarak devam etmişti. Fâtımîlerin Ağlebîlerin siyasi hayatına son verdiği 296/909'dan itibaren iki Sünnî mezhep arasındaki çatışmalar yörünge değiştirerek Sünnî bünyeyi temsil eden Mâlikîler ile Şîî mücadelesine dönüştü. Fâtımîler bünyesinde yaşanan ve tarihleri boyunca İslâm düşüncesinde iki uçta seyreden Sünnî-Şîî çatışması oldukça önemli siyasi ve sosyal neticeler doğurdu. Tüm bu süreçlerde Mâlikîliğin önde gelen simaları Şîî iktidarı süresince soruşturmaya maruz kaldılar. Mâlikîlere yönelik Şîî idarecilerin giderek azalan baskıları, Zirî emiri Muiz-Lidinillâh b. Bâdis'in Fâtımî hâkimiyetini reddedip Abbâsîlere biat etmesiyle son buldu.³⁹¹

Kadı İyâz'ın belirttiği üzere Fâtımîler döneminde Kûfelilerin tafdîl meselesinde Şîîlerle aynı kanaate sahip olmaları, bu kesimlere yargıçlık ve benzeri devlet görevlerinde bulunmanın önünü açmaktaydı. Yine Hanefîler, resmi desteğin etkisiyle refah içerisindeydi. Ancak buna karşın türlü sıkıntılara maruz kalan Mâlikî cenah, sayıca fazla olmanın verdiği sosyal gerçeklik ile daha nüfuzlu olan taraftı.³⁹² Nitekim toplumun Mâlikîliğe ve bu yapının mümessillerine karşı geliştirdiği aidiyet duygusunun ne derece güçlü olduğu, Fâtımîlerden önce Bühlül b. Râşid'in maruz kaldığı devlet baskısı esnasında yaşananlardan okunabilmektedir. Vali Akkî tarafından darp ettirilmesi sırasında sopalar vücuduna isabet etmesin diye halktan bir grubun ona siper olmak istemesi, yanı sıra bu hadise nedeniyle halkın Bühlül'e gelerek valiye

³⁹⁰ Debbâğ, *Meâlim*, 2/88; Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikî*, 117.

³⁹¹ İbn Hallikân, *Veşeyât*, 5/233-234; Şerhabîlî, *Tetavvuru'l-mezhebi'l-Mâlikî*, 37.

³⁹² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1/26.

isyan talebinde bulunması, onun toplum için ne denli değerli olduğunu gösteriyordu. Bu bağlamda Kadı İyâz'ın aktardığı şu ifadeler, Bühlûl'ün şahsında Mâlikîliğin bölgedeki İslâm anlayışıyla nasıl özdeşleştiğini çarpıcı bir şekilde ifade ediyordu: “Bühlûl İfrîkiye’de nasıl darb edilir? Bunun olabilmesi için İfrîkiye halkının İslâm’dan irtidat etmesi gerekir.”³⁹³

Bühlûl gibi biyografilerin dışında, Malikîliğin bölgede tutunmasının önemli etkenlerinden biri Mağrib örfünde Hicaz’da neşet eden bu mezhebin Kûfe, Basra ve Şam gibi şehirlerde ortaya çıkmış diğer fıkhi okullardan Peygamber şehrine olan aidiyeti nedeniyle üstün tutulmasıydı. İlaveten mezhebin Kitap ve Sünnet’e sıkıca bağlı kalması, hüküm ve fetva verme konusunda temkinli olması, Mağriblileri etkilemiş ve Mâlik b. Enes bu topluluk için düşünce, amel ve izlediği metot anlamında takip edilen bir model olmuş, nesiller boyunca Malikîliğin günümüze kadar tahsili devam etmiş ve tüm bu faaliyetlerin merkezlerinden biri olan Kayrevan, Medine ve Kûfe’ye alternatif bir ilmi merkez olarak ortaya çıkmıştır.³⁹⁴ Bu bağlamda İfrîkiye’den tüm Mağrib coğrafyasına intikal eden Malikîliğin diğer mezhepler karşısında ifade ettiği anlam, Makdisî’nin bir mesele hakkında Şafîi’nin görüşünü zikretmesi üzerine kendisine verilen tepkiden anlaşılabilir: “Sus! Şafîi de kim? Sadece iki deniz var. Ebû Hanîfe doğu halkının, Mâlik b. Enes ise batı halkının. Biz bunları terk edip küçük bir dereyle mi (Şafîilik) yetineceğiz?”³⁹⁵ Ayrıca takip eden satırlarda Makdisî’nin aktardıkları, Şafîiliğin bölgede varlık gösterememesinin nedenini ve İmam Mâlik’in otoritesini bir kez daha açıklamaktadır. Buna göre Mağrib Mâlikîleri, İmam Şafîi ilmini Mâlik’ten alıp daha sonra ona muhalefet ettiğinden kendisinden nefret etmekteydiler.³⁹⁶

Mağrib Sünnîliğinin genel tasvirini ele almaya çalıştığımız tüm bu süreçler, Kayrevan’ın bir ilim merkezi haline getirilmesi ile başlayarak, 3./9. yüzyılın ortalarına kadar İslâmî ilimlere dair birikimin bölgeye intikal ettiği bir rivayet ve nakil dönemi olarak nitelendirilebilir. Bununla birlikte İslâmî ilimlerle tanışan Mağribli halkın doğuya yapmış oldukları seyahatler sayesinde bölgeye Hanefilik ve Mâlikîlik gibi fıkhi mezhepler de taşınmış, ancak hâkim dini söylem Mâlikîlik üzerinden şekillenmiş, bu durum Ağlebîler döneminde resmi devlet mekanizması tarafından da sosyal tabanın

³⁹³ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 3/99; Mâlikî, *Riyâzü’n-nüfûs*, 1/214.

³⁹⁴ Mecdûb, *es-Sırâu’l-mezhebî*, 40-41.

³⁹⁵ Makdisî, *Ahsenü’-tekâsîm*, 236. Mecdûb, *es-Sırâu’l-mezhebî*, 44.

³⁹⁶ Makdisî, *Ahsenü’-tekâsîm*, 236.

Mâlikîliğe olan bağlılığı da dikkate alınarak tescillenerek, toplum Sünnî-Mâlikî bir hüviyete bürünmüştür.

Sünnî aidiyetin selef akîdesini temsil eden Mâlikîlik üzerinden şekillendiği bu süreçler, aynı zamanda birçok kelâmî mezhebin Mağrib’de varlık gösterdiği dönemlerdi. Bu doğrultuda Eş’arîlik öncesinde genel dini yorumun bidat ehli olarak gördüğü bu gruplara karşı, Mağrib’in Sünnî-Mâlikî temsilcilerinin cedel ve münazaraya başvurdıkları bir süreçten bahsedilebilir mi? Bu sorunun cevabını aramak, Eş’arîlik öncesi dönemde Sünnî bünyenin akli istidlale başvurduğu ve aslında buna mecbur kaldığı bir siyasi sosyal zemini tanımak açısından da ayrıca önem arz etmektedir. Nitekim Eş’arîliğin ilk nüvelerinin de görülmeye başlandığı bu süreç, Ağlebî asrının son yıllarını da içine alarak, Mağrib’de Şîî-Fâtımî iktidarının boy gösterdiği dönemde Mâlikîliğin dolayısıyla Sünnî düşüncenin devlet eliyle şiddetli baskılara maruz kaldığı son derece kaotik bir evredir.

3.3. Fâtımîlerin Mezhep Politikası ve Mâlikîliğin Dönüşümü

3./9. asırda Mağrib coğrafyası, Mâlikî Sünniliğin toplum içindeki saygın itibarıyla birlikte Hâricî, Mu‘tezilî ve Şîî oluşumlara da ev sahipliği yapmaktaydı. Söz konusu mezhep mozaigi içerisindeki Şîî dokusu, İsmâilî inanç formlarıyla Fâtımîler isimli siyasi yapılanma ile bölgede kendisini gösterdi. Fâtımîler askeri faaliyetleriyle temel politikalarını mezheplerin belirlediği sair devletlerin sonunu getirdi. Mağrib-i Evsat’ta Tâhert merkezli İbâzî Rüstemîler, Mağrib-i Aksâ’da Sicilmâse merkezli Sufîriler ve Mağrib-i Aksâ’da İdrîsîler, Fâtımîlerce ortadan kaldırıldı. Ağlebîlerin yıkılışı ile Fâtımîlerin elde ettiği askeri ve siyasi başarıdan Sünnî cenah da payına düşeni aldı ve 5./11. asrın ortalarında bölgedeki Fâtımî otoriterliği kısmen kırılana kadar yoğun baskılara maruz kalındı.³⁹⁷ Her şeye rağmen bu süreçte Mağrib’in özellikle Mâlikî kesimleri için, yeni siyasi yapılanmanın aidiyeti olan Şîîlik düşüncesi, onların kolektif kimliğine ait olmayan yabancı bir oluşum, tepki gösterilmesi gereken bir endişe kaynağıydı. Nitekim artık Mağrib’de Fâtımî bayrağı altındaki Şîa, yerli Sünnî yapı için tıpkı doğuda olduğu gibi uzlaşılması imkânsız belirgin dini öğelerle bezeliydi ve bu kesim için özümsemesi kabil değildi.

Fâtımîlerin iktidarı ele geçirmelerinin ardından Mağrib’de izlemiş oldukları din politikası, Sünnî-Mâlikî çevrelerde belirgin bir dönüşümü de beraberinde getirdi.

³⁹⁷ Sâyh Dîn, *el-İttihâcâtü’l-mezhebiyye ve devruhâ fi’t-tetavvuri’s-sekâfi fi’l-Mağribi’l-Evsat* (Universite Djillali Liabes-Sidi Bel-Abbes, Doktora, 2015), 233.

Şüphesiz söz konusu bu dönüşümde, Fâtımîlerle onların yerli destekleyicileri Zirîlerin belirli bir mezhebin, yani Şîîliğin doğrudan tarafı olmalarının doğurduğu mezhebi çatışmalar etkili olmuş, Sünnî-Mâlikî bünyenin elit ve avam müntesipleri, yayılmacı Şîî politığın devletsiz kalan muhatapları olarak bir dizi sıkıntıyla yüzleşmek durumunda kalmıştı. Nitekim Mehdi ve Müminlerin emiri unvanıyla dönemin başkenti Rakkâde'deki sarayına kurulan Ubeydullah'ın daîleri, ilk cuma namazını müteakip dikte ettikleri yeni mezhebi kabul etmeyenleri, hapis hatta katil ile cezalandırmaya başlamışlardı.³⁹⁸

Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî iktidarında teşeyyü'ş-Şîîleştirme hareketi, muhalif mezhebi unsurların tümüyle imha edilmesini amaçladı ve bölgedeki yerleşik Sünnî yapı, "mihne" şeklinde adlandırmanın mümkün olduğu sıkıntılı bir süreçle yüzleşti. Mâlikîler dışında Iraklı bazı isimlerin Fâtımîlerden yana tavır almaları, tafdil meselesi gibi konulardaki yaklaşımları nedeniyle Fâtımî doktrini ile belirli düzeyde mutabakat elde edebilmeleri,³⁹⁹ Fâtımîlerin bölgeye hâkim oldukları ilk günlerden itibaren, izleyecekleri Şîî yayılmacılığının ve inşa edecekleri yeni devletin potansiyel ve aktif muhaliflerinin Mâlikîler olduğunu göstermişti.

Ubeydullah el-Mehdî kendi ikbali için tehdit gördüğü dâî Ebû Abdullah'tan kurtulmasının ardından mesaisini yerleşik Mâlikî gruplarla mücadeleye tahsis etmişti.⁴⁰⁰ Nitekim Debbâğ'ın aktardığına göre Fâtımîlerin idare ve yargı kurumları, Sebt isimli mescitte mütemadiyen toplanan dönemin âlim ve zâhitlerinin, kendilerine yönelik bir isyan girişiminde bulunabilecekleri endişesini taşımaktaydı.⁴⁰¹ Bu saiklerle ortak bir düşman yaratmak isteyen Şîî siyaseti, Mâlikî kesimleri hedef almanın yanı sıra elini güçlendirmek adına İshâk b. Ebû Minhâl gibi Irak menşeli alimleri yanına çekti ve kadılık gibi resmi görevlerle kendilerini taltif etti.⁴⁰² Siyasi iktidarın teveccühünü kendisinden beklenen uygulamalarla yerine getirerek boşa çıkarmayan

³⁹⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/598.

³⁹⁹ Mecdûb, literatürün Iraklılar ile Fâtımîler arasında tesis edilen kardeşlik bağı konusunda hem fikir olduğunu, aralarında cereyan etmiş herhangi bir olumsuzluğa işaret edilmediğini aktarır. Bununla birlikte Fâtımî karşıtı Irak menşeli Sünnî Hanefîlerin de var olduğunu, ancak kaynakların bu isimlerin faaliyetleri ile ilgili veri aktarmakta cimri davrandığını belirtir. bk. Mecdûb, *es-Sırâu'l-mezhebi*, 208.

⁴⁰⁰ Mecdûb, *es-Sırâu'l-mezhebi*, 208.

⁴⁰¹ Debbâğ, *Meâlim*, 3/25.

⁴⁰² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/599; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/203; Huşenî, *Tabakât*, 191; Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, 2/184.

Ebû Minhâl, dönemin meşhur Mâlikîlerinden İbn Ziyâd el-Hevvârî (öl. 317/929) gibi isimleri hapis ve darp cezasına çarptırmıştı.⁴⁰³

Haddi zatında Mağribli fakihlerin Fâtımî aleyhtarlıkları, Ağlebîlerin son emiri Ziyâdetullah döneminde ulema ve ümeranın ittifakı ile karara bağlanmıştı. Fukaha ve siyasi idareye göre, mezhebi öğretilerine biat etmeyenleri kâfir addeden, akîdelerinde râşid halifelere lanet okumak gibi arızalar bulunan ve artık sınırlarına dayanan Fâtımî olgusu; misliyle laneti hak eden, sapkın inançları nedeniyle uzak durulması ve insanların kendileriyle cihada teşvik edilmesi gereken bir dış tehditti.⁴⁰⁴ Ancak Ağlebî emiri Ziyâdetullah es-Sâlis'in (290-296/903-909) Fâtımî güçleri karşısındaki mağlubiyetiyle başşehir Rakkâde'nin düşmesinin ardından, İfrîkiye'de resmi hüviyetini kaybeden Mâlikî-Sünnî yapı var olabilme mücadelesi içerisine girdi. Kayrevan'da Şiîleri karşılamak için hazırlanan ahaliye şiddetli tepki verenlerden biri olan Sahnûn'un önde gelen talebelerinden Cebelle b. Hammûd b. Abdurrahman es-Sadeî (öl. 299/901) için Şiîlerin ortaya koyacağı mezhebi hoyratlık, muhtemel bir müşrik zulmünden çok daha fazlasıydı. Dolayısıyla Cebelle gibi Mâlikîlerin şiddetli muhalefeti, onların şirk ehlinde daha kötü icraatlarda bulunacakları iddiasıyla şekillenmişti.⁴⁰⁵ İlk Şiî hutbelerin okunup mezhebin prensiplerinin kendilerini oldukça rahatsız etmesinin ardından Mâlikî fakihlerin tepkilerinin öncelikli pratik karşılığı, yeni mezhebi ideolojinin memurlarının arkalarında namaz kılmamak, devlet erkanı ile irtibat kurmaktan özellikle kaçınmak, davetlere ve meclislere katılmamak ve bazıları için Rakkâde'yi terk etmek şeklinde tezahür etmişti.⁴⁰⁶

Toplum üzerindeki Mâlikî fakihlerin otoritesinin farkında olan Ubeydullah, Sünnî kesimin iltifatlarını kazanmaya yönelik hamlelerde de bulunmuştu. Örneğin İmam Mâlik'in faziletlerini kaleme aldığı bir eseri de bulunan fakih Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed b. Lebbâd'a (öl. 333/944) Sakliyye kadılığı teklif etmiş, ancak İbnü'l-Lebbâd bu görevi reddetmişti.⁴⁰⁷ Zira Mâlikîleri kamusal sahaya adapte etme hamlelerine rağmen, dâileri aracılığıyla mehdinin gaybı bilebileceği gibi Ubeydullâh'ı halkın gözünde yüceltmeye yönelik yapılan propaganda, şüphesiz Mâlikîlerin işittiklerinde nefret duyacakları hadiselerdi. Dolayısıyla iki kutupta

⁴⁰³ Debbâğ, *Meâlim*, 3/8.

⁴⁰⁴ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/181; Mecdûb, *es-Sirâu'l-mezhebî*, 191.

⁴⁰⁵ Kâdî İyâz, *Terâcim*, 283-284.

⁴⁰⁶ Kâdî İyâz, *Terâcim*, 285; Mecdûb, *es-Sirâu'l-mezhebî*, 192.

⁴⁰⁷ Debbâğ, *Meâlim*, 3/23.

seyreden dini anlayışların birbirleriyle çatışmaktan başka alternatifleri de yoktu. Bu nedenle bölgede Fâtımîlerin sahip olduğu dini düşüncenin yayılmasının yegâne yolu baskı ve sindirme politikası uygulamaktı. Bu doğrultuda davete icabet etmeyen, örneğin Ali’yi sahâbeye karşı üstün tutmayan ilmiye tabakasından bir çok isim katledilmişti.⁴⁰⁸

Beklenen mehdi olduğunu ileri sürmesinin yanı sıra imamet doktrini çerçevesinde kendisine masumiyet izafe etmeyi de ihmal etmeyen Fâtımî halifesi Ubeydullah ve takipçileri, Hz. Ali dışında kalan sahâbe neslini, Hz. Peygamberin vefatının ardından küfre girerek dinden çıkmakla itham etmekteydi. Bu minvalde dönemin önemli bir Mâlikî fakihî, Şîî-Fâtımî devleti yıkılana dek yemeği ve uyumayı kendisine haram gören Rabî‘ el-Kattan, 331/933 yılında sahâbe neslini aşağılamak için dükkân ve sokak girişlerine, üzerlerinde râşid halifelerin isimleri yazılı bulunan koç ve eşek başlarının astırılmasını hatırlatarak, isyandan geri durmanın kendileri için imkânsız olduğunu ifade ediyordu.⁴⁰⁹ Nitekim kendisini haklı çıkaracak bir biçimde İbn Berzûn ile İbn Hüzeyl isimli iki fakih, Hz. Ali’nin fazileti ile ilgili bir konu yüzünden öldürülerek Kayrevan sokaklarında çarmığa gerilmişlerdi.⁴¹⁰

Şîî Fâtımîler ile Mâlikî cenahı karşı karşıya getiren ana unsur kuşkusuz imamet düşüncesi idi. Ancak Mâlikî cemaatini bu denli rahatsız eden mesele sadece inançsal boyutları da olan siyasi bir dayatmaya ilişkin değildi. Toplum terâvih, duha/kuşluk namazların yasaklanması ve Sünnî ezanın değiştirilmesi gibi dini etkileşimin ana unsuru olan sembolik göstergelere yönelik bazı müdahalelere maruz kalmıştı. Bir müezzinin ezan okuduğu sırada Şîî ezanının ayırt edici kelimeleri olan “Hayye alâ hayri’l-amel” ifadesini unutmaması nedeniyle dili kesilerek, Kayrevan’da teşhir edildikten sonra mızrakla katl edilmesi,⁴¹¹ yine seyahatnâme sahibi Ticânî’nin de ifade ettiği üzere, Şîî ezanındaki ilgili ifadenin terk edilmesinden dolayı bir çok ismin ölümle cezalandırılması,⁴¹² duhâ namazı kıldığı gerekçesiyle bir adamın denize atılarak öldürülmesi⁴¹³ Şîî tedhiş faaliyetlerinin tipik örnekleri arasındaydı.

⁴⁰⁸ İbn İzârî, *el-Beyânü ’l-muğrib*, 1/187; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/598; Mecdûb, *es-Sirâu ’l-mezhebî*, 176.

⁴⁰⁹ Debbâğ, *Meâlim*, 3/30-32.

⁴¹⁰ Mâlikî, *Riyâzü ’n-nüfûs*, 2/55; Kâdî İyâz, *Tertîbü ’l-medârik*, 5/337; İbn İzârî, *el-Beyânü ’l-muğrib*, 1/187.

⁴¹¹ Mâlikî, *Riyâzü ’n-nüfûs*, 2/152.

⁴¹² Abdullah b. Muhammed Ticânî, *Rihletü ’t-Ticânî*, thk. Hasan Hüseyin Abdülvehhâb (Libya: ed-Dâru ’l-Arabiyye, 1981), 266.

⁴¹³ Ticânî, *Rihletü ’t-Ticânî*, 266.

Sözünü ettiğimiz baskılar dışında Mağrib Mâlikîleri için sonuçları itibariyle daha trajik olan husus, askeri ve siyasi tecrübeden yoksunluklarına eşlik eden dini hırslarıyla sonuçlarını kontrol edemeyecekleri bir diğer akîdevi düşmanları Hâricîlerin isyan hareketine gönüllü katılımları olmuştu. Ebû Yezid Nükkârî isyanı olarak bilinen ve Hâricî bünye içerisinde neşet eden Fâtımî karşıtı bu hareket, Mağrib beldelerinde fetih hareketlerinden bu yana gerçekleşen en büyük devrimci kalkışmalardan birisiydi ve uzun bir süre Fâtımî idaresini meşgul edebilmişti. Nitekim Ebû Yezid, 332/943 yılında İfrîkiye’de hâkimiyeti ele aldığı Fâtımî halifesi Rakkâde’yi terk ederek Mehdiye şehrine sığınmak durumunda kalmıştı.⁴¹⁴

Ebû Yezid’in Kayrevan’a girdiği sırada Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer için dile getirdiği rahmet ifadeleri, Mâlikî mezhebine karşı takındığı müspet tavır, hatta Mâlikîlerden oluşan bir heyeti Kurtuba’ya göndererek Endülüs halifesine biatını bildirmesi, bölgenin dini aidiyet kodlarını elinde tutan Sünnî-Mâlikî bünyeyi siyasi nüfuz alanına çekme gayretlerinin somut örnekleriydi.⁴¹⁵ Buna mukabil fakih ve âbidlerin Kayrevan sokaklarında peygambere salât getirerek sevinç yürüyüşleri yapmalarına bakıldığında Ebû Yezid ve hareketine ümit bağlamışlardı. Nitekim bir cuma günü Kayrevan camiinde kılınan namazın ardından Ebû Yezid irad ettiği hutbede, Fâtımî ailesine lanet ederek savaş ilan ettiğinde şehrin Sünnî sakinleri bu çağrıya kayıtsız kalmadılar. Elllerinde davullar ve üzerlerinde Kur’ân ayetlerinin ve Şîî inancına doğrudan muhalefeti yansıtan Râşid halifelerin isimlerinin yazılı olduğu sancak ve silahlarla isyana iştirak ettiler.⁴¹⁶

Şîî-Fâtımî karşıtlığı odağında Kayrevanlı Sünnî ahaliyi Hâricîlerle bir araya getiren güç, fukahanın iradesiydi. Mağrib’in inanç ve kültürel görünümünü tek tipleştirmeye çalışan Fâtımîler karşısında öteki haline gelen Mâlikî cemaatinin elitleri, hâkim Şîî siyasetin kendilerini varoluşsal bir kriz içerisine sürüklediğinin farkındaydılar. Bu nedenle koparılmaktan korktukları aidiyet dünyalarına sıkı sıkıya sarılırken, kimliklerini muhafaza adına fırsatını yakaladıklarında silaha da sarılmaktan çekinmediler. Ancak yine de Ebû Yezid’in saflarında savaşa katılmak kendi aralarında bazı tartışma ve müşaverelele neden olmuştu. Dönemin meşhur Mâlikîlerinden Ebu’l-Fazl el-Mümsî’nin de (öl. 333/945) iştirakiyle kılınan bir cuma namazında hutbe irad

⁴¹⁴ Mecdûb, *es-Sırâu'l-mezhebî*, 198.

⁴¹⁵ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/228-229; Çelik, *Fâtımîler*, 106.

⁴¹⁶ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/229.

eden Ahmed b. Muhammed b. Ebî'l-Velîd, insanları Fâtımîlerle savaşmaya ikna eden etkili bir motivasyon konuşması irad etmişti. Şîîlerle savaşmanın gerekliliğine dair ayetlerle istidlal edilen hutbede, Allah'ı inkâr ederek rubûbiyet iddasında bulunan, İslâm'ın ahkâmını iptal eden, Nebî'ye, onun ashâbına ve eşlerine söven Fâtımîlerin Mağrib'e hâkim olduktan sonra yaptıkları zulümlerin hatırlatılması Kayrevan halkını ağlatmış; onların savaşmaya olan iştiağını gören bir başka Mâlikî Rebî' b. Süleyman el-Kattan (öl. 334/945), farazi bir ihtimal kurgulayarak Hz. Peygamberin Müslümanların devam eden savaş hazırlığını görmesi halinde sevineceğini ifade etmişti.⁴¹⁷ Yine Şîîlerle savaşmak konusunda bir hayli hırslı olan Ebu'l-Arab b. Temîmî, bir grup Mâlikî fakihin söz konusu isyan hareketine katılmak bağlamında tartışma yaşadıklarını gördüğünde, tüm istişare ve ihtilaf unsurlarını ortadan kaldırmak adına söz alarak, insanlardan susmasını talep etmiş ve bir hadis rivayetini kullanmayı tercih etmişti. Bu doğrultuda söz konusu rivayette İslâm peygamberi ahir zamanda kendilerine "Râfıza" denilen bir topluluğun ortaya çıkacağını haber veriyor; bu gruba yetiştikleri takdirde onlarla savaşmayı emreliyordu. Ebu'l-Arab'ın ilgili rivayetle bezenmiş konuşması etkili olmuş, camii içerisinde yüksek sesle tekbir getiren halk, galeyana gelerek tereddütsüz bir biçimde isyan hareketine katılmıştı.⁴¹⁸

Nihai gayesi Hâricî Ebû Yezid önderliğinde Fâtımîleri Mağrib'den tüm unsurlarıyla silmek olan bu hareket, istenilen neticeyi vermediği gibi isyanın Sünnî taraftarları için de ciddi kayıplara neden olmuştu. Başlangıçta ortak düşman karşısında iki farklı aidiyet dünyasının gönüllü mutabakatı izlenimi veren bu ittifak, Ebû Yezid'in Kayrevan halkını kasten düşmana yem etmesiyle akamete uğramıştı. İbn İzârî'nin niyet okuyan tespitlerine temas ederek açıklamak gerekirse, Ebû Yezid savaş sonrasına dair kurnazca düşüncelerle Kayrevan'ın birçok dini önderinin savaş meydanında telef edilmesini sağlayarak, toplum üzerinde nüfuz sahibi Mâlikî fakihlerden kurtulmayı tasarlamış ve kendisine doğrudan tâbi kılacağı bir topluluğun hayalini kurmuştu.⁴¹⁹ Bu nedenledir ki savaş sırasında fıkhi yetkinliği kadar mistik veçheleriyle de önemi bulunan manevi kimliklerin kaybedilmesi, Kayrevan halkının Ebû Yezid'den nefret etmesine yol açmıştı. Ayrıca uzun süreli bir isyan hareketi olması nedeniyle fiili olarak Ebû Yezid ve taraftarlarının hâkimiyeti altına giren Mağrib'de, isyancıların yağma ve talan özgürlüklerinin yol açtığı finansal kriz ve sosyal çalkantı, Halife İsmâîl el-

⁴¹⁷ Debbâğ, *Meâlim*, 2/33-34.

⁴¹⁸ Debbâğ, *Meâlim*, 3/35-36.

⁴¹⁹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/230.

Mansûr'un Fâtîmî tahtında oturduğu bu dönemde, Hâricîleri Ehl-i kible, Şîîleri ise müşrik ilan ederek onlarla savaşıyan Kayrevan'ın Sünnî halkına, Fâtîmîleri aratır hale getirmişti.⁴²⁰

Ebû Yezid ayaklanması Sünnî dünyaya yaşattığı tüm olumsuzluklara rağmen Fâtîmîlerin mezhep politikalarında köklü bir değişikliğe gitmelerine sebep oldu. Bastırılan Hâricî isyanlarından sonra,⁴²¹ Halife İsmâîl el-Mansûr, selefi Fâtîmî politikacılarını da göz önünde bulundurarak, döneminde (334-341/946-953) topluma cebren mezhep dayatıyor olmanın devleti için barındırdığı tehlikeyi kavramıştı. Halkın Fâtîmîlerin dâileri ve vergi memurlarından artan rahatsızlığını hafifletmek adına tavizler vermek zorunda kaldı. Bu doğrultuda Kayrevan kadılığı için Mâlikî bir fakihe, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Mansûr'da (öl. 337/948) ısrarcı oldu. Ebû Mansûr Ağlebîler dönemi kadısı Sahnûn gibi şartlar ileri sürerek bu teklifi kabul etti. Devletten maaş almamak, halifenin bir memuru olduğunu gösteren şahadetname dahil olmak üzere hiçbir unvan ve taltifi kabul etmeyen Ebû Mansûr, bu hamlesiyle hem üzerindeki devletin mezhepsel baskısını bertaraf etti, hem de Sünnî Mâlikî bünyeye adeta nefes aldırdı.⁴²² Böylece Halife Mansûr, toplumsal dinamikleri dikkate alan politikalarıyla devletini, idaresi tahtında yaşayan halkının siyasi idaresini üstlenmekle yetinen bir yapıya büründürmeye çalıştı. Öyle ki bu dönemden itibaren halefi Muiz-Lidînallah döneminde de dâilerin faaliyetleri devam etmekle birlikte, Şîîliği benimsemenin bir tercih haline geldiği ve insanların baskı ile sistematik bir mezhep değiştirme politikasına tâbi tutulmadığı gözlemlenmektedir.⁴²³

Ubeydullah el-Mehdî ve halefleri tarafından yönetilen süreçler, Mağrib Sünnîliği adına bir fetret dönemi olarak nitelendirilebilir. Fâtîmîlerin kuruluşlarının ilk yıllarında toplumu Sünnîlikten koparmak ve yerine İsmâîlî düşüncüyü ikâme etmek devletin öncelikli vizyonlarından. Fâtîmîler, bölgede toplumsal zâmk haline gelen Mâlikî öğreti dışına kayan vaaz ve etkinlikleri, Mâlikî hukukçuları devre dışı bırakmak suretiyle Sünnî kamusal düzeni lağvedici politikalarıyla, Ağlebîler döneminde yerleştirilmeye çalışılan din ve devlet düzenini, siyasi gücü elde eden Mağrib'in yeni sakinleri olarak dizayn etmeye çalıştılar. Bu doğrultuda Mâlikî fukaha, fetva

⁴²⁰ Çelik, *Fâtîmîler*, 119; Mecdûb, *es-Sirâu'l-mezhebî*, 205.

⁴²¹ 335/946 senesinde Fâtîmî güçleriyle Ebû Yezid taraftarları arasında yaşanan Cuma savaşının ardından Fâtîmîler üstünlüğü ele geçirdi. Bir yıl sonra 336/947'de Ebû Yezid öldürüldü. Halife'nin el-Mansûr unvanı da Hâricî tehdidini sona erdirmesi üzere kendisine verilmiştir. bk. Çelik, *Fâtîmîler*, 127.

⁴²² Debbâğ, *Meâlim*, 3/45; Mecdûb, *es-Sirâu'l-mezhebî*, 196-197.

⁴²³ Mahmûd İsmâîl Abdürrâzık, *el-Havâric fî Bilâdi'l-Mağrib* (Mağrib: Dâru'l-Beyzâ, 1985), 252.

vermekten men edilmiş, ev hapsine tabi tutulmuş, özellikle Mağrib gençlerine yönelik dini eğitim vermekten alıkonulmuşlardır. Dönemin Mâlikîleri ve Sünnî Hanefîleri tedris faaliyetlerini evlerinde veya dükkanlarında gizlice yürütebilmiş, camii ve mescitlerde yürütülen kapsamlı faaliyetlerine müsaade edilmemiş, eğitim faaliyetlerine devam etmemek kaydıyla hapis cezalarından şartlı tahliye ile kurtulmaları ancak mümkün olmuştur.⁴²⁴ Özetle Mağrib Sünnîliği, Fâtımî iktidarı ile birlikte bireysel ve kamusal yaşamın her alanına müdahil olan, sert ve ağır düzenlemeler getiren köktenci bir reform hareketi ile yüzleşmek durumunda kalmıştır. Ancak Fâtımîlerin bu tutumu, Şîîliğin Mağrib’de kalıcı bir gelenek oluşturabilmesine engel olmuştur.

4./10. yüzyıl, İslâm orta çağında Şîîliğin yükselişe geçtiği bir süreçti. Bu dönemde Sünnî kanat batıda Fâtımîlerce tehdit edilirken, doğuda Şîî-Büveyhîler Abbâsîleri hâkimiyetleri altına almıştı. Aleyhine gelişen bu siyasi tablo önünde Sünnî akıl, Şîî propagandalara karşı cevap üretebilmenin hadis taraftarlığıyla mümkün olamayacağını, akli faaliyetler neticesinde üretilen kelâma ihtiyaç bulunduğunu idrak etmişti.⁴²⁵ Bu durumun İslâm’ın batı yakasındaki Sünnî bünye için de benzer neticeyi verdiği gözlenebilmektedir. Fâtımîlerce Mâlikîlere yönelik gerçekleştirilen baskılar, zorunlu olarak dini anlama biçimlerinde değişiklik yaratarak görüşleri ve ortaya koydukları telifleriyle kelâmî bir dünyanın içerisine kendilerini dahil etmişti.

3.3.1. Mağrib’de Mâlikîlik Kelâm Etkileşimi

Mâlikîlik ve ilm-i kelâm münasebetinin tetkiki, Hanefî ve Şâfiî ekollerinin kelâmıla sağladığı birlikteliği resmetmekten daha zor ve karmaşık görünmektedir. İmam Mâlik’in kelâm ilminden sakındıran bazı sözleri tamamını olmasa da bazı Mağribli Mâlikîlerin bu uğraşından uzak durmalarına neden olmuştur.⁴²⁶ Örneğin Mâlikîliğin temel metinlerinden *er-Risâle*’yi kaleme alan Mâlikî İbn Ebî Zeyd’in doğu seyahatinden dönen Endülüslü fakih ve muhaddis, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. Sa’dî ile diyalogu, dönemin Mâlikîlerinin cedel ve münazaraya olan yaklaşımları hakkında önemli bilgiler ihtiva eder. Mâlikî fakih Ebû Bekir el-Ebherî’nin (öl. 375/986) hayatta olduğu sıralarda Bağdat’ta bulunan İbn Sa’dî’nin Kayrevan’da

⁴²⁴ Mecdûb, *es-Sırâu’l-mezhebî*, 213.

⁴²⁵ Mehmet Kalaycı, *Hicri V. Asırda Ehl-i Sünnet* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 45.

⁴²⁶ Vekîlî, *el-İmam eş-Şihâb*, 466-469.

karşılaştığı İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî, kendisine doğu seyahati sırasında özellikle de Bağdat'ta bulunduğu esnada karşılaştığı ilm-i kelâm meclislerinden suâl eder. Ebû Amr bu meclislerde iki kez bulunduğunu, daha sonra bir daha gitmediğini belirtince sebebini soran İbn Ebî Zeyd'e, hazır bulunduğu ilk mecliste Müslümanların sünnet ve bidat ehli olanlarının tümüyle birlikte, Mecûsî, Dehrî, Zenâdika, Yahudi, Hristiyan ve sair küfür gruplarının bulunduğunu, her fırka önderinin kendi mezhebi üzerine konuşup, fikirlerini savunduğunu, bu fırkalardan her hangi birinin önderi içeri girdiğinde topluluğun ayağa kalkarak onun makamına oturmasıyla hep birlikte oturduklarını detaylıca izah eder. Anlatısına devam eden Ebû Amr, bir gün kâfirlerden birinin söz alarak, mecliste münazara için toplandığı halde Müslümanların kendileriyle Kur'ân ve peygamberlerinin sözleriyle delil getirip münakaşa ettiklerini, halbuki bunları kabul edip doğrulamadıklarını, ancak akli argümanlarla kurgulanmış bir tartışma içerisinde bulunabileceklerini söyleyip, meclisteki Müslümanların bunu onaylaması üzere bir daha ilgili meclise gitmediğini belirtir. Ardından kendisine başka bir meclisten daha söz edildiğini, orada da bulunduğunu ancak ilk meclisten bir farkının olmadığını görünce, kelâm meclislerini tümüyle terk ettiğini belirtir.

İbn Sa'dî'nin anlatısı üzere İbn Ebî Zeyd şaşkınlık içerisinde Müslümanların bu söz ve fiillere razı olup olmadığını sorar. Ebû Amr'ın cevabı "benim gözlemim razıydılar." şeklinde olunca İbn Ebî Zeyd şöyle der:

Âlimlerin izzeti, İslâm'ın hürmet ve hukuku kayboldu, Müslümanlar kâfirlerle aralarında bir münazarayı nasıl mübâh görebilirler? Oysa ki münazara Muhammed'e iman edip İslâm'ı ikrâr eden bidat ehli kimseler ile dahi caiz değildir. Bunlar ancak bidatlerinden sünnet ve cemaat yoluna çağırırlar. Dönerlerse kabul edilir, yok davetten yüz çevirirlerse boyunları vurulur. Kâfirlere gelince İslâm'a çağırırlar, kabul etmedikleri takdirde cizye ile muhatap kalırlar. Onlarla kitabımız ve peygamberimiz ile delil getirilmeksizin münazarada bulunmak caiz değildir, Allahtan geldik ona döneceğiz.⁴²⁷

İbn Ebî Zeyd'in söz konusu ifadelerinden onun kelâmı bütünüyle reddettiği sonucu çıkarılabilir. Ancak böylesi bir kanı, Mağrib Mâlikîliği'nin kelâmı münasebeti bağlamında peşin hükümlülüktür. Değineceğimiz üzere kendisinin kelâm ilmini tahsil etmesi, bidat kabul edilen oluşumlara karşı reddiyeci tavrı, bu doğrultuda kaleme aldığı eserleri, hatta Eş'arîlikle olumlu teması gibi hususlar, İbn Ebî Zeyd'in kelâmın bilgisinden yoksun olduğunu değil, onunla uğraşmak hususunda temkinli davranan bir hassasiyet içinde olduğunu gösterir. Ayrıca kâfirlerle girilecek bir

⁴²⁷ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 109-110.

diyalogda, dinin ana kaynakları bir kenara bırakılarak salt akıl yürütmekle gerçekleşen bir faaliyete karşı durması bir anlamda inandığı dinin izzetini hatırlatmak şeklinde de yorumlanabilir. Tüm bunların yanında İbn Ebî Zeyd'in kelâmla ilişkisi göz önünde bulundurulurken Eş'arîliğin önde gelen isimlerinden Bâkılânî'nin hocası olması ve Bâkılânî'nin üstadının usûlü'd-dîn konusundaki derin bilgisine değinmesi dikkat çekicidir.⁴²⁸ Dolayısıyla Vekîlî'nin de ifade ettiği üzere bu tür örneklerden hareketle Mağrib Mâlikîlerinin cedel ve münazara daha kapsayıcı bir ifadeyle kelâm konusunda yeterliliklerinin bulunmadığı kanaati, yaygın ve toptancı bir yanılsamadır. Bu nedenledir ki bölge Mâlikîlerinin bir metot olarak kelâma karşı tavırlarını ona olan ilgisizlik ve cahillikle açıklamak yerine üstadları Mâlik b. Enes'de görüldüğü üzere ondan sakındırmak ile ilgili olduğu hususu daha tutarlı görülmektedir.⁴²⁹

İmam Mâlik'in cedelden sakındıran ifadelerinin Mağribliler arasında tedavülde olduğu muhakkaktır. Bununla birlikte bölgenin birçok gayr-i Sünnî grubun faaliyet sahası oluşu, İmam Mâlik'in talebelerini kelâmla iştigal etmeye zorlamış görünmektedir. Bu isimlerden biri olan İbn Ferrûh, ülkesinin bidatlerle dolu olduğundan şikayetle bu gruplara reddiye hazırlığı içerisinde olduğuna dair hocası Mâlik'e mektup yazmıştır. Mâlik b. Enes, cevabi mektubunda ilgili gruplara reddiyede bulunan kişinin delillerine güvenen, kavrayış sahibi, bidat ehli karşısında aciz kalmayacak nitelikte bir bilgin olması durumunda reddiye yapmakta bir beis bulunmadığını ifade etmiştir.⁴³⁰

Mezhebi atmosferin Mâlikîleri kaçınılmaz olarak bidat kabul ettikleri gruplarla tartışmaya yönlendirmesi, bu minvalde mezhep imamı Mâlik'in din hakkındaki yeni fikirlerden bunalan talebelerini rahatlatan cevabıyla, bölge Mâlikîleri için kilitli olan reddiye kapısı açılmış oldu.⁴³¹ Nitekim 3./9. yüzyıldan itibaren Eş'arîlik öncesi dönemin Mâlikîleri ihtiyaç kadarıyla kelâmla iştigal etmekteydi. Örneğin İmam Mâlik'in talebelerinden bidat gruplara karşı reddiyeleriyle bilinen Abdullah b. Ebî Hassân el-Yahsubî (öl. 227/841?), Ağlebî emiri Ziyâdetullah b. İbrahim'in huzurunda gerçekleşen halku'l-Kur'ân münazarasının baş aktörüydü.⁴³² Keza İbn Sahnûn'un

⁴²⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *el-Beyân anî'l-fırak beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 5.

⁴²⁹ Vekîlî, *el-İmam eş-Şihâb*, 474.

⁴³⁰ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 36.

⁴³¹ Örneğin İbn Ferrûh'un kabir azabını inkâr edenlere karşı ayetlerle istidlâl ettiği görülmektedir. bk. Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 90.

⁴³² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/310-313.

kendisinden münazara dersleri aldığı Muhammed b. Nasr b. Hadram (öl. 3./9. yy.), muhataplarına karşı istidlâlde bulunan cedelci bir kişilikti.⁴³³ Ağlebîler döneminde iki kez Kayrevan kadılığına tayin edilen ve münazara meclisleri düzenleyen Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Ahmed b. Tâlib,⁴³⁴ Sahnûn'un çağdaşlarından bidat gruplara karşı şiddetli mücadelesi, heva ehline selam vermemesi, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu düşüncesine sahip olan bir imamın arkasında namaz kılmaması gibi tavırlarıyla tanınan Ebû Ca'fer Hamdîs (öl. 289/902),⁴³⁵ kendisine *Kitâbü '-ru 'ye, er-Red ale 'l-Irâkîyyîn, er-Red ale 'ş-Şükûkiyye, er-Red ale 'l-Mürchie* gibi reddiye türü eserlerin izafe edildiği Yahyâ b. Ömer Kinânî (öl. 289/902),⁴³⁶ fukaha arasında tartışmacı kimliği ile bilinmekle birlikte ayrıca bazı Kaderiyye erbâbı ile münazarada bulunduğu belirtilen Muhammed b. Mahbûb (öl. 307/919), Kayrevan'ın meşhur mütekellimlerinden olduğu ve kelâm sahasında eserleri bulunduğu belirtilen Ahmed b. Feth er-Rakkâdî (öl. 310/922),⁴³⁷ gibi isimler reddiye ve kelâm bağlamında şekillenen bir akli faaliyet sahasının temsilcileriydiler.

Bu süreçte inanç sahasına ilişkin görüşleriyle belirgin bir aktivite içerisinde bulunan ve bu minvalde telif üreten en önemli isim İbn Sahnûn'dur. İbn Sahnûn fıkıh ilminin yanı sıra cedel ve münazarada mahir, muhaliflerinin delilleri karşısında aciz kaldığı, fakihlerin fıkında, mütekellimlerin kelâmında münazara ehli olduğu belirtilen bir isim olarak kaydedilmektedir.⁴³⁸ İlmi seyahatleri sırasında Mısır'da bulunduğu esnada Yahudi bir bilginle süresi bir günü bulan münazarada bulunmasının ardından, Yahudi'nin İbn Sahnûn'un delilleri karşısında yenik düşerek İslâm'ı benimsediği aktarılır.⁴³⁹ Fıkıh, Meğâzî gibi çeşitli sahalarda kalem oynatan İbn Sahnûn'un inanç sahasına dair kaydedilen eserleri arasında *Kitâbü usûli'd-dîn, Risâle fî's-sünne, Risâle fî edebi 'l-münâzara, el-Îmân ve 'r-red alâ ehli 'ş-şirk, el-Hucce ale 'l-Kaderiyye, Kitâbü 'l-hucce ale 'n-Nasârâ, Kitâbü-red ale 'l-Bekriyye, er-Red alâ ehli 'l-bidâ', Risâle fî-men sebbi 'n-Nebî* gibi eserler zikredilmektedir.⁴⁴⁰

⁴³³ Huşenî, *Tabakât*, 198.

⁴³⁴ Huşenî, *Tabakât*, 136.

⁴³⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü 'l-medârik*, 4/379-383; Mâlikî, *Riyâzü 'n-nüfûs*, 1/488.

⁴³⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü 'l-medârik*, 4/358.

⁴³⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1/170.

⁴³⁸ Huşenî, *Tabakât*, 198.

⁴³⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü 'l-medârik*, 4/215.

⁴⁴⁰ Fuat Sezgin *Kitâb-ü usûli'd-dîn* isimli eserin bir mecmua içerisinde 1076 kayıt numarasıyla Rabat'ta yazma bir nüshasının bulunduğunu kaydeder. Fuat Sezgin, *Târîhu 't-türâsi 'l-arabî*, çev. Mahmûd Fevzî Hicâzî (Suud, 1991), 3/157; İbn Sahnûn bölgede Irak ehline karşı Mağrib'in övünülen bir siması olarak belirtilmektedir. Mağrib'de Ehl-i Medîne'nin imamı İbn Sahnûn'un 200 civarı eseri olduğundan

Sahnûn b. Saîd sonrası dönemde bölge Mâlikîliğinde Sahnûniye ve Abdûsiye isimli iki grubun ortaya çıkmasına neden olan ihtilaf ve bölünmenin içeriği, kelâmî tartışmaların bölgedeki Mâlikî anlayışta da önemli bir kırılmaya yol açtığını göstermektedir. Bu doğrultuda İbn Sahnûn ve İbn Abdûs'un başrollerinde oldukları iki grubun iman meselesi üzerine girdikleri tartışma, kelâmî bir gerilimin başladığını göstermesi açısından iyi bir örnektir. Buna göre imanda istisna meselesi etrafında cereyan eden bu polemikte İbn Abdûs imanda istisnayı mümkün addederek “inşallah müminim.” ifadesinde bir beis görmezken, bu konuda “indellah müminim” demeyi tercih eden İbn Sahnûn ve öğrencilerini Mürcî olmakla itham etmiş; Abdûsiye tarafı da Sahnûniye grubu tarafından “Şukûkiye” olarak adlandırılmışlardır.⁴⁴¹ Bu tartışma ikisi de Sahnûn'a talebelik yapmış olan İbn Sahnûn ve İbn Abdûs'un bazı takipçileri tarafından abartılmış, iman meselesi konusunda İbn Sahnûn'a olan aşırı taraftarlığına dikkat çekilen İbrahim b. Attân el-Havlânî, İbn Abdûs'un cenazesinde hazır bulunduğu halde namazını kılmamıştır.⁴⁴²

Dönemin meşhur mütekellimleri arasındaki bir diğer sima, Ebû Osman Saîd b. Haddâd'dır (öl. 302/915). İbnü'l-Haddâd, yaşadığı süreçte Ağlebîler devletinin yıkılıp Fâtımîlerin bölgede hâkim olmasının doğurduğu baskı ortamında özellikle Şîa ile mücadelesi bağlamında şöhret bulmuş bir isimdir.⁴⁴³ Bu bağlamda kaynaklar, onun Fâtımî halifesi Ubeydullah başta olmak üzere İsmâilî davetçi Abdullah eş-Şîi ve kardeşi Ebû Abbâs ile olan tartışmalarından bahseder. Hz. Ali'nin sahâbeye üstünlüğü, efdal-mefdûl gibi konuların tartışıldığı tüm bu meclislerden münazara konusundaki yeteneği sayesinde galip ayrılmıştır.⁴⁴⁴ Fatımîler Kayrevan ve çevresini ele geçirdiğinde belde halkını Şîiliğe icbar edip Sahnûn'un ashabından iki kişiyi öldürmeleri üzerine halkın kendisine takiyye yapmasını tavsiyede bulunmalarını, yaşının doksanı aştığını belirterek reddetmiş ve hayatının son demlerini yaşadığı çevrede halka Şîiliği benimsetmeye yönelik politikalarla mücadeleye vakfetmiştir. Bu çabaları nedeniyle İbnü'l-Haddâd, Kayrevan halkı tarafından mihne dönemindeki Ahmed b. Hanbel'e benzetilmiştir.⁴⁴⁵

bahsedilmektedir. bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/206-207.

⁴⁴¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/218-219.

⁴⁴² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/ 397.

⁴⁴³ Muhammed Mahfûz, *Terâciü'mi'l-müellifîn et-Tûnusîyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 3/106.

⁴⁴⁴ Huşenî, *Tabakât*, 199-210.

⁴⁴⁵ Debbâğ, *Meâlim*, 2/298.

İbnü'l-Haddâd'ın mezhebi aidiyetlerinde daha bağımsız tercihleri söz konusudur. Malikî kimliği ve İmam Mâlik'i yücelten beyanlarıyla dikkat çeken İbnü'l-Haddâd, Ebû Hanife'yi bir imam olarak değerlendirmez. Bir dönem Şâfiîliğe meylettği söylene de Şâfiî'ye de muhalefet ettiğı bilinmektedir.⁴⁴⁶ Herhangi birini taklit edebilecek biri olmadığı, mezhebinin nazar, kıyas ve içtihat olduğu vurgulanan İbnü'l-Haddâd, insanların çoğunluğunun taklide yönelmesini akıllarının noksanlığı ile ilişkilendirir ve bu gerekçesiz bağılığı kölelik olarak nitelendirir.⁴⁴⁷ Bunun dışında Mâlikî fikhının temel kaynaklarından *el-Müdevvene*'yi kurtlu (المدونة المدودة) olarak nitelemesinin neticesi olarak Ağlebîler döneminde Sahnûn'un çevresinde teşekkül eden Mâlikîler tarafından da dışlanmışır.⁴⁴⁸ Şîa'nın yanı sıra Mu'tezilî gruplarla bir çok münazarası olduğu belirtilen İbnü'l-Haddâd'ın, Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi etrafında tartıştığı isimler arasında bir dönem Tunus ve Kayrevan kadılığını yapmış Hanefî-Mu'tezilî Abdullah b. Hârûn el-Kûfî (öl. 283/896) ile Abdullah b. Seîd b. Eşec (öl. 286/899) yer alır.⁴⁴⁹ Onun *Kitâbü 'l-istivâ*,⁴⁵⁰ *Tavzîhu müşkili 'l-Kur'an*, *İsmetü 'l-Enbiyâ* gibi eserlerinden başka muhtelif mezhep müntesiplerinin görüşlerini reddettiğı *Kitâbü 'l-makâlât* gibi telifleri kelâmcı kimliğinin önemli göstergeleridir.⁴⁵¹

Mâlikîliğin bölgeye dahil olan diğer fıkhi mezhepler karşısındaki güçlü duruşu, Sünnî yapı içerisindeki kelâmî faaliyetin Mâlikîlik içinde şekillenmesini sağladı. Böylelikle Mağrib Sünnîliğinin Eş'arîlik öncesi döneminde dinde akıl yürütmek, aidiyet duyulan inanç ilkelerini savunabilmek Mâlikî fukaha arasında meşru hale gelmişti. Mağrib Mâlikîliğindeki bu kırılmayı, Eş'arîlik öncesinde Sünnîliğe yeni bir alan yaratan ve daha sonra tanışacağı Eş'arîliği kabulde avantaj sağlayan bir zemin genişlemesi şeklinde yorumlamak mümkündür.

3.4. Mağrib Eş'arîliğinin Kayrevan/İfrîkiye Merkezli İnşası

Modern araştırmacılar için Mağrib Eş'arîliğinde öncelikli problem, doğuda Ebu'l-Hasen Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılarak kendi ekolünü yaratmaya başladığı, 4./10. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen bu mezhebin, batıdaki seyrinin net bir şekilde

⁴⁴⁶ Mâlikî, *Riyâzü 'n-Nüfûs*, 2/68-69.

⁴⁴⁷ İbnü'l-Haddâd bu kanaatinin devamında şöyle söyler: “İletini belirtmeden söz söylemek kulluktur. Kulluk ise ancak mabuda olur. Benim gibi Allah tarafından kendisine anlayış bahşedilmiş bir kimse açık bir delil olmaksızın alimlerden birisini nasıl taklit edebilir?” bk. Mahfûz, *Terâcim*, 2/105; Mâlikî, *Riyâzü 'n-nüfûs*, 2/64.

⁴⁴⁸ Mahfûz, *Terâcim*, 2/105-106.

⁴⁴⁹ Mâlikî, *Riyâzü 'n-nüfûs*, 2/70.

⁴⁵⁰ İstivâ, sıfat, mucize gibi kelâmî konuları içeren ve eksiklikler barındıran nüshanın bir bölümü, Abdülmecîd Hamde tarafından neşredilmiştir. bk. Hamde, *el-Medârisü 'l-kelâmiyye*, 309-319.

⁴⁵¹ Mahfûz, *Terâcim*, 2/107.

tariflendirilmesi ve ilk mümessillerinin kim olduklarıyla ilgilidir. MaĒrib'in tarih, kültür ve siyasi-dini önderlerini konu edinen klasik başyapıtların, Eş'arılıĒın MaĒrib'e girişi baĒlamında verdikleri çelişkili bilgiler söz konusu problemin ana kaynaĒıdır.

Batı Müslüman dünyasının şöhretli tarihçisi İbn Haldn, Eş'arılıĒın bölgedeki varlıĒını MaĒrib ve Endülüs tarihinin aksiyoner siması Muvahhidler devletinin kurucu ismi İbn Tmert (l. 524/1130) ile ilişkilendirir. Buna göre İbn Tmert doĒu seyahati sırasında Eş'arılıĒın önde gelen imamlarıyla karşılaşarak, ilmi bakımdan taşan bir deniz haline gelmiş, selef akdesini Ehl-i bidate karşı akli delillerle savunan bu mezhebi, kendisi için de uygun bulmuş, MaĒrib'e dndĒnde onun çabalarıyla daha önce teville son derece kapalı olan MaĒribililer, İslm inanç ilkelerinin tüm konularında Eş'ar akdeye tutunmaya yönelmiştir.⁴⁵² MaĒrib dini düşüncesini İbn Tmert ncesi ve sonrası şeklinde ayırarak, İbn Tmert ncesinde MaĒrib'in Eş'arılıĒe hatta kelma dair bir müktesebatı bulunmadıĒını düşündüren söz konusu ifadeler, Makrz gibi tarihçiler tarafından da yinelenmiştir.⁴⁵³ İlgili tarih müelliflerinin kanaatleri doĒrultusunda modern araştırmacılar arasında da bölgedeki Eş'arılık varlıĒını İbn Tmert odaklı ele alanlar mevcuttur. rneĒin Mahmd Subh (l. 2004), Eş'arılıĒın fıkıh mezhepleriyle olan ilişkisini ele aldıĒı satırlarda bu mezhebin doĒuda Bkllni'den itibaren Mlikler arasında yayıldıĒını, İbn Tmert'in ise Eş'arılıĒı MaĒrib'de Zhir düşüncenin yerine ikame ettiĒini ve MlikliĒe eklemelenmiş Eş'arılıĒın, MaĒrib İslm'ında İbn Tmert ve devletin resmi banisi Abd'l-Mümin b. Ali (l. 558/1163) ile birlikte yarı resmi bir hale brndĒ ifade eder.⁴⁵⁴

İbn Tmert'in MaĒrib tarihindeki etkin rolü 6./12. yüzyıl başlarına rastlamakta⁴⁵⁵ ve bu sıralarda Eş'arılık hemen hemen mteahhir dönemini yaşamaktadır. Dolayısıyla İslm fetihlerinin hemen ardından ilmi seyahatler ve hac yolculukları münasebetiyle doĒu ile sürekli bir biçimde etkileşim içinde olan MaĒrib'in Eş'arılık ile tanıřıklıĒı için resmedilen tarihi milad, son derece geciktirilmş gözükmektedir. Öte yandan MaĒrib'in Eş'ar tarihini daha erken bir dönemle bařlatabileceĒimiz tarih ve tabakt türü eserlerin sunduĒu verilerin mevcudiyeti, meseleyi ilgili müelliflere teslim olmadan irdelememiz gerektiĒini salık vermektedir.

⁴⁵² İbn Haldn, *Trhu İbn Haldn*, 6/302.

⁴⁵³ Makrz, *el-Hitt*, 4/167.

⁴⁵⁴ Ahmed Mahmd Subh, *f İlm'l-kelm* (Beyrut: Dru'n-Nehda, 1985), 2/33.

⁴⁵⁵ İlim tahsili için gittiĒi doĒu coĒrafyasından MaĒrib'e dönüş tarihi 510-511/1116-1117'dir. bk. Adıgüzel, *Muvahhidler*, 42.

Çünkü özellikle İbn Hâldûn'un bir mezhebin (Eş'arîlik) Mağrib'deki tarihine dair çizmiş olduğu perspektif, aslında onun büyük anlatılar kurgulayarak tarihi inşa etme çabasının bir ürünüdür. Bu bağlamda İbn Haldûn, Hodgson'un dikkat çektiği üzere ortaya koyduğu belge tarihçiliğiyle okuyucusunu ikna eden yahut tarihi kuşkulara dikkat çekerek ihtiyatlı davranmayı teşvik eden hadis ehli, nakilci tarih anlayışının mümessili Taberî'den farklı olarak, tarih anlatısını inşa ederken bazen rivayetlerin sıhhatini de dikkate almaksızın, tarihi gerçeklikler karşısında ihmalkâr davranarak tarihi kurgulama peşindedir.⁴⁵⁶ İbn Tûmert'in kurucu figürü olduğu Muvahhidler ve onu inşa eden tarihi çevre, tam da bu kurgunun merkezinde yer almaktadır. Bu doğrultuda İbn Haldûn, Muvahhidler devletinin kurucu siması İbn Tûmert'in, Gazzâlî ile uydurma olduğu kuvvetle muhtemel tanışıklık ve siyaset içerikli sohbetini, bu konudaki kuşkulardan doğacak sorunları göz ardı ederek ele almaktadır. Buna göre İbn Tûmert, güya Eş'arî Gazzâlî'den Mağrib'de bir devlet kuracağı müjdesini alıp, onun dini anlayışını da benimseyerek Mağrib'e dönmüş, Murâbitların içinde bulunduğu finansal krizi kullanarak özellikle kasaba halklarından büyük bir hayran kitlesine kavuşmuştur. İbn Tûmert'in Gazzâlî ile etkileşiminin doğruluğundan çok, kendi tarih anlatısına katacağı faydanın peşinde olan İbn Haldûn, İbn Tûmert'in Mağrib Eş'arîliğindeki rolüne, üstelik İbn Tûmert'in son derece eklektik mezhebi kimliğini göz ardı ederek aynı anlayışla haddinden fazla değer vermektedir.⁴⁵⁷ Dolayısıyla İbn Haldûn'un yanıltıcı anlatısının gölgesinde Mağrib Eş'arîliğine dair gelişen söylemler, batıya ait Eş'arî tarihin 'bahçesini' meselenin künhüne vakıf olunmasını engelleyen 'duvarlarla' örmektedir.⁴⁵⁸

Mağrib Eş'arîliği'nin erken dönemli serüveninin tetkikinde Tâceddîn es-Sübkî'nin ifadeleri yardımcı olabilir. Eş'arî geleneğin tarih yazımındaki düzensizlik ve süreklilik sorunlarını aşma gayretiyle Eş'arî tarihini inşa çabasında olan Sübkî, bu niyetini öncelikli olarak Şâfilik üzerinden temellendirir. Bununla birlikte bir mezhebin meşruiyetini sağlamlaştırma yolunun daha da evrensel hale gelip ölümsüzleşmesiyle mümkün olabileceğinin farkında olan Sübkî, Eş'arîliği daha geniş bir toplumsal zemin ve coğrafyaya teşmil etme gayreti içerisindeydi.⁴⁵⁹ Nitekim Eş'arîliğin Şâfilik dışında, Mâlikîliğin de içinde bulunduğu sair fıkıh mezhepleri

⁴⁵⁶ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 2/557.

⁴⁵⁷ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 2/556-558.

⁴⁵⁸ Burke, *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*, 24.

⁴⁵⁹ Mehmet Sever, "14. Yüzyıl Şam Eş'arîliği: Tâcüdîn Sübkî Örneği" (V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 35-37.

tarafından ittifakla benimsendiğini ifade eden Sübkî,⁴⁶⁰ Eş‘arîliğin sayılıp kaydedilmeleri dahi mümkün olmayan alimler tarafından Mağrib, Şam, Irak, Horasan coğrafyalarında temsil edildiğini belirtir.⁴⁶¹ Bu doğrultuda İmam Eş‘arî’nin yaşadığı 4./10. yüzyılın ilk çeyreğine kadar ve takip eden dönemde Mağrib’de Eş‘arî bir figür aramaya yardımcı olan biyograf Sübkî, bazı Mâlikî isimleri ikinci tabaka Eş‘arîler arasında kaydetmektedir. Sübkî’nin Eş‘arî intisap ve taraftarlığını dikkate alarak bu isimlerin Eş‘arîlikle irtibatlarının tetkik edilmesi, kelâmî ve Eş‘arî tabiatlarına dair emarelerin ortaya çıkarılması gerekmektedir.

Sübkî’nin, vefat tarihi itibarıyla İmam Eş‘arî’nin çağdaşlarından sayılabilecek, ikinci tabaka Eş‘arîler arasında kaydettiği isimlerden birisi Ebu’l-Fazl Abbâs b. Îsâ b. Muhammed b. Îsâ el-Mümsî’dir (öl. 333/945).⁴⁶² Çağdaşı Mâlikîler arasında öne çıkan bir isim olduğu aktarılan Ebu’l-Fazl, kaynakların ilm-i kelâma olan kabiliyet ve cedelci kimliğine değindiği bir simadır.⁴⁶³ Sünnî cemaatin bölgedeki bidat mezheplerle ilişkilerinde yönlendirici bir konumda bulunan Ebu’l-Fazl, Hâricîlerle ittifak etmek pahasına Şî‘î Fâtımîlerin devletini yıkmanın farz olduğunu topluma deklare etmektedir. Zira Hâricîler kible ehlidir ve Müslüman ismi kendilerinden zâil olmamıştır. Buna karşın Şî‘îler ile savaşmanın müşriklerle savaşmaktan daha gerekli olduğunu savunarak, kendileri için Müslüman isminin kullanılamayacağını belirtir ve onları “Mecûsî” şeklinde nitelendirir.⁴⁶⁴ İlmi kimliğinin yanında zühd ve takvasıyla ilgili bir çok örneğin anlatısına bakıldığında, önemli bir figür olduğu anlaşılan Ebu’l-Fazl’ın toplumsal itibarını, ölümü üzere çağdaşı İbn Ebî Zeyd’in kullandığı şu ifadeler özetlemektedir: “Kayrevan esir düşseydi de Ebu’l-Fazl ölmeseydi.”⁴⁶⁵ Sübkî’nin Ebu’l-Fazl’ı Eş‘arîler arasında sayması dışında onun Eş‘arîliğine işaret edebilecek başka bir veri, -muhtevası hakkında bilgiye rastlamadığımız- kendisiyle Kayrevan alimleri arasında iman meselesi etrafında cereyan eden tartışmadan kaynaklı bir soğukluk olduğundan bahsedilmesidir.⁴⁶⁶

Sübkî’nin ikinci tabaka Eş‘arîler arasında adına yer verdiği bir diğer isim, Ebû İshâk İbrahîm b. Abdillâh ez-Zübeyrî el-Kalânîsî’dir. (öl. 359/969).⁴⁶⁷ Fakih

⁴⁶⁰ Sübkî, *Tabakât*, 3/373.

⁴⁶¹ Sübkî, *Tabakât*, 3/371.

⁴⁶² Sübkî, *Tabakât*, 3/372.

⁴⁶³ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 5/297-298.

⁴⁶⁴ Debbâğ, *Meâlim*, 3/27-31; Mâlikî, *Riyâzü’n-nüfûs*, 2/297.

⁴⁶⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 5/298-299.

⁴⁶⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 5/302-303.

⁴⁶⁷ Vefat tarihi için hicri 361 tarihi de zikredilmektedir. bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 6/257-258;

kimliğinin yanında muhaliflerine karşı kelâmi birikimiyle mukabelede bulunan Kayrevanlı Kalânîsî, Sünnî toplumun Fâtîmî boyunduruğu altında yaşadığı bir dönemde özellikle imamet meselesi etrafında İsmâîlî düşünceyi hedef alarak kaleme aldığı *el-İmâme* ve *er-Red ale'r-Râfıza* isimli eserleriyle tanınır. Fâtîmîlerin ana itikad unsurlarından imamete yönelik eleştirileri nedeniyle darp cezasına çarptırılarak Mehdiye şehrinde dört ay boyunca hapse mahkum edilmiştir.⁴⁶⁸

Mağrib coğrafyasına Eş'arîliğin girişi bağlamında zikredilen erken tarihli isimlerden bir diğeri, Ebû Meymûne nisbesiyle meşhur Derrâs b. İsmail el-Fâsî'dir (öl. 357/967).⁴⁶⁹ Biyografisini aktaran kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla memleketi Fas'ta başladığı tedris hayatına hac yolculuğu esnasında uğradığı İskenderiye'de devam etmiştir. Endülüs'te de ilim ve cihat amacıyla bulunan ve Fas'ta vefat eden Ebû Meymûne'ye,⁴⁷⁰ Eş'arîliği müdafa ettiği bir risale, Fransız tarihçi İdris tarafından nispet edilir.⁴⁷¹ Ancak İdris bu nispetinde kendisine hata payı bırakmakta ve tespitlerimize göre ilgili eser, klasik literatürde yer almamaktadır. Bununla birlikte Ebû Meymûne'nin Eş'arîlikle irtibatı ilmi çevresi üzerinden okunabilir. İfrîkiye'de dönemin Mâlikî kelâmcılarından İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî'nin öğrencisi olan Ebû Meymûne, İbn Ebî Zeyd ile birlikte Eş'arî kimliğine değineceğimiz Ebu'l-Hasen el-Kâbisî'nin (öl. 403/1012) hocasıdır. Ayrıca Endülüs kelâmcılarından Ebû Muhammed Asîlî'nin (öl. 392/1002), bir müddet Kayrevan'da bulunduktan sonra doğu seyahatine (Mısır ve Mekke) Ebû Meymûne ve Kâbisî ile birlikte yol arkadaşlığı yapmaları, Mısır'da bulundukları esnada Bâkılânî'nin talebelerinden Ebû Tâhir el-Bağdâdî ile tanışıklıkları, kendisinin Eş'arî çevreyle olan temasına dair önemli anekdotlardır.⁴⁷²

4./10. yüzyılda Eş'arî'nin talebeleri arasında yer alan bazı isimlerin Mağribli takipçileri üzerinden Eş'arîliğin bölgedeki izlerini takip etmek mümkündür. Bu doğrultuda İmam Eş'arî'nin talebesi, Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebû İshak İsferâyînî gibi Eş'arîliğin önemli simalarının hocası Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ya'kûb b. Mücâhid et-Tâî'nin (öl. 370/980) Mağrib'de etkili olduğu görülmektedir.⁴⁷³

bk. Sübkî, *Tabakât*, 3/372.

⁴⁶⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/257-258. Kalânîsî'nin başını belaya sokan eserin Muhammed b. Sahnûn'a ait *Kitâbü'l-imâme* olabileceği de aktarılmaktadır. bk. Mahfûz, *Terâcim*, 2/411-412.

⁴⁶⁹ Abdülmecîd en-Neccâr, *Füsûl fî'l-fikri'l-İslâmi bi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1992), 22-23; Ahnâne, *Tetavvûru'l-mezhebi'l-Eş'arî*, 51.

⁴⁷⁰ İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâ'i'l-Endülüis*, 1/49-50.

⁴⁷¹ İdris, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, 2/316-317.

⁴⁷² Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 257; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/136.

⁴⁷³ Ebû Abdullah, aslen Basralı olsa da ilmi kimliği itibariyle Bağdatlı'dır. Kayrevan'ın önemli ismi İbn Ebî Zeyd'den *Muhtasarü'l-Müdevvene* ve en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât kitapları için icazet alması

Bağdat'ta Eş'arî'ye yakın isimlerden biri olan Ebû Abdullah'ın, Mâlikî mezhebinin imamları arasında zikredilmesi, batıda Mâlikîler arasında kendisini muteber kılmıştır.⁴⁷⁴ Nitekim Endülüs Mâlikîlerinden Ebu'l-Velîd el-Bâcî'nin (öl. 474/1081), nazari bilgi, nesh meselesi, aklın tanımı gibi konularda kendisine atıfta bulunması, batıda onun görüşlerinin tedavülde olduğunu göstermektedir.⁴⁷⁵

Sübkî'nin ikinci tabaka Eş'arîler arasında kaydettiği Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdülmü'min (öl. 4./10. yy.), Ebû Abdullah'ın Mağribli talebesidir. Aslen Mekkeli'dir ve Kayrevan'da iskân etmektedir. İmam Eş'arî'ye yönelik övgülerini zikredeceğimiz İbn Ebî Zeyd'in çağdaşı olan Ebu'l-Kâsım, Kayrevan'ın Eş'arî siması Kâbisî'nin de hocaları arasında yer alır. Kadî İyâz'ın Irak'ta bulunduğu esnada Ebû Abdullah ile birlikte isimlerini zikretmediği diğer alimlerden ders aldığını belirtmesi, başka Eş'arî simalarla görüşmüş olabileceğini düşündürmektedir. Ebu'l-Kâsım Kayrevan alimleriyle ilmi müzakere ve tartışmalarda bulunan Ehl-i Sünnet'in mütekellim bir siması olarak literatüre geçmiştir.⁴⁷⁶

Ebû Abdullah Mücâhid et-Tâî'nin Mağribli bir diğer talebesi zahit kimliğiyle dikkat çeken Ebû Bekir İsmâîl b. İshâk b. Uzre/Azre el-Ezdî'dir.⁴⁷⁷ İbn Uzre, Mâlikî otorite İbn Ebî Zeyd'in *Nevâdir* ve *Muhtasar*'ına dair icazetnameyi İbn Mücâhid'e ulaştıran Kayrevanlı iki gençten birisidir.⁴⁷⁸ O ve takipçilerinin Ebû Abdullah'a ait, Kadî İyâz tarafından Bâbü'l-ebvâb ehline yazıldığı belirtilen Ehl-i Sünnet itikadı hakkında meşhur bir risalenin İfrîkiye'deki ravileri olduğu bilinmektedir.⁴⁷⁹ İbn Atıyye'nin *er-Risâle fî ukûdi Ehli's-sünne* şeklinde adlandırdığı bu eseri,⁴⁸⁰ bir diğer fehrese müellifi İbn Hayr, *Risâle Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ya'kûb b. Mücâhid et-Tâî el-Basrî fî mâ iltemesehû fukahâü ehli'segr bi-bâbi'l-ebvâb min şerhi usûli mezâhibi't-tâbiîn li'l-kitâbi ve's-sünne* şeklinde aktarmaktadır. İdris'in, Eş'arî akâdesini ihtiva ettiğini belirttiği eser, İfrîkiye halkı için kutsal bir değeri bulunan

entelektüel kimliğindeki Mağribî dokuların göstergesidir. bk. İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/210-212.

⁴⁷⁴ İbn Asâkir, *Tebayün*, 177.

⁴⁷⁵ Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî, *el-Hudûd fî'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâîl (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiye, 2003), 97, 100-108.

⁴⁷⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/181; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/172; Sübkî, *Tabakât*, 3/372; İdris, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, 2/316.

⁴⁷⁷ Ebû Bekir el-Ebherî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî doğuda ilim aldığı diğer hocaları arasında yer almaktadır. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/274-276.

⁴⁷⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/198.

⁴⁷⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/196-197.

⁴⁸⁰ İbn Atıyye, *Fihris*, 126.

Münestîr isimli şehrin Abbâsî valisi Herseme b. A'yen tarafından inşa edilen ribâtında İbn Uzre ve talebeleri tarafından rivayet edilmiştir.⁴⁸¹

İbn Uzre'nin İmam Eş'arî hakkındaki düşünceleri de kayda değerdir. İbn Asâkir, İmam Eş'arî'nin Mu'tezilî geçmişini irdeleyen batı Trabluslu birinin sorusuna verdiği cevapta Mağribli bazı isimlere atıfta bulunmaktadır. Bu isimler arasında yer alan Kayrevanlı İbn Uzre, Eş'arî'den "imamız" ve "şeyhimiz" şeklinde bahsederek onun Mu'tezilî geçmişine değinmekte, Basra camiinde Mu'tezile'den döndüğünü ilan ettiği konuşmasını aktarmaktadır. Buna göre Eş'arî üzerindeki elbiseyi çıkardığı gibi eski Mu'tezilî görüşlerinden vazgeçtiğini ilan etmiştir. Bu esnada *el-Lum'a* ve Mu'tezile'yi eleştirdiği *Kitâbü keşfi'l-esrâr ve hetkil'l-estâr* vb. kitaplarını insanlara tanıtarak yeni itikadının telif ettiği bu kitaplarda olduğunu ifade etmiş, bu eserleri okuyan Ehl-i sünnet ve'l-cemaatten fıkıh ve hadis ehli, Eş'arî'yi kendileri için imam olarak benimsemişlerdir.⁴⁸²

Eş'arîliğin ikinci tabakasında kaydedilen bir diğer isim, Ebû Muhammed Abdullah b. İshâk İbnü't-Tebbân'dır (öl. 371/982). Fâtımîler döneminde Kayrevan'da ortaya çıkan fitneler ve gördüğü bir rüya üzere Tunus'un doğu sahilinde yer alan Münestîr adlı şehre göç etmiştir. Sûse ve Mehdiye gibi şehirlere komşu olan bu bölgede ahalinin fıkhi problemlerine yönelik fetvalar vermesi, bu minvalde Tunus ve çevresinde "Müftî ekber" şeklinde anılması, bir Hristiyan önderiyle teslis üzere yapmış olduğu münazara, fıkhi ve kelâmî birikimini göstermektedir.⁴⁸³ Fıkıh ve kelâm ilmindeki bilginliğinin yanında nahiv, matematik, astronomi gibi çeşitli fenlerde kazandığı uzmanlığına bakılırsa Mağribli bir entelijensiya müntesibidir. Münestîr'de aşure günü için toplanmış kalabalık bir insan grubu karşısında ağlayarak insanların günahlarından değil de Fâtımîlerin kâfir olduklarından şüphe etmeleri dolayısıyla cehenneme girecekleri korkusu taşıması, onun Şîî karşıtlığını göstermeye kâfidir. Bu bağlamda Mağrib Eş'arîliği'nin ilk isimlerinden Kâbisî de onun Şîîlikle mücadelesini takdir etmektedir.⁴⁸⁴

İbnü't-Tebbân'ın Eş'arîliğini irdeleyebileceğimiz ancak biyografisinde rastlamadığımız önemli bir diğer husus, *Tenbîhü'l-mu'rizîn an usûli'd-dîn ale'l-*

⁴⁸¹ İbn Hayr, *Fehrese*, 223; İdris, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, 2/317.

⁴⁸² İbn Asâkir, *Tebyîn*, 39-40.

⁴⁸³ Debbâğ, *Meâlim*, 3/90-91.

⁴⁸⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/248-252.

mezhebi'l-hakkı'l-mübîn ve sıfâtı rabbi'l-âlemîn isimli,⁴⁸⁵ hikayesi İstanbul'a uzanan bir risalenin kendisine nispet edilmesidir. İlgili eser, Endülüslü başka bir simaya ait risale ile birlikte neşredilmiştir.⁴⁸⁶ Nâşir, nüshayı içeren mecmua fihristinde “Kitâbün fî usûli'd-dîn li-İbni't-Tebbân” kaydının bulunduğunu, bunun İbnü't- Tebbân'a nispeti için yeterli bir veri olduğunu, ayrıca risalenin üslubunun ait olduğu zaman dilimindeki Ehl-i sünnet mütekellimlerinin tarzına uygun olmasının, ona aidiyetine dair başka bir işaret olduğunu belirtir.⁴⁸⁷ Bu tespitlere ilaveten İbnü't- Tebbân'ın nahivci kişiliğini yansıtır bir biçimde ele alınan kelâmi konularda Arap diline atıfla deliller getirilmesi, risalenin kendisine aidiyetini güçlendirmektedir. Ayrıca nâşir, İbnü't-Tebbân'ın İmam Eş'arî ile arasındaki yaklaşık yarım asra dikkat çekerek Eş'arîliğin bölgede hızla yayıldığını belirtmektedir. “Kelâmullah” ve bu bağlamda “halku'l-Kur'ân” meselesine odaklanan risalede İbnü't Tebbân, hâdis olan harfler, sesler ve lügatler ile kadim olan ilahi kelâm arasındaki farka dikkat çekmektedir. Harf, ses ve lügat üçlüsünün kadim olduğunu ifade edenlerin “mülhid” olup, Dehriyye ve Mu'tezile'nin sözüne tâbi olacağını ve İslâm'dan çıkacağını belirtir. Allah kelâmının kadim ve ezeli olduğu, yaratılmamış olduğu, hâdis ve de muhdes olmadığı hususlarına değinmektedir.⁴⁸⁸ Kıraat, makru, tilâvet ve metlûv arasındaki farklara dikkat çeken İbnü't-Tebbân, kıraat ve tilâvetin hâdis olduğunu söyleyerek konuyla ilgili Kur'ân, Sünnet ve Arap dili grameri açısından deliller getirir. İbnü't-Tebbân'ın ilahi kelâm ile Kur'ân'ın lafızlara dökülmüş hali arasında ayrıma gitmesi Eş'arî'nin konuyla ilgili görüşlerine mutabıktır.⁴⁸⁹ Ayrıca risalede Mu'tezile muhatap alınarak insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına dair Kur'ân'dan deliller zikredilir.⁴⁹⁰

Sübkî'nin ikinci tabaka Eş'arîler arasında zikrettiği İbn Ebî Zeyd, Fâtımîler döneminde Şiîliğe karşı mücadelesiyle dikkat çekmektedir. Sahnûn sonrası süreçte Mağrib Mâlikîliğinde yaşanan bölünmeyi toparlayan, zamanının Mâlikî önderi sayılarak mezhep içindeki konumu itibarıyla “küçük Mâlik” lakabıyla anılan İbn Ebî

⁴⁸⁵ Risalenin mukaddimesinde yer alan bu giriş cümlesi, muhakkik tarafından risaleye isim olarak uygun görülmüştür. bk. Ebû Muhammed Abdullah b. İshâk b. Tebbân İbnü't-Tebbân, “Tenbîhü'l-mu'rîzîn an usûli'd-dîn ale'l-mezhebi'l-hakkı'l-mübîn”, *Risâletâni nefîsetâni fî'r-red ale'l-kâilîn bi-enne'l-kirâete hiye aynü'l-makrû-i ve enne't-tilâvete hiye aynü'l-metlûvvi*, thk. Hâlid Hammâd Hamûd el-Advânî, 2018, 28/21.

⁴⁸⁶ İbnü't-Tebbân, “Tenbîh”, 28/27-36.

⁴⁸⁷ Muhakkikin aktardığına göre ilgili nüsha, İstanbul Ayasofya kütüphanesinde 2315 rakamıyla kayıtlıdır. Nâsihin ismi ve istinsah tarihi ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. 103 varaklı bir mecmua içerisinde yer alan risale, dört varaklı bir teliften ibarettir. bk. İbnü't-Tebbân, “Tenbîh”, 28/22-23.

⁴⁸⁸ İbnü't-Tebbân, “Tenbîh”, 28/22-23.

⁴⁸⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 60-70.

⁴⁹⁰ İbnü't-Tebbân, “Tenbîh”, 28/27-36.

Zeyd'e, *Risâle fî usûli't-tevhid*, *Risâle fî'r-red ale'l-Kaderiyye*, Kayrevan fakihlerini Mu'tezile'ye davet eden Ahmed b. İsmâîl el-Bağdâdî el-Mu'tezilî'ye yönelik kaleme aldığı *Münâkazatü risâleti'l-Bağdâdî el-Mu'tezilî* başta olmak üzere birçok reddiye ve kelâm konulu telif izafe edilir.⁴⁹¹ Bağdâdî'ye reddiyede bulunduğu risalesinde Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'yi, Mu'tezile'den berî kılmaya yönelik ifadeleri, Bağdâdî'nin Kayrevan fakihlerini Mu'tezile'ye çağırmasındaki sebebin, bölgede Eş'arîliğin benimsenmeye başlamasıyla ilgili olduğunu göstermektedir.⁴⁹²

İbn Ebî Zeyd'in henüz 17 yaşında kaleme aldığı *er-Risâle*, yaşadığı dönem ve sonrasında doğu ve batıda şöhret bulmuş en önemli eseridir. *er-Risâle*'nin başında yer alan Ehl-i Sünnet akâidi ile ilgili bölüm, eseri Mağrib kelâm tarihi için ayrıca önemli kılar.⁴⁹³ İbn Ebî Zeyd, Fâtımîlerin bölgeye hâkim olduğu dönemin önemli bir Mâlikî figürüdür. Dolayısıyla kendi dünya görüşü ve aidiyetleri için kritik olan bu süreçte, öz bir biçimde Müslüman çocuklarına inanç, ibadet ve gündelik yaşantı ve İslâm ahlakına dair temel bilgiler vermeyi amaçlayan bu eserin, aynı zamanda Fâtımîlere karşı giriştiği mücadelesinde yetişen neslin Şîî tehlikesinden korunmasına yönelik muhtasar bir ders materyali hazırlama gayesinin ürünü olduğu görülmektedir. Nitekim ilgili dönemde Fâtımîlerin baş kadısı Kadı Nu'mân⁴⁹⁴ tarafından telif edilen *Deâimü'l-İslâm*'a olan üslûp benzerliği, *er-Risâle*'nin bu esere karşı üretilmiş bir reddiye olduğu izlenimini vermektedir.⁴⁹⁵

er-Risâle, okuyucusunun tıpkı müellifi gibi dindar olacağı, onun ilmi faziletlerinin kendisine sirayet edeceği şeklinde inanışlara konu olması nedeniyle, öğretici niteliğinin yanında Mağrib dindarlığında manevi bir değere de sahiptir. Eserin mukaddimesini oluşturan akîde bölümünün diğer başlıklarından bağımsız olarak ilerleyen dönemlerde birçok şerhe konu olması, İbn Ebî Zeyd'in Eş'arîlik ile olan tartışmalı konumuyla da ilintilidir.⁴⁹⁶

⁴⁹¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/218.

⁴⁹² İbn Asâkir, *Tebyîn*, 123; Apaydın, "İbn Ebû Zeyd", 19/ 451.

⁴⁹³ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/218; Mahfûz, *Terâcim*, 3/444-447; Apaydın, "İbn Ebû Zeyd", 19/451-453.

⁴⁹⁴ Yavuz Selim Göl, *Abbâsîler Döneminde Kâdî'l-kudâtık* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 145-147.

⁴⁹⁵ İsmâîlî doktrinin kurucularından olan Kadı Nu'mân'ın eseri *Deâimü'l-İslâm*, tıpkı *er-Risâle* gibi akîdeye dair bir mukaddimeyle başlayıp takip eden bölümlerde fıkıh konularını ihtiva etmektedir. bk. Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr el-Kayrevanî Kâdî Nu'mân, *Deâimü'l-İslâm*, thk. Âsîf b. Alî Asgar Feyzî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1991); Ali Hakan Çavuşoğlu, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/119.

⁴⁹⁶ Çavuşoğlu, "er-Risâle", 35/120-122.

Söz konusu tartışmanın ana mihveri, İbn Ebî Zeyd kelâma mesafeli Ehl-i hadîs kimliğine sahip bir sima mıdır; yoksa kelâm ile iştigal eden hatta daha özelde Eş‘arîliğe intisabından söz edebileceğimiz bir figür müdür? şeklinde iki uçta seyretmektedir. Onun tevile gitmediği, kelâm ilmini bilmediği ve selef metodunu benimsediği kanaati, Zehebî’nin kendisini tanımlarken kullandığı ifadelerden hareketle kolayca öne sürülebilir.⁴⁹⁷ Ancak bu kanaatin tersine Ebu’l-Velîd el-Bâcî, İbn Ebî Zeyd’in talebesi Kâbisî ile birlikte Eş‘arî Bâkîllânî’nin mezhebine tabi olduklarını söylerken⁴⁹⁸ Kadî İyâz da İbn Ebî Zeyd’in Bâkîllânî’nin övgüsüne mazhar olduğunu dile getirmektedir.⁴⁹⁹

er-Risâle’nin birkaç sayfalık akâide bahsinin asırlar boyu Mağrib ve Mısırlı fakih ve mutasavvıflar tarafından şerh edilmesi, İbn Ebî Zeyd’in itikadi görüşlerine verilen tarihi önemi gösterirken onun mezhebi kimliğine dair tartışmaların da bir diğer vechesidir. Örneğin metnin akâid ile ilgili mukaddimesinde yer alan “Mecîd (olan Allah) bizatihi arşının fevkinde/üzerindedir.”⁵⁰⁰ cümlesindeki “bizâtihi” ifadesi, teşbihi çağrıştıran anlamıyla Tanrı’ya cihet isnat etme problemini beraberinde getirdiğinden, konu takipçileri arasında tartışma odaklarından biri olmuştur. Bu doğrultuda metnin İbn Nâcî (öl. 839/1435) ve Zerrûk (öl. 899/1493) gibi geç dönem şârihleri, İbn Ebî Zeyd’i, Allah’a cihet izafe etmekten beraat ettirmeye yönelik çabalarda bulunmuşlardır. Meselâ İbn Nâcî, ilgili ifadenin şeyhe yönelik bir eleştiri konusu olduğunu ifade ederken, “zât” ifadesinin metne sonradan derc edildiğine dair kanaatleri dile getirerek meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışır.⁵⁰¹ Metnin bir diğer şârihi Zerrûk ise “fevk” kelimesi üzerinde durarak İbn Ebî Zeyd’in bu ifadeyi “Sultan’ın vezirin fevkinde olması” örnekliğinde olduğu gibi manevi bir üstünlük anlamını kasd ettiğini, hissi bir anlam içermediğini dile getirir ve bu cümlemin zahiri anlamı dışında anlaşılması gerektiğinin vacip olduğunu ifade eder.⁵⁰² Bunun dışında İbn Ebî Zeyd’in bariz bir Eş‘arî olduğu konusunda ısrarcı olan modern araştırmacılardan Zehrî, *er-Risâle*’nin mezkur örneklerdeki gibi selefi tabiatını

⁴⁹⁷ Zehebî, *Siyer*, 12/491.

⁴⁹⁸ Ebu’l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa’d et-Tüçibî el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu’l-Muvatta’* (Kâhire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 7/204.

⁴⁹⁹ Kadî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 6/216.

⁵⁰⁰ İbn Ebî Zeyd, *er-Risâle*, 5.

⁵⁰¹ Ebu’l-Kâsım b. İsa b. Nâcî et-Tenûhî el-Kayrevânî İbn Nâcî, *Şerhu İbn Nâcî et-tenûhî alâ metni’r-risâle* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), 1/24.

⁵⁰² Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk, *Şerhu Zerrûk alâ metni’r-risâle*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru Kütübi’l-İlmiyye, 2006), 1/41-42. İlgili konu etrafında şekillenen diğer değerlendirmeler için bk. Hâlid Zehrî, *Min ilmi’l-keîlâ ilâ fıkhi’l-keîlâ* (Kuveyt: Dâru’z-Ziyâ, 2017), 272-276.

risâlenin yazılış gayesine dikkat çekerek izah eder. Çocuklara ve avama yönelik öz bir dini bilgi vermeyi hedeflemesi nedeniyle müellifin temel gayesi, Gazzâlî gibi Eş‘arîler de görüldüğü şekliyle avamı kelâmi konulara boğmadan, duru bir inanç sistematliğini kendilerine aktarmaktır.⁵⁰³

er-Risâle, her ne kadar eğitime yeni başlayan çocuklar ve avama yönelik kaleme alınmış olsa da metnin akâid konularını içeren mukaddimesi haddi zatında avam dışında daha eğitimli belirli bir kesimin dikkatini çekecek düzeyde kelâmi bir içeriği haizdir. Nitekim *er-Risâle* bir Müslümanın inanç esaslarını bilmesinin zorunlu olduğu hususunu vurgulamakla başlar. Bunun dışında İbn Ebî Zeyd’in *el-Câmi*‘ adlı eseri de bünyesinde bazı kelâmi meseleleri barındırmaktadır. İbn Ebî Zeyd, bilgi, Allah’ın sıfatları, varlık kategorileri, sem‘iyyât’a dair kelâmi meselelere değinirken ilgili konularda Eş‘arî metottan etkilendiği görülmektedir.⁵⁰⁴ Buna mukabil İbn Ebî Zeyd, imanı “dil ile ikrar, kalp ile ihlas, uzuvlar ile amel” şeklinde tanımlayarak Eş‘arî ve takipçilerinin tasdik eksenli iman tanımından ayrılmaktadır. Keza Eş‘arî, müteşâbihlerin tevilini ilimde derinleşmiş kimselerin bilebileceği görüşüne sahipken,⁵⁰⁵ İbn Ebî Zeyd, ilimde yetkin kimselerin de müteşâbihlerin tefsirini Allah’a havale ettiğini, Kur‘ân’ın da delalet ettiği gibi Medine ehlinin görüşüne bu konuda itibar edilmesi gerektiğini ifade eder.⁵⁰⁶

er-Risâle’den bağımsız olarak İbn Ebî Zeyd’in kelâmi veçhesi Eş‘arî’nin hararetli savunucusu İbn Asâkir’e de konu olmuştur. Daha önce zikrettiğimiz Mu‘tezilî Bağdâdî’nin Kayrevanlıları Mu‘tezile’ye davet etmesine yönelik İbn Ebî Zeyd’in reddiyesi, İbn Asâkir tarafından usûl ilmindeki yetkinliği bağlamında nihâi bir cevap olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu karşılığın kelâmi bir teşekkül olan Mu‘tezile’nin bir müntesibine yöneltilmesi, bunun yanında Kadı İyâz’ın da aynı bağlamda İbn Ebî Zeyd’in Mu‘tezile’nin efâl-i ibâd (kulların fiilleri) görüşüne reddiye de bulunduğunu ifade etmesi, İbn Asâkir’in kasd ettiği usûl ilminden maksadın kelâm ilmi olduğunu göstermektedir.⁵⁰⁷ Ayrıca yine İbn Asâkir’in konu ettiği reddiye

⁵⁰³ Zehrî, *Min ilmi’l-keâm*, 284.

⁵⁰⁴ İbn Ebî Zeyd, *er-Risâle*, 7-10; ayrıca bk. Ömer Fidanboy, “İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî ve Kelâm Anlayışı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2022), 136-139.

⁵⁰⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 191; Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 130.

⁵⁰⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdîrrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî İbn Ebî Zeyd, *el-Câmi‘ fi’-Sünen ve’l-âdâb ve’l-megâzî ve’l-târîh*, thk. Muhammed Ebu’l-Efcân - Osmân Battîh (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1983), 114-115.

⁵⁰⁷ Ebu’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-mu‘lim bi-fevâidi müslim*, thk. Yahyâ İsmail (Mısır: Dâru’l-Vefâ, 1998), 1/200; İbn Asâkir, *Tebyîn*, 122.

bağlamında İbn Ebî Zeyd'in, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin Mu'tezilî görüşlerden beri olduğunu belirterek, Eş'arî'yi sünnetlere bağlı Cehmî ve Kaderî gruplarına reddiyede bulunan meşhur bir kişi olarak nitelemesi, onun Eş'arîlikle temas kurup görüşlerinden haberdar olduğunu göstermektedir.⁵⁰⁸

İbn Ebî Zeyd'in Eş'arîlikle olan irtibatını irdelerken, ilerleyen satırlarda değineceğimiz Mağribli Eş'arî Dîbâcî'nin İbn Ebî Zeyd'i konu edinmesi de ayrıca ilgi çekicidir. Eş'arî teolog Bakıllânî'nin *et-Temhîd* isimli eserine yazdığı *et-Tesdîd* adlı şerhinde İbn Ebî Zeyd'in bilgisinin mukallid fukahadan farklı olarak nazara dayalı olduğunu belirtmesi, dolayısıyla ona dair hata veya sevâp ihtimali olan bir kelâm bulduklarında onun sözünü doğruya hamletmenin daha evla olduğunu düşünmesi, yerel bir Eş'arî tarafından kelâm ilmindeki yeterliliğinin tasdik edildiğini göstermektedir. Yanı sıra Dîbâcî, İbn Ebî Zeyd'in "arazların sabit olmadığı" şeklindeki yazılı ifadelerini gördüğünden bahsederek, böylesine bir görüşün taklitçi fakihler tarafından şiddetle karşı çıkılacak bir mesele olarak değerlendirileceğini belirtmekte ve İbn Ebî Zeyd'in nazar ehlinden olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁰⁹ Dolayısıyla İbn Ebî Zeyd'in Eş'arî düşünceye mutâbık bir biçimde arazlara dair kanaatinin yine Eş'arîliğinde şüphe bulunmayan Dîbâcî tarafından dile getiriliyor oluşu, onun Eş'arîliğe nispetini gerektirmese de irtibatı ihtimalini teyid etmektedir.

İbn Ebî Zeyd'in Eş'arî dünya ile ünsiyeti, hoca talebe ilişkisi üzerinden de kurulabilir. Bu bağlamda kendisinin doğuya yaptığı seyahatler dolayısıyla Eş'arî çevreyle irtibat kuran Ebû Meymûne Derrâs b. İsmâîl'in talebesi oluşu dikkat çekicidir.⁵¹⁰ Bunun yanında yine Ebu'l-Hasen el-Kâbisî gibi bölge Eş'arîliğinin ilklerinden olan bir isim, İbn Ebî Zeyd'in öğrencisidir.⁵¹¹ Tüm bu ihtimallerin üzerinde İbn Ebî Zeyd'in İmam Eş'arî'yi savunusu bağlamında Eş'arî'nin şahsı ve çizgisi karşısında sarf ettiği sözler, onun Eş'arîlikle ilişkisini tebellür ettirecek niteliktedir:

Biz tevhidin anlamı ve inançlar konusunda özellikle Eş'arî'yi taklit ediyor değiliz. Ancak âlimlerin şüphe duymadıkları bir husus dışında onu tekfir etmemiz yahut bidat ehli saymamız bizim için helal değildir. Eş'arî'nin sözleri arasında tek başına kaldığı bir şeye rastlarsak o -görüşünü- terk eder, içinde şüphe barındıran

⁵⁰⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 123.

⁵⁰⁹ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 87a.

⁵¹⁰ Debbâğ, *Meâlim*, 3/109.

⁵¹¹ Dirâyet ve rivâyetinde hocasını güvenilir bir imam olarak belirten Kâbisî, aynı zamanda üstadının cenaze namazını kıldırmıştır. bk. Debbâğ, *Meâlim*, 3/110-118.

bir hususta onu bidat ve dalâlet ehli olmakla suçlamayız, Söz sahibi söylediği sözden mesuldür.⁵¹²

İbn Ebî Zeyd'in tekfire karşı ılımlı yaklaşımını da ortaya koyan cümleleri, kendisinin bütünüyle Eş'arîliği benimsemediğini, yahut Eş'arî taklitçisi olmadığını ancak bazı konularda ona mutabakat etmek konusunda da bir çekincesi olmadığını göstermektedir.

İbn Ebî Zeyd'in vefatının ardından Kayrevan'da Mâlikîliğin riyâseti talebesi Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Halef el-Meâfirî el-Kayrevânî el-Kâbisî'ye intikal etmiştir. Kendisi İbnü'l-Kâbisî künyesiyle de anılmaktadır ve daha keskin bir kanaatle dönemin Eş'arîleri arasında kaydedilebilir.⁵¹³ 352-357/963-968 tarihleri arasında doğu seyahatinde bulunan Kâbisî, Bâkılânî'nin talebelerinden Mâlikî-Eş'arî Ebû Zer el-Herevî'den (öl. 434/1043) tahsil görmüştür. 8./14. yüzyıl Mağrib Eş'arî kelâmcısı Ebû Alî Ömer b. Muhammed b. Hamd b. Halîl es-Sekûnî'nin (öl. 717/1317) Kâbisî'ye ait Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve takipçisi alimlerin faziletini konu edindiği bir telifinden bahsetmesi,⁵¹⁴ aynı zamanda Kâbisî'nin bazı Tunusluların Eş'arî hakkında soru sormaları üzere İmam Eş'arî'yi sünnetlerin izahı, dinin kelâmî yöntemlerle savunulması, tevhide yönelik hizmetleri dolayısıyla bir önder/imam olarak tanıttığına dair aktarımlar, onun Eş'arîliğine işaret eden söylemleri arasında yer alır.⁵¹⁵ Ayrıca Kayrevanlıların İmam Eş'arî hakkında doğuda Eş'arîliğin temsilcileriyle görüşmüş bir isme soru yöneltmeleri 4./10. yüzyıl sonlarında artık Eş'arîliğin toplumsal bir taban bulmaya başladığını da göstermektedir.

Risâle fî'l-i'tikâdât, e'l-Müba'id an şübehi't-te'vil, Ahkâmü'd-diyâne, er-Risâletü'n-nâsırıyye fî'r-red ale'l-Bekriyye isimli günümüze ulaşmayan telifleri, Kâbisî'nin literatüre yansıyan kelâm konulu eserleri arasındadır. Eş'arî kimliğini irdeleyebileceğimiz elimizdeki yegâne telifi, *er-Risâletü'l-mufasssala li-ahvâlil'l-müteallimîn ve ahkâmi'l-muallimîn ve'l-müteallimîn*'dir. Eser, İslâmî eğitim ve öğretim meselelerini konu edinmektedir.⁵¹⁶ Ancak eserin satır aralarına yansıyan bazı

⁵¹² İbn Asâkir, *Tebyîn*, 408.

⁵¹³ Zehebî, *Siyer*, 12/569; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/92-100; Debbâğ, *Meâlim*, 3/134-143; Mahfûz, *Terâcim*, 4/45.

⁵¹⁴ Ebû Alî Ömer b. Muhammed b. Hamd b. Halîl Sekûnî, *Uyûnü'l-münâzarât*, thk. Sa'd Gurâb (Tunus: Menşûrâtü'l-Câmi'ati't-Tûnusiyye, 1976), 225.

⁵¹⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 122-123.

⁵¹⁶ Debbâğ, *Meâlim*, 3/136; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Halef el-Meâfirî el-Kayrevânî Kâbisî, *er-Risâletü'l-mufasssala li-ahvâlil'l-müteallimîn ve ahkâmil'l-muallimîn ve'l-müteallimîn*, thk. Ahmed Hâlid (Tunus: Şeriketü't-Tûnusiyye, 1986), 17.

itikadi kanaatlerinden hareketle, onun Eş‘arî aidiyetini okuyabilmek mümkündür. Bu doğrultuda kendisinin iman tanımı dikkat çekicidir. Kâbisî imanı “Resulün getirdiklerini kabulden ibaret görüp, imanın ikrar ile açığa çıkacağı”⁵¹⁷ şeklinde tanımlamakta, aynı bahsin ilerleyen satırlarında Eş‘arî’ye mutabık bir biçimde imanı sırf tasdikten ibaret görmektedir.⁵¹⁸

İmam Eş‘arî’nin hayatta bulunduğu yılları ve vefatını takip eden erken süreçte daha önce kelâm ilmiyle belirli düzeyde temas kurmuş Mâlikî fakihlerin, Eş‘arî ve onun dini anlama biçimiyle olumlu bir etkileşim içerisinde oldukları görülmektedir. Bu manzara, Zâhidü’l-Kevserî’nin İmam Eş‘arî’nin hali hayatında, İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinde ortaya çıkan çeşitli meselelerde müracaat edilen bir sima olduğu, eserlerinin İslâm dünyasının muhtelif beldelerinde yaygınlık kazandığı ve talebeleri aracılığıyla Irak, Horasan, Şâm ve Mağrib beldelerinde faaliyet yürüttüğü tezini doğrulamaktadır.⁵¹⁹ Kayrevan fukahasının Eş‘arîliğe böylelikle kapı aralamasının, doğu coğrafyasında mezhebin sistemleşmesinde emeği bulunan isimlerin bundan sonraki süreçte bölgeyi dizayn edebilmesini kolaylaştırdığı görülmektedir.

3.5. Bâkılânî (öl. 403/1013) ve Mağrib Eş‘arîliği

5./11. yüzyılda, Eş‘arîlik edindiği taraftar kitlesiyle tarihteki yerini almıştı.⁵²⁰ Mağrib’de ilgili yüzyıl ve takip eden dönemde Eş‘arîliğin gelişim seyri bakımından doğunun meşhur Eş‘arî önderi Bâkılânî ve onun talebeleri etkili oldu. Eş‘arîliğin ikinci tabakasında konumlanan Bâkılânî, ekole getirdiği yenilikler yanında, talebelerinin Irak, Horasan, Mağrib coğrafyalarında mezhebin yayılışına sağladığı katkılar bakımından ayrıcalıklı bir simaydı.⁵²¹ Aynı zamanda bir Mâlikî fakihi olan Bâkılânî,⁵²² gençlik yıllarını Basra’da geçirmiş, kariyeri ağırlıklı olarak Mansûr camiinde verdiği yoğun katılımlı derslerle Bağdat’ta şekillenmişti.⁵²³ Kelâmi kimliği Eş‘arî’nin talebelerinden İbn Mücâhid et-Tâî ve Ebu’l-Hasen el-Bâhîli’den aldığı

⁵¹⁷ Kâbisî, *er-Risâle*, 61.

⁵¹⁸ Kâbisî, *er-Risâle*, 63; ayrıca bk. Eş‘arî, *el-Lüma’*, 123.

⁵¹⁹ Zâhid Kevserî, *Mukaddimâtü’l-İmam el-Kevserî* (Beyrut: Dâru’s-Serayâ, 1997), 46.

⁵²⁰ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik-Mâtürîdilik ilişkisi*, 40.

⁵²¹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 217.

⁵²² Bâkılânî’nin Şâfiî ve Hanbelî olduğuna dair nakiller de mevcuttur. Ancak Mâlikî olduğuna dair eldeki veriler daha çok olduğu gibi talebeleri arasında Mâlikîlerin ve Mağrib’den gelenlerin çok olması ve bu sebeple Eş‘arîliğin bu ülkelerde revaç bulması onun Mâlikî olduğu hususunu güçlendirir. bk. Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, 28-29.

⁵²³ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 7/44-45.

tahsille şekillenen Bâkıllânî, İbn Ebî Zeyd'den de fıkıh tahsil etmişti.⁵²⁴ Cüveynî ve Gazzâlî ile birlikte Eş'arîliğin İslâm coğrafyasında galip itikadi mezhep haline gelmesinde etkili olan üç büyük önderinden biri olan Bâkıllânî,⁵²⁵ Eş'arî metodun gelişimine önemli katkılar sunmuştu.⁵²⁶ Onun hayatını sürdürdüğü 4./10. yüzyılın sonları, İslâm dünyasının doğusu ve batısında mezhebi çatışmaların yaşandığı, Abbâsî hilafetinin İslâm dünyasının merkezi olma vasfını ancak ismen taşıyabildiği süreçlerdi.⁵²⁷ Temelleri Mağrib'de atılan İsmâilî-Fâtımîler ile İran ve Irak'ta hüküm süren Büveyhî Şîî devletlerinin Sünnî hilafet merkezi Abbâsîler karşısında alternatif birer rakip olarak belirmeleri, tarihin bu evresinin iki mezhebi kutup arasındaki fikri ve fiili mücadelelere yoğun olarak tanıklık etmesini sağlamıştı.⁵²⁸

Doğu Sünnî geleneğinin Fâtımîler bünyesinde gelişme kaydeden İsmâilî doktrinine karşı mukavemetinde Bâkıllânî öne çıkan simalardan birisiydi. Ehl-i Sünnetin keskin kılıcı, ümmetin lisanı, Eş'arî mezhebinin teyid edicisi, yardımcısı ve muzaffer öncüsü gibi sıfatlarla nitelendirilen Bâkıllânî,⁵²⁹ Büveyhî sultanı Adudüdevle'nin geniş ufkunun tanıdığı imkânlarla Ehl-i Sünnet mümessili olarak sultanın huzurunda bir çok mütekellim ve fakihin katılımıyla gerçekleşen bir ortamda teklif, ru'yet, kadınların dindeki konumu gibi kelâmi ve fıkhi konularda dönemin Mu'tezilî ve Şîî önderleriyle münazaralarda bulundu.⁵³⁰ Yanı sıra Bâkıllânî, Adudüdevle'nin talebi üzere oğlunun eğitimiyle de ilgilenmiş, Mağrib Eş'arîliğinin temel metinlerinden *Kitâbü't-temhîd* isimli eserini de bu süre zarfında kaleme almıştı.⁵³¹ Aynı zamanda Bâkıllânî'nin Adudüdevle ile olan münasebeti onun elçilik görevini üstlenerek İstanbul'a uzanan yolculuğuna da vesile olmuştu. Bu ziyaret, siyasi veçhesinden ziyade Hristiyan din adamlarıyla Bâkıllânî arasında Kostantiniyye'de cereyan eden tartışmalarıyla ön plana çıkmıştı.⁵³² Söz konusu münazaralarda "inşikâk-ı kamer", "İsâ'nın ülûhiyeti" gibi meseleler tartışma konusu olmuş, Kadı İyâz'ın

⁵²⁴ Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/29-30.

⁵²⁵ Louis Gardet - George Amawati, *Felsefetü'l-fikr ed-dîni*, çev. Subhî Sâlih - Ferîd Cebr (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1969), 1/109.

⁵²⁶ Subhî, *fî İlmi'l-keîlâm*, 2/89-90.

⁵²⁷ Carl Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964), 122-152; Gölcük, *Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri*, 17.

⁵²⁸ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâturîdîlik ilişkisi*, 253; Cemil Hakyemez - Betül Yurtalan, "Mütekeaddimûn Eş'arîlerin Şîîlik Eleştirileri (Bâkıllânî Örneği)", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2018), 60.

⁵²⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/44.

⁵³⁰ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/51-57.

⁵³¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/57.

⁵³² Nitekim, Kâdî İyâz Adudüdevle'nin kendisini İslâm'ın yüceliğini ortaya koymak maksadıyla görevlendirdiğini ifade eder. bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/57.

ayrıntılarıyla ele aldığı bu serüven, münazaralarda ortaya koyduğu üstünlükle son bulmuş ve beraberinde Müslüman esirlerle birlikte Adûdüddeve'nin yanına dönmüştü.⁵³³

Mağrib Eş'arî tarihine dair daha net bir manzarayı gözler önüne seren Bâkılânî ve takipçisi batı uleması arasında önemli bir dini müşterek bulunmaktaydı. Mâlikîlik, Mağrib toplumları için son derece kutsal olan Medine ehline bağlılıklarını sağlarken, Bâkılânî'nin yaşadığı Irak coğrafyasında Eş'arîliğin önderi olmakla birlikte döneminin Mâlikî riyasetini üstlenmesi, Mağribliler ile onun arasında ünsiyet peyda etmiş ve bu durum beraberinde Mağrib havzasında Eş'arîliğin tutunmasını sağlamıştı.⁵³⁴

Mağrib Sünnîliğini Bâkılânî'ye dolayısıyla Eş'arîliğe yakınlaştıran önemli bir diğer husus, Şîî-Fâtımî husumetinde iştirak etmeleri idi. Abbâsîlerin siyasi olarak kendilerini yıpratmak için Fâtımîlerin peygambere uzandığını iddia ettikleri nesep iddialarını yalanlama politikalarında Eş'arîler içinde Bâkılânî öne çıkan bir isimdi. Bâkılânî bu doğrultuda Fâtımîlerin nesep iddialarının batıl olduğu hususunu ele aldığı *Keşfü esrârî'l-Bâtıniyye* isimli eserini telif etti.⁵³⁵ Ayrıca Gölcük'ün belirttiği gibi Bâkılânî'nin kayıp eserlerinin isimlerine bakılırsa, sahâbe ve hilafete dair mesaili ön planda tutuyordu. Örneğin Abbâsî hilafetinin meşruluğuna dair *İmametü benî Abbâs* isimli kayıp eseri, onun İslâm coğrafyasında ortaya çıkan sosyal ve siyasi problemleri içeren kelâmî faaliyete ağırlık verdiğini gösteriyordu.⁵³⁶

Bâkılânî'nin Abbâsîlerin Sünnî politikalarına paralel geliştirdiği Şîî muhalefeti, Fâtımîlerin mihnesine maruz kalan Mâlikî bilginlerin kendisine gösterdikleri teveccühün bir diğer sebebi olmalıdır. Öyle ki Eş'arî kimliğine değineceğimiz Mağribli Kadî İyâz, Bâkılânî'ye dair övgülerini naklederken kendisini peygamber tarafından yüzyılda bir geleceği müjdelenen, dini ihya edip şeriatı yenileyen rabbânî bir alim olarak tanımlamıştı. Kuşkusuz Mağrib'de kaleme alınan bir Mâlikî tabakâtında Bâkılânî'nin yaşadığı yüzyılın imamı olarak belirtilmesi, kendisinin Mağrib topraklarındaki otoritesinin açık ifadesiydi.⁵³⁷

⁵³³ Kadî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/57-62.

⁵³⁴ Kadî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/45,247; Subhî, *fî İlmi'l-keîlâm*, 2/33.

⁵³⁵ Zehebî, *Siyer*, 11/454; Hakyemez - Yurtalan, "Mütekeaddimün Eş'arîlerin Şîîlik Eleştirileri", 65.

⁵³⁶ Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, 46-47.

⁵³⁷ Kadî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/48.

İbn Asâkir, Bâkıllânî'nin Mağribli talebelerinden Kayrevan'da verdikleri derslerle bölgede Eş'arîliğin yayılmasında etkili olan bazı isimler nakleder. Bu isimlerden Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Abdullah b. Hâtim el-Ezerî⁵³⁸ (öl. 423/1032), hocası Bakıllânî tarafından önce Şam'a daha sonra Kayrevan ve diğer Mağrib beldelerine gönderilmiştir. Eş'arîliğe sıkıca bağlı olduğu belirtilen Ezerî'nin Şam serüveni, Eş'arî olduğu belirtilen ve bölgede irşadi faaliyetlerde bulunan Ebu'l-Hasen b. Davud'un Haşeviyye ile girdiği bir tartışma üzere Bakıllânî'ye bir mektup yazarak talebelerinden birini Şam'a göndermesini rica etmesi üzere gerçekleşmiştir. Şam'da bulunduğu esnada Dımaşk camiinde kelâmi meseleler hakkında konuşan Ezerî, Hanbelîlerle yaşadığı bir tartışma yüzünden eziyete maruz kalmıştır. Bir müddet sonra Mağrib'e intikal ederek Kayrevan'ı yurt edinen Ezerî'nin, ders halkası Mağribliler tarafından rağbet görmüş ve ölünceye dek yaşamını bu şehirde sürdürmüştür.⁵³⁹

Bâkıllânî'nin yaşadığı 4./10. yüzyılı da göz önünde bulundurarak, bir çok mezhebi hareketlilik ve çatışmanın yaşandığı bir evrede, Ezerî'nin İslâm dünyasının doğu ve batısında vazifelendirilmesi, Bâkıllânî'nin yayılmacı Eş'arîlik politikasının bir parçası ve mümessili olduğunu göstermektedir.⁵⁴⁰ Ezerî'nin Bâkıllânî'nin erdemlerini sıraladığı menâkıb türü bir eserinden bahsedilmesi (*Kitâbü menâkıbî'l-Bâkıllânî*), onun Eş'arî üstadına ve dini anlayış biçimine yönelik sadakatini gösterirken,⁵⁴¹ İbn Asâkir de Ezerî'nin Kayrevan ahâlisi üzerinde umumi bir tesir yarattığını ve burada ilmi bir gelenek oluşturarak seçkin bir talebe grubunu miras bıraktığını ifade etmektedir.⁵⁴² Dolayısıyla Ezerî'nin yetiştirdiği talebeleriyle Bakıllânî üzerinden doğunun Eş'arî mirasını Mağrib'e tanıştıran ilk isimlerden biri olması, onun bölge Eş'arîliğinde başat bir rol oynadığını göstermektedir. Örneğin Hâtim el-Ezerî'den Bâkıllânî'nin *et-Temhîd* eserini tahsil eden Ebû Süleyman b. Kâdîm'in⁵⁴³ ilk Fâtımî halifesi Mehdi tarafından kurulan Mehdiye kentinde ilgili eserin tedrisiyle iştigal ettiğini bilmekteyiz.⁵⁴⁴ Bu noktada Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (öl. 543/1148)

⁵³⁸ Ezerî "Ezdî" nisbesiyle de anılmaktadır. Mahfûz, İbn Asâkir'in *Tebyîn*'inde Ebû Tâhir'den "Ezerî" ve "Ezdî" şeklinde bahsedildiğini, ancak doğru olanın "Ezerî" nisbesi olduğunu belirtmektedir. bk. Mahfûz, *Terâcim*, 1/42-44; Talebelerinin gündelik ihtiyaçlarını giderme ricalarını vermiş olduğu eğitime mukabil bir ücret sayılabileceği endişesiyle reddettiğine bakıldığında zahidane bir anlayış ve yaşantısının olduğu söylenebilir. bk. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 120-121.

⁵³⁹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 216-217; Zehebî, *Siyer*, 19/417.

⁵⁴⁰ Mahfûz, *Terâcim*, 1/44.

⁵⁴¹ Sekûnî, *Uyûn*, 236.

⁵⁴² İbn Asâkir, *Tebyîn*, 120.

⁵⁴³ İbn Atıyye, *Fihris*, 76.

⁵⁴⁴ İbn Atıyye, *Fihris*, 62.

ilim yolculuğunu ele aldığı satırlarda Sûs bölgesi ve Mehdiye şehrine dair aktardığı bilgiler, bölgede Eş‘arî kelâmının gelişim kaydettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Burada Ezerî’nin talebelerinden Ebu’l-Kâsım es-Suyûrî (öl. 460/1067) ve İbnü’l-Kadîm’in ashabıyla karşılaştığından bahseden İbnü’l-Arabî, kıraat, edebiyat ve kelâm ilmiyle meşgul olunduğunu, bölgede bulunduğu süre zarfında usûlî’-d-dîn konusunda okumalar yaptığını ve ilim talipleriyle müzakerelerde bulunduğunu belirtmektedir.⁵⁴⁵ Ayrıca tabakât türü eserler, Hâtim el-Ezerî’nin Mağribli birçok ismi Bâkılânî ile buluşturarak Eş‘arîliğin bölgeye taşınmasında kritik bir görev üstlendiğini göstermektedir. Abdülcelîl ed-Dîbâcî⁵⁴⁶ Ebû Abdullah en- Nahvî,⁵⁴⁷ Ebû Bekir Ubeydullah b. Muhammed el-Kuraşî el-Mâlikî,⁵⁴⁸ Ebû İshâk et- Tûnusî (öl. 443/1051)⁵⁴⁹, Ebu’l-Kâsım es-Suyûrî⁵⁵⁰ gibi isimler Ezerî aracılığıyla tanıştıkları Bâkılânî’nin eserlerini talebelerine aktarmışlardır.⁵⁵¹

Bâkılânî’nin bölgedeki bir diğer elçisi vâiz Ebû Tâhir el-Bağdâdî de (öl. 448/1056)⁵⁵² Eş‘arîliği Kayrevan’da yaymakla görevliydi.⁵⁵³ Onun bir Eş‘arî olarak vâizlikle meşguliyeti, mezhebin halk arasında yaygınlık kazanmasında ayrıca etkili olmuş olmalıydı. Nitekim her Cuma namazı sonrasında Kayrevan mescidinin arka kısmında halka vaazlar veren Ebû Tâhir, yaşlanıncaya dek bu mutâdını devam ettirdi. Talebesi Ebû İmrân el-Fâsî’nin “Kelâm ilmi yeşil bir elbise olsaydı onu ancak Ebû Tâhir el-Bağdâdî giyinirdi.” şeklindeki övgüsü, bunun yanında Ebû Abdullah Muhammed b. Mûsâ İbn Ammâr el-Kelâî isimli Endülüs’ün mütekellim bir figürünün Kayrevan’da kendisinden ders alması, Fâsî’nin zikrettiği doğrultuda bir etki yarattığını göstermektedir. Nitekim Kelâî’nin kelâmi veçhesi Kayrevanlı alimlerden aldığı

⁵⁴⁵ Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *Kānūnū’l-te’vîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dâru’l-Kıble, 1986), 426-428.

⁵⁴⁶ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 76.

⁵⁴⁷ İbn Atıyye, *Fihris*, 62.

⁵⁴⁸ Ezerî’nin Endülüslü takipçisi olan Kuraşî, İşbiliye müftülerindendir. Ezerî’ye nisbet edilen *Kitâbü’l-lum’ fî usûli’l-fikh* isimli eserini rivayet etmiştir. bk. İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 409-410; Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 8/45.

⁵⁴⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 8/58.

⁵⁵⁰ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 8/65.

⁵⁵¹ Muhammed Nasîr, “Devru’l-Bâkılânî” 1/80-81.

⁵⁵² Ebû Tâhir’in vefat tarihi modern araştırmacılar Nasîr’in araştırmasına atıfla belirtilmiştir. Ezerî ve Ebû Tâhir hakkında yeterli bilgi bulunmadığını belirten Nasîr, Muhammed b. Mûsâ b. Ammâr el-Mayûrikî’nin *el-A’lâm* adlı kayıp eserinin bazı pasajlarını derleyerek bu bilgilere ulaştığını belirtmektedir. bk. Nasîr, “Devru’l-Bâkılânî” 1/80-81.

⁵⁵³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 121-122.

derslerle şekillenmiş, kelâm ulemasını konu edindiği *Kitâbü'l-a'lâm* isimli bir eser kaleme almıştı.⁵⁵⁴

Ezerî ve Ebû Tâhir, ilmi serüvenini doğuda sürdürerek bir daha Kayrevan'a dönmeyen Eş'arî simalar da yetiştirdi. Zehebî'nin mutaassıp bir Eş'arî olarak betimlediği İbn Ebî Küdeyye olarak bilinen Muhammed b. Atîk b. Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Nasr Ebû Abdullah el-Kayrevanî (öl. 512/1119), Kayerevan'da Bâkılânî'nin bölgedeki elçilerinden Hâtim el-Ezerî'den usul, Ebû Tâhir'den ise kelâm tahsil etti. Daha sonra doğuya yönelerek Mısır ve Şam'da bulunan İbn Ebî Küdeyye, Bağdat Nizâmiye medresesinde kelâm okutmuştu. 443/1051 yılından itibaren kelâm tedrisiyle meşgul olan İbn Ebî Küdeyye, Hanbelî-Eş'arî geriliminden de nasibini almış ve birçok eziyete de maruz kalmıştı.⁵⁵⁵ Ebu'l-Hasen Ali b. Kâsım Muhammed et-Temîmî el-Eş'arî el-Mağribî el-Kusentîni (öl. 519/1125), İbn Ebî Küdeyye'nin Bağdat Nizâmiye'deki talebelerinden birisiydi. İbn Asâkir ve Safedî'nin Eş'arî olduğunu belirttiği ve Dımaşk'ta vefat eden Kusentîni'nin *Tenzîhü'l-ilâhiyye ve Keşfü fedâihü'l-müşebbihe el-haşeviyye* isimli eserinden bahsedilmektedir.⁵⁵⁶

3.5.1. Zîrî-Fâtımî Gerginliğinin Perde Arkasında Eş'arî Bir Sîmâ: Ebû İmrân el-Fâsî (öl. 430/1039)

Mağrib Mâlikî okulunun tarihi figürlerinden olmakla birlikte Eş'arîliğin üçüncü tabakasında kaydedilen Ebû İmrân Mûsâ b. Îsâ b. Ebî Hâc el-Gafecûmî el-Fâsî,⁵⁵⁷ Eş'arîliğin Mağrib'in doğu ve batısındaki serüveni açısından kilit bir isimdir. Ebû İmrân hocası Bakılânî'nin Mağrib'deki temsilcisi olarak, Mâlikî-Eş'arî kimliğiyle Kayrevan'da fıkıh ve akîde merkezli bir düsturla bölgeyi dizayn etmeye son derece istekliydi. Devlet ricali ve toplum nezdindeki konumu itibariyle yarattığı politik etki, bölgedeki Fâtımî-Zîrî iş birliğini bitirmiş; çabalarıyla nihai emirde Merakeş merkezli Murâbıtlar devleti kurulmuş, böylelikle Sünnî-Mâlikî bir devlet çatısı altında Endülüs'ün de içinde bulunduğu Mağrib merkezli İslâm'ın batı cephesinin siyasi ve dini birlikteliği sağlanmıştı.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/159.

⁵⁵⁵ Zehebî, *Târih*, 35/341-342.

⁵⁵⁶ İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, 43/135; Salâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâs, 2000), 21/256; Zehebî, *Târih*, 11/33; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâs, ts.), 7/187.

⁵⁵⁷ Sübkî, *Tabakât*, 3/372.

⁵⁵⁸ Abdülhâdî Hamîtû, "Hayâtü Ebî İmrân el-Fâsî ve menâkıbühü", *Ebû İmrân el-Fâsî hâfîzu'l-mezhebi'l-Mâlikî*, ed. Heyet (Rabat: Dâru'l-Emân, 2010), 19.

Ebû İmrân, Eş'arî kimliğinin yanında muhaddis kimliğiyle de şöhret bulmuştur⁵⁵⁹ ve mensubu olduğu Malikî ekol içerisindeki çok sayıda ilim talibinin ustası olarak Kayrevan şehrinin ilmi riyasetini üstlenen bir isimdir.⁵⁶⁰ Ebû İmrân'ın İslâmî ilimlerin farklı dallarındaki yetkinliğiyle birlikte, Allah'ın velisi salih bir kul olduğundan bahisle insanların hastalık, ekonomik sıkıntılar nedeniyle yaşamı sırasında ve ölümünün ardından kabrine yapılan ziyaretlerden bahsedilmesi, ameli bir tasavvufi neşvenin ve toplumda iltifat bulmuş mistik bir kimliğin kendisinde tebellür ettiğini göstermektedir.⁵⁶¹ Nitekim mutasavvıf İbnü'z-Zeyyât'ın tabakâtında rastladığımız Ebû İmrân, müellif tarafından toplumda sözüne itibar edilen bir şeyh olarak nitelenmektedir.⁵⁶²

Usûl ilmindeki vukufiyetine vurgu yapılan Ebû İmrân'ın⁵⁶³ biyografisinde Eş'arîliğine dair kayıt edilmesi gereken ilk husus, Mâlikî kimlikleriyle birlikte daha önceki başlıklarda Eş'arî irtibat yahut veçhelerine temas ettiğimiz isimlere talebelik yapmış olmasıdır. Bu bakımdan onun Eş'arî intisabının, doğu seyahatine çıkmadan önce ilk olarak ana vatanı Fas'ta şekillenmesi muhtemeldir. Bu isimlerden birisi olan Derrâs b. İsmail, Ebû İmrân'ın ana vatanı Fas'ta birçok ilim talebesinin iştirak ettiği mescidinde talebe yetiştirmiştir. Ebû İmrân, Derrâs'a yetişememiş olsa da onun bıraktığı mirasla tanışmış olduğu düşünülebilir.⁵⁶⁴

Onun ilim seyahatlerini kronolojik bir takibe alarak Eş'arî kodlarını irdelerken rotamızı daha batıya, Endülüs'e çevirdiğimizde karşımıza Kurtuba'daki hocalarından Ebû Muhammed el-Asîlî çıkar. İlmi silsilesinde Ebû Zeyd el-Mervezî (öl. 371/981), Dârekutnî (öl. 385/995) gibi muhaddislerin yer aldığı ve hadisçi kimliği ile ön plana çıkan ve aynı zamanda kelâm alimi olarak nitelendirilen Asîlî'nin cedelci kimliğinin Bağdat'ta şekillendiği belirtilmiştir. Asîlî ayrıca Bağdat'ta bulunduğu sırada Eş'arî Bâkılânî'nin de hocaları arasında yer alan Mâlikî Ebû Bekir el-Ebherî'den (öl. 375/986) hadis ve fıkıh tahsil etmiştir. Asîlî'nin Eş'arî çevreyle temaslarının doğu

⁵⁵⁹ Zehebî, *Siyer*, 13/207.

⁵⁶⁰ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/243.

⁵⁶¹ Debbâğ, *Meâlim*, 3/163-164. Onun fakih, müderris, fetva ehli bir hatip ve sûfî kimliğine dair benzeri ifadeler için bk. İbnü'l-Ahmer, *Büyûtât*, 44.

⁵⁶² İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 88-89; Muhammed Süveysî, "Ebû İmrân el-Fâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/168-169.

⁵⁶³ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/244; Debbâğ, *Meâlim*, 2/160.

⁵⁶⁴ İdris, *ed-Devletü's-Sanhâciyye*, 2/316; Cengiz Kallek, "Derrâs el-Fâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/183; Hâlid Hüseyin Mahmûd, "Eş'ariyyetü'l-fakih Ebî İmrân el-Fâsî ve eseruhâ fi itticihihi es-siyâsiyyi", *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hâlâle merhaleyi't-te'sîs ve't-tersîm*, ed. el-Bahtî, Cemâl Allâl (Rabat: Merkezü Ebi'l-Hasen el-Eş'arî, 2017), 1/550-551.

seyahati sırasında gerçekleştiği görülmektedir. Nitekim Kadî İyâz, Ebû Zeyd el-Mervezî'den hadis dinleyen isimleri, gördüğünü söylediği Asîlî'ye ait notlara atıfla aktarmaktadır. Bu isimler arasında Eş'arî'nin talebesi İbn Mücâhid et-Tâî'nin de bulunması,⁵⁶⁵ Asîlî'nin dönemin Eş'arîleri ile irtibat sağladığını göstermektedir. Yine bu minvalde doğu seyahati sırasında Bâkılânî'nin talebesi Ebû Tâhir el-Bağdâdî ile olan tanışıklığı da dikkat çekmektedir.⁵⁶⁶ Mâlikî aidiyetiyle birlikte taklidi terk eden, dinin usûlü hakkında görüş beyan edip insanları söz konusu kelâmcı kimliği doğrultusunda eğiten Asîlî'nin, talebesi Ebû İmrân'ı Bağdat'a yönlendirmesi ve orada Eş'arî önderlerle görüşmeye teşvik etmiş olması güçlü bir ihtimaldir.⁵⁶⁷

Ebû İmrân el-Fâsî, ismindeki mekân nispetinden de anlaşılacağı üzere asıl memleketi olan Fâs şehrini terk ederek Kayrevan şehrine intikal etti. Bu zorunluluk, İdrîsîlerin yıkılışının ardından Murâbıtlara kadar geçen süreçte siyasi çalkantılarla meşgul olan Mağrib-i Aksâ coğrafyasının kapsamlı ve derinlikli bir ilmi faaliyete müsaade etmemesiyle ilişkiliydi. Özellikle dini yorumlamada kelâmi uğraşlara müsait olmayan bu çalkantılı dönemde şehrin birçok fakih ve uleması, İfrîkiye ve Endülüs'e göç etmişti.⁵⁶⁸

Kayrevan serüveni olumlu seyreden Ebû İmrân, siyasi erkin kendisine hürmet duyduğu, Zîrî emiri Muiz b. Bâdis'in Müslüman alimlerin heybetlilerinden ve Allah'ın veli kullarından bildiği ve vefatında cenazesine bizzat bineği üzerinde eşlik ettiği muteber bir şahsiyet haline gelmişti.⁵⁶⁹ Ebû İmrân'ın hevesle intikal ettiği ilim, kültür, ve idare üssü Kayrevan'ın aynı zamanda Mağrib'de Eş'arîliğin neşvü nemâ bulduğu merkez durumunda olması, şehre hicretinin sebepleri arasında olmalıydı. Nitekim burada Kayrevan'ın Eş'arî üstadı Ebu'l-Hasen el-Kâbisî'nin ders halkasına iştirak etmişti.⁵⁷⁰

Batının ilmi müktesebatının sunduğu imkânlar doğrultusunda İslâmi ilimlerin muhtelif sahalarında kendisini yetiştiren Ebû İmrân'ın doğu seyahati sırasında irtibat kurduğu Eş'arî üstadlarından biri, çeşitli şehirlerdeki tahsilinin ardından Mekke'ye yerleşen Ebû Zer Abd b. Ahmed Muhammed el-Herevî'dir. Muhaddis kimliğiyle

⁵⁶⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 6/197.

⁵⁶⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/136.

⁵⁶⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/138-139; İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 577.

⁵⁶⁸ İbrâhim Harekât, *el-Mağrib abre't-târih* (Dâru'l-Beyzâ, 2000), 1/148.

⁵⁶⁹ İbnü'l-Ahmer, *Büyûtât*, 27-28; Debbâğ, *Meâlim*, 3/161-163.

⁵⁷⁰ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/93-96.

tanınan Herevî, talebeliğinin Bağdat safhasında hocası Dârekutnî'nin, yolda rastladığı Bâkılânî ile musafaha etmesi üzere kendisiyle tanışmıştır. Daha sonra Bâkılânî'nin talebesi olan Herevî, hocası gibi Mâlikîlik ve Eş'arîliği benimsemiştir. Harem bölgesine kelâm ilmini dahil ettiği gerekçesiyle muhalifleri tarafından şiddetli eleştirilere de maruz kalan Herevî,⁵⁷¹ Mekke'de hacılar arasında hadis ve kelâm tedrisiyle iştigal etmektedir. Mâlikî ilim taliplerinin teveccüh gösterdiği Herevî, ders halkasına iştirak eden talebeleriyle Mağrib ve Endülüs'te Eş'arîliğin yayılmasına katkı sağlamıştır. Böyle bir vesileyle kendisiyle karşılaşan Ebû İmrân, Bağdat yolculuğunun ardından uğradığı Mekke'de Herevî'nin ders halkasında hadis ve Eş'arî kelâmı tahsil etmiştir.⁵⁷²

Ebû İmrân'ın doğu yolculuğunda kendisinde iz bırakan en önemli sima ise Eş'arî Bâkılânî'dir. Nitekim kendisiyle tanışmadan önce öz vatanı Mağrib'de kelâm tahsil eden Ebû İmrân, Bağdat'ta karşılaştığı hocasının, kariyerindeki önemini şu cümlelerle ifade eder:

Ben Endülüs ve Mağrib beldelerinde Ebu'l-Hasen el-Kâbisî ve Ebû Muhammed el-Asîlî yanında fıkıh tahsil etmiş olduğum halde Bağdat'a seyahat ettim. Burada Kadı Ebû Bekir el-Bakılânî ile karşılaşp onun dost ve muhalifleriyle usûl ve fıkıh ilmine dair konuşmalarını görünce nefsimi küçük görerek hiçbir şey bilmediğimi anladım ve onun yanında ilim tahsiline bir mübtedî gibi başladım.⁵⁷³

Ebû İmrân'ın Eş'arî üstadına yönelik hürmet ve vefası karşılıksız değildir. Nitekim Bâkılânî onunla birlikte diğer bir talebesi ve Irak Mâlikî mektebinin müctehid imamlarından kabul edilen Kadı Abdülvehhab (öl. 422/1031) ile ilgili şunları söylemektedir: “Eğer benim medresemde sen (Ebû İmrân el-Fâsî) ve Kadı Abdülvehhâb b. Nasr bir arada bulunuyor olsaydınız, Mâlik'in ilmi burada toplanmış olurdu. Sen onu ezberler o da nazariyesini hallederdi. İmam Mâlik sizi görse memnun olurdu.”⁵⁷⁴

Bakılânî'nin teliflerini Mağrib ile tanıştıran Ebû İmrân, Eş'arî kelâmını sistematize eden Bâkılânî'nin bölgede tanınmasını sağladı.⁵⁷⁵ Kayrevan'da

⁵⁷¹ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü teârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Suûd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1991), 2/101.

⁵⁷² İbn Asâkir, *Tebyîn*, 255; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/244-245.

⁵⁷³ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/47.

⁵⁷⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/246.

⁵⁷⁵ Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî,

kendisinden rivayette bulunduktan sonra Endülüs'te Meriyye (Almeria) şehrine yerleşen Muhammed b. Ni'me el-Esedî el-Âbir el-Kayrevânî'nin (öl. 481/1088) bölgedeki bir çok ilim talibinin üstadı oluşu,⁵⁷⁶ yine İbn Atıyye'nin nakline göre İbn Ni'me'nin Ebû İmrân kanalıyla Bakıllânî'nin teliflerinin, Endülüs'te tanındığına dair anekdotları⁵⁷⁷ Ebû İmrân'ın, Bâkıllânî'nin yayılmacı Eş'arîlik politikasının batı İslâm coğrafyasındaki temsilcisi olduğunu göstermektedir.

Ebû İmrân'ın ilmi şeceresinde tezahür eden Eş'arî aidiyeti dışında intisabını görüşleri üzerinden okuyup tespit edebileceğimiz müstakil bir eseri elimizde bulunmamaktadır. Ancak literatüre yansıyan bazı görüşleri, onun Eş'arî kimliğini okumaya imkân vermektedir. Bu minvalde Kayrevan'da Ebû İmrân'ın huzurunda son bulan küçük çaplı toplumsal bir krize neden olan tartışma, onun Eş'arîliği hakkında ipuçları sunar. Söz konusu tartışmanın mihveri "kâfirlerin Allah'ı bilip bilemeyeceği" problemi etrafında şekillenir. Halk arasında büyüyen tartışmanın, Ebû İmrân'ın meclisinde çözüme kavuştuğuna dair aktarım, Mağrib'in Eş'arî simalarından Dîbâcî rivayetiyle aktarılır. Kayrevan'da "Ehl-i küfrün Allah'ı tanıyıp tanıyamayacakları" meselesi etrafında cereyan eden tartışma, ulema meclisinden harice taşarak halk arasında da yaygınlık kazanır ve çarşı pazarda fiili çatışmalara neden olur. Tartışmanın bu denli büyümesi üzerine meselenin çözüme kavuşturulması niyetiyle durum şeyh Ebû İmrân el-Fâsî'ye arz edilir. Ebû İmrân ilgili tartışmayı şu şekilde çözümler:

Herhangi biriyle karşılaşıp ona Şeyh Ebû İmrân el-Fâsî'yi tanıyor musun? dediğinizde, "Tanıyorum" cevabını alıp beni anlatmasını isterseniz, O da size "Ebû İmrân Simât'ta oturur ve İbn Hişâm çarşısında bakla ve buğday satan bir adamdır." dese gerçekten beni tanıtmış mı olur? Hayır cevabı verince Ebû İmrân bu kez, peki başka bir adam beni "Şeyh Ebû İmrân Simât yakınlarında oturan, halkın dini sorularına dair fetvalar verip onları irşad eden, ilim ve tedrisat faaliyetinde bulunan kişidir" derse, bu ifadeleri beni tanıtmış mı olur? dediğinde karşısındakiler evet cevabını verir. Ebû İmrân da bunun üzerine şu hükmü verir: İşte kâfirin de durumu budur, Küfür ehli olan kimse kullukta Allah'a ortak koşmaları, ona çocuk isnadında bulunmaları, onu bir cisim olarak algılamaları ve böylesi vasıflarla onu nitelendirmeleri nedeniyle müminlerin Tanrı anlayışına muhalif hareket etmiş olurlar. Oysa mümin kişi mabudunu ehad ve samed olarak niteler, doğmadığını,

Gayetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ (Mektebetü İbn Teymiye, 1932), 2/322; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 235, 280, 338.

⁵⁷⁶ İbn Beşkivâl, *es-Sıla*, 571.

⁵⁷⁷ İbn Atıyye, *Fihris*, 75.

doğurmadığını, hiçbir denginin bulunmadığını beyan eder. İşte böyle bir mümin Allah'ı hakkıyla tanır, onu gerektiği gibi tanımlar, Onun Rabliğine yaraşır bir şekilde ona kulluk eder.⁵⁷⁸

Ebû İmrân, marifetullah'a ilişkin mezkur soruyu cevaplarken kendisi üzerinden bir örneklik geliştirmekle aslında Eş'arîler de gördüğümüz bilinenle bilinmeyen arasında istidlâl birliği sağlayarak “şâhidin gâibe tanık yapılması” (el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib) yöntemini kullanmaktadır.⁵⁷⁹ Bunun dışında Eş'arî tabiata uygun diğer bazı argümanlar kullandığı görülmektedir. Ebû İmrân, kâfirlerin müminlerin ilah anlayışına muhalif bir inanca sahip olduklarından bahsederken doğrudan Allah'ın sıfatlarını bilmenin önemine dikkat çekmektedir. Bu durum imanın Allah'ı tanımakla gerçekleşeceğini, dolayısıyla onun sıfatlarına dair cehaletin zatının da cahili olmayı gerektireceği şeklindeki Eş'arî kanaati hatırlatmaktadır ki bu husus, haddi zatında yukarıdaki tartışmanın ana mihverini oluşturmaktadır.⁵⁸⁰ Nitekim bahse konu “küffâr” grubunun Tanrı'yı tanımlarken kullandığı antropomorfist yaklaşımlar, onun hakkıyla tanımlanmasında bir engeldir. Dolayısıyla bu grubun yanlış Tanrı algıları onların ifa ettikleri ibadetlerin de boşa çıkmasının nedenidir.

Ebû İmrân'ın Eş'arî kimliğini açığa vuran bir başka husus, fetva koleksiyonu eserlerde karşımıza çıkan siyaset ve imamete ilişkin görüşleridir. Örneğin Ebû İmrân'ın, gasb konusuyla ilgili olarak” “Gâsıp zalimdir. Bu nedenle zulmeden kimse üzere kalkışmak vaciptir.”⁵⁸¹ “Hükümleri icra edecek bir sultan bulunmadığı takdirde işlerin kendisine kaldığı bir topluluğun hükümlerinin geçerli olacağı”⁵⁸², “Adil bir topluluğun, sultanın işleri üstlenmesinin mümkün olmadığı harp ve kıyaslar gibi hususlarda imamın yerine geçebileceği”⁵⁸³ şeklindeki fetvaları, bazı Eş'arîlerin imamete ilişkin görüşlerini hatırlatır. Otoritenin bulunmadığı durumlarda Müslüman cemaati içerisindeki belirli bir zümreyi emir ve nehiy ile mesul tutan bu fetvalar, aynı zamanda Bâkılânî ve Cüveynî gibi Eş'arî kelimcilerinin da müşterek kanaatidir.⁵⁸⁴

⁵⁷⁸ Bu sözler üzerine karşısında bulunan topluluk kendisine hayır duada bulunur ve bu mesele etrafında artık Kayrevan'da herhangi bir tartışma da yaşanmaz. bk. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/249-251.

⁵⁷⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 302-303.

⁵⁸⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 15; Ahnâne, *Tetavvuru'l-mezhebi'l-Eş'arî*, 64.

⁵⁸¹ Ebû İmrân, ilgili fetvasına “Kınama ve cezalandırma ancak insanlara zulmeden ve yeryüzünde haksız yere saldırıda bulunanlara yöneliktir. Onlar için elem verici bir azap vardır.” ayetini delil gösterir. Şûrâ 42/42; bk. Burzûlî, *Câmi'*, 5/112-113.

⁵⁸² Venşerîsî, *el-Mi'yâr*, 10/103.

⁵⁸³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li şerhi muhtasari'l-Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 4/199.

⁵⁸⁴ Mahmûd, “Eş'ariyyetü'l-fakîh”, 1/558.

Örneğin Bâkılânî'ye göre, imamın malları gasb etmek, insanlara zulmetmek, öldürülmesi haram olan insanları öldürmeye teşebbüs etmek, hakları zayi etmek, hadlerin ikamesini yürürlükten kaldırmak gibi gayr-ı meşru eylemleriyle fâsık ve zalim olması, imama itaat etmenin gerekliliğini ortadan kaldıran ve azlini gerektiren durumlardır.⁵⁸⁵ Keza Ebû İmrân'ın gerekli durumlarda sultanın işlerini üstlenmesi gerektiğini öne sürdüğü adil topluluğa ilişkin fetvasının bir benzeri şeklini, Cüveynî'nin "Bir gerekçeye bağlı olarak ehl-i hâl ve'l-akd'in imamı azledebilmesinin mümkün olduğu hükmünde okuruz".⁵⁸⁶ Yine Cüveynî'nin imameti ele geçiren kimsenin işlediği suçların katlanarak artması, zulüm ve fesadının yayılması gibi sebeplerle İslâm topraklarının elden gitmesi, dini ayakta tutan ana umdelerin yok olmasından korkulması üzere sunduğu çözüm önerisi, Ebû İmrân'ın zikrettiğimiz adil topluluk görüşüyle uyushmaktadır. Buna göre Cüveynî için şayet toplum içinde kalabalık bir takipçisi bulunan, itibar sahibi bir kişi bulunuyorsa iyiliği emrederek kötülükten sakındırmak ve Müslümanların haklarını müdafaa etmek üzere öne çıkması gerekir ki Müslümanların maslahatını gözetmesi şartıyla yardımcısı Allah'tır.⁵⁸⁷

Ebû İmrân'ın Eş'arî aidiyetine geride bıraktığı talebe mirası da işaret etmektedir. Sübkî'nin Eş'arî alimler arasında dördüncü tabakada yer verdiği isimlerden Ebû İshâk İbrahim b. Hasen et-Tûnusî el-Mâlikî (öl. 443/1051), Ebû İmrân ve Hâtim el-Ezerî'nin öğrencisidir.⁵⁸⁸ Venşerîsi'nin *el-Mi'yâr*'ına yansıyan kelâmullah'a ilişkin bir anekdot, Ebû İshâk'ın Bâkılânî tesiriyle şekillenen Eş'arî kimliğini gösterir. Buna göre "Zata ilişkin kelâmullah'ın tek olduğu, parçalanmayı (tecezzi-tebe'uuz) kabul etmediği, ondan herhangi bir şekilde parça (ba'z) olarak bahsedilemeyeceği" şeklindeki kanaati,⁵⁸⁹ Bâkılânî'nin bu konudaki görüşleriyle mutabıktır.⁵⁹⁰

Ebû İmrân ve Ezerî'nin bir diğer talebesi Ebu'l-Kâsım Abdü'l-Hâlik b. Abdü'l-Vâris es-Suyûrî'nin⁵⁹¹ Eş'arîlikle bağlantısını kurabileceğimiz mesele ise tesmiye konusuna ilişkindir. Suyûrî, Kur'ân'da Allah'ın kendini isimlendirmedeği "a'zam,

⁵⁸⁵ İmamın imandan sonra küfre düşmesi, namaz kılmayı ve namaza çağırmayı terk etmesi azledilebilmesinin diğer sebepleri arasındadır. Bununla birlikte Bâkılânî, cumhurun mezkûr sebepler dolayısıyla imamın azledilmesi taraftarı olmadığını da belirtmektedir. bk. Bâkılânî, *Temhîd*, 478.

⁵⁸⁶ Cüveynî, *Gıyâs*, 100-101.

⁵⁸⁷ Ancak belirtildiği gibi yeni bir imam tayin etmenin mümkün olmadığı durumlarda olası bir ayaklanma toplumun yok olmasına neden olacağı için isyan etmek maslahat gereği uygun değildir. bk. Cüveynî, *Gıyâs*, 115-116.

⁵⁸⁸ Sübkî, *Tabakât*, 3/372; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/58; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1/269.

⁵⁸⁹ Venşerîsi, *el-Mi'yâr*, 11/170.

⁵⁹⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 79.

⁵⁹¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/65.

ekrem, akdem” vb. sıfatlarla Allah’a dua etmenin caiz olup olmadığına ilişkin verdiği cevapta konuyla ilgili ulema arasında ihtilaf bulunduğunu belirtir. Bu ihtilaflar arasında Suyûrî, Bâkılânî’nin görüşüne dayanarak hakkında nas bulunmayan, Allah’ın kendisini bize tanıttığı vasıfların dışında onun şan ve azametine halel getirmeyecek şeriatın ve aklın kendisini men etmediği doğru bir anlam ifade eden herhangi bir sıfatla anılmasının caiz olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹²

Ebû İmrân’ın Eş‘arî kimliğini sunduktan sonra hocası Eş‘arî Kâbisî’nin başrolde olduğu bir hadise üzerinden her ikisinin siyasi ilişkileri ve toplumsal itibarlarını okuyabilmek mümkündür. Anlatıya göre Mehdiye şehrinde Zîrî ailesi çevresine yakınlığı ile bilinen bir Hristiyan, peygamber soyundan küçük bir kız çocuğuna tecavüz ettiği gerekçesiyle bir grup Müslüman tarafından öldürülür. Bunun üzerine Zîrî emiri Bâdis b. Zîrî (öl. 406/1016) bölgeye bir grup asker göndererek, tecavüzcü Hristiyanı öldürmelerinin bir cezası olarak orada bulunan Müslümanların katlini emreder. Haberi alan Şeyh Kâbisî ellerini açarak duaya yönelir. O esnada emirin gönderdiği askeri birliğin kumandanı Mehdiye yakınlarında konaklamaktadır. Rivayete göre Şeyh Kâbisî’nin duasının kerametiyle gece kalktığında üzerine bir sarhoşluk hasıl olur, sağa sola yalpalayarak yürümeye başlar ve kafası üzerine düşerek vefat eder. Haberler kendisine iletildiğinde Şeyh Kâbisî’nin kerametinden korkan Bâdis, önde gelen adamlarını Kâbisî’ye gönderir. Bâdis’in adamlarını talebelerinin ve arkadaşlarının bulunduğu meclise yönlendiren Kâbisî, burada talebelerine doğrudan Zîrî idaresini hedef alan bir risale yazdırarak şehrin camisinde okunmasını emreder. Kadî İyâz’ın aktardığı risalede Kâbisî: “İslâm’a inanan bir kimse için peygamber soyundan gelen bir kızın iffetine saldırıda bulunan kâfirin kanını dava etmek nasıl helâl olur? Şayet bu hadiseden dolayı semâvat ve arz birbirine kapansa az gelirdi.” der. Risaleyi dinleyen Bâdis’in adamlarının kendi aralarında, yemin ifadeleriyle “Şeyhten başka sultan yok!” şeklinde konuşmaları, Mâlikî Eş‘arî figürlerin devlet ricali üzerindeki etkilerini de aşikar etmektedir.⁵⁹³

Ülke siyasetini yönlendirebilecek bir güçte olduğu anlaşılan Ebû İmrân’ın Zîrîlerin Fâtîmî boyunduruğu altından çıkmak istedikleri süreçte etkili olduğu görülmektedir. Onun yaşantısının bir bölümünde Zîrî tahtında oturan Muiz b. Bâdis, Sünnî bir muhitte yetişmiş ve bu doğrultuda devletini dizayn etme gayreti içinde olan

⁵⁹² Burzûlî, *Câmi*‘, 6/453; Nasîr, “Devru’l-Bâkılânî” 1/82.

⁵⁹³ Kadî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 7/97-98.

bir emirdi. Nitekim İbn Haldûn kendisinin Sünnî hassasiyetine örnek olarak, atından düştüğü bir esnada Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den istigâsede bulunduğunu zikreder. Ayrıca Şîî ezanının alâmet-i fârikalarından “Hayye alâ hayri'l-amel” ifadesinin okunması uygulamasına da son vermiştir. Böylesi sembolik göstergeler haddi zatında Zîrîlerin Fâtımîlere bağlılıklarının sadece şeklen devam ettiğini de göstermektedir.⁵⁹⁴

Zîrîlerin Fâtımîlerden tamamen kopmak istedikleri bu süreçte, gönlü Abbâsî hilafetinden yana olan Ebû İmrân, İbn Ebî Zeyd ve Kâbisî ile birlikte Şîî mihnesine karşı direnen önemli figürlerdendir.⁵⁹⁵ O, Fâtımîlerin sembolik şehri Mehdiye ismi yerine harap olup yıkılmış anlamında “Mehdûme” ifadesini kullanır ve bu şehrin bir küfür ve dalâlet yurdu olduğunu belirtir.⁵⁹⁶ Ebû İmrân'ın devletin geleceğine ilişkin Muiz b. Bâdis ile konuşmaları dikkat çekicidir. Artık Fâtımîlere bağlılığın görüntüden ibaret olduğu bir dönemde Ebû İmrân, Emir Muiz'e neden hala Fâtımî halifelerinin isimlerinin devletin sikkelerinde yazılı olduğunu sorduğunda Muiz, Şîî mandasından tamamen kurtulmak isteyen bir Sünnî devlet adamı olarak endişelerini dile getirmektedir. Muiz'in tereddütleri, Mağrib'den hac maksadıyla yola çıkan vatandaşlarının Mısır üzerinde öldürülme, gasp ve yollarının kesilmesi gibi, onları kutsal yolculuklarında sıkıntıya sokacak bir muameleye tâbi tutulmalarına ilişkin muhtemel olumsuzluklarla ilgilidir.⁵⁹⁷

Ebû İmrân'ın, Emir Muiz'in siyasi kararlarını Eş'arî kimliği doğrultusunda yönlendirdiği görülmektedir. Kendisini halife ilan etme düşüncesini Ebû İmrân'a açtığında, üstadı Bâkılânî'nin bu konudaki kanaatlerini hatırlatır bir şekilde nasların buna izin vermediğini, hilafet müessesinin ancak Kureyş'e ait olduğunu belirtir. Ayrıca dini engellerin dışında hilafet iddiası güttüğünde, Mağrib'de komşu emirliklerin, halifelik konusunda hak talep edebileceklerini, bu durumun siyasi krizlere neden olacağını hatırlatarak Muiz b. Bâdis'in niyetinden vazgeçmesini sağlamıştır.⁵⁹⁸ Bununla birlikte Ebû İmrân'ın söz konusu Kureyş vurgusu, salt nassın muhtevassından da öte bölge halkının Malikîlik örneğinde olduğu gibi Medine, yahut peygamber aidiyetli nesep, mezhep ve meşrebe verdiği önemle ilgili olmalıdır. Zira

⁵⁹⁴ İbn Haldûn, *Târîh*, 6/18.

⁵⁹⁵ Selâvî, *el-İstikâsâ*, 1/194.

⁵⁹⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 5/300.

⁵⁹⁷ Makdîsî, *Nüzhetü'l-enzâr*, 1/368.

⁵⁹⁸ (فسمع المعز وترك ما أراد) bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Resâilü İbn Hazm*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye, 1987), 87; Bâkılânî halis bir Kureyşli olmayı imam olacak kişinin vasfı olarak belirtmiştir. bk. Bâkılânî, *Temhîd*, 471.

Ebû İmrân'ın bölgede bulunan diğer siyasi odakların da halifelîğe soyunacağını belirtmesi, Muiz b. Bâdis'in kökenleri itibariyle Mağrib toplumunu ikna edebileceği avantajlardan yoksun olduğunu göstermektedir. Öte yandan Ebû İmrân'ın hilafet meselesinde dile getirdiği Kureyşîlik vurgusu, doğulu üstadı Bakıllânî'nin Abbâsî hilafetinden yana takındığı tavra mutabıktır ve talebesi Ebû İmrân'ın fikri teorisini olduğu Murâbıtlar iktidarı da siyasi varlığını sürdürdüğü müddet içerisinde Abbâsîlere olan bağlılığından vazgeçmemiştir.

Zîrîler, Fâtımîlere biatlarını terk edecekleri bir sürece girerken Şîî iktidarı, başkent Kâhire'de buhranlı bir süreci yaşamaktaydı. Altmış yıla yakın bir süre iktidarda kalan Halife Müstansır, iktidarının ilk yıllarını yaşının küçüklüğü nedeniyle Vezir Ebu'l-Kâsım Ali b. Ahmed el-Cercerârî'nin gölgesinde geçirmişti. Vezir'in vefatının ardından Müstansır el-Fâtımî'nin annesinin de etkili olduğu süreç, Yahudi devlet adamlarından Ebû Sa'd İbrahim b. Sehl et-Tüsterî'nin imparatorluğun Mağribî uyruklarına ayrıcalıklar tanıyıp diğer bir etnik unsur olan Türkleri dışlamasıyla toplumsal bir hizipleşme ve çarpışmaya neden olmuştu. Yine bu dönemde baş gösteren veba salgını, devletin kaybolan otoritesine bağlı olarak şehirlerde yerel unsurların güçlenmesi, Yusuf peygamber döneminde yaşanan kıtlığa benzetilen ve her gün binlerce insanın ölümüne neden olan bir dizi sosyal afete tanıklık edilmişti. Zîrîler kanadında ise Muiz b. Bâdis kangren olmuş bir siyasi birlikteliğe artık son verme niyetindeydi. Nitekim bu sıralarda Endülüslü de siyasi ilişkiler yürüten Zîrî emirliğine İbn Ebî Ruyyâl isimli bir elçi gönderilmişti. Ebû İmrân ile de dini meseleler etrafında müzakerelerde bulunan elçinin hatırına bir bayram hutbesinde Fâtımî temalı hutbenin terk edilebilmesi, artık Fâtımîlere olan bağlılığın son derece zayıfladığını gösteriyordu.⁵⁹⁹

Böylesi bir ortamda dolaşıma sokulan beyannâmelerle Fâtımîlerin kurucu mitleri olan nesep iddialarını hedef alan Abbâsîler, aynı zamanda Mağrib'i kendilerine bağlamak üzere Muiz b. Bâdis ile irtibat kurdular. Muiz'in Bağdat'a elçi göndermesiyle Sünnî hilafetiyle yeniden diplomatik temaslar kuruldu ve Muiz farklı tarihler verilmekle birlikte genel kanaate göre 440/1048 yılında Fâtımîlere itaatten ayrılarak Abbâsîlere biat etti.⁶⁰⁰ Bağlılıklarının nişanesi olarak Abbâsî şîârı siyah renk

⁵⁹⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/43; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 1/25.

⁶⁰⁰ Bu ayrılışın bir sonucu olarak eski Şîî sembolizminden kurtulmak gerekiyordu ki bu minvalde Fâtımî halifesinin adı hutbeden çıkartıldı ve sancakları yakıldı. bk. Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 2/216.

elbise giyen Zîrî devlet erkanı, halkıyla birlikte hutbelerde peygamber amcası Abbâs b. Abdulmuttalib, râşid halifeler ve aşere-i mübeşşerenin isimlerinin anıldığı Sünnî bir hâkimiyete merhaba demişken, Kayrevan'da Şîî medreselerin yağmalanması, Fâtımî taraftarlarının şiddete maruz kalıp sürgün edilmeleri gibi Şîî başkenti Kâhire'yi öfkeliendirecek icraatlerden de çekinmemişlerdi.⁶⁰¹

Muiz b. Bâdis'in hâkimiyet göstergesi olarak bastırdığı paralarda kullanılan dini ve kültürel semboller, Mâlikî-Eş'arî Ebû İmrân'ın öncülük ettiği sürecin Sünnîlik adına zaferle sonuçlandığının bir diğer göstergesiydi. Yeni basılan paraların sırt tarafına işli "Kim, İslâm'dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecek ve o, âhirette ziyan edenlerden olacaktır."⁶⁰² ayeti adeta Fâtımîlerin gayr-ı Sünnî aidiyetlerinin Zîrîler tarafından İslâm dışı görüldüğüne telmihte bulunuyordu. Bununla birlikte dikkat çeken bir diğer husus, ilgili paralarda kullanılan yazı stilinde basit bir Kûfî hattının tercih edilmesi idi. Zira önce Ağlebîler ve Abbâsîlerin de kullandığı söz konusu hat biçimi, Sünnî bir dünyanın ticari sembolüken, Fâtımî İsmâîlîlerin yaprak ve çiçek motifli paraları, İsmâîlî geçmişten kalma birer uygulamaydı ve Sünnî zihnin bunlara dahi tahammülü yoktu.⁶⁰³

Fâtımîlerin Şîî politikaları doğrultusunda bölgeyi dizayn etmeye çabaladıkları bu dönemlerde Sünnî bünyeyi ayakta tutan en büyük ana arter damar Mâlikîlik oldu. Ancak Abbâsîler döneminde Şîilik karşıtlığı bağlamında önemli bir rol üstlenen Bâkılânî'nin geniş ufukları hedefleyen Eş'arîlik vizyonunun Mağrib'deki temsilcileri, Mâlikî bedende yeni arterler oluşturmak suretiyle Sünnî yapıya hizmet ettiler. Öyle ki bu kritik süreçlerde Eş'arîliğin bölgedeki temsilcileri, Mağrib siyasetini dahi etkileyebilecek bir konum elde etmişlerdi. Ne var ki Zîrîlerin Abbâsîlere biatı, Mısır'dan gelecek öngörülemeyen bir tehlikeyi üzerlerine çekti.

⁶⁰¹ Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 2/216; Takkûş, *Târîhu'l-Fâtımiyyîn*, 379.

⁶⁰² Âl-i İmrân 3/85.

⁶⁰³ Sâlih b. Kurbe, *el-Meskûkâtü'l-Mağribiyye* (Cezayir: Ma'hedü'-ulûmi'l-ictimâ'iyye, Doktora Tezi, 1983) 485-486; Târik Binzâvî, *İstiklâlü'l-Mu'iz b. Bâdis ez-Zîrî anî'd-devleti'l-Fâtımiyye* (Cezayir: Câmî'atü'l-Cezâir, Yüksek Lisans Tezi, 2009) 156-157.

4. EŞ‘ARİLİĞİN BATI COĞRAFYASINDAKİ SERÜVENİ

5./11. asrın ilk yarısı, Zîrî emirliğinin ilerleyen süreçte tarih sahnesinden çekilmesine neden olacak önemli hadiseleri beraberinde getirdi. Muiz b. Bâdis’in siyasi ve dini aidiyetini Abbâsîlere biatla inşa edişi, Fâtımîlerin stratejik bir hamlesiyle sonuçlandı. Bu sıralarda Mısır’ın açlık ve kıtlığa bağlı olarak yaşadığı ekonomik buhran, siyasi idarenin Mağrib’i askeri bir seferle yeniden kendisine tabi kılmasına imkân vermiyordu. Ancak Fâtımî hilafeti alternatif bir yol üretebildi. Vezir Yâzûrî’nin Halife Müstansır’ı etkileyerek Mısır’ın Saîd bölgesinde yer alan Hilâloğulları bedevîlerini bölgeye göç etmeye ikna etmesi, Şîî iktidarın göçebe ve çapulcu tabiatları gereği rahatsız oldukları bir topluluktan kendilerini kurtarmaya yaradığı gibi, Zîrîlere de öngöremedikleri bir felaketi beraberinde getirdi.⁶⁰⁴ Fâtımîlerin kendilerine bahşettiği mecburi ikamete alışamayan ve yanı sıra ülkede yaşanan kıtlıktan rahatsız olan Hilâlî Arapları, bu teklifi ödül kabul ederek Mağrib’e doğru hareket ettiler. İbn Haldûn’un çekirge bulutuna benzettiği Bedevî Hilâlîler, önlerine çıkan her şeyin kendilerine ait bir ganimet olduğu bilinciyle hareket etti. Bu istila Muiz b. Bâdis’in beş sene boyunca Hilâlî ablukası altında kalmasına neden olduğu gibi, büyük bir sosyo-ekonomik krizle sonuçlandı ve Zîrîlerin toprak ve otlakları ele geçirildi.⁶⁰⁵

Kayrevan şehrinin 449/1057 yılında Hilâlîler tarafından yağmalanması, içerisinde Eş‘arîlerin de bulunduğu ulema topluluğunu olumsuz etkiledi ve bölgede fetih hareketleriyle birlikte oluşturulan Arap-İslâm kültür mirası ciddi bir yara aldı. Neticede Mağrib’in ulema sınıfı, coğrafyanın diğer batı bölgelerine ve Endülüs’e sığınmak zorunda kaldı. Ulemanın söz konusu hicreti, Eş‘arîliğin de batıya intikalini sağladı. Böylelikle Eş‘arîlik bundan sonraki süreçte Mağrib-i Evsat’ta Hammâdîler, Mağrib-i Aksâ ve Endülüs’te ise Murâbıtlar devletleri yönetiminde gelişme gösterdi.⁶⁰⁶

⁶⁰⁴ Takkûş, *Târîhu’l-Fâtımiyyîn*, 308.

⁶⁰⁵ İbn Haldûn, *Târîh*, 6/20.

⁶⁰⁶ Başlangıçta 3000 atlı ile hareket ettikleri belirtilen Hilâlîler, 443/1051 yılında Kayrevan şehrine yakın bir muhit olan Hayderân civarında Zîrî kuvvetleriyle karşılaştılar. Zîrîler 40 bin kişiye varan orduları ile çok daha güçlü bir askeri birliğe sahip olmalarına rağmen Göz savaşı denilen bu muharebede Hilâlî bedevîlerine mağlup oldular. bk. Takkûş, *Târîhu’l-Fâtımiyyîn*, 308; Ahmet Kavas, “Hilâl (Benî Hilâl)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/16; Hassan Ansari - Jan Thiele, “Discussing al-Bâqillânî’s Theology in the Maghrib: ‘Abd al-Jalîl b. Abî Bakr al-Dîbâjî al-Raba‘î’s al-Tasdîd fî sharh al-Tamhîd”, *Al-Qantara* 39/1 (2018), 129.

4.1. Hammâdîler Döneminde Eş'arî Bir Öncü: Abdülcelîl ed-Dîbâcî (öl. 5./11. yüzyıl)

Hammâdîler, Sanhâceli Zîrî ailesinin üyesi Hammâd b. Bulukkîn b. Zîrî'ye nispetle anılan Berberî bir hanedanlıktı. Kurucu isim Hâmmâd, akrabaları Zîrîlerden ayrılarak günümüzde kabaca Cezayir topraklarına tekabül eden ve klasik tasnife göre Mağrib-i Evsat olarak nitelenen bölgede, merkezi Kal'atü Benî Hammâd olan bağımsız bir emirlik kurmuştu. Kal'a, Hammâd'ın Benî Zîrî'den bağımsızlığını ilan ettiği 405/1015 yılından itibaren bölgenin ilim merkeziydi. Mağrib-i Ednâ'da hüküm süren Zîrîlerin toplumsal gerçekliğine yansıdığı gibi, orta Mağrib'de de Fâtımîlerin bölgeyi etkileyen siyasi nüfuzu, halkın Sünnî aidiyetlerini değiştirip Şîliğe inkılap ettirebilecek düzeyde etkili olmadı. Nitekim Hammâdîlerin Zîrîlerden bağımsızlıklarını elde etmeleriyle neredeyse kırk yıl önce Fâtımîlere olan bağlılıklarını terk etmeleri Sünnîliği resmi olarak benimsemelerini sağladı.⁶⁰⁷

Hilâlî Arapların bölgeyi istila etmesiyle Kayrevan şehrini terk etmek zorunda kalarak Hammâdîlerin kale şehri Kal'a'ya göç eden isimlerden biri Dîbâcî veya İbn Sâbûnî şeklinde anılan Ebu'l-Kâsım Abdü'l-Celîl b. Ebî Bekr er-Rabâî el-Karavî el-Mâlikî'dir.⁶⁰⁸ Dîbâcî hakkında birçok biyografi türü eser bilgi sunsa da bunların hiçbirinde kendisinin vefat tarihine değinilmediği gibi hayatıyla ilgili detaylı bir anlatım sunulmaz. Tunuslu mütefekkir Hasan Hüsnî Abdülvehhâb (öl. 1968) Dîbâcî'nin seyahat rotasını gözeterek 5./11. yüzyıl ortalarında Endülüs'te vefat ettiği kanaatindedir. Ancak Dîbâcî'nin, talebelerinden birine 478/1086 yılında icazet verdiğine dair bilgimiz,⁶⁰⁹ onun daha geç tarihlerde vefat etmiş olabileceğini göstermektedir. Dîbâcî'nin Kayrevan nisbesi (القروي), Ukbe camiinde ders vermiş olması, hocaları arasında Bâkıllânî'nin Mağribli talebeleri arasında yer alan Ebû İmrân el-Fâsî ve Hâtim el-Ezerî gibi isimlerin bulunması Dîbâcî'nin Kayrevan aidiyetini kesin bir şekilde ortaya koymaktadır.⁶¹⁰ Eş'arî üstadlarına yakınlığı atıflarından anlaşılan Dîbâcî, Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda doğrudan hocası Ebû İmrân'a soru yönelttiğini belirtmekte,⁶¹¹ ders sırasında hocası Ezerî'nin sözlerinden

⁶⁰⁷ Abdülhalîm Uveys, *Devletü Benî Hammâd* (Kâhire: Daru's-Sahva, 1991), 256.

⁶⁰⁸ Ebu'l-Kâsım künyesi ile de bilinmekle birlikte daha ayırıcı bulduğumuz Dîbâcî ismi ile kendisinden bahsedeceğiz. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/133.

⁶⁰⁹ Merrâküşi İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 5/347.

⁶¹⁰ Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, *Kitâbü'l-umr* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1990), 1/390-391; Ansari - Thiele, "Discussing al-Bâkıllânî's Theology in the Maghrib", 135.

⁶¹¹ Dîbâcî, Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda Ebû İmrân'ın kanaatine değinir. Bu minvalde Kur'ân lafzının ve tilâvet edilen Kur'ân'ın yaratılmış olduğu, Ebû İmrân ile birlikte Ehl-i Sünnet alimlerinin

nakiller yapmaktadır.⁶¹² Bu arada Hilâlî istilası öncesinde onun Kayrevan'ın en büyük dini yapısında ders vermesi Eş'arîliğe dair siyasi ya da toplumsal bir baskının bulunmadığını, yeni teolojinin benimsendiğini göstermektedir. Bazı modern çalışmalarda onun Bâkılânî ile karşılaştığına dair bilgi işlense de dönemin kaynaklarında bunu doğrulayacak bir veriye rastlanmaz.⁶¹³

el-Kitâbü'l-müstev'ab fî usûli'l-fikh, hocası Ebû Abdullah el-Ezerî'nin *Kitâbü'l-lâmi' fî usûli'l-fikh*'ına yazdığı *Şerhu'l-lâmi'*⁶¹⁴ ve itikâda dair bir risale müellifin telifleri arasında zikredilmektedir.⁶¹⁵ Ayrıca Ebû Abdullah es-Sayrafi'nin Bâkılânî'nin *el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kur'ân* eserine yazdığı *Nuketü'l-intisâr*'ı üzerinde çalışarak yeniden düzenlemiştir.⁶¹⁶ Dîbâcî'nin bir diğer telifi *Kitâbü'l-muğnî*, biyografisini ele alan kaynaklarda rastlamadığımız, müellifin *et-Tesdîd* isimli eserinde kendisine nispet ettiği bir metindir. Atıfta bulunduğu meseleler göz önünde bulundurulduğunda muhteva olarak küçümsenmeyecek hacimli bir kelâm kitabı yahut milel ve nihâl türü bir eser olmalıdır. Nitekim Dîbâcî *et-Tesdîd*'in “bâbü'l-keâm ale'n-Nasârâ” isimli başlığı altında Hristiyan ve Yahudilere dair daha fazla bilgiyi *el-Muğnî*'de daha önce zikrettiğini belirtmektedir.⁶¹⁷ Ayrıca İbnü'l-Kâdî ve İbnü'l-Ebbâr'ın aktardığına göre Dîbâcî, Cüveynî'nin *Kitâbü't-telhîs*'ini rivayet etmiştir. Bu durum ya Dîbâcî'nin doğrudan Cüveynî ile karşılaşmasıyla ya da karşılaşmaksızın Cüveynî'nin eserini rivayet etmesine icazet vermesiyle mümkün olabilir.⁶¹⁸ Biyografi kayıtlarından hiçbirisi onun Cüveynî ile karşılaşması muhtemel bir doğu seyahatinden bahsediyor değildir. Ensari ve Thiele'ye göre böyle bir etkileşim söz konusuysa, bu 5./11. asrın ilk yarısında Cüveynî'nin de bu sıralarda Selçukluların Eş'arîlik karşıtı politikaları nedeniyle Hicaz'a hicret etmek zorunda kaldığı, Dîbâcî'nin muhtemel bir

çoğunluğunun kanaatidir. bk. Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 68a.

⁶¹² Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 8b, 27b, 62b, 70b.

⁶¹³ Cemâl Allâl el-Bahtî, Dîbâcî'nin Bâkılânî ile karşılaşp ondan Eş'arîlik tahsil ettiğini belirtse de bunun literatürdeki karşılığını bize sunmaz. bk. Murâdî, *Akîde*, 41; Benzeri bir bilgi Muhammed es-Süleymânî'nin Ebû Bekir b. Arabî el-Meâfirî el-İşbilî'nin *Kânûnü't-Te'vîl* isimli eserinin tahkikine yazdığı mukaddimede verilmektedir. Ancak Bahtî'de olduğu gibi bu iddiayı doğrulayabileceğimiz bir kaynak zikredilmez. bk. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dâru'l-Kıble, 1986), 40.

⁶¹⁴ Ebû Abdillâh Bedruddîn Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh* (Dâru'l-Kütübî, 1994), 3/308.

⁶¹⁵ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/133. Ayrıca Kadî İyâz'ın hocalarının biyografisine yer verdiği *el-Gunye* isimli telifinde Dîbâcî'nin talebeleri arasında yer alan İbn Şibrîn'den Dîbâcî'nin bütün teliflerine dair icâzet aldığını belirtmesi müellifin eserlerinin çokluğunu göstermektedir. bk. Kadî İyâz, *el-Gunye*, 75.

⁶¹⁶ İbnü'l-Kâdî Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Miknâsî, *Cezvetü'l-iktibâs fî zikri men halle mine'l-a'lâm medînete Fâs* (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1973), 387; Sezgin, *Târîh*, 4/50.

⁶¹⁷ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 27b, 41a.

⁶¹⁸ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/133; İbnü'l-Kâdî, *Cezvetü'l-iktibâs*, 387.

hac seyahati esnasında gerçekleşmiş olmalıdır.⁶¹⁹ Kaynakların mütekellim ve usulcü cephesine vurgu yaptıkları⁶²⁰ Dîbâcî'nin⁶²¹ *et-Tertîb*'de nakledildiğine göre doğu seyahati sırasında İbn Fûrek ile karşılaştığı belirtilen Ebû Alî Hüseyin b. Mahmûd el-Mûlî *et-Tunûsî* isimli zattan rivayette bulunduğu hususu, Eş'arîliğin sistematüğini kazanmasında emeği bulunan bir diğer önemli simasıyla dolaylı bir irtibat kurduğunu göstermektedir.⁶²²

Dîbâcî'nin biyografisi Eş'arîliğin batı serencamını okurken dikkat çekici ayrıntılar sunar. Onun ana yurdu Kayrevan, Mağrib'in ilim ve kültür merkezi olmakla İslâm dünyasının doğusu ile bölgenin Atlas okyanusuna açılan en uç noktası Mağrib-i Aksâ ve daha batıda Endülüs arasında bir köprü görevi görmekteydi. Bu bağlamda Eş'arîlik özellikle Bâkılânî faktörüyle İfrîkiye/Kayrevan'da etkili olmuş, Mağrib'in daha batıda kalan bölgelerine bu şehir üzerinden intikal etmişti. Tam bu noktada şehrin ve İfrîkiye'nin içinde bulunduğu zorlu siyasi atmosfere rağmen 5./11. asırda Bâkılânî'nin talebelerinin geliştirdiği ilmi atmosferin ortasında karşımıza çıkan Dîbâcî, Kayrevan'da elde ettiği Mâlikî ve Eş'arî birikimini yaşanan Arap istilası neticesinde önce Kal'atü Benî Hammâd'a daha sonra Fâs ve Endülüs'e kadar taşıdı.⁶²³

Örneğin, İbn Melcûm el-Ezdî lakaplı Yûsuf b. Îsâ b. Alî b. Yûsuf b. Îsâ b. Kâsım (öl. 492/1099), Dîbâcî'nin Faslı talebelerindendi. İbn Melcûm, Zenâte beyliği günlerinde Fas'ta kadılık yapmış, Murâbitlar bölgeyi ele geçirdikten sonra emir Yûsuf b. Taşfîn tarafından Miknâse ve Merâkeş kadılıklarında görevlendirilmiş, İbn Taşfîn ile Endülüs gazvelerine katılmıştı.⁶²⁴ Onun Dîbâcî ile tanışıklığı Mağrib-i Evsat'ta Kal'a kentinde gerçekleşmiş, Dîbâcî burada kendisine icazet vermişti.⁶²⁵ Dîbâcî, *el-Hudûdü'l-keîmiyye ve'l-fikhiyye*⁶²⁶ isimli Eş'arî metni ile tanınan ve Mısır'da vefat eden Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Sâbık es-Sıkillî'nin (öl. 493/1099)⁶²⁷ de hocalarındandı. İbnü'r-Rammâh künyesi ile bilinen, hocası Dîbâcî'den “Şeyhimiz” şeklinde bahseden Sıkillî, 464/1071 yılında Sicilya'dan ayrıldıktan sonra Endülüs'e

⁶¹⁹ Ansari - Thiele, “Discussing al-Bâqillânî's Theology in the Maghrib”, 136.

⁶²⁰ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/133; İbn Hayr, *Fehrese*, 392; İbnü'l-Kâdî, *Cezvetü'l-iktibâs*, 387.

⁶²¹ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 75-76.

⁶²² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7/262.

⁶²³ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/113.

⁶²⁴ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 4/225.

⁶²⁵ İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 5/347.

⁶²⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Sâbık es-Sıkillî, *el-Hudûdü'l-keîmiyye ve'l-fikhiyye*, Muhammed Taberânî (thk.), Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, Tunus 2008.

⁶²⁷ Sıkillî, *el-Hudûdü'l-keîmiyye*, 10.

intikal etmiş ve Gırnâta'da dini tedrisatın gelişiminde önemli bir rol üstlenmişti.⁶²⁸ Bir başka isim Kadı Ebû Abdullah Muhammed b. Şibrîn (öl. 503/1110), Dîbâcî'den Endülüs'te tahsil görmüştü.⁶²⁹ Kal'a'da vefat ettiğini bildiğimiz Ebu'l-Fazl Yusuf b. Muhammed el-Kayrevânî (öl. 513/1119), yine Dîbâcî'nin talebelerindendi. Taklitten sakındıran, usûl'd-dîn konusunda bilgin, içtihad ve nazar ehli bir isimdi.⁶³⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülazîz (öl. 518/1124), Dîbâcî'den Kal'a'da ders alan Sarakustalı bir diğer talebesiydi.⁶³¹ Keza Dîbâcî'nin talebelerinden ve aslen İfrîkiyeli olan Ebû Abdullah Muhammed b. Dâvûd b. Atıyye (öl. 525/1130), Tilimsân, İşbiliye ve Fas kadılıklarında bulunmuştu.⁶³²

Dîbâcî'nin Endülüslü bir diğer talebesi Ebû Abdullah Muhammed b. Mûsâ b. Ammâr el-Kelâi el-Mayurkî, ilim seyahati dolayısıyla bulunduğu Kayrevan'da Dîbâcî dışında Ebû Tâhir el-Bağdâdî'den usûl ve kelâm tahsil etmişti. Mayurkî'nin bir diğer hocası Abdülhak b. Muhammed b. Hârûn es-Sehmî el-Kuraşî es-Sıkillî (öl. 466/1073), ilk haccında Ebû Zer el-Herevî ile karşılaşmış, ilerleyen yaşında bir kez daha hac münasebetiyle Mekke'de bulunduğu esnada bu kez Eş'arî Cüveynî'den ders almıştı. Cüveynî'ye bağlılığını "Yaşım ilerlemeseydi onun kapısını bırakmazdım." ifadesiyle gösteren Sıkillî'nin Cüveynî'ye yönelttiği sorulara aldığı cevapların derlendiği bir risalesi bulunmaktadır.⁶³³ Mayûrkî, döneminin Mâlikî imamlarından biri olarak belirtilmekle birlikte Kadı İyâz kelâm ilminin kariyerinde daha baskın olduğunu ve bu konuda *Kitâbü'l-a'lâm* adlı bir telifinin olduğundan bahsetmektedir.⁶³⁴ Onun Eş'arîlikle ilişkisine dair önemli göstergelere *Tebyîn*'de İbn Asâkir'in kendisinden yaptığı bazı nakillerde rastlanır. Buna göre Mayurkî, Abbâsî halifesi Me'mun ve Mu'tasım dönemlerinde Ahmed b. Hanbel gibi imamların uğradığı mihneden, akabinde Abdülazîz el-Mekkî, Hâris el-Muhâsibî, Abdullah b. Küllâb gibi ilk Sünnî kelâmcıların ortaya çıkışından bahsederek sözü Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye getirir. Eş'arî'nin Mu'tezile başta olmak üzere bidat ehlinin delillerini çürüten telifler kaleme

⁶²⁸ Sıkillî, *el-Hudûdü'l-kelâmiyye*, 87.

⁶²⁹ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/133; Makkarî, *Ezhâru'r-riyâz fî ahhârî İyâz*, 3/155.

⁶³⁰ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 4/225-226.

⁶³¹ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 88-89.

⁶³² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 11/437. Babasının Kal'a'yı vatan edindiği bilgisine bakılırsa Dîbâcî'den burada tahsil görmüş olmalıdır. bk. İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 573; Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 64.

⁶³³ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/71-74; Eser, Saîd Fûde tarafından neşredilmiştir. bk. Abdülhak b. Muhammed b. Hârûn es-Sehmî el-Kuraşî es-Sıkillî, *Ecvibetü İmâmi'l-Harameyn el-Cüveynî alâ es'ileti'l-imâm abdilhak es-Sıkillî*, thk. Ebu'l-Fidâ Saîd Fûde (Ürdün: The Prince Ghazi Trust For Qur'anic Thought, 2020).

⁶³⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 8/159.

alarak kelâmcıların delillerini tasnif ettiğini, Mu‘tezilî Cübbâî ile birçok münazaradan galip ayrılarak Ehl-i Sünnet’i yücelttiğini, böylelikle Mâlikî, Şâfiî ve bazı Hanefîlerin de Eş‘arîliği benimsediğini, doğuda ve batıda Ehl-i Sünnet müntesiplerinin Eş‘arî’nin kelâmı ile delil getirdiklerini belirtir. Bir Mâlikî olarak Mayurkî, Eş‘arî’nin de Mâlik b. Enes’in takipçisi olduğunu belirtir. Eş‘arîliğin gelişimine de değinen Mayurkî, Ebu’l-Hasen el-Bâhilî ve Bâkılânî gibi Eş‘arî’nin talebeleri ve ekolün sonraki temsilcilerinden bahsederek Bâkılânî’nin Mağrib’e gönderdiği talebelerinden söz eder. İbn Asâkir, Mayurkî’nin Eş‘arî kelâm mektebinin Mağrib’deki önde gelen diğer isimlerinden de bahsettiğini ancak sözü uzatmamak adına ona dair faslı bitirdiğini kaydeder. Kadî İyâz’ın Mayurkî’ye izafe ettiği, *Kitâbü’l-a‘lâm* isimli eser muhtemelen İbn Asâkir’in kendisinden yaptığı nakillerin de kaynağıdır.⁶³⁵ İbn Asâkir ayrıca Râfi‘ b. Nasr Ebu’l-Hasen el-Bağdâdî isimli, Bâkılânî ve İsferyînî gibi Eş‘arî imamlardan rivayette bulunmuş zahit bir kimliğin biyografisini aktardığı satırlarda Mayurkî’nin de bu zattan nakillerde bulunduğunu ve kendisini İmam Eş‘arî’nin itikadı üzere belirttiğini kaydetmektedir.⁶³⁶

Dîbâcî’nin Eş‘arîlik namına üstlenmiş olduğu önemli role rağmen, dönemin çalkantılı siyasi sosyal ahvaline bağlı istikrarsızlık, Kayrevan’ı terk ettikten sonra süregelen yolculukları, talebelerinin hakkında bilgi vermemeleri gibi nedenlere bağlı olarak hayatı hakkındaki yetersiz bilgi, onun devlet erkânı ile geliştirdiği ilişkileri, yaşadığı tüm bu bölgelerde Eş‘arî bir alim olarak toplum düzeyinde nasıl bir dönüşüm gerçekleştirdiği gibi hususları muğlak bırakır. Ancak Dîbâcî’ye dair elimizdeki en değerli miras olan ve Endülüs de dahil olmak üzere tüm batı Eş‘arî tarihinin ilk teoloji metinlerinden *et-Tesdîd fî şerhi’t-temhîd*, bölgenin Eş‘arî tarihine dair önemli bilgiler sunmaktadır.

et-Tesdîd’ın elimizdeki nüshası kimliği meçhul bir Mağrib hattıyla kaleme alınmıştır ve Süleymaniye yazma eserler kütüphanesinde 1850 rakamıyla bir mecmua içerisinde kayıtlıdır.⁶³⁷ *et-Tesdîd* bulunduğu mecmua içerisinde müstensih kolofonu

⁶³⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 116-122.

⁶³⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dimâşk*, 18/23.

⁶³⁷ *et-Tesdîd* 1b-93a arasında yer alır ve mecmuanın ilk metnidir. 93b-94a varaklarında anonim bazı notlar bulunur. “Mesele ve cevâbüha” başlıklı 2 varak kadar bir bahsin ardından, 95a-99b varakları abdeste dair Dîbâcî’ye yöneltilen bazı sorular hakkındadır. 99b-105a arasında her hangi bir müellife atfedilmeyen bir metin yer alır. İlgili kısımda Ebu’l-Abbâs Kalânîsî gibi ilk dönem kelâmcılarıyla Eş‘arî, Bâkılânî, İbn Fûrek, Cüveynî gibi Eş‘arî alimlere atıflar bulunur. 105b-125b arasında Ebu’l-Velîd el-Bâcî’nin Hz. Peygamberin ümmî oluşuna ilişkin *Tahkîku’l-mezheb fî enne’n-nebiyye kad keteb* adlı eseri yer alır.

(amblem) bulunan tek metindir ve 576/1180 yılının Recep ayında tamamlanmıştır.⁶³⁸ *et-Tesdîd*'in ilk satırları, yazıldığı dönemle ilgili kısa ancak zikrettiğimiz işgal yıllarının Mağrib atmosferini doğrulayan bazı değerli bilgiler ihtiva eder. Dîbâcî burada eserini yazma motivasyonu ile ilgili de malumat verir. O sıralarda Kayrevân'da Bâkılânî'nin *Temhîd*'ini okutmaktadır ve bazı talebeleri ondan eser üzere kendi yorumlarını getirmesini isterler. Bu ifade değerlidir. Zira artık Kayrevân'da hocaları arasında Bâkılânî'nin talebelerinden Ezerî ve Ebû İmrân'ın bulunduğu Dîbâcî riyasetinde Eş'arîlik kendi tabanını yaratabilmiştir. Bunun yanında Dîbâcî'nin Kayrevân'da yaşanan felaketlerden bahsetmesi, zikrettiğimiz Hilâlî istilâsının yarattığı kaosu doğrularken, eserini de şehrin yağmalandığı bir ortamda (440/1050'li yıllar) telif ettiğini yahut eserini bitirmek üzere olduğunu göstermektedir.⁶³⁹

et-Tesdîd bir şerh olması hasebiyle *et-Temhîd*'den daha hacimli olması beklenebilir. Ancak müellif mukaddimesinde amacının eserin tüm metnini şerh etmek değil, seçilmiş bazı pasajlara odaklanmak olduğunu ifade eder.⁶⁴⁰ Bu nedenle *et-Tesdîd* konu edindiği orijinal metin *Temhîd*'den daha kısadır ve Bâkılânî'nin değindiği rızık, fiyatlar, ilahi lûtf, adâlet, dinin anlamı (ma'ne'd-dîn) gibi bir dizi konuya yer vermez.⁶⁴¹ Bunun dışında iki metin arasında bir karşılaştırmaya gidildiğinde belirli konuların her iki metinde de birbirinden farklı uzunlukta ele alındığı görülecektir. Örneğin *et-Tesdîd* bilginin sınırlılıkları (Bâbün fî haddi'l-ilm)⁶⁴² bilgiye ulaşmada nedenler (Bâbü'l-keîâm fî'l-ille)⁶⁴³ akli ve nakli olarak tasnif ettiği şartlar (Bâbü'l-keîâm fî'ş-şart)⁶⁴⁴ gibi farklı bahislerle *Temhîd*'den daha uzundur.⁶⁴⁵ Öte yandan İslâm peygamberinin vefatından sonra liderliğin meşruiyetine dair tartışmaların yürütüldüğü imamet bahsi *Temhîd* metninin en uzun bölümlerinden iken ilgili bahis *et-Tesdîd*'de nispeten daha kısa ele alınmıştır.⁶⁴⁶

et-Tesdîd, Eş'arî gelenekten alıntılanan notlarla bize Kayrevân özelinde o günlerde Mağrib'de tanınan Eş'arî kelâmcılar ve telifleri hakkında da değerli bilgiler

⁶³⁸ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 93b.

⁶³⁹ فجيعة القيروان وما رميت به من فقد الأهل والجيران bk. Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 1b.

⁶⁴⁰ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 1b.

⁶⁴¹ Ansari - Thiele, "Discussing al-Bâqillânî's Theology in the Maghrib", 142.

⁶⁴² Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 2a.

⁶⁴³ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 4a.

⁶⁴⁴ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 7a.

⁶⁴⁵ Ansari - Thiele, "Discussing al-Bâqillânî's Theology in the Maghrib", 142.

⁶⁴⁶ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 89b-93a; Ansari - Thiele, "Discussing al-Bâqillânî's Theology in the Maghrib", 143.

sunar. Bu bağlamda İmam Eş‘arî’ye bir çok atıf bulunur.⁶⁴⁷ Eserde Bâkıllânî’nin *et-Temhîd*’i dışında *Dekâiku’l-kelâm*, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, *Nakzu nakzı’l-Luma’*, *Şerhu’l-luma’ li’l-Eş‘arî* gibi eserlerine de atıflar bulunmaktadır.⁶⁴⁸ *et-Tesdîd*’de yer edinen bir diğer önemli Eş‘arî otorite *Mücerredü makâlâtı’l-Eş‘arî* isimli eserine yapılan atıfla Bakıllânî’nin çağdaşı ve arkadaşı İbn Fûrek’tir. Dîbâcî bu pasajda Eş‘arî’ye ait bir bilgiyi İbn Fûrek kanalıyla (وقد ذكر ابن فورك عن الشيخ ابي الحسن) aktarmaktadır.⁶⁴⁹ Ayrıca *et-Tesdîd*’in bu bağlamdaki bir diğer önemli yönünün *Mücerred*’in İbn Fûrek’e ait olduğunu doğrulayan en eski metin olmasından kaynaklandığı ifade edilmiştir.⁶⁵⁰ Bu arada Mağrib’in dini-mezhebi kodlarını elinde tutan Mâlikîliğe Dîbâcî’nin güçlü vurgusu metinde doğal olarak hâkimdir ki O, Maliki üstatlarından (شيوخنا المالكية) şeklinde bahseder. Mâlik b. Enes metnin genelinde atıfta bulunulan mezhep otoritesidir.⁶⁵¹

Dîbâcî’nin *et-Tesdîd*’i Mağrib’de Mâlikî fıkıhı ile Eş‘arî teolojinin birlikteliğinin ilk krizleri hakkında da fikir vermektedir. Bu minvalde *et-Tesdîd*’in iman konusuna ayrılan pasajı, Kayrevan’da Eş‘arîliğin benimsenmesine karşı çıkan ve dini yorumlamada taklidi savunan mukallid bir fakih grubuna işaret etmektedir. İki kutup arasındaki tartışma amellerin imandan cüz olup olmadığı meselesiyle ilgilidir ki Dîbâcî bu noktada tasdik temalı Eş‘arî kanaatin savunucusudur. Tartışma, İbn Ebî Zeyd’in ameli iman tanımına dahil eden yaklaşımı üzerinden devam eder. Çünkü Mağrib dini çevreleri üzerindeki otoritesi ölümünün ardından dahi devam eden bir ismi, kendi tarafına çekebilmek iki grup için de önemli olmalıdır. İlgili grubun karşısında Dîbâcî, İbn Ebî Zeyd’in *er-Risâlesi*’nde “iman tâatle artar, masiyet ile noksanlaşır.” ifadesini konu edinir. Dîbâcî, İbn Ebî Zeyd’in bu tarifinde mahzûf bir kelimenin bulunduğunu, bu takdirde tanımın aslında “imanın şerâi’i, tâatle artıp masiyet ile azalır (أن شرائع الإيمان (تزيد بالطاعة وتقص بالمعصية).” şeklinde olduğunu iddia eder. Bir şeyin şerâi’i/göstergesi ondan başkası olduğuna göre, İbn Ebî Zeyd amelleri iman olarak adlandırmamakta, onları imanın göstergesi saymaktadır. Ayrıca mukallid fakihlerin kesin bir dille reddedecekleri arazlar konusu hakkında İbn Ebî Zeyd’in sözlerine temas etmesi,

⁶⁴⁷ Metinde Eş‘arî’ye yapılan atıflar için bk. Ansari - Thiele, “Discussing al-Bâqillânî’s Theology in the Maghrib”, 144.

⁶⁴⁸ Ansari - Thiele, “Discussing al-Bâqillânî’s Theology in the Maghrib”, 144.

⁶⁴⁹ Dîbâcî, *et-Tesdîd* (Yazma Bağışlar, 1885), 43a.

⁶⁵⁰ Ansari - Thiele, “Discussing al-Bâqillânî’s Theology in the Maghrib”, 145.

⁶⁵¹ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 5b.

Dîbâcî'nin onu nazar ehli gösterme konusundaki bir diğer argümanıdır.⁶⁵² Dîbâcî'nin İbn Ebî Zeyd konusundaki tutumu, onu bir Eş'arî önder olarak tanımlamaktan ziyade, mukallid fukahanın karşısında Mağrib'in büyük Mâlikî önderinin daha rasyonel bir düşünce dünyası olduğunu ispata çalışmaktır. Nitekim Dîbâcî, İbn Ebî Zeyd'e dair hata ve sevap ihtimali bir söz vârid olduğunda onu doğruya hamletmenin/tevil etmenin daha evla olduğunu belirtir. Çünkü o, mesele ve fetvaları ezberleyen bir mukallid değil, nazar ehli bir kimsedir.⁶⁵³

Hilâlî Bedevîleri'nin Mağrib istilasını kuşkusuz doğunun birikiminin toplandığı Kayrevan/İfrîkiye merkezli tecrübeyi olumsuz etkilemişti. Bununla birlikte işgalin nitelikli Eş'arî alimlerin batı topraklarına hicretiyle sonuçlanması, beraberinde Eş'arîliğin daha geniş bir coğrafyaya yayılmasını sağladı. Bu esnada siyasi istikrardan yoksun Mağrib Müslümanlığı yeni bir devletin özlemi içerisindeydi. 5./11. yüzyılın ilk yarısında hac dönüşü Kayrevan'a uğrayan Sanhâceli bir Berberî'nin Mâlikî-Eş'arî Ebû İmrân el-Fâsî ile karşılaşması ve sonrasında yaşananlar Mağrib-i Aksâ merkezli yeni bir hanedanlığın muştusuydu.

4.2. Murâbıtlar (448-542/1056-1147): Bir Fukaha Devleti

Henüz bir devlet yapılanmasına bürünmeden önce Murâbıtlar, Gana ile Der'a ve Sicilmâse bölgesi arasındaki Sahrâ'da yaşayan, kökenleri itibarıyla Bernes b. Berr'in soylarından gelmelerine atıfla Berânis şeklinde anılan, Berberîlerin Sanhâce kabilesinin Mesûfe, Cüdâle ve Lemtûne kollarından oluşan bir topluluktur.⁶⁵⁴ Devletin inşa sürecinde Murâbıtların fikri ve fiili kurucularının Mâlikî fakihlerinden oluşması, fukahanın devletin tarihi boyunca devam edecek siyasi otoritesinin başat faktörü oldu. Bu fakihlerden biri, daha önce toplum üzerindeki dini-siyasi etkinliğini aktardığımız ve bölge Eş'arîliğindeki rolüne değindiğimiz Ebû İmrân el-Fâsî'dir. Murâbıtların kuruluş safhasında Ebû İmrân ve müteakiben diğer fakihlerin rolü, 5./11. yüzyıl dolaylarında yaşanan siyasi buhran döneminde, Cüdâle kabilesinin lideri Yahya b. İbrahim'in (öl. 440/1048) hac dönüşünün ardından İfrîkiye'nin merkezi Kayrevan'a uğramasıyla başlar. Yahyâ b. İbrahim, 3./9. asırda İslâm'a girmekle birlikte dini meselelere dair son derece ibtidai bir tasavvura sahip kavminin, İslâm adına şehadetten başka bir bilgilerinin bulunmadığından bahsederek, Ebû İmrân'dan talebelerinden

⁶⁵² Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 87a.

⁶⁵³ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 87a.

⁶⁵⁴ Bununla birlikte Sanhâce kabilesinin atalarının nesep itibarı ile Himyerî Araplarına dayandığına dair rivayetler bulunmaktadır. bk. İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, 119-120.

birini, kavmini irşad etmek üzere vazifelendirmesini ister.⁶⁵⁵ Talebine karşılık bulan Yahyâ, Ebû İmrân tarafından Mağrib-i Aksâ'da Sûs bölgesinde yer alan Nefis şehrindeki bir Ribât'ta tedris faaliyetlerinde bulunan Veccâc b. Zellû el-Lamtî'ye yönlendirilir. Beraberinde getirdiği mektupla⁶⁵⁶ 430/1039 senesinin recep ayında Veccâc'ın ribâtına varan Yahyâ, ilgili mektubun Veccâc tarafından talebelerine okunmasının ardından İslâmi kaidelerin Sanhâcelilere öğretilmesine gönüllü olan Abdullah b. Yasin el-Cezûlî ile birlikte memleketi Sahrâ'ya döner.⁶⁵⁷ Bu noktada hikayeyi çok kısa paranteze alarak, hem Ebû İmrân'ın talebesi Veccâc b. Zellû'nun hem de Yahyâ b. İbrâhim ile birlikte Sahrâ'ya gitme teklifini kabul eden Abdullah b. Yâsin'in kaynaklarda takva ehli olduklarına dair vurgu ve insanların dualarını almak maksadıyla ziyaret ettikleri şahsiyetler şeklinde betimlenmeleri, toplumu etkileyebilme kapasitelerinin mistik tezahürleridir.⁶⁵⁸ Sahrâ'nın sakinleri Cudâle ve Lemtûne kabileleri tarafından başlangıçta iyi karşılanan Abdullah b. Yâsin, İslâm'ın namaz, zekat oruç gibi ibadete yönelik tebliğ faaliyetlerinde muvaffak olsa da dinin hadler ve kısasa yönelik hükümlerinin uygulanmasında halkın fiili tepkisiyle karşılaşır.⁶⁵⁹ Söz konusu kabilelerin Abdullah b. Yâsin'e hitaben İslâm'ın toplumsal düzenine müdahil olan yasa koyucu yönlerinden rahatsızlıkları şöyle aktarılır: "Namaz ve zekât konusunda söylediklerini uygularız. Ancak cinayet işleyene kısas uygulanır, hırsızlık yapanın eli kesilir, zina yapana sopa vurulur veya recmedilir şeklindeki kaidelere gelince, bunlar bizim uygulayabileceğimiz hükümler değildir, bizden başkasına git!" Bunun üzerine bölgeyi terk edip Sudan'a geçmeyi düşünen Abdullah'ın vazifesine devam etmesinde Yahyâ'nın ısrarları etkili olur. Kavmi içerisindeki sapıtmış kimselerden sorumlu olmadığını belirten Yahyâ, ayrılmasına izin vermeyince Senegal nehrindeki bir adada inşa ettikleri ribâtta faaliyetlerine devam

⁶⁵⁵ Ebû İmrân el-Fâsî, Yahyâ b. İbrâhim'e yönelttiği temel dini meselelerle ilgili suallere, kabilesinin reisi olmasına rağmen cevap alamayınca şaşırır ve Yahyâ şu karşılığı vererek talepte bulunur:

"Efendim! (يا سيدي) Benim yaşadığım belde ve çevresinde alim bir kimse bulunmaz. Nitekim Kur'ân'ı okuyabilen kişi de mevcut değildir. Bununla birlikte hayırda bulunmayı severler ve bu hususta birbirleri ile yarışır. Keşke kendilerine Kur'ân'ı, dinin umdelerini talim ettirecek, kitap ve sünneti, dinin şeriatını öğretecek bir kimseyi bulabilselerdi. Şayet sen Allah katında mükâfata layık olmak istersen talebelerinden bazısını benimle birlikte halkıma gönder ve onlar vesilesiyle dinlerini öğrensinler." bk. Selâvî, *el-İstikâ*, 2/6.

⁶⁵⁶ Mektup aktarıldığına göre şöyledir: "Hâmili mektup Yahyâ b. İbrahim sana ulaştığında dinine, takvasına, ilm-i siyasetine güvendiğin bir talebeni, kendisiyle birlikte memleketine gönder. Kur'ân'ı ve İslâm'ın şeriatını onlara öğretsin. Bu hususta senin ve onun için büyük bir ecir vardır." bk. Selâvî, *el-İstikâ*, 2/7.

⁶⁵⁷ Selâvî, *el-İstikâ*, 2/7.; İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, 123.

⁶⁵⁸ Selâvî, *el-İstikâ* 2/7; İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 89-90; İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, 133.

⁶⁵⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/135; bk. İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, 124.

ederler. Zaman içerisinde ribâta eğitimlerine devam eden öğrenci sayısı binleri bulmuş, masum bir tedris faaliyetinin dışında Abdullah b. Yâsin'in direktifleri doğrultusunda içerisinde cihat etmeyi de barındıran bir harekete dönüşerek gelişme kaydetmişlerdir.⁶⁶⁰

Silsilenin Malikî-Eş'arî Ebû İmrân ile başladığı ve adını yine bir Malikî fakihî olan devletin bânîsi Abdullah b. Yâsin'in Senegal nehri içerisinde tâbilerini dini eğitime tabi tutmak üzere inşa ettirdiği ribâtтан alan Murâbıtlar devleti,⁶⁶¹ kurulduğu 5./11. yüzyılın ortalarında Mağrib Sünnîliği için adeta toplumsal zâmk haline gelen Mâlikîliğe müntesip olup kurucu dinamiklerinde dini saiklerin etkili olduğu bir hareket olarak ortaya çıkmıştır.⁶⁶² Bu gerçeği destekler mahiyette bir veri, Haricî-Sufî Midrârîlerin egemenliği altındaki Sicilmâse ve Der'a bölgesinin, Yahyâ b. Ömer el-Lemtûnî'nin (öl. 448/1056) ordu kumandanlığını üstlendiği sırada Murâbıtlar tarafından fethedilmesine götüren saiklerde karşımıza çıkar. Bölge fakihlerinin Zenâte emirlerinin adaletsizlik ve zulmünden şikâyet ederek bir mektupla Abdullah b. Yâsin'den yardım istemeleri üzerine şehir ve civarının fethine karar verilmesi, maksatlarının ülke sınırlarını geliştirmekten ziyade insanların adalet arayışlarına bir cevap mahiyeti taşıdığını göstermektedir. Nitekim Abdullah b. Yâsin'in Murâbıtların ileri gelenleri ile gelen mektuba binâen meseleyi tartıştığı eşrâfın kendisine "Ey Fakih! Bu durum seni ve beni ilzâm eder, Allah'ın bereketi ile bizi onların üzerine götür."⁶⁶³ şeklinde mukâbele edişleri, onların meseleyi dini bir sorumluluk şeklinde algıladıklarını gösterir.⁶⁶⁴

Abdullah b. Yâsin'in söz konusu ribâta verdiği eğitimin muhtevası, Murâbıtların tarihleri boyunca tutundukları dini mezhebi anlayışlarının kodlarını oluşturur. Öncelikle ifade edilmelidir ki Murâbıtların fikri kurucuları arasında

⁶⁶⁰ Abdullah b. Yâsin'in cihat etmeyi emrettiği konuşmasında talebelerinin kendisine hitâben kullandıkları şu ifadeler Abdullah'ın kayıtsız şartsız kendisine itaat edecek bir fedai grubu yetiştirdiğini göstermektedir: "Ey Şeyh! Bize dilediğini emret. Şüphesiz bizi kendine itaat eder halde bulacaksın. Şayet bize anne babamızı öldürmemizi emredersen bunu yaparız." Selâvî, *el-İstiksâ*, 2/8-9; İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, 125.

⁶⁶¹ Murâbıt isimlendirmesinin muhtemel kökenlerine dair değerlendirme için bk. Ceran, *Fas Tarihi*, 74.

⁶⁶² Ceran, *Fas Tarihi*, 74-75.

⁶⁶³ İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, 127-128.

⁶⁶⁴ Öte yandan Sicilmâse bölgesinin önemli bir ticaret merkezi olduğunu da belirtmek gerekir. Bölge altın kaynaklarıyla ünlü Batı Sudan'a giden kabilelerin uğrak noktasıdır ve bu nedenle önemli bir ticari hareketliliğe ev sahipliği yapmaktadır. İbn Havkal Sicilmâse'nin ilmi, kültürel zenginliğini anlattığı satırlarda Avdagost şehrinde bir tüccarın elinde gördüğü ve Sicilmâseli başka bir tüccar tarafından kendisine verilen 42000 dinarlık senetten bahisle, böyle bir şeyin doğuda mümkün olamayacağını belirtir. bk. İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 1/99-100.

sayılabilecek Ebû İmrân el-Fâsî'nin Eş'arî kimliğine rağmen, devletin teşekkül etmeye başladığı süreçte verilen eğitimde kelâmî bir rengin bulunmadığı görülmektedir. Nitekim ilim taliplerinin ribâta rağbet etmesiyle öğrenci sayısının hızla arttığı Abdullah b. Yâsin'in ders halkasında, Kur'ân ve Sünnet'e dair bilgiler, gündelik ibadetlerle ilgili bazı fıkhi bilgiler okutulurken, iyiliği emredip, kötülükten men etmek prensibi çerçevesinde yetişen talebelerin toplumu irşad edebilmelerini sağlayacak temel düzeyde tedris faaliyeti yürütülmektedir.⁶⁶⁵ Bu nedenle Murâbitûn isimli hareketini bir cemaat haline getirip cihat faaliyetlerine başlatmakla, siyasi hedefleri doğrultusunda koordine eden Abdullah b. Yâsin'in hocası Veccâc b. Zellû üzerinden Ebû İmrân'a dayanan ilmi silsilesinde her ne kadar Eş'arî bir râyiha bulunsa da, mücadelesini kelâmî bir nosyonun eşlik etmediği bir yapılanma şeklinde tasarlamak istediği görülmektedir. Muhtemelen bu durum hitap ettiği Sanhâce kabilesinin bu tür bir eğitimi almaya müsait dini kültür seviyesinde bulunmamasından kaynaklıdır. Nitekim onun bölgeye gönderiliş amacı, kelime-i şehâdetten başka din konusunda bilgileri olmayan Sanhâceli Berberîlere İslâm'ı öğretmektir. Ayrıca Murâbitları oluşturan kabilelerin ziraate dair bilgilerinin olmayışı, un ve ekmek gibi temel besin öğelerine bile yabancılıkları, neredeyse sadece et ve sütle beslenmeleri, onların baştan beri ifade ettiğimiz dini bilgi seviyelerindeki eksikliğin, göçebe yaşam tarzlarından kaynaklandığını göstermektedir. Dolayısıyla kurumsal bir eğitimden geçebilecekleri yapılanmalardan henüz mahrum oluşları, Murâbitların kuruluş aşamasında temel seviyede bir dini eğitiminin tercih edilmesinin sebeplerini izah etmektedir.⁶⁶⁶

Ribât hareketinin Murâbitlar şeklinde anılması, rengini Sünnîlikten alan siyasi merhaleye geçişin miladiydi. Bu safhadan sonra masum bir tedris faaliyetinden çıkan söz konusu oluşumun lideri Abdullah, davetine katılmayan grupları zor kullanmak pahasına itaat altına almayı başarmıştı. Öncelikle Cudâle, Lemtûne, Messûfe kabilelerini hareketine katarak, bölgenin gayr-ı Sünnî unsurlarıyla mücadele edecek insan gücüne eriştikleri gibi, gayr-ı Müslim kesimi İslâm'a davet ediyor ya da onlarla muharebe edecek bir kudrete erişmiş bulunuyorlardı.⁶⁶⁷ Bu minvalde Sünnî anlayışın dışında beylik benzeri yerel yapılanma tarzlarıyla coğrafyada faaliyet gösteren gruplara karşı, kendilerini ileride devlet kılacak askeri girişimlerde bulunmanın sırası da gelmişti. Örneğin hareketin öncü lideri Abdullah b. Yâsin'in ölümüyle sonuçlanan

⁶⁶⁵ Selâvî, *el-İstikâsâ*, 2/8-9.

⁶⁶⁶ İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, 120.

⁶⁶⁷ İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, 126-127.

ve bünyesinde peygamberlik ve vahiy alma iddiaları gibi İslâm şeriatını lağv edici unsurlarıyla bugün Fas sınırları içerisindeki Tamesnâ civarında hüküm süren Bergavâta beyliği ile yapılan savaşlar, bidat kabul edilen gruplara karşı girişilen silahlı saldırıların en önemlileri arasındaydı.⁶⁶⁸ Kuruluş döneminde Murâbıtlar, hitap ettikleri Berberî grupları sapkın buldukları inanç unsurlarından koparıp, doğru kabul ettikleri dini inanışlarına adapte edebilmişlerdi. Böylelikle toplumda yaşattıkları itikadi değişimle birlikte sahip oldukları Mâlikî aidiyetin, gündelik hayata ilişkin geliştirdiği nosyon doğrultusunda köklü ve devam eden sürekli bir devrimi gerçekleştirmeye de muvaffak olmuşlardı.⁶⁶⁹ Abdullah b. Yâsin tüm bu süreçlerde sahrada görevine başladığı andan itibaren vefatına kadar bir fakih olarak Murâbıtların emirlerini tayin edici konumda oldu. Nitekim Yahyâ b. İbrahim, Abdullah b. Yâsin'e emirlik teklifinde bulunduğu kendisi "Hayır! Ben sadece şeriat emanetinin hâmilimim, emir olan sensin." şeklinde karşılık vermişti.⁶⁷⁰ Bununla birlikte devletin emirlerinin üzerinde asıl karar merci daima kendisi oldu. Devlet idaresinin en başından bu şekilde kurgulanması, Murâbıtlar tarihi boyunca Mâlikî fakihlerin devlet üzerinde dini ve siyasi sahada etkili olmalarının temel sebebiydi.

Abdullah b. Yâsin'in 451/1059 tarihli vefatının ardından Ebû Bekir b. Ömer, siyasi ve dini her iki kutbu da bünyesinde barındıran bir lider figürü olarak Murâbıtlar tarihi içerisindeki yerini almıştı. Abdullah b. Yâsin'in hali hayatında Yahyâ b. Ömer'in ölümü üzere yerine tayin edilen Ebû Bekir b. Ömer devrinde, Fâtımîlerin elinde tuttuğu Sûs bölgesinin merkezlerinden Târûdânt zapt edilmiş ardından Mağrib-i Aksâ'da başkent Merakeş'in inşasına kadar başşehir ilan edilen Ağmat, Zenâte'nin elinden alınarak 448/1056 yılında resmi olarak devlet tesis edilmişti. Bu sırada Ebû Bekir b. Ömer, artan sorumluluklarının bir göstergesi olarak ileride Mağrib tarihi için önemli bir sima olacak amcasının oğlu Yûsuf b. Taşfin'i ordu kumandanı olarak tayin etmişti.

⁶⁶⁸ Bu grubun inançları ile ilgili örnek olarak hanedanlığın emirlerinden Tarîf b. Ebû Sâlih'in kendisini mehdî olarak gördüğü, bunun da ötesinde yeni bir şeriat iddiasında bulunarak peygamberliğini iddia ettiği ve Berberîce kendisinden sonra peygamberin gelmeyeceği anlamında Vervâverî ifadesini kullandığı, hanedanlığın başka bir emiri Sâlih b. Târif'in kendisine seksen sūreden oluşan Berberîce bir kitap indirildiğini iddia etmesi, bununla birlikte ibadet dilini de Berberîce kılması gibi hususlar zikredilebilir. Ayrıca mehdilik gibi iddiaları da barındıran bu yeni dini hareket, Şîa ile ilişkilendirildiği gibi, tükürükle şifa bulma gibi bazı yerel inanç unsurlarını da muhtevîdir. bk. İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, 130-133; Konuyla ilgili en geniş bilgi Bekrî de yer alır. bk. el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 2/819 vd.; ayrıca bk. Adnan Adıgüzel, "Bergavâta: Mağrib'de Heterodoks Bir Berberî Fırkası", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1(2010) 1-21.

⁶⁶⁹ Fethî Zağrût, *el-Cuyûşü'l-İslâmiyye ve hareketü't- tağyîr fî devleti'l- Murâbûtîn ve'l-Muvahhidîn* (Kâhire: Dâru'l-İslâmiyye, 2005), 20.

⁶⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/135.

Ebû Bekir b. Ömer 'heretik' Bergavâta yapılanmasını kesin olarak itaat altına alan isimdi. Bu arada Yûsuf b. Taşfin'i Mağrib'in tarih sahnesine çıkaracak süreç ise Lemtûne ve Cüdâle kabileleri arasında yaşanan ihtilaflar üzerine Ebû Bekir b. Ömer'in Yûsuf b. Taşfin'i Fas'ta idareci olarak bırakıp kargaşayı yatıştırmak üzere sahraya gitmesiyle başlamıştı. Rif, Tanca, Gana devletine bağlı bazı beylikleri ele geçirdiği bir fetih serüvenin ardından Merakeş yakınlarında Yûsuf b. Taşfin ve kalabalık ordusu tarafından karşılanınca devlet yönetimine Yûsuf'un layık olduğu düşüncesi ile idareyi ona bırakıp Sahrâ'ya dönerek Gana, Batı Sudan gibi bölgeleri devlet sınırları içerisine dahil edeceği cihat faaliyetleri ile meşgul olmuştu.⁶⁷¹

Yûsuf b. Taşfin dönemi Murâbitlar devletinin en ihtişamlı süreciydi. Doğuda Abbâsîlerin zayıfladığı, keza Fâtımî hilafetinin de yıkılış sürecine girdiği bir vasatta Taşfin'in genç devleti, batı cephesinde adını özellikle Hristiyan devletlere karşı yapılan Zellâka Savaşı (479/1086) ile duyurmuştu.⁶⁷² Kaynaklarda fukaha ve ulema sınıfına olan hürmeti, onları devlet hazinesinden desteklemesi gibi hususlara vurgu yapılan Yûsuf b. Taşfin döneminde Mâlikî fukaha nüfuzunu giderek artırdı.⁶⁷³ Yönetici sınıf ile devlet işlerini yürütme noktasında sürekli bir irtibat ve iştirak içinde olan fakihlerin Murâbitlar tarihindeki siyasi etkinliğini İbn İzârî şöyle resmediyordu: "O (Yûsuf b. Taşfin), fukahayı üstün tutar, ulemayı yüceltir, devlet işlerini onlara tevdi eder, onların görüşlerine göre amel ederek, fetvaları gereğince hüküm verirdi."⁶⁷⁴

İbn İzârî'nin bu ifadelerini destekleyen fetvaların, devletin özellikle Endülüs üzerine sefer düzenlediği sıralarda fukaha tarafından vaz edildiği görülür. Bu minvalde Endülüs'ü zapt etme konusunda devlet ricali kadar kararlı gözükten İbn Rüşd el-Ced (öl.520/1126) ve İbn Hamdîn gibi devrin önde gelen fakihlerinin fetvaları dikkat çekicidir. Söz konusu fakihlerin hac ile cihad arasında bir mukayeseye giderek yaşanan zamanın gereklilikleri icabı cihat etmenin hacca gitmekten daha faziletli olduğuna dair fetva irad etmeleri, hatta vucûb şartı sağlanamadığı için hac ibadetini mekrûh bir nafil olarak değerlendirmeleri,⁶⁷⁵ sunulan fetvanın dini tesiriyle birlikte,

⁶⁷¹ İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, 135-136; Ceran, *Fas Tarihi*, 86-87.

⁶⁷² Ceran, *Fas Tarihi*, 89.

⁶⁷³ İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, 137; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 531.

⁶⁷⁴ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 38.

⁶⁷⁵ İbn Rüşd, *Fetâvâ* 1021-1025; Ebû Bekir Tutûşî'nin benzer fetvası için bk. Venşerîsî, *el-Mî'yâr*, 1/432-433; ayrıca bk. Emine Nurefşan Dinç, "Murâbitlar Devleti'nde Fukahanın Konumu", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019), 871-910.

devletin savaş politikalarını yönlendirmede doğrudan etkileyici olduklarını göstermektedir.⁶⁷⁶

Yûsuf b. Taşfîn'in ardından Murâbıtlar emirliğini üstlenen Ali b. Yûsuf Taşfîn döneminde de fukaha devlet idaresindeki etkinliğini sürdürmekteydi. Nitekim Ali b. Yûsuf Taşfîn, fukahanın etkisi altındaydı ve Mağrib mülkünde hiçbir şey fukaha ile istişare edilmeden karara bağlanmıyordu. İlaveten yine bu dönemde fakihlerin yanında yardımcı dört fakih bulunmuş, fukaha nicelik olarak da Endülüs'ün fethinden bu yana görülen en yüksek sayıya ulaşmış, ayrıca toplumdaki nüfuzları artmış, maddi açıdan geniş imkânlarla sahip olmuşlardı.⁶⁷⁷

4.3. Murâbıtlar Döneminde Akli İlimler ve İlm-i Kelâm'ın Görünümü

Eş'arîliğin, inanç konularında nasların yanında akli yöntemleri kullanan bir kelâm mektebi oluşu, ekolün kendini gösterdiği ilmi atmosferi irdelemeyi gerektirir. İslâmi batıda ve Murâbıtlar döneminde dini ilimlere eşlik edebilecek özgür düşüncenin, doğuya nazaran devlet ve halk kitleleri için daha itibarsız bir konumda olduğu düşünülür.⁶⁷⁸ Bu türlü yargılar, dönemin fakihlerinin yenilik karşıtı tutucu bir anlayışla malûl oldukları kabulüyle irtibatlıdır.⁶⁷⁹ Söz konusu yaklaşımlara sebep olan arz edeceğimiz bazı hadiseler, Murâbıtların hüküm sürdüğü yüz yıla gelmeden dahi Mağrib ve Endülüs coğrafyasında gözlemlenebilmektedir. Ancak siyaset ve fukaha ilişkilerine dair dengeler, toplumun avam sınıfının sınırlı kavrayışlarının devlet politikalarına yön vermesi gibi birçok arka planı bulunan karşıtlıklardan hareketle, felsefi ve kelâmî düşüncenin, batıda hiçbir şekilde varlık gösteremediğini iddia etmek gerçeği yansıtmaz.

Örneğin, Murâbıtların kuruluşundan yaklaşık bir asır kadar önce Mağrib'in ilmi bakımdan irtibatlı bulunduğu Endülüs'te kitaba olan merakı ile bilinen Emevî sultanı Mustansır (2. Hakem) döneminin (350/366-961/976) ünlü kütüphanesinde felsefe kitaplarının Endülüs Emevîleri'nin baş veziri Mansûr b. Ebi Âmir (öl. 392/1002) tarafından fukahaya yakınlaşmak maksadıyla yaktırılması,⁶⁸⁰ bölgedeki birikime zarar

⁶⁷⁶ Cihadın farziyetinin hac etmekten daha evlâ olduğuna dair bir diğer fetva ise fakih İbn Hamdîn'e aittir. bk. Venşerîsî, *el-Mî'yâr*, 1/433.

⁶⁷⁷ Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 130.

⁶⁷⁸ T. J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 212.

⁶⁷⁹ İsmet Abdüllatif Dendeş, *Edvâ'ü cedîde ale'l-Murâbitîn* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1991), 83.

⁶⁸⁰ Felsefi eserlerin imha edilişinin sebebi, Kurtuba'da bazı fakihlerin Vezir Mansûr'un felsefeye yakın sardığına dair iddialarıdır. Söylentilerin asılsız olduğunu ispat için 2. Hakem tarafından oluşturulan meşhur kütüphanedeki fakihlerce sakıncalı bulunan eserler Mansûr'un emriyle imha edilmiştir. bk. Mehmet Özdemir, "Mansûr, İbn Ebû Âmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV

vermiştir. Ancak Endülüs hilafetinin 422/1031’de lağvedilişinin ardından İslâm ülkesinin küçük krallıklar (mülûkü’t-tavâif) şeklinde parçalanışı, fukahanın otoritesini sarstığından felsefi hareketlilik yeniden canlanabilmiştir.⁶⁸¹ Bölgeye Murâbitların girmesiyle de akli ilimler, belirli bir zümrenin uğraş sahası kalarak varlığını sürdürmüştür. Makkarî’nin de (öl. 1041/1632) ifade ettiği üzere öteden beri gözleme dayalı bilim alanları havassın meşgul olabildiği, avam tabakadan çekindikleri için meşguliyetlerini gizleye geldikleri bir saha olmuştur. Çünkü herhangi bir kişinin felsefeyle veya astronomiyle meşguliyetinin ifşa olması, zındıklıkla itham edilmekten recmedilmeye varan şiddetli tepkilere neden olabilmıştır. Ayrıca Başvezir Mansûr örneğinden anlaşıldığı üzere, felsefeyle iştilal etmek devlet kademelerinde gözü olan bazı siyasi rakipler tarafından bahane edilerek ikbâl malzemesi olarak kullanılabilir.⁶⁸²

Esasen İslâm dünyasının doğusunda da gözlemlenebilen bu türden muhalefet görünümüne rağmen, ilm-i kelâm’ın da eşlik ettiği felsefi meşguliyete örnek olarak, Kurtubalı fakihlerin, hakkındaki kâfirlik ithamlarından bunalarak hac maksadıyla Mekke’ye giden İbn Meserre (öl. 319/931) zikredilebilir. Vatanına döndüğünde faaliyetleriyle farkındalık yaratan ve Avrupa’daki İslâm felsefesine ait birikimin öncüsü sayılan İbn Meserre, doğudaki seyahatinin Basra yıllarında Mu‘tezile akılcılığını da özümsemiştir. Hatta İbn Meserre’den önce Câhiz (öl. 255/869) tesiriyle Mu‘tezile ile tanış olan Kurtuba’da bu ekole mensup müftü figürleri, yerleşik Mâlikî anlayışı tehdit edebilecek güçte olmasa da görülebilmıştır.⁶⁸³

İbn Meserre’nin zihninde yeşeren felsefi etkinlik, İbn Bâcce (öl. 533/1139) ile sistematik bir mahiyet kazanarak devam etmiştir. Şöhreti orta çağ Avrupası’na ulaşan ve batılıların Avempace ismiyle andıkları İbn Bâcce, memleketi Sarakusta’nın Murâbitların eline geçmesinin ardından şehre vali olarak atanan İbn Tifelvît ile dost olmuş ve bu arkadaşlık kendisine vezirlik yolunu dahi açmıştır. Güçlü Mâlikî aidiyetlerine rağmen Murâbit idarecilerinin İbn Bâcce’ye yönelik ilgisi, De Boer’in ifadesiyle genç devletlerini geçmiş kültürlerden istifadeye açma isteğidir.⁶⁸⁴ Buna

Yayınları, 2003), 28/6-8.

⁶⁸¹ Roger Garaudy, *Endülüs’te İslâm*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 114.

⁶⁸² Ahmed b. Muhammed Makkarî, *Nefhu’t-tîb min gusni’l-Endelüs er-ratîb ve zikru vezîrihâ lisâni’d-dîn İbni’l-Hatîb*, thk. Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), 1/221; Dendeş, *Edvâ’ü cedide ale’l-Murâbitîn*, 85-86.

⁶⁸³ Garaudy, *Endülüs’te İslâm*, 77-78; Boer, *İslâm’da Felsefe Tarihi*, 210.

⁶⁸⁴ Boer, *İslâm’da Felsefe Tarihi*, 213.

rağmen İbn Bâcce'nin felsefi kimliği sebebiyle avamın dinsizlik ithamlarına maruz kaldığını da belirtmek gerekir. Nitekim onun siyaset felsefesine ilişkin önemli eseri için seçtiği *Tedbîru'l-mütevahhid* (Yalnız İnsanın Tedbiri) ismi, toplum tarafından dışlanan bir düşünce adamının zorunlu yalnızlığını ifade etmektedir. Sarakusta'nın Hristiyanlarca istilasına üzere Mağrib'e göç eden İbn Bâcce, Fas'ta vefatına kadar vezirlik ve saray tabipliği yapmış, şüphelerin üzerinde yoğunlaştığı Ebu'l-Alâ İbn Zühr isimli bir doktor tarafından kıskançlık nedeniyle zehirletildiği iddia edilmiştir.⁶⁸⁵

İbn Bâcce'nin çektiği sıkıntılarla yüzleşmeksizin Murâbıtlar sarayındaki itibarını koruyabilmiş bir diğer isim, Mağrib'in feylosofu şeklinde kayıtlara geçen Mâlik b. Vühayb el-İşbilî'dir. İbn Vühayb, Murâbıtlar emiri Ali b. Yûsuf'un yakın bir dostu, devlet işlerini istişare ile yürüttüğü hukuk nosyonu da bulunan bir Mâlikî fakihidir. İbn Vühayb, İskenderiyeli astronom ve matematikçi Batlamyus'un (öl. 168/785?) *Kitâbüs'-semere*'si ve *Kitâbü'l mecistî* gibi eserleriyle meşgul olmuş, asrının felsefi birikimine vakıf birisidir. Ancak muhtemelen avamın bu konulardaki tahammülsüzlüğü, öte yandan kanının talep edilmesi gibi tehditler dolayısıyla politik bir tavır takınarak fıkıh ilminde derinleşmeyi tercih etmiş, felsefi birikimini yansıttığı eser ve fikirlerini ya gizlemiş ya da kaydetmemiştir. Bununla birlikte itibarını hazmedemeyen kesimlerin tüm çabalarına rağmen Ali b. Yûsuf'un veziri İbn Vühayb'e yönelik herhangi bir yaptırım söz konusu değildir.⁶⁸⁶

İslâmi batıda felsefenin yerelleşmesini sağlayan İbn Tufeyl'in (öl. 581/1185) Murâbıtlar aidiyetini de belirtmek gereklidir. İbn Bâcce ile başlayan din ve felsefeyi uzlaştırma çabaları, İbn Tufeyl tarafından devam ettirilmiştir ki haddi zatında onun *Hayy b. Yakzân* eseri İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-mütevahhidi*'nin ileri bir aşamasıdır.⁶⁸⁷ Murâbıtların ele geçirdiği İspanyol kenti Gırnata doğumlu İbn Tufeyl, ileride Muvahhidler sarayının bir mensubu olduğunda kendisine itibar sağlayacak felsefi ve tıbbi eğitimini babasının yönlendirmesiyle Murâbıtların son zamanlarında tahsil etmiştir.⁶⁸⁸

⁶⁸⁵ Makkarî, *Nefhu't-tib*, 7/28; Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, 210; Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/348-353.

⁶⁸⁶ Makkarî, *Nefhu't-tib*, 3/479; Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halife b. Yûnus es-Sa'dî İbn Ebû Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*, thk. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 515; Dendeş, *Edvâ'ü cedide ale'l-Murâbitîn*, 87-89.

⁶⁸⁷ Garaudy, *Endülüis'te İslâm*, 132.

⁶⁸⁸ İbn Tufeyl, Muvahhidler döneminde Sebte, Tanca valiliğinde kâtiplik makamı elde ettikten sonra devletin saltanat merkezi Merakeş'e intikal ederek ilk Halife Abdülmümin'in taht varisi Ebû Yakub Yûsuf'un hekimi oldu ve bu avantajlı yakınlık sayesinde döneminin bilim anlayışına yön verebildi. bk.

Murâbıtlar devrinde beliren kelâmi temayülün tetkiki ise öncelikli olarak dönem üzerindeki ideolojik yaklaşımları ele almayı gerektirir. Dini anlama faaliyetlerindeki eklektik yaklaşımlarıyla başını İbn Tûmert'in çektiği ve Murâbıtları dini ve siyasi bakımdan heretik ilan eden Muvahhidler isimli yeni siyasi yapılanmanın söylemleri, Murâbıtların dini bakış açısının doğru bir şekilde anlaşılmasını engellemektedir.

Muvahhidlerin kurucusu İbn Tûmert, sahip olduğu mehdilik fikriyle Mağrib tarihinde temayüz etmiş, bu doğrultuda yaşamı boyunca yürüttüğü propagandasında mehdi olduğunu ikrara yanaşmayan Murâbıtları sapkın bir inancın müntesipleri olmakla suçlamıştı.⁶⁸⁹ Onun nazarında Murâbıtlar, Tanrı'yı yaratılmış olanlara benzeten teşbih ve tecsim ehli bir topluluktu. Onlar, işitmek, görmek ve hareket etmek gibi kullara nispet edilebilecek nitelikleri, Allah'a nispet eden ve bu nedenle yaratıcı hakkındaki yanlış inançlarından vazgeçene kadar savaşılmaları vacip olan kâfirler topluluğuydu. Murâbıtlar hareketinin müntesibi olup söz konusu teşbih ve tecsim inancı üzere ölenler ebedi cehennemlikti ve Hristiyanlarla cihat etmek nasıl farz olan bir yükümlülükse Murâbıtlarla savaşmak da Muvahhidler için gereklidi. Nitekim İbn Tûmert, bu konuda hitap ettiği kitlenin zihninde şüpheyi mahal bırakmayacak bir söylemle Murâbıtların kanlarının helal, mallarının ise ganimet olduğunu müntesiplerine deklare etmişti.⁶⁹⁰

Murâbıtların mücessimeden oldukları iddiasının kökenleri incelendiğinde tecsim kavramının Muvahhidlerin Murâbıtlara karşı yürüttüğü seferlerde ortaya atıldığı görülür. İbn Tûmert'in tâbileri, bir sefer dönüşünün ardından yanına gelerek Murâbıtların kendilerine isyanlarından ötürü "Hâricîler" şeklinde seslendiklerini söylerler. Bunun üzerine "Çirkin bir işte bizden daha önce davrandılar." şeklinde karşılık veren İbn Tûmert, "Siz de onlara bundan böyle Mücessimûn lakabıyla seslenin." emrini verir.⁶⁹¹ Dolayısıyla mücessimenin bir kavram olarak, İbn Tûmert tarafından savaş sırasında icat edilmiş, politik bir karşı hamle manevrası şeklinde değerlendirilmesi mümkündür. Kuşkusuz böylesi bir tanımlama Murâbıtları sapkın bir çerçeveye mahkûm ederken, mehdinin müritlerine de düşman karşısında kendilerini dinen daha üstün ve meşru bir çizgide hissedecekleri motive edici bir işlev görmüştür.

Kukkonen, *İbn Tufeyl: Aklın Yaşamı*, 27-28.

⁶⁸⁹ Zehebî, *Siyer*, 381.

⁶⁹⁰ Hasan Ahmed Mahmûd, *Kıyâmü Devleti'l-Murâbitîn* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1956), 181.

⁶⁹¹ Beyzak, *Ahbâru'l-Mehdî*, 38.

Murâbıtların inançları itibariyle sapkın ilan edilişlerinin siyasi bir arka planı bulunmakla birlikte bazı hususlar halen muğlaklığını korumaktadır. İbn Tûmert, acaba neden muhataplarını mücessime şeklinde tanımlamıştı? Murâbıtlar dönemi Mağrib’inde bu olumsuz vasfı hak edecek bir grup gerçekten var mıydı? Bu minvalde İbn Tûmert, acaba lokal bir sosyal tabana karşı mı mücessime kavramını kullanmıştı? Hepsinden önemlisi mehdiliğini ilan edişinin bir uzantısı olarak masumiyetini iddia eden bu ideoloğun, doğup büyüdüğü topraklarda böylesi düşünceleri geliştirebileceği mezhebi bir arka plan bulunuyor muydu? Tüm bu sorulara cevap olabilecek, İbn Tûmert’in hem memleketi hem de isyan hareketini başlattığı Sûs bölgesinin mezhep manzarasına dair bazı tarihi bilgiler, konuyu aydınlatabilecek niteliktedir. Bölgenin mezhebi dağılımına ilişkin bilgiler veren İbn Havkal, İbn Tûmert’in köyünün sınırları içerisinde yer aldığı Sûs bölgesi hakkında şu tespitlerde bulunur:

Sûs halkı iki farklı firkadan oluşur. Bir kısmı Sünnî Mâlikî, diğer bir kısmı ise Şîî ve Musevî’dir, Ali b. Versand’ın ashabından Mûsâ b. Ca’fer’i imam bilirler. (Bölge) halkına kabalık ve geçimsizlik hâkim olmuştur. Mâlikîler aşırılığa düşmüş Haşviyye’denir. Halk arasında devamlı savaş vardır, kan dökülür. Şehrin bir camisi bulunduğu halde Mâlikîler ve Şîîler aynı camide ayrı namaz kılarlar. Önce bir mezheptekiler namaz kılar. On defa ezan okunur on defa ikamet getirilir. Kötü ahlaklı Mâlikîler müreffeh oldukları kadar cahil taşkındırlar.⁶⁹²

İbn Havkal’ın 4./10. yüzyıl ortalarında seyahatlerinden hareketle kaleme aldığı eserinde Sûs bölgesinin mezhebi görünümüyle ilgili ifadeleri, Murâbıtların tarih sahnesine çıktığı dönemlere tanıklık etmiş İbn Hazm (öl. 456/1064) ve Ebû Ubeyd el-Bekrî (öl. 487/1094) tarafından da benzer şekillerde dile getirilmektedir.⁶⁹³

Murâbıtların kuruluş yıllarında Mâlikîliğin tesisi üzere yürüttükleri cihad faaliyetinin muhatabı olan bölgelerin başında Sûs gelmektedir. Bölgede Abdullah el-Becelî er-Râfîzî’nin “Becelîyye” olarak anılan müntesipleri bulunmaktadır. Ebû Bekir b. Ömer ve Abdullah b. Yâsin’in öncülüğündeki Murâbıtlar ordusunun birçok Râfîzî’yi kılıçtan geçirdikleri, geriye kalanların Sünnîliği benimsediği ve bölge kabilelerinin tamamının itaat altına alındığı belirtilmektedir.⁶⁹⁴

Coğrafyanın Sünnileştirici fetih hareketlerine muhatap olduğu ifade edilse de Râfîzî düşüncenin bânîni, içe kapalı dünyasını akıldan çıkarmamak gerekir. Her ne kadar askeri bir başarı elde edilmiş olsa da fiili olarak Sûs bölgesinde yaşayan Şîî

⁶⁹² İbn Havkal, *Sûretü’l-Arz*, 1/91.

⁶⁹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/140; el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/851.

⁶⁹⁴ İbn Ebû Zer’, *el-Enîsü’l-mutrib*, 129.

Râfizîlerin hatta Haşevî Mâlikî grupların silahlı güç karşısında eski inanç biçimlerinden vazgeçmiş görünerek varlıklarını nesilden nesile aktarmaları, kapalı toplum yapılarının doğasına uygun bir biçimde gizlice eski mezheplerini korumaları güçlü bir ihtimaldir. Nitekim Murâbıtlar döneminin sonlarında yaşamış İdrîsî'nin (öl. 560/1166) bölgede Haşevî Mâlikî fırkayla, Musâ b. Ca'fer'in mezhebini benimseyen Şîî bir grubun varlığından ve aralarındaki kan davalarından bahsetmesi, bölgede uzun yıllardan beri sükûnetin sağlanamadığını, Murâbıtların Sûs'un bu havzasına dair mezhep politikalarının başarılı olamadığını göstermektedir.⁶⁹⁵

Sûs bölgesinin mezhebi durumuna ilaveten İbn Tûmert'in İclî isimli köyünde Şîî Abdullah b. İdrîs el-Alevî'nin mezarının bulunması, onun Şîî dünyayla yakından ilişkili bir çevrede yetiştiğini gösteren önemli bir başka emâredir.⁶⁹⁶ Birçok mezhebi umdeyi şahsında cem edebilmiş birisi olarak İbn Tûmert'in hâlis bir Şîî olduğu iddia edilemeyebilir. Ancak mücadelesi sırasında imamet, mehdilik, masumiyet gibi konulara yaptığı güçlü vurgu baskın Şîî kimliğini ibrâz ederken, bu hakikat Merrâküşi'nin Şîîlikten bir şeyler saklıyordu (وكان يبطن شيئاً من التشيع) şeklindeki ifadelerine de yansımıştır.⁶⁹⁷

İbn Tûmert'in içine doğduğu mezhebi muhite dair modern çalışmalar, Murâbıtları Ehl-i tecsîm şeklinde nitelendirmesinin tarihi arka planına dair önemli tespitlerde bulunur. Bu minvalde Dendeş'e göre İbn Tûmert, güçlü bir ihtimalle doğup büyüdüğü coğrafyada birbirine düşman ve kan davalı Şîî ve Haşevî Mâlikî kutuplaşmasının, Şîî tarafındadır. İbn Tûmert, yıllar önce cihad davasıyla vatanına gelerek birçok Şîî'yi katledip, mezhebi anlamda Mâlikîliğe, siyaseten Abbâsî hilafetine bağlılığa çağıran Murâbıtlara karşı yerel bir aşırı Mâlikî yorumdan hareketle teşbih ve tecsîm ithamını, devlet ve kendisine biat etmeyen toplumun tamamına teşmil ederek siyasi bir koz olarak kullanmaktadır.⁶⁹⁸ Mağrib halkının tecsîm ve teşbih inancıyla yargılanmasını tuhaf bulan İbn Teymiye de, durumu İbn Tûmert'in mehdilik fikrinde olduğu gibi siyasi maksatları olan bir itham olarak değerlendirir. Bu doğrultuda İbn Tûmert, böylesi mezhebi töhmetler sayesinde Mâlik b. Enes'in ve Ehl-i Medîne'nin mezhebi üzere dinlerini yaşayan Mağribli binlerce Mâlikî'nin kanlarını

⁶⁹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâk fi'htirâkı'l-âfâk* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/228; Dendeş, *Edvâ'ü cedîde ale'l-Murâbitîn*, 15.

⁶⁹⁶ *Kitâbü'l-istibsâr*, 213.

⁶⁹⁷ Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 141.

⁶⁹⁸ Dendeş, *Edvâ'ü cedîde ale'l-Murâbitîn*, 16-17.

ve mallarını helal görmüştür. Halbuki Mâlik'in takipçileri arasında teşbih ve tecsîm inancına sahip herhangi birinin varlığı bilinmemektedir.⁶⁹⁹

İbn Tûmert'in Murâbıtların dini durumlarına ilişkin olumsuz yorumlarının, sonraki süreçte onların kelâm gibi akli ilimlerle aralarına mesafe koyduğu şeklindeki kanaatlerle devam ettirildiği görülmektedir. Muvahhidler dönemi tarihçilerinden Merrâküşî, Murâbıtlar asrındaki ilmi faaliyetlerin bütünüyle fikhın ameli-tatbiki yönünü ifade eden fûrûa yöneltildiğinden bahsederek, Murâbıtlar'ın kelâm ilmi karşısındaki tavırlarını şöyle ifade etmektedir:

Bu dönemdeki halk kelâm ilimlerine dair herhangi bir meseleye dalan kimselerin tekfirine hükmetti. Emiru'l-Müslimin'in yanında bulunan fakihler, kelâm ilmini iştiğal edilmesi çirkin bir iş olarak değerlendirip Selef'in de aynı şekilde bu ilmi kerih gördüğünü, bu ilimle meşgul olan kimseden uzak durulması ve bunun dinde bir bidat olduğu değerlendirmesinde bulundular. Kelâm ilminin çoğu akîdede bozulmaya yol açıyordu. Bu sebeple kelâm ilmine ve bu ilimle uğraşanlara karşı kin besleyen Emir, bütün beldelelere kelâm ilmi ile uğraşılmasını yasaklayan bir ferman göndererek, yanında bu ilme dair bir şey bulunduranın cezalandırılacağını söyledi.⁷⁰⁰

Mezkûr ifadelerin ihtiyatla karşılanmasını gerektiren bazı sebepler bulunmaktadır. Öncelikle eserinde dile getirdiği üzere Merrâküşî'nin Muvahhidler devletinin ileri gelen isimleriyle arkadaşlığı söz konusudur. Örneğin Muvahhidlerin 2. halifesi Ebû Yâ'kûb Yusuf b. Abdülmümin'in (öl. 580/1184) çocuklarından Yahya ve 3. halife Ya'kub Mansûr'un (öl. 595/1199) oğlu İşbiliye valisi İbrahim ile yakın dostluklar kurduğu, hatta bu isimlerin Merrâküşî'nin bilgi kaynaklarından olduğu görülmektedir.⁷⁰¹ Dolayısıyla varlığını Murâbıtlar karşıtlığıyla anlamlı kılan Muvahhidlerin döneminde yetişmiş bir tarihçi oluşu, devletin ideolojisi doğrultusunda fikir beyan etme ihtimalini düşündürmektedir. Nitekim İbn Tûmert ve sonrasında Muvahhidlerin din politikasının, uzun bir süre daha Murâbıtlar'ın teşbih ehli oldukları iddiasını da barındıran tevhid vurgulu dini öğretiyi göz ardı etmemek üzere idealize edildiği görülmektedir. Bu noktada filozof İbn Rüşd el-Hafîd (öl. 595/1198), Muvahhidlerin sürdürdükleri din politikalarındaki kararlılıklarını anlamak adına

⁶⁹⁹ İbn Teymiye ayrıca Sûs bölgesinin dini kültürüne dair aktardığımız bilgileri teyit eden açıklamalarda bulunur. Buna göre İbn Tûmert, faaliyetlerini Mağrib dağlarının eteklerinde nispeten daha izole aynı zamanda memleketi olan Sûsu'l-Aksâ bölgesinde, dini bilgileri temel gündelik seviyeden öteye geçemeyen cahil bir kitle arasında başlatmıştır. Öyle ki kabirlerdeki ölülerin dahi İbn Tûmert'in mehdiliğine şahadet ettiğine dair oluşan halk itikadını cehaletlerinin bir göstergesidir. bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Kâsım (Medine: el-Memleketü'l-Arabiyye es-Suûdiyye, 1995), 11/476-478.

⁷⁰⁰ Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 131.

⁷⁰¹ Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 180, 227.

önemli bir isimdir. İbn Tufeyl tarafından Muvahhid sultanı Yusuf b. Abdülmümin ile tanıştırılan ve farklı kademelerde resmi görevler üstlenen İbn Rüşd'ün bir süre Merrâküşi'nin de döneminde yaşadığı 3. halife Ya'kub Mansûr'un yönetimi zamanında başından geçenler, İbn Tûmert'in Muvahhidlerin din anlayışı üzerinde halen ne denli etkili olduğunu göstermektedir.

İbn Tûmert'in teşbih karşıtı radikal dini anlayışını yumuşatmaya cüret eden İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*'sinde Kur'ân'ın teşbih içerikli ayetlerinin anlaşılmasında zahiri anlamıyla yetinenleri hedef alan İbn Tûmert ile aynı fikirde değildir. Çünkü İbn Rüşd, böylesi bir anlayışın dayatılmasının akli bilgiyi elde etme imkânı bulunmayan avamı, inançsızlığa sevk edeceği endişesiyle İbn Tûmert'e katılmamayı tercih etmiş, Allah'ın bedene sahip olup olmayışında naslarda açık bir bilginin bulunmayışından hareketle, kendisine dini bir zemin de bulmuştur. Ancak İbn Rüşd cesaretinin bir bedeli olarak eserini yeniden yazmaya zorlanarak, İbn Tûmert'e ve onun teşbih karşıtı anlayışına belirgin atıflar ilave etmeye mecbur bırakılmıştır. Çünkü İbn Rüşd geri adım attırılmasaydı, onun bu cesareti Muvahhidlerin siyaseten tahkimini sağlayacağı düşünülen İbn Tûmert'in mehdilik ve masumiyet gibi vasıflarına halel getirebilirdi.⁷⁰² Kanaatimizce mezkur anekdot, İbn Tûmert'in devletin kodlarına işlemiş otoritesini ve Merrâküşi'nin de bu atmosferden etkilenmiş olabileceğini dikkate almayı gerektirmektedir. Öte yandan Merrâküşi'nin Murâbitlar dönemi ulemasının sadece fikhın fûrûu ile ilgilendiklerinden ne kasdettiği açık değildir. Muhtemelen onun bu söylemi, fukahanın ilmi faaliyetlerini Sahnûn'un *Müdevvene*'si ve İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî'nin *en-Nevâdir ve'-z-Ziyâdat*'ı gibi eserler ve bunların ihtisarlarına hasretmeleriyle ilgili olmalıdır.⁷⁰³ Ancak bu tespitler dönemin alimlerinin tamamının fikhın fûrûu ile ilgilendiklerini düşündürmemelidir. Her şeyden önce Murâbitların kurucusu Abdullah b. Yâsin'in ilim silsilesi, hocası Veccâc b. Zellû aracılığı ile Eş'arî Bâkılânî'nin talebesi Ebû İmrân el-Fâsî'ye uzanan kelâmi bir renk içermektedir. Ayrıca bölgedeki Hâricî, Bergavâta beyliği ve Şîî grupların mezhebi umdelerine karşı akli istidlâller öne sürebilen bir isimdir.⁷⁰⁴ Diğer

⁷⁰² Maribel Fierro, "Muvahhidlerin Din Siyaseti", çev. Salih Çift, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 878-879; Delfina Serrano Ruano, "Müslüman Batı'da Muteahhir Eş'arîlik", çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 683.

⁷⁰³ Ahmed Emîn Amrânî, *el-Hareketü'l-fikhiyye fî ahdi's-Sultân Muhammed b. Abdillâh el-Alevî* (Fas, 1996), 2/43.

⁷⁰⁴ Dendeş, *Edvâ'ü cedîde ale'l-Murâbitîn*, 83.

tarafından tabakât türü eserlere başvurulduğunda bu dönemde kelâm ile iştigal eden birçok isme rastlamanın mümkün olduğu görülmektedir.

Ebû Abdülmelik Mervân b. Abdülmelik b. İbrâhim b. Semcûn el-Levâtî (öl. 491/1098), kaynaklarda Mağrib'in önde gelen şeyhi olarak aktarılır ve günümüz İspanyası'nın Mağrib'deki toprağı Sebte'de (Ceuta) vaaz, namaz ve hutbe iradı gibi vazifeler üstlenmiştir. Daha sonra bu ve benzeri dini görevlerini Murâbıtlar devletinin önemli şehirlerinden Tanca'da da yürütmüştür. Söz konusu görevlere bizzat Murâbıtlar emiri Yûsuf b. Taşfîn'in emriyle atanarak, Mağrib ve Endülüs'ü kapsayan geniş bir sorumlulukla vazifelendirilen Ebû Abdülmelik, kendisine yönelik yazılan bir kaside de belirtildiği gibi kelâm ilmini ve cedel metodunu ustalıkla kullanmaktadır.⁷⁰⁵ Kadî İyâz'ın üstatlarını ele aldığı eserinde Ebû Ali Hasan b. el-Kelâî (öl. 505/1112) ismi, Mağrib ve Endülüs'ün çeşitli şehirlerinde iskân etmiş, matematik gibi akli ilimlerle iştigalinin yanı sıra ilm-i kelâma dair maharetine vurgu yapılan, üstelik dönemin kadılarının kendisiyle istişarede bulunduğu bir isim olması nedeniyle itibar sahibi, mütekellim bir zat şeklinde resmedilmektedir. Kelâî Murâbıtların Merakeş şehri kurulmadan önce karargahları olan Ağmat'ta vefat etmiştir.⁷⁰⁶ Öte yandan yine Murâbıtlar döneminin Mağrib ve Endülüs'ünde önceki satırlarda ele aldığımız Eş'arî Dîbâcî'nin talebelerinden İbnü't-Talâ künyesi ile bilinen Abdülmelik b. Muhammed b. Hişâm b. Saîd (öl. 551/1156) itikad ilimleri ile iştigal eden bir isim olmasının yanı sıra vefatına kadar imamlık görevini yürütmüş, Endülüs'te tedris faaliyetlerinde bulunmuş bir isimdir.⁷⁰⁷ Kadî İyâz'ın Sebte'de karşılaştıklarını belirttiği ve Meriye'de vefat eden Sehl b. Ali b. Osman en-Nişâburî (öl. 531/1137), Nişabur'da bulunduğu sırada Eş'arîliğin önemli isimlerinden Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin meclisinde bulunup ders aldığını, daha sonra Eş'arî sûfî Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (öl. 465/1073) ile karşılaştığını ve Horasanlı bir topluluktan tahsil gördüğünü haber vermektedir.⁷⁰⁸

Hicâz, Irak, Şam, Mısır gibi doğu ülkelerine yaptığı seyahatleriyle tanınan ve kelâm ilminde söz sahibi olduğu belirtilen Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Katrî ez Zübeydî (öl. 501/1108),⁷⁰⁹ Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin *İrşâd* metnine *Minhâcû's-sedâd fî şerhi'l-İrşâd* isimli bir şerh kaleme alan İbnü'l-Bakarî künyesi ile meşhur Ali

⁷⁰⁵ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 197-198; İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 5/276.

⁷⁰⁶ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 140-141.

⁷⁰⁷ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/79-80.

⁷⁰⁸ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 209-210.

⁷⁰⁹ İşbiliye'de meşhur bir aileye mensup olup Sebte'yi kendisine vatan edinmiştir, kelâm ilmi dışında nahiv ilmine dair dersler vermektedir. bk. Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 76-77.

b. Muhammed b. İbrâhim b. Abdurrahman b. Dahhâk el-Fezârî (öl. 552/1157),⁷¹⁰ hocaları arasında Murâbıtlar döneminin iki kadısı İbn Atıyye el-Endelüsî ve Ebu'l-Velîd b. Rüşd'ün yer aldığı ve kelâmcılığına dikkat çekilen İbnü'l-Harûbî künyesiyle meşhur Saîd b. Abdullah el-Ensârî (öl. 562/1167) gibi isimleri çoğaltılabilecek tüm bu simalardan bazılarının Murâbıtlar yönetimi altında kamusal hizmetlerde bulunmaları, yanı sıra biyografilerinde her hangi bir idari baskıya maruz kaldıklarına dair bilginin bulunmayışı, dönemin düşünsel temayüllerinin resmedildiği gibi olmadığını göstermektedir. Nitekim Murâbıtları kelâm karşıtı olarak lanse eden Merrâküşî, devletin kelâmla veya Eş'arîlikle meşgul olan bir sınıfı tekfir ettiğine dair her hangi bir resmi kayıt sunmamakta, kelâmi faaliyetleri nedeniyle devlet tarafından kovuşturmayla tabi tutulan bir mütekellim ismi zikretmemektedir. Bununla birlikte Merrâküşî'nin Eş'arî Gazzâlî'nin kitaplarının yaktırılmasından bahsetmesi ayrı bir bahsi hak etmektedir.

4.3.1. Mağrib'de Gazzâlî Karşıtlığının Eş'arîlikle İlişkisi

Murâbıtlar dönemi Eş'arîliğini ele alırken gözleri perdeleyen bir diğer tarihi hadise, Eş'arîliğin önemli ismi Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd'dîn* isimli eserinin, yargının kararı ve devletin emriyle yakılmasıdır. Merrâküşî, yukarıda alıntıladığımız ve kelâm ilmiyle meşgul olanların Murâbıtlar tarafından baskılara maruz kaldığı iddiasının peşi sıra Gazzâlî'nin Mağrib'e giren kitaplarının Murâbıtlar hükümdarının talimatıyla yaktırıldığından söz eder.⁷¹¹ Halkın bu kitaplara ait doküman bulundurdıkları takdirde kanlarının döküleceği, mallarının gasp edileceği şeklinde ciddi tehditlere maruz kaldıklarına değinen Merrâküşî, ihrak/yakma hadisesini kelâm karşıtlığının bir tezahürü olarak sunmaktadır.⁷¹² Merrâküşî'nin hadiseyi kaynaklar içinde münferit kalarak kelâmla ilişkilendirmesi, Murâbıtların Gazzâlî'nin Eş'arî kimliği nedeniyle *İhyâ* muhalefeti geliştirdiklerini düşündürmektedir. Nitekim hadiseyi Eş'arî karşıtlığıyla ilişkilendiren çağdaş araştırmacılar bulunmaktadır.⁷¹³ Ancak dönemin fukahasını *İhya*'ya yönelik ihrâk (yakma) fetvasına götüren birden çok dini ve siyasi âmil bulunmaktadır.

⁷¹⁰ Müellifin reddiye türü teliflerinden de bahsedilmektedir. bk. İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl*, 5/237-239.

⁷¹¹ İbn Kattân, İbn İzârî, İbnü'l-Ahmer gibi tarihçilerin eserleriyle, müellifi meçhul *el-Hulelü'l-Meşviyye*'de Gazzâlî'nin sadece *İhyâ* eserinin yakıldığından söz edilirken Merrâküşî Gazzâlî'nin kitaplarının yakıldığından bahseder. bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 3/48-49; İbnü'l-Kattân, *Nuzumü'l-cemân*, 70; İbnü'l-Ahmer, *Büyûtât*, 33-34; *el-Hulelü'l-Meşviyye*, 104.

⁷¹² Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 131.

⁷¹³ Cemâl Allâl el-Bahtî, *el-Hudûru's-Sûfî fi'l-Endülüs ve'l-Mağrib* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 55.

İhyâ, müellifi Gazzâlî'nin hali hayatından itibaren doğuda ve batıda tartışmaların odağında yer alan bir eser olmuştur. Onun niteliğini ifade sadedinde, "İslâmi literatürün tamamı kaybolursa da *İhyâ*'nın diğerlerinin varlığını aratmayacağından" söz edilmiş, daha da aşırı bir yorumla onun Kur'ân gibi olduğu dahi ifade edilmiştir. *İhyâ*, İslâm'ın batısında her ne kadar tatsız hadiseler üzerinden hatırlansa da daha geç dönemde Mağrib'de etkili olan Şâzeliyye tarikatında ihtimam gösterilen bir telif olmuştur.⁷¹⁴ Bununla birlikte *İhyâ*, söz konusu hüsnü kabullere rağmen aynı zamanda bazı Mâlikî, Şafîî, Hanbelî çevreler için münker bir metindir. İslâm'ın batı yakasında Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Turtûşî (öl. 520/1126), Mâzerî (öl. 536/1141), Kadı İyâz gibi isimler, *İhyâ* aleyhine söylem geliştiren Mâlikî simalardır.⁷¹⁵ Ancak batı dünyasında *İhyâ*'ya yönelik gelişen muhalefet, bireysel bir tavrın da ötesinde, metnin yakılmasına yönelik resmi fetvalarla gerçekleşmiştir.

İhyâ'nın Endülüs ve Mağrib'de başına gelenler henüz söz konusu değilken İslâm tarihinde önemli bir yeri olan Zellâka savaşı sonrasında Murâbitlar yönetiminin Gazzâlî ile müspet ilişkiler geliştirdiği görülür. Endülüs Emevîlerinin 422/1031 yılında dağılmalarının ardından ortaya çıkan şehir devletleri (mülûkü't-tavâif) arasındaki mücadeleler, kuzeydeki Hristiyan güçlerini Müslümanları Endülüs'ten çıkarma (reconquista) projesini hayata geçirmeye sevk etmişti. Böyle bir ortamda Endülüslü Müslümanlar için Kastilya-Leon Kralı 6. Alfanso'nun Endülüs'ün önemli şehirlerinden Tuleytula'yı işgali (478/1085) sonrası Mağrib topraklarının hâkimi Murâbitlar, gözlerini çevirdikleri yegâne umutlarıydı.⁷¹⁶ Yûsuf b. Taşfîn'in komutasındaki Murâbit güçleri, Zellâka zaferiyle (479/1086) bölgedeki Müslümanların bir asrı bulan mağlup akıbetlerini değiştirseler de Endülüs ahalisi bu zaferden gerektiği gibi faydalanamadı. Tam bu noktada Zellâka'nın ardından Endülüs üzerine tekrar yürümek isteyen Yûsuf b. Taşfîn'e, Gazzâlî'nin desteği söz konusu oldu.⁷¹⁷ Gazzâlî, birbirleriyle yaşadıkları iç çekişmelerden ötürü, Hristiyan

⁷¹⁴ Çağrıci, "İhyâü Ulûmi'd-Dîn", 22/12.

⁷¹⁵ Muhammed Murtazâ Zebîdî, *İthâfû's-Sâdeti'l-Müttakîn* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1994), 1/40.

⁷¹⁶ Montgomery Watt - Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, çev. Cumhur Ersin Adıgüzel vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 101.

⁷¹⁷ Söz konusu destek Yûsuf b. Taşfîn'in, Mâlikî kadısı Ebû Bekir b. Arabî'nin babası Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah b. Arabî el-Meâfirî'yi Halife Mustazhir'e ve Gazzâlî'ye 485/1092'de elçi olarak göndermesiyle gerçekleşmişti. Haddi zatında baba İbnü'l-Arabî Murâbitlar sultanının Bağdat'taki Abbâsî halifesi tarafından resmi olarak tanınmayı arzu ettiğini biliyordu ve onun adına halifeden onay alabileceği teklifinde bulunmuştu. Yûsuf b. Taşfîn'e şehir devletleri konusunda fetva vererek adalet ve hayra çağırılardan bir diğeri de Kadı Turtûşî (öl. 520/1126) idi. İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 6/250; Frank Griffel, *Gazalî'nin Felsefî Kelâmı*, çev.

krallıklardan yardım isteyen söz konusu devlet emirleriyle savaşmanın caiz olduğu hükmünü verdi. Fetva doğrultusunda Yusuf'a karşı çıkanlar bağîler/asiler şeklinde nitelendirildi ve Yusuf'un karşısında durmak peygamber amcazadesi Abbâsî halifesine muhalefet etmek şeklinde değerlendirildi.⁷¹⁸ Murâbıtlar emirinin bölgedeki tarihi rolünün farkında olan Gazzâlî, rivayete göre üstün niteliklerini, ilim ehline olan hürmetini duyarak Yûsuf b. Taşfîn'i ülkesinde ziyaret etmek istemiş, ancak İskenderiye'de bulunduğu sırada Taşfîn'in ölüm haberini alması üzere seyahatinden vazgeçmişti.⁷¹⁹

Murâbıtlar devletinin Gazzâlî ile geliştirmiş olduğu söz konusu müspet ilişki Yûsuf b. Taşfîn'in şahsıyla sınırlı kaldı ve onun vefatının ardından Murâbıtlar tarihi boyunca Mağrib ve Endülüs'te Gazzâlî'ye söz hakkı verilmedi. *İhyâ* yazıldığı doğu coğrafyasında bir teklif ile ortaya çıkmış (dini ilimleri ihya etmek) olsa da inanç sahasında birlikteliği, bu minvalde mezhebi ittifakı politika haline getiren batının (Murâbıtların) dini ve siyasi konjonktürü için bir tehdit olarak görüldü. Hükümdar Ali b. Yûsuf, 503/1109 yılının başında Kurtuba baş kadısı Kadı Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdilaziz b. Hamdîn (öl. 508/1114)⁷²⁰ ve maiyetindeki fakihlerin müşterek kararlarına uyarak, *İhyâ*'nın yakılmasına dair emir verdi. Ferman doğrultusunda toplatılan *İhyâ* nüshaları, Kurtuba mescidinin batı kapısı önünde seçkin bir topluluğun önünde yağa bulanarak itlaf edildi. Yakma eylemi Endülüs'le birlikte Merakeş gibi Mağrib şehirlerinin büyük mescitlerinde, yayımlanan resmi yazı doğrultusunda devam ettirildi.⁷²¹

Yargı ve yürütmenin ortak iradesi ile *İhyâ*'ya cephe alınmış olsa da dönemin ulemasının *İhyâ*'ya yönelik tutumlarında bir müşterekliğin bulunmadığı gözlemlenmektedir. Nitekim her şeyden önce söz konusu resmi uygulamanın yanında,

İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 114; Muhammed Abdullah İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endülüs* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 41.

⁷¹⁸ Yûsuf b. Taşfîn, Gazzâlî ve dönemin diğer fakihlerinin fetvalarının sağladığı meşruiyetle 483/1090 senesinde üçüncü kez Endülüs'e geçti. bk. İbn Haldûn, *Târîh*, 6/250; Mehmet Özdemir, *Endülüs* (Ankara: İsam Yayınları, 2014), 215; İsmet Abdüllatif Dendeş, *Devru'l-Murâbitîn fi neşri'l-İslâm fi garbi İfrîkiye* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 198.

⁷¹⁹ Selâvî, *el-İstiksâ*, 2/57-58.; İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endülüs*, 51.

⁷²⁰ Zehebî, İbn Hamdîn'in Gazzâlî düşmanlığı ile ilgili bilgiler verir. İbn Hamdîn bir sûfiden bahsederken Gazzâlî'den "onların bidatlerinin imamı" şeklinde söz eder. İbn Hamdîn'e göre Gazzâlî aslında "Selefin yolunu terk edin benim emrime uyun." demektedir. Daha sonra ona küfürler etmiş ve onu tekfir ederek aşırıya gitmiştir. bk. Zehebî, *Siyer*, 14/272.; Muhammed el-Menûnî, *Hadâratü'l-Muvahhidin* (Rabat: Dâru't-Tûbkâl, 1989), 194.

⁷²¹ İbnü'l-Kattân, *Nuzumü'l-cemân*, 70-71; *el-Hulelü'l-meşviyye*, 104; Selâvî, *el-İstiksâ*, 1/75; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 3/48-49.

“Gazzâliye” şeklinde anılan *İhyâ* savunucusu bir grubun varlığı söz konusudur.⁷²² Örneğin dönemin Almeriye kadısı Ebu'l-Hasen el-Bercî (öl. 509/1116) irad ettiği karşı fetvada *İhyâ* nüshalarını yakanların cezalandırılıp, Müslümanların malı olduğu için zararlarının tazmin edilmesini dahi istemiştir.⁷²³ Faslı bir başka Mâlikî Ebu'l-Fazl b. Nahvî (öl. 513/1119), Emir Ali b. Yûsuf'un mektubu doğrultusunda insanlardan yanlarında *İhyâ* nüshası bulunmadığına dair yemin istenmesine karşılık vaz ettiği fetvada, bu konu hakkında edilen yeminlerin herhangi bir bağlayıcılığı olmadığını açıklamıştır. Ciddi bir Gazzâlî savunucusu olan fakihin bu konuda sultana mektup yazdığı aktarılmaktadır.⁷²⁴ Başkent Merakeş'te Ebû Muhammed Abdullah er-Racrâcî el-Helîcî, (öl. 540/1145) Sultan cami avlusunda *İhyâ* yakılırken, kitabın yakılmasına fetva verenleri sorup ismi söylenenlere tek tek beddua etmiştir.⁷²⁵ Şeyh Ebu'l-Hasen Ali b. Hirzihim ise başlangıçta *İhyâ* aleyhindeyken rüyasında seksen sopayla cezalandırıldığını görmüş, hadiseyi ilahi bir uyarı şeklinde yorumlayarak *İhyâ*'yı tekrar mütalaa etmiş ve kanaatini olumlu yönde değiştirmiştir.⁷²⁶

İhyâ metninin yakılışı, eserin batıya intikalinin peşi sıra gerçekleşen bir uygulama değildi. *İhyâ* ile birlikte müellif Gazzâlî'nin diğer telifleri onun hayatında bölgeye dahil olmuş ve ilim mahfillerinde tanınmıştı. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî on yıl süreli doğu seyahatinin ardından 495/1102 yılında İşbiliyye kentine ulaştığında beraberinde *İhyâ* nüshaları bulunuyordu.⁷²⁷ Keza Ebu'l-Kâsım künyesiyle meşhur, Abdurrahman b. Ebi'r-Recâ el-Belvî el-Mukrî (öl. 545/1150), hac vazifesini takiben Gazzâlî'nin ders halkasına iştirak ederek icazet almış, vatanına döndükten sonra Meriyye'de, imamlık ve hatiplik görevlerini yürüttüğü mescitte talebelerine dersler vermişti.⁷²⁸ Dolayısıyla ihrak/yakma fetvasının yayımlandığı 503/1109 yılına kadar *İhyâ*'nın ilim meclislerinde okunup yaygınlaşmasına imkân sağlayan geniş bir zaman aralığı bulunmaktaydı.⁷²⁹

⁷²² el-Menûnî, *Hadâratü'l-Muvahhidîn* (Rabat: Dâru Tûbkâl, 1989), 194.

⁷²³ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/182.

⁷²⁴ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 95-96.

⁷²⁵ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 145.

⁷²⁶ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 168-169.

⁷²⁷ İbnü'l-Kattân, *Nuzumü'l-cemân*, 71; Griffel, *Gazali'nin Felsefi Kelâmı*, 118.

⁷²⁸ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/24; Hac vesilesiyle Gazzâlî ile karşılaşan bir diğer sima Ebû Huneyn lakabıyla anılan Ali b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kinânî'dir (öl. 569/1174). 500/1107 yılında ve sonrasında hac etmiş ve halkasında bulunmuştur. bk. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/210.

⁷²⁹ İbnü'l-Kattân, *Nuzumü'l-cemân*, 70; İbn İzârî hadiseyi İbn Kattân kaynaklı aktarmakla birlikte yakılma hadisesinden 507/1113 olayları esnasında bahseder. bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 48.

İhyâü ulûmi'd-Dîn, kelâmi konuları muhtevi olmakla birlikte ağırlıklı olarak tasavvuf ve ahlak ilimlerine dair muhtevasıyla ön plana çıkmış⁷³⁰ ve bu doğrultuda Mağrib ve Endülüs'te özellikle tasavvufi çevreleri etkileyen bir metindi. Nitekim *İhyâ*'nın yakılmasında başı çeken isimlerden biri olan Kurtuba baş kadısı Ebû Abdullah b. Hamdîn, bir vaizin fıkıhı terk ederek Gazzâlî ve sûfî grupların yoluna râm olduğunu, ardından Gazzâlî taassubu ile *İhyâ* için bir de risale yazdığından şikâyet etmekteydi.⁷³¹

İhyâ'nın dönemin fukahasını rahatsız ettiği bir hakikat olmakla birlikte Mâlikî kimliklerinin yanında Eş'arî aidiyetleriyle dikkat çeken isimlerin de Gazzâlî'ye karşı muhalefet geliştirdikleri görülmektedir. Örneğin Mâzerî'nin günümüze ulaşmayan *el-Keşf (en-Nüket)* ve *'l-inbâ ani'l-mütercem bi'l-İhyâ* adlı eseri bir *İhyâ* eleştirisidir. Mâzerî, Gazzâlî'nin ilm-i fıkıhtaki yetkinliğini takdir etmekle birlikte dinin aslı olan kelâm ilminde derinlikli bir bilgiye sahip olmadığını belirtir.⁷³² Ayrıca Mâzerî'nin eleştirilerinin, Gazzâlî'nin bazı kelâmi konularda Eş'arî'ye muhalefetiyle ilgili olduğu ifade edilmektedir.⁷³³ Yine doğu seyahatinin ardından *İhyâ* kitabını Endülüs'e getiren ilk isimlerden olan bir başka Eş'arî Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de Gazzâlî'nin *İhyâ* başta olmak üzere diğer eserleri hakkında *el-Avâsım mine'l-kavâsım* ve *Sirâcü'l-mürîdîn* adlı teliflerinde Gazzâlî'ye yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Eş'arî veçhesine temas edeceğimiz Kadı İyâz'ın da tasavvuf yolunda aşırıya gidip onların mezheplerini savunmaya başladığı gerekçesiyle Gazzâlî'yi eleştirdiği görülmektedir.⁷³⁴ Dolayısıyla dönemin Eş'arî çevreleri için de tartışmalı bir metin olan *İhyâ*'nın yakılışı hadisesini kelâm ve Eş'arî karşıtlığının dışında incelemek gereklidir.

Kaynaklar *İhyâ*'nın ortadan kaldırılmasına yönelik fetva irad eden fakihleri, neyin rahatsız ettiği konusunda hemfikir değildir. *Hulelü'l-meşviyye*'de fakihlerin *İhyâ* üzerinde çokça durdukları, eserin içeriğindeki birçok şeyi reddettikleri belirtilir, ancak bu hususların ne olduğu belirtilmemiştir.⁷³⁵ İbnü'l-Ahmer, *İhyâ* karşıtlığının sebebini,

⁷³⁰ Süleyman Uludağ, "Gazzâlî (Tasavvufi Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/515-518.

⁷³¹ Zehebî, *Siyer*, 14/272.

⁷³² Zehebî, *Siyer*, 14/276.

⁷³³ Mâzerî ayrıca İmam Mâlik'in fetva konusundaki hassasiyetini bildikleri halde fetvalarının dayandığı bir asıl bulunmayan Gazzâlî'ye ihtiramda bulunan Mâlikîlere hayret ettiğini ifade etmektedir. Zehebî, *Siyer*, 14/271; Eyyüp Said Kaya, "Mâzerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/193-195; Birgül Bozkurt, "Endülüs'te Gazâlî Algısı", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 7/1 (2017), 255.

⁷³⁴ Bozkurt, "Endülüs'te Gazâlî Algısı", 257.

⁷³⁵ *el-Hulel*, 104.

eserin mevzu hadisler barındırmasıyla ilişkilendirir.⁷³⁶ Gazzâlî'nin eserlerindeki tasavvuf vurgusu, Şâfiî kimliğinin Mâlikî fakihlerini rahatsız etmiş olması, bunun yanında *İhyâ*'da fakihlerin sefihlik ve adil olmayan sultanlarla iş birliği yapmakla itham edilmesi, Murâbitlar devletinin sonunu getiren Muvahhidler hareketinin lideri İbn Tûmert'in Gazzâlî ile irtibatlı görülmesi, diğer muhtemel sebepler olarak muasır araştırmacılar tarafından zikredilmiştir.⁷³⁷

Bu ihtimaller arasında *İhyâ*'da belirtildiğine göre dünyaya tamah etmek noktasında müşterek hareket eden fakih, mütekellim ve vâizlerin “zahiri alimler” olmakla eleştirilmeleri, devlet üzerindeki fukaha otoritesi de dikkate alındığında dönemin elitlerini rahatsız eden en önemli âmillerden biri olmalıdır.⁷³⁸ Nitekim Gazzâlî, eserinin isminde açıkça bir vizyon ortaya koyarak kitabını “dini ilimlerin diriltilmesi” şeklinde isimlendirmişti. Bu hedef doğrultusunda *İhyâ*, Gazzâlî'nin âhiret ilmi (ilmü'l-âhire) şeklinde vaz ettiği yeni bir bilgi ve bu bilginin sahipleri olan sûfilerle, fıkıh ve kelâm gibi dünya ilimleriyle (ulûmu'd-dünya) uğraşanları mukayese ediyordu. Bu karşılaştırma, içerisinde Murâbitlar dönemi fakihlerinin de bulunduğu bir zümrenin dünyalık kazanç için uğraştığı ithamını barındırırken, tasavvufu ise ilimlerin en şerefli olarak konumlandırıyordu.⁷³⁹ Böyle bir durumda *ihyâ*'nın/dirilişin gerçekleştirilmesi, Murâbitlara yön veren zahiri ulemanın (fukaha) tahtının sallanmasını hedeflediğinden aslında devletin sinir uçlarını tehdit etmekteydi.⁷⁴⁰

Eserin muhtevasına yönelik tepkilerle birlikte, siyaseten muhalefet geliştirmeleri muhtemel bazı sûfi grupların *İhyâ*'yı sahiplenmeleri de Murâbitları tedirgin etmişti. Haddi zatında Murâbitların tasavvufi çevrelere olan muhalefetleri, sûfi zatların manevi kişiliklerine yönelik değil, iktidarlarına karşı aleyhte faaliyet yürütme ihtimallerine mebniydi. Bölgenin Şîî geçmişini akılda tutan Murâbitlar, tasavvufi kisve altında Bâtını düşüncenin yeniden nüksetmesinin tedirginliği içindeydi.⁷⁴¹ Öte yandan ilgili dönem, Aragon Kralı 1. Alfonso'nun tarih sahnesine çıkışıyla, Endülüs cenahında Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki devam eden çatışmaların, Murâbitları oldukça

⁷³⁶ Kurtubalı alimler eserin uydurma hadisler barındırması nedeniyle yakılmasında ittifak etmiş, hatta Kadı İbn Hamdîn eserin müellifi Gazzâlî'yi tekfir etmiştir. bk. İbnü'l-Ahmer, *Büyûtât*, 33.

⁷³⁷ Maribel Fierro, “Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet”, çev. Semih Ceyhan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 345-346.

⁷³⁸ Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/14-16.

⁷³⁹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 1/16-18.

⁷⁴⁰ Fierro, “Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet”, 346; Bozkurt, “Endülüs'te Gazâlî Algısı”, 258.

⁷⁴¹ Bahtî, *el-Hudûru's-Sûfi*, 63.

yıpratıldığı bir süreçti.⁷⁴² Hristiyan saldırılarını durdurmakta güçlük çeken Murâbıtların askeri ve idari zaafiyeti, toplumu ekonomik ve manevi buhrana sürüklemişti. Böylesi bir vasatta toplum yeni bir dini otoriteye temayül göstermiş, mevcut alim ve fakih figürlerinin dışında sûfi şeyhlerinin gözetiminde manevi ihtiyaçlarını giderebilecekleri bir anlam arayışı içerisine girmişti. Öyle ki tasavvuf anlayışı Gazzâlî etkisinde gelişen ve Endülüs'ün Gazzâlî'si olarak anılan İbn Berrecân⁷⁴³ (öl. 536/1142) ve dostu İbnü'l-Arif (öl. 536/1141) gibi sûfi şeyhlerin nüfuzlarının şehirlerden kırsal kesimlere değin toplumun kılcal noktalarına yayılışı, söz konusu arayışın bir tezahürüydü.⁷⁴⁴ Her iki ismin de öğrencisi olan, Murâbıtlara karşı Muvahhidlerin yanında saf tutarak isyan eden “Mürîdûn” hareketinin lideri Ebu'l-Kâsım İbn Kâsî de (öl. 546/1151) Gazzâlî'nin izinde seyreden ve kurduğu ribâtta müritlerine *İhyâü ulûmi'd-dîn*'i okutan bir başka sûfiydi.⁷⁴⁵

Sözünü ettiğimiz çevrelerde ulema ve fakih sınıfına yöneltilen eleştirilerin onların ahlaki zafiyetlerine ilişkin oluşu, varlıklarını ilahi hukukun yorumculuğuna borçlu olan fakihlerin elini zayıflatmaktaydı.⁷⁴⁶ Buna karşın fıkıh eksenli dini geleneğin kurumsallıkla malul soğuk yüzü karşısında sûfi şeyhler, alimlerin ait olduğu ilmi geleneğe mensubiyetleriyle birlikte,⁷⁴⁷ avamın sıradan dini hayatının inanç ve amellerine de yakın bir mevkide durabilme ayrıcalığına sahiptiler.⁷⁴⁸

İhyâ’ya yönelik muhalefetin sebeplerine yönelik birçok sebep zikredilebilirse de konuyu Eş‘arîlik karşıtlığı ile ilişkilendirebilmek son derece güç gözükmektedir. *İhyâ*’nın yakılması hadisesi fakihlerin şahsı ve onların kontrolünü elinde tuttuğu kamusal nizam endişesiyle yakından ilişkili görünmektedir. Gazzâlî’nin ulemaya yönelik eleştirilerinin devlet üzerinde derinlikli etkileri bulunan fakihlerin çıkarlarını

⁷⁴² 512/1118 yılında Saragoza şehrinin Aragon Kralı I. Alfonso tarafından ele geçirilişinin ardından 514/1120 yılında gerçekleşen Cutanda savaşından da Murâbıtlar mağlup ayrılmıştı. bk. İbn Ebî Zer‘, *el-Enisü'l-mutrib*, 162-163; İnan, *Devletü'l-İslâm fî'l-Endülüs*, 103.

⁷⁴³ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 1/46.

⁷⁴⁴ Nitekim İşbiliye kentinde faaliyet gösteren İbn Berrecân, civardaki 130 köyün manevi önderiydi. Her iki isim de Murâbıt hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in emriyle başkent Merakeş'e getirtilerek hapsedildiler. bk. Hülya Küçük - Hamza Küçük, “Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecân”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 131; İlyas Çelebi, “İbn Kasî, Ebü'l-Kâsım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/106.

⁷⁴⁵ İbn Kâsî'nin *Hal'u'n-na'leyn ve İktibâsü'n-nûr min mevzi'i'l-kademeyn* isimli eseri, Gazzâlî'nin *Mışkâtü'l-envâr* adlı metniyle, *İhyâ*'da yer alan “hal'u'n-na'leyn” yorumundan hareketle tesmiye edilmiştir. bk. Çelebi, “İbn Kasî, Ebü'l-Kâsım”, 20/107.

⁷⁴⁶ Kadir Özköse, *Endülüs ve Afrika'da Tasavvuf Kültürü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2019), 77.

⁷⁴⁷ Nitekim gerek İbn Berrecân gerekse İbnü'l-Arif sûfi kimliklerinin yanında İslâmî ilimlerin kelâm, tefsir, fıkıh, hadis gibi muhtelif dallarında icazet sahibiydi. bk. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/21; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 83.

⁷⁴⁸ Fierro, “Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet”, 343-344.

tehdit etmesi, onun tasavvufî fikirlerinin Sünnî yahut gayr-ı Sünnî gruplarca sahiplenilmesinden duyulan korku, sistematik bir yok edişin asıl sebepleridir.⁷⁴⁹

4.4. Murâbıtlar Döneminde Eş‘arîliğin Resmîyet Kazanması

Eş‘arîlik, Murâbıtların Mağrib ve Endülüs topraklarında ilk kez Müslümanların siyasi birliğini sağlamasının da etkisiyle önemli bir gelişme kaydetti.⁷⁵⁰ Murâbıtlar, Eş‘arî ekolün kamusal alanda tanınmasını sağlayacak bazı girişimlerde bulundular. Hükümdar Ali b. Yûsuf, halkına Eş‘arî öğretiyi benimsemelerini emreden bir fermanı doğrudan dayatmak yerine, toplum nezdinde kendisine eşdeğer bir itibara sahip olan Kadı İbn Rüşd el-Ced’den Eş‘arîlik hakkında fetva talep etti. Çünkü Muvahhidler tarihçisi Merrâküşî’nin Murâbıtlar aleyhinde kalem oynatırken hesaba katmadan aktardığı gibi, fetvayı talep eden Sultan Ali b. Yûsuf döneminde, devlet nezdinde fukahanın artan itibarına paralel olarak toplumun yüzü fakihlere dönüktü ve hukuk otoritelerinin onayı olmadan herhangi bir kararın alınması mümkün değildi.⁷⁵¹

Aynı isim ve künyeyi taşıyan torunundan ayırt edilebilmesi için İbn Rüşd el-Ced şeklinde anılan Mağrib ve Endülüs’ün fıkıh otoritesi, olgunluk yılları Murâbıtlar devletinin iki hükümdarı Yûsuf b. Taşfîn ve Emir Ali b. Yûsuf dönemine rastlayan bir sima olarak söz konusu figürlerle ve sair devlet ricali ile hayatı boyunca güçlü bağlar kurmuştu.⁷⁵² Murâbıtlar emiri Ali b. Yûsuf 511/1117 yılında Kurtuba’ya geldiğinde kendisini karşılayan heyetin içerisinde İbn Rüşd de bulunmaktaydı ve İbn Hamdîn’den boşalan Kurtuba baş kadılığına aynı yıl içerisinde görevlendirilmişti. Kaynakların dirayet ve dini anlamadaki yorum kabiliyetine değindikleri İbn Rüşd el-Ced, döneminin önde gelen Mâlikî isimlerinden olmasının yanı sıra, inanç sahasında Eş‘arî çizgide seyreden Sünnî geleneğin geleneksel prensip ve tavırlarına sıkıca bağlı,⁷⁵³ aşağıda alıntıladığımız üzere Eş‘arî imamları kendilerine tâbi olunması gereken önderler olarak tanıtan Murâbıtlar devletinin önemli bir memuruydu.

Merrâküşî’nin “kelâm ilmine kin besleyen emir” şeklindeki nitelendirdiği Murâbıtlar emiri Ali b. Yûsuf Taşfîn’in Eş‘arîlik ve önderleri hakkında ne

⁷⁴⁹ Bozkurt, “Endülüs’te Gazâlî Algısı”, 259.

⁷⁵⁰ Ruano, “Müslüman Batı’da Mûteahhir Eş‘arîlik”, 674.

⁷⁵¹ “انصرفت وجوه الناس اليهم” bk. Merrâküşî, *el-Mu‘cib*, 129-130.

⁷⁵² Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 54.

⁷⁵³ Ali Bardakoğlu, “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/255.

düşündüğünü yansıtmaması bakımından ehemmiyetli olan sorusu (istiftâ) ve İbn Rüşd el-Cedd'in cevabi fetvası şu şekildedir:

Emîru'l-Müslimîn'in Kâdî Ebu'l-Velîd İbn Rüşd'e sorusu: Fakih ve Kâdî Ebu'l-Velîd; Şeyh Ebu'l-Hasen El-Eş'arî, Ebû İshâk İsferâyînî, Ebû Bekir Bâkılânî, Ebû Bekir b. Fûrek, Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, Ebu'l-Velîd Bâcî ve benzerleri gibi kelâm ilmini sahiplenerek dinin asılları hakkında konuşan, heva ehline reddiye de bulunan kişiler hakkında ne söyler? Onlar ferâset ve hidayet ehli kimseler mi? Yoksa tam tersine şaşkınlığa düşmüş cahiller midir? Ayrıca söz konusu imamlara (zikri geçen Eş'arî önderler) söven, onları küçük düşürmeye çalışan ve Eş'arîliği benimseyen herkesi sebedip tekfir eden, onlardan uzak duran, onların arkasından gitmek istemeyen, onların dalâlet üzere olup, cehaletle daldıklarını söyleyen topluluk hakkında ne söylersin? Onlar hakkında ne söyleyelim ve ne yapalım? Onlara karşı itikadımız nasıl olsun? Onları hevaları üzere terk mi edelim, yoksa aşırılıklarından sakıyalım mı? Bu kimselerin söz konusu durumları onların imanlarına etki eden bir yara mıdır? Bu minvalde onların arkasında namaz kılınır mı? (Tüm bu sorulardan hareketle) Bize mezkûr imamların değerini, dindeki konumlarını açıkla! Bununla birlikte onların kıymetini takdir etmeyenlerin, onların yolundan sapanlar ile onlara tâbi olup, sevenlerin durumunu anlat. Allah size dilediği şekliyle mükâfaat versin.

İbn Rüşd: Suâlinizi araştırdım ve üzerinde durdum. Bahsettiğiniz isimler, ulemadan hayır ve hidâyet üzere olan imamlar olup, kendilerine uyulması vacip olan kimselerdendir. Çünkü onlar şeriatı yücelten, sapkın dalâlet ehlinin şüphelerini geçersiz kılan, müşkil meseleleri açıklığa kavuşturan, inanç sahasında inanılması vacip olan şeyleri beyân eden kişilerdir. Ayrıca onlar dinin asıllarına dair bilgileri, Allah hakkında inanılması vacip, caiz ve mümteni' olan şeyleri bilmeleri sebebiyle gerçek alimlerdir. Zira ancak dinin asılları bilindikten sonra, onun fûrûa dair bilgisi elde edilebilir. Bu nedenlerle onların üstünlüklerini ve öncülüklerini ikrar gereklidir. Nitekim Allah resulü onlar hakkında buyurur ki: "Bu dini her bir nesilden aralarındaki en seçkinleri taşır. Onlar ifrata kaçarak dini tahrif edenleri, bâtil ehlinin saptırmalarını ve câhillerin tevillerini ortadan kaldırır." Bu nedenle ancak ahmak bir cahil veya haktan yüz çevirmeye meyilli bidatçiler bu imamların dalâlet ve cehalet üzerine olduklarına inanabilir ve onlara ancak fasık bir kimse hilaf nispet edebilir. Allah Kur'ân'da şöyle buyurdu: "İnanan erkek ve kadınları, yapmadıkları bir şeyden ötürü incitenler şüphesiz iftira etmiş ve apaçık bir günah yüklenmiş olurlar." Onlar hakkında cehalette bulunanları tanımak, fasıkları tedip etmek, kolaylıkla bir bidat ortaya atıp haktan sapanların tövbesini istemek vacip olur. Eğer tövbe etmezlerse Ömer b. Hattâb'ın yaptığı gibi dövülürler. Nitekim Sabîğ isimli birisi inancındaki bidat ithamından dolayı dövüldüğünde şöyle demişti: "Ey müminlerin emiri! Eğer beni iyileştirmek istiyorsan benim hastalığının sebebini buldun. Şayet beni öldürmek istiyorsan, öldür." ⁷⁵⁴ Bunun üzerine kendisini serbest bıraktılar. Allah'tan sizin için doğruluk ve başarı dilerim, Muhammed b. Rüşd'ün sözü budur. ⁷⁵⁵

Fetvaya konu olan soru açık bir şekilde bölgede Eş'arîlikten rahatsız olan bir grubun varlığını göstermektedir. Bu kişilerin Mağrib özelinde hangi mezhebi çevreden

⁷⁵⁴ Sabîğ et-Teymî el-İrâkî, askerler arasında Kur'ân'ın müteşâbihleri hakkında konuşunca Amr b. Âs tarafından Hz. Ömer'e gönderilir. Hz. Ömer kendisi için hurma dalları hazırlamıştır ve kim olduğunu sorar. Ben Abdullah es-Sabîğ cevabını verince ben de Allah'ın kulu Ömer der ve kafasından kan akıncaya dek kendisini döver. Bunun üzerine Sabîğ "Dur ey Müminlerin Emiri! Daha önce aklımda yer eden düşünceler artık gitti." der ve Medine'den Basra'ya sürülür. bk. Burhâneddîn İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986), 2/291.

⁷⁵⁵ İbn Rüşd, *Fetâvâ İbn Rüşd*, 802-805.

oluştuklarına dair literatürde herhangi bir veriye rastlamamakta birlikte kelâma mesafeli Mâlikîler olmaları ihtimal dahilindedir. Literatüre yansıyan boyutuyla daha kuvvetli bir ihtimal ise Eş‘arîlik karşıtlığının Mağrib değil Endülüs kaynaklı olduğudur. Nitekim İbn Hazm el-Kurtubî (öl. 456/1064), Eş‘arîlik aleyhtarlığı söz konusu olduğunda Endülüs’te akla gelen ilk isimdir. İbn Rüşd’e yöneltilen soruya da yansıdığı şekliyle Eş‘arî imamlarından dalâlet ve cehalet ehli şeklinde bahseden İbn Hazm, *Kitâbü’l-yakîn fî’n-nakzı ale’l-mülhidîn el-muhteccîn an İblisi’l-laîn ve sâiri’l-kâfirîn* adını verdiği eserde de “lanetlenmiş Eş‘arî mezhebine” reddiyede bulunduğunu ifade eder.⁷⁵⁶ Dolayısıyla İbn Hazm’ın Eş‘arîlik aleyhtarı mirasının bazı çevrelerde revaç bulduğu ve toplumda gerginlik yarattığı söylenebilir. Bir diğer dikkat çekici husus ise fetva talebinde bulunan emirin üslubundan, Eş‘arî imamların fûrûu fıkıh dışında dinin ana ilkeleri hakkında akıl yürüttüklerinin gayet farkında olduğu anlaşılmaktadır. Dahası Murâbitlar sultanı, mezkûr Eş‘arî önderleri dini otorite olarak kabul etmeye yanaşmayanlara ilişkin, devletin üst düzey bir memurundan hüküm istemektedir. Dolayısıyla Eş‘arîleri tekfir edenlerin arkasında namaz kılmanın cevazına dair fıkhi hüküm istenmesi de düşünüldüğünde karşımızda kelâm karşıtı bir zihin değil, Eş‘arîleri meşru din otoritesi olarak gören bir siyasi irade bulunmaktadır.

Mezkûr cevabi fetva ise Murâbitların Eş‘arî düşünce konusunda izleyeceği politikanın temel parametrelerini özetlemektedir. Buna göre Eş‘arî alimlerin-dolayısıyla kelâm ulemasının- dinin asıllarına ilişkin sahada uzman olmaları nedeniyle fûrûu fıkıh ile ilgilenenlere karşı otoritelerinin öncelenmesi hedeflenmektedir. Bundan böyle Murâbitlar ve din politikalarına yön veren ulema, avam tabakanın zihnini biri teşbih diğeri bâtnî, iki uçta seyreden sapkınlıklardan korumak adına orta yolu benimsemiş Eş‘arîliği yasallaştıracaktır. Bu projenin bir yansıması olarak baş kadının irad ettiği bu fetva doğrultusunda Mağrib’in kadim aidiyet biçimi Mâlikî fıkıhı ile Eş‘arî kelâmını benimseyenlerin, kamusal alanda görev aldıkları görülmektedir.⁷⁵⁷

İbn Rüşd’ün bölge Eş‘arîliğini ilgilendiren bir diğer fetvası, Endülüs İşbiliye emiri Ebû İshâk İbrâhim b. Yûsuf b. Taşfîn’in sorusu üzere irad edilmiştir. Ebû İshâk, Eş‘arî imamların Mâlikî olup olmadıkları, Mağrib’in ünlü fakihî İbn Ebî Zeyd ve teorilerinin Eş‘arî olup olmadığı ve Ebû Bekir Bâkılânî’nin Mâlikî olup olmadığına dair İbn Rüşd el-Ced’den fetva talep etmektedir. Ebû İshâk’ın sorusu Mâlikîlik ile

⁷⁵⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/156; Tehâmî, *Cühûdü ulemâi’l-Mağrib*, 277.

⁷⁵⁷ Ruano, “Müslüman Batı’da Muteahhir Eş‘arîlik”, 674-675.

Eş'arîliğin bölgede bir mezhebi ittifak sağladığını göstermektedir. Bununla birlikte Eş'arî öğretinin Sünnî dairede olup olmadığı konusunda da bir tereddüt içindedir ki İbn Rüşd'ün fetvası da bu minvalde şekillenmiştir. Nitekim ilgili fetvada Ehl-i Sünnet mezheplerinin dinin asıllarında ve sıfatlardan inanılması vacip olan şeyler hakkında ihtilaf etmedikleri belirtilirken, Eş'arî imamların da dinin asılları hakkında konuşmaları sebebiyle fakihlerin mezheplerinden çıkmadıkları vurgulanmıştır. İbn Ebî Zeyd ile ilgili olarak, onun dinin asıllarının cahili olduğu şeklindeki bir düşüncenin muhal olduğu belirtilmiş, bu konuda Mağribli fakihin *er-Risâle* isimli eserinin başında dinde inanılması vacip olanlar hakkında başlık açması, örnek gösterilmiştir. Son olarak Eş'arî Bâkılânî hakkındaki soruya da cevap veren Kadı İbn Rüşd, onun usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkh konusunda Mâlikîlik ve diğer mezhepler üzere bilgin olduğunu söyleyerek, Mâlikîliğin kendisinde diğerleri üzerine daha tercihe şayan olup olmadığı konusunda durmak istemediğini belirtir. Çünkü Mâlik'in mezhebi bilgisinden ötürü diğer mezheplerden üstündür ve Bâkılânî'nin de bu mezhebe yönelmesi olağandır.⁷⁵⁸

Eş'arîlik ile ilgili olarak İbn Rüşd'e yöneltilen bir diğer soru, Murâbitlar'a göre bölgede Eş'arîliği istismar eden bir grubun varlığını gösterirken, cevabi fetva Murâbitların sıradan vatandaşlarında görmek istedikleri mezhebi kimlik hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Fetvada yer bulan söylentiye göre Eş'arîler, imanın ancak usûl ilmini bilmekle, bu ilmi mütalaa edip tahkik etmekle kemâle ereceğini, dolayısıyla avam-havas ayrımı olmaksızın kelâm ilminin tedris edilmesi gerektiğini iddia etmektedirler. Sorunun devam eden kısmında da Eş'arîler ile ilgili iddialar zikredilerek konuyla ilgili doğru bilgi talep edilmektedir. Buna göre Eş'arîler, İslâm'a ilk kez giren bir Müslüman için dinin emirleri hakkında düşünmenin, keza ibadetlerin nasıl yerine getirilmesi gerektiğine dair hususlarla ilgilenmenin ancak Eş'arîlerin usûlünü okuyup kendi mezheplerine tabi olduktan sonra mümkün olabileceğini savunmaktadırlar. Eş'arîlere izafe edilen bu görüşlerin doğruluğu hakkında Kadı İbn Rüşd'den fetva talep edilmekte, Müslümanların onların mezheplerine mecbur olup olmadıkları sorulmaktadır.⁷⁵⁹

İbn Rüşd'ün zikri geçen ilk soruya ilişkin cevabı gayet keskin ve nettir: “Eş'arî imamlardan hiçbirisi, imanın kelâm ilmiyle kemâle ereceğini, İslâmlığın ancak bu ilmi mütalaa edip tamamlamakla sıhhat bulacağını söylemez ve ancak cahil bir aptal onlar

⁷⁵⁸ İbn Rüşd, *Fetâvâ*, 1060-1061.

⁷⁵⁹ İbn Rüşd, *Fetâvâ*, 966-967.

hakkında böyle bir yorumda bulunmuş olabilir.”⁷⁶⁰ Çünkü İbn Rüşd’e göre iman ve İslâm, Eş‘arî kelmecilerin ortaya koyduğu akli kanunlarla, örneğin arazların cevherler sayesinde mevcut olduğu şeklindeki metotlar ve benzerleri sayesinde kemâl bulup sıhhat bulacak olsaydı, Peygamber bunları insanlara açıklar ve onlara tebliğ ederdi.⁷⁶¹ Oysa Hz. Peygamber insanları tevhid ve inanılması vacip olan hükümler konusunda araz-cevher gibi konulara çağırmamış, ashabından tek bir kimse dahi bu konular hakkında konuşmamıştır. Dolayısıyla tevhidin ispatı ve Allah’ın sıfatları hakkında inanılması vacip, caiz ve imkânsız olan konularda Allah’ın kitabında yer alan ve peygamberin beyan ettiğinin dışında başka bir şeye ihtiyaç yoktur.⁷⁶²

İbn Rüşd’ün mezkur fetvasında kayda değer önemli bir diğer husus, Eş‘arîliğin eğitim ve öğretiminin toplumun hangi kesimine yönelik olacağına ilişkindir. Bu minvalde İbn Rüşd, Müslümanların liderliğini üstlenen kimsenin halk tabakasını ve İslâm’ı yeni benimsemiş kişileri, Eş‘arî mütekellimlerin öğretilerini okumaktan alıkoymasını, üzerine vacip olan bir sorumluluk olarak yüklemektedir. Halkın avam tabakası yanlış anlayıp dalâlete düşmeleri korkusuyla kesin bir şekilde bu ameliyeden men edilmeli, inançları Kur’ân’ın bildirdiği, Allah’ın kullarını muhkem ayetleriyle uyardığı hususlar doğrultusunda sınırlı tutulmalıdır.⁷⁶³ İbn Rüşd’ün bu kanaatleri, İslâm inancının ilkelerini bilmeyi cihada benzer bir tarzda farz-ı kifâye olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla bidat kabul edilen gruplara karşı mücadelede ulemanın kelâmıla iştigali ne kadar gerekliyse kelâmi delilleri kavrama yetisinden yoksun avamın böylesi bir uğraşından uzak tutulması aynı şekilde lüzumludur.

İbn Rüşd’ün Eş‘arîlikle ilgili aktardığımız bu son fetvasını noktalarken, fetvada bahsedilen “cahil aptalların” kim olabileceğiyle ilgili Ruano’nun değindiği bir ihtimale dikkat çekilebilir. Soru ve cevabıyla bu fetva bize kendilerini Eş‘arî olarak tanımlayan ancak Murâbıtların asıl niyetleri konusunda kuşku duyduğu bir grubun varlığını düşündürmektedir. Avam-havas ayırt etmeksizin toplumun inanan her bireyi için İslâm inancının delillerini bilmenin zorunlu olduğunu iddia eden, böylelikle İbn Rüşd’ün avamın Eş‘arîlikten sakındırılması gerektiğine dair endişeli kanaatlerine

⁷⁶⁰ İbn Rüşd, *Fetâvâ*, 968.

⁷⁶¹ İbn Rüşd bu kanaatini ayetle istidlâl eder: “Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O’nun mesajını iletmemiş olursun” bk. Maide/67; bkz. İbn Rüşd, *Fetâvâ*, 968.

⁷⁶² İbn Rüşd, *Fetâvâ İbn Rüşd*, 969.

⁷⁶³ İbn Rüşd, *Fetâvâ İbn Rüşd*, 971.

sebepler olan söz konusu grup, Ruano'nun kanaatine göre İbn Tûmert ve onun takipçileri olmalıdır.⁷⁶⁴ İlerleyen satırlarda değineceğimiz üzere İbn Tûmert, mezhebi tercihlerinde son derece politik davranan, siyasi gayeleri doğrultusunda İslâm düşüncesinde ortaya çıkmış hemen hemen her mezhepten itikat devşirebilen bir isimdir. Bu sebeple dini endişeleriyle birlikte yeni bir devlet kurma hedefinde olan İbn Tûmert'in, Eş'arîliği fetvaya konu olan soruya yansıdığı şekliyle topluma lanse etmesi ve Murâbıtların aleyhinde kullanması olası bir durumdur.

Eş'arîlik hakkında kendisinden fetva talep edilen bir diğer isim İbnü'l-Hâc olarak anılan Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Hâc et-Tûcîbî el-Kurtubî'dir (öl. 529/1134). İbnü'l-Hâc, Yûsuf b. Taşfîn ile oğlu Ali döneminde Kurtuba kadılığını yürütmüştür. İbn Rüşd'ün kadılığı sırasında görevi bazen devraldığı belirtilmektedir. Muhtemelen bu durum kadılık görevine gönülsüz olan İbn Rüşd'ün bazen vazifeyi kendisine devretmesiyle ilgili olmalıdır.⁷⁶⁵ Kendisine yöneltilen soru metninin özü, İbn Rüşd'ün karşılaştığı soruların benzeridir. İbnü'l-Hâc'ın cevabi fetvası İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd b. Avvâd el-Kurtubî (öl. 509/1115)⁷⁶⁶ ve Ebu'l-Velîd Bâcî gibi Murâbıtlar döneminin önemli Mâlikî fakihlerinin Eş'arîlik hakkındaki görüşlerini yansıtır ve bu fetvaların İbnü'l-Hâc tarafından tekrarından ibarettir. İlgili fetvada İbn Rüşd el-Cedd'in Eş'arîleri şeriatı destekleyen imamlar olarak nitelediğine yer verilmiştir. İbn Avvâd ise İmam Eş'arî ve ashâbını ümmetin imamları, dalâlet ve bidat ehline reddiyelerde bulunarak Hz. Peygamberin şeriatının asıllarını beyan eden kimseler olarak taltif etmiş, Eş'arîleri takip etmenin, onları sevmenin ve onların faziletini ikrar etmenin Muhammed ümmeti üzere farz olduğunu, aksini iddia edenin ise dalâlet ehli bir mübtedî' olduğunu belirtmiştir. Bu fetvada kayda değer bir diğer husus, İbn Avvâd'ın Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin faziletleri hususunda insanları Bâcî'nin *Kitâbü't-tesdîd* isimli eserine yönlendirmesidir.⁷⁶⁷

Sonuç olarak Murâbıtların, Eş'arîliğe müsamahakâr bir tavır içerisinde oldukları görülmektedir. Bununla birlikte İbn Rüşd el-Cedd'in fetvasında görüldüğü üzere Eş'arîlik lehine gelişen politikalarına bir şerh düşerek, sıradan vatandaşlarını kavramakta güçlük çecekleri şeklindeki muhafazakar endişelerle, kelâmın eşlik

⁷⁶⁴ Ruano, "Müslüman Batı'da Mütcahhir Eş'arîlik", 680-681.

⁷⁶⁵ Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekîyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, thk. Abdülmecîd Hayâlî (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmîye, 2003), 1/193-194; Hayruddîn Zirîklî, *el-A'lâm* (Dâru'l-İlm, 2002), 5/317.

⁷⁶⁶ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 217-218.

⁷⁶⁷ İbnü'l-Hâc, *Nevâzil*, 2/103-104.

ettiği bir dini anlayıştan uzak tutma çabası içinde olmuşlardır. Muhtemeldirki bu tavır Murâbıtların, Muvahhidler tarafından akıl yürütmeye dayalı bir dini anlayışa tamamen karşı oldukları şeklinde yaftalanmalarına neden olmuştur. Üstelik bu duruma bir de Gazzâlî aleyhtarlığının eklemelenmesi, Murâbıtların kelâm düşmanı, dahası teşbih itikadına sahip oldukları iddiasını perçinlemiş ve Muvahhidlerin özellikle tevhid propagandaları için işe yarar bir işlev görmüştür.⁷⁶⁸

4.5. Dönemin Eş‘arî Simaları

Murâbıtlar devletin idari kadrosu ve yargıyı elinde tutan İbn Rüşd el-Ced gibi diğer devlet erkânının Eş‘arîliğe dair bakışları açıklığa kavuşturulduktan sonra, bu dönemde Eş‘arîliğin nasıl bir rol oynadığı, devlet tarafından muhtemel bir mihneye tabi tutulup tutulmadığı veya İbn Rüşd başta olmak üzere diğer fakihlerin Eş‘arîlik adına olumlu fetvalarının ardından siyasetin bu minvalde hareket edip etmedikleri hususları tespit edilebilir. Böylesi bir niyet İbn Tûmert, onun varisleri olan Muvahhid tarihçileri ve İbn Haldûn gibi tarihi yönlendiren elitlerin çizdiği manzara içinde yok sayılan bir grubu ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Zira geleneksel tarihçi anlayış çok açık bir biçimde Mağrib Eş‘arîliği adına "biyografisi yazılmak kimin hakkıdır?" sorusuna cevap olarak İbn Tûmert gibi politik bir figürü ve takipçilerini seçmiştir. Ancak artık modern tarihçilik için biyografi yazıcılığı büyük şahsiyetlere odaklanan bir ameliye değildir.⁷⁶⁹ Bu bağlamda bu başlık altında Mağrib başta olmak üzere Murâbıtların Eş‘arîliğe alan açan politikalarının Endülüs’teki izlerini de görebilmek adına her iki bölgede yürüttükleri resmi görevleriyle dikkat çeken bazı Eş‘arî isimlere yer verilecektir.

4.5.1. Ebû Bekir el- Murâdî (öl. 489/1096)

Murâbıtlar sultanı Yûsuf b. Taşfîn döneminde yaşayan Ebû Bekir Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Murâdî, ardında bıraktığı Eş‘arî metni ve talebe mirasıyla Mağrib-i Aksâ bölgesinin önemli Eş‘arîlerinden biridir.⁷⁷⁰ Murâdî, Murâbıtlarla olan tanışıklığı öncesinde gençlik yıllarını Mağrib’in Sünnî gerçekliğinin Şîî boyunduruğu altında kaldığı bir vasatta, Kayrevan’da geçirmiştir.⁷⁷¹ Onun Yemen asıllı ailesi, İfrîkiye’nin Berberî-Arap karışımı Sünnî toplumunun zamanla bir parçası haline

⁷⁶⁸ Ruano, “Müslüman Batı’da Mütעהhir Eş‘arîlik”, 681.

⁷⁶⁹ Lässig, “Modern Tarihte Biyografi-Biyografide Modern Tarih Yazımı”, 37.

⁷⁷⁰ Kaynaklarda da ifade edildiği şekliyle kendisinden bahsedilirken daha ziyade Murâdî nisbesi kullanılmaktadır. bk. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 572; Kadı İyâz Sahrâ beldelerinden Âzûkî’de hicrî 489’da vefat ettiğini belirtir. Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 227.

⁷⁷¹ Murâdî, *Akîde*, 53.

gelmiştir. İlk eğitimini Kayrevan'da alan Murâdî, bu şehirde Kur'ân talimi ve Arap dili gibi alet ilimlerini tahsil ettikten sonra şiir, edebiyat, fıkıh, hadis, sair Kur'ân ilimleri, kelâm gibi muhtelif sahalarda İfrîkiyeli alimlerden ders almıştır. Kaynaklarda sarahaten Murâdî'nin hocaları arasında zikredilen Ebû Mervân Abdülmelik b. Sirâc (öl. 489/1095) ile Ebu'l-Kâsım Abdurrahman el-Kuzdurî Arap dili sahasındaki yetkinlikleriyle tanınmaktadır. Murâdî Ebu'l-Kâsım'dan İfrîkiye'de büyük bir ihtimalle de Kayrevan'da tahsil görmüştür. İbn Sirâc ile olan ilmi irtibatı ise Kayrevan'ı terk ettikten sonra Endülüs'te gerçekleşmiştir.⁷⁷²

Murâdî'nin öğrencileri arasında yer alan Ebu'l-Hasen el-Mukrî ve Ebu'l-Abbâs el-Kinânî'nin kendisini kelâm ilminde imam şeklinde tanımlaması onun kelâmî yetkinliğini teyid eden göstergelerken,⁷⁷³ hayatıyla ilgili bilgi eksikliği kelâmcılığında pay sahibi olan simaların tespitini zorlaştırır. Bununla birlikte Bahtî, kaynaklarda zikredilmemekle birlikte Murâdî'nin vefat tarihi olan 489/1096 yılını göz önünde bulundurarak, İfrîkiye yıllarında ders alması muhtemel hocaları arasında bazı isimleri zikreder. Bu isimler arasında yer alan Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed el-Hadramî (öl. 440/1048), Ebû İshâk et-Tûnusî ve Ebu'l-Kâsım es-Suyûrî gibi isimlerin hocaları arasında, Bâkılânî'nin bölgedeki talebelerinden Ebû İmrân el-Fâsî, Hâtim el-Ezerî gibi Eş'arî isimler yer alır.⁷⁷⁴ Ayrıca Murâdî'nin *Akîde* isimli metninde Bâkılânî'nin teliflerine yapmış olduğu vurgu, Zîrîler dönemindeki Bâkılânî etkisi düşünüldüğünde onun Eş'arî veçhesinin İfrîkiye'de şekillenmiş olduğunu göstermektedir.⁷⁷⁵ Nitekim onun *Akîde*'sinin en önemli kaynağı Bâkılânî'nin *et-Temhîd* eseridir.⁷⁷⁶ Ayrıca haberi sıfatlar konusunda tevili gerekli görmesi, İbn Fûrek ve Cüveynî gibi Eş'arî mütekellimlerinden de etkilendiğini göstermektedir.⁷⁷⁷

Dîbâcî'ye benzer bir biçimde Murâdî de hayatını Kayrevan'da idame ettirememiştir. Dönemin diğer seçkinleri gibi Zîrîlerin Abbâsîlere bağlanmasının bir bedeli olarak Fâtımîler, Hilâlî Araplarını bölgeye göç ettirdiğinde ortaya çıkan krizle yüzleşen Murâdî, ailesiyle birlikte Endülüs'e daha sonra Mağrib-i Aksâ'ya intikal

⁷⁷² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/141; Süyûtî, *Buğyetü'l-vüât*, 2/85; Murâdî, *Akîde*, 96-101.

⁷⁷³ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 572.

⁷⁷⁴ Murâdî, *Akîde*, 104-106.

⁷⁷⁵ Murâdî, *Akîde*, 107.

⁷⁷⁶ Murâdî, *Akîde*, 147.

⁷⁷⁷ Murâdî, *Akîde*, 150.

etmiştir.⁷⁷⁸ Endülüs yıllarında ilim alması ve kelâmi kimliğinde etkili olması muhtemel isim ise Ebû Amr Osman ed-Dânî'dir (öl. 444/1052). Nitekim Murâdî, *Akîde* adlı metninde Ebû Amr'a atıfta bulunmaktadır. Ebû Amr, Endülüs'ün doğuya ilmi seyahatlerde bulunan ilk isimlerinden biri olup, yolculuğu esnasında Kâbisî ve Ebû İmrân el-Fâsî gibi Mâlikî ve Eş'arî isimlerle de bir araya gelmiştir. Ayrıca onun *er-Risâletü'l-vâfiye li-mezhebi Ehli's-Sünneti fî'l-i'tikâdâtı ve usûli'd-diyânât* adlı eseri Endülüs'ün ilk inanç metinlerinden biridir. Ebû Amr'ın ilgili telifinde, imanı kalp ile tasdik dil ile ikrar şeklinde tanımlaması, kesb teorisine sahip olması gibi Eş'arî kelâmıyla mutabık görüşlerine rastlanmaktadır.⁷⁷⁹ Dolayısıyla Murâdî'nin kelâmi ve Eş'arî kimliğinin oluşumunda Ebû Amr'ın etkisinin bulunması kuvvetle muhtemeldir.⁷⁸⁰

Murâdî'nin Endülüs yılları da göç edip geldiği toprakların siyasi-kültürel atmosferinden farklı değildir. Nitekim aynı zamanda iyi bir edip olan Murâdî'nin biyografisine yer veren edebiyat tarihçisi İbn Bessâm'ın (öl. 542/1147) dile getirdiği gibi Endülüs, o yıllarda siyasi birlikteliği bozulmuş şehir devletlerinin tahakkümü altındadır.⁷⁸¹ Murâdî Endülüs'te bulunduğu sırada Mayorka, Kurtuba, Gırnata, Meriyye, Dâniye gibi şehirlerde ilm-i kelâm başta olmak üzere Endülüslü ilim taliplerine çeşitli dersler vermiştir.⁷⁸² Bahtî onun süregelen yolculuklarının sebeplerini aydınlatmak adına bazı tahminler yürütmektedir. Bu doğrultuda Murâdî, Endülüs'ün içinde bulunduğu siyasi karışıklık dolayısıyla ilmi faaliyetlerini rahatlıkla yürütebileceği bir merkez arayışı içerisinde olmalıdır. O yıllarda komşu Mağrib topraklarında ortaya çıkan Murâbıtlar hareketi, Murâdî'nin dikkatini çekmiş ve rotasını 450/1058 dolaylarında Mağrib'e çevirmiştir.⁷⁸³

Murâdî, Murâbıtların tarih sahnesinde henüz yeni belirdiği bir süreçte Mağrib'e göç etmiştir. Onun kendisine bir medrese yahut ders halkası oluşturabilecek imkânı sağlayamayan Endülüs tecrübesinden sonra bu topraklara dair muhtemel niyeti, bu yeni dini siyasi yapılanma içerisinde söz sahibi olmaktır. Murâbıtlar hareketinin öncülerinden Abdullah b. Yâsin, 451/1059 senesinde Bergavâta beyliği ile yaşanan

⁷⁷⁸ Murâdî, *Akîde*, 54-57.

⁷⁷⁹ Ebû Amr Osman b. Seîd ed-Dânî, *er-Risâletü'l-vâfiye li-mezhebi Ehl-i's-Sünneti fî'l-i'tikâdâtı ve usûli'd-diyânât* (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2001), 5, 23,15; Murâdî, *Akîde*, 146.

⁷⁸⁰ Murâdî, *Akîde*, 101-103.

⁷⁸¹ İbn Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, thk. İhsan Abbâs (Libya: Dâru'l-Arabiyye, 1979), 7/364.

⁷⁸² İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 572; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 1/358, Murâdî, *Akîde*, 63.

⁷⁸³ Murâdî, *Akîde*, 66-73.

harpte vefat ettiğinde, Murâdî de bu sıralarda Murâbıtların başkent Merakeş'in 453/1061'de kuruluşundan önceki merkezleri olan Ağmat'a intikal etmiştir. Murâdî'nin, Mağrib'e yönelik seyahat rotasını siyasi komuta merkezi olan bir şehirden yana yapması, entelektüel kimliğine karşılık bulacağı, yeni oluşan devletin ulema ve kadılarından oluşan elit sınıfı içerisinde kendisine yer bulabileceği bir çevre arayışı içerisinde olduğunu göstermektedir. Burada Murâbıtlar devletinin bânilerinden Ebû Bekir b. Ömer es-Sanhâcî'nin güvenini kazanan Murâdî, Sanhâcî devlet işlerini tümüyle Yûsuf b. Taşfin'e bıraktığında günümüzde Moritanya'nın sınırları içerisinde yer alan Sahrâ bölgesine intikal etmiştir. Murâdî Sahrâ'da yer alan ve Murâbıtlar kuzey topraklarındaki Merakeş'e yönelmeden önce devletin önemli merkezlerinden Âzûkî kentinde ve diğer şehirlerde 464/1071 yılından vefat ettiği 498/1096 tarihine kadar yaklaşık 25 yıl kadılık görevini yürütmüştür.⁷⁸⁴ Murâdî gibi Eş'arî bir mütekellim kadının devletin kuruluş yıllarındaki Murâbıt emirleriyle geliştirdiği müspet ilişki, Eş'arîliğin İbn Rüşd el-Cedd gibi fakihlerin fetvasıyla yasallaşmasından önce de haddi zatında fiili olarak kabul gördüğünü göstermektedir.

Mağrib-i Aksâ coğrafyasına itikad ilimlerini sokan ilk kişi olduğu belirtilen Murâdî'nin⁷⁸⁵ *Akîde*'si, Mağrib'de Dîbâcî'nin *et-Tesdîd* isimli eserinin ardından kaleme alınan ve Eş'arî akâidinin temel konularını ihtiva eden Eş'arî metinlerinden biridir.⁷⁸⁶ İlgili eserin *Akîde* şeklinde isimlendirilişi, tahkike konu olan yazmanın sonunda "Mübârek akîde tamamlandı/ تمت العقيدة المباركة" şeklinde bir ibarenin yer alması nedeniyledir. Muhakkik Bahtî, "mübarek" kelimesinin *Akîde*'yi niteleyen bir sıfat mı yoksa eserin isminden bir parça mı olduğu hususunda emin değildir.⁷⁸⁷ *Akîde*, ibadetler konusuna hasredilmiş bir babla başlar.⁷⁸⁸ İbadetler kalplere ve bedenlere yönelik olmak üzere iki kısımdır. Kalplerin ibadeti, kullara gerekli olan ilk ibadetlerden olup nazar, ilim, irade ve zan şeklinde dört cinsden oluşur. Eserin bir kelâm metni olmasına rağmen ibadetlere hasredilmiş ancak nazar ve aklın önemine vurgu yapan birkaç fasılla başlaması, Murâdî'nin kelâma mesafeli duran fukahanın dikkatlerini çekerek, fıkıh kelâm birlikteliğini sağlamaya yönelik bir çaba içerisinde olduğunu düşündürmektedir. Eserin takip eden bölümlerinde kelâmın ana konularının

⁷⁸⁴ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 106; Murâdî, *Akîde*, 74-75.

⁷⁸⁵ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf*, 106.

⁷⁸⁶ Murâdî, *Akîde*, 119.

⁷⁸⁷ Murâdî, *Akîde*, 141.

⁷⁸⁸ Murâdî, *Akîde*, 175-186.

işlendiği görülür. Bu doğrultuda Allah'ın varlığının delilleri,⁷⁸⁹ risalet/nübüvvet,⁷⁹⁰ sıfatlar ve isimler konusu,⁷⁹¹ müteşâbihâta ilişkin bir bab,⁷⁹² ruyetullah,⁷⁹³ kulların fiilleri,⁷⁹⁴ husûn-kubûh konusu,⁷⁹⁵ İslâm, iman ve küfre dair bir bahis,⁷⁹⁶ âhirete ilişkin konular⁷⁹⁷ ve imamet başlığı⁷⁹⁸ *Akîde* 'nin muhtevasını oluşturur. Murâdî'nin şöhretini borçlu olduğu bir diğer eseri, muhtemelen emir Ebû Bekir Sanhâcî'nin talebi doğrultusunda yazılan *Kitâbüs 's-siyâse evi 'l-işâra fî tedbîri 'l-imâre*; ilim, ilme teşvik, nazar ve anlayış adâbı, istişare, nefis terbiyesi ve siyaset gibi konularıyla didaktik bir metin görünümündedir.⁷⁹⁹ *Risâletü 'l-îmâ' ilâ mes'eleti 'l-istivâ*, *Kitâbü 't-tecrîd fî usûli 'd-dîn*,⁸⁰⁰ *Kitâbü 'l-inbâ fî vücûbi ücreti 'l-kudât*,⁸⁰¹ ile harflerin kadim olduğu hususunu iddia eden bir kişiye reddiye olarak Endülüs yıllarında kaleme aldığını bildiğimiz risalesi⁸⁰² onun kaynaklarda rastlanan diğer telifleridir.

Murâdî, Endülüs Eş'arîliği için de önemli bir isimdi. İbnü'l-Beyzeş künyeli Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî en-Nahvî (öl. 528/1134), Kur'ân, hadis, edebiyat ilimleriyle iştigal eden meşhur bir nahiv alimi olmasının yanında kelâm ilmini Murâdî'den tahsil etmişti.⁸⁰³ Murâdî'nin talebelerinden Gırnata'da yaklaşık 30 yıl kadılık görevinde bulunan Ebu'l-Velîd Hişâm b. Bakva (öl. 530/1136), bölgede birçok talebe yetiştirmişti.⁸⁰⁴ Ayrıca Murâdî, bir mütekellim olarak ardında oğlunu bırakmıştı. İbnü'l-Murâdî nisbeli Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Hasen el-Hadramî el-Murâdî, babasının yanındaki tahsilinin ardından Kurtuba'ya ardından Gırnata'ya geçerek bu şehirde yaşamını sürdürmüştü.⁸⁰⁵ Murâdî ailesinin sonraki üyelerinden de Endülüs'te kelâmcılar yetişmişti. Baba Ebû Bekir Murâdî'nin

⁷⁸⁹ Murâdî, *Akîde*, 187-201.

⁷⁹⁰ Murâdî, *Akîde*, 203-218.

⁷⁹¹ Murâdî, *Akîde*, 219-242.

⁷⁹² Murâdî, *Akîde*, 249-262.

⁷⁹³ Murâdî, *Akîde*, 263-270.

⁷⁹⁴ Murâdî, *Akîde*, 271-276.

⁷⁹⁵ Murâdî, *Akîde*, 277-283.

⁷⁹⁶ Murâdî, *Akîde*, 291-296.

⁷⁹⁷ Murâdî, *Akîde*, 313-338.

⁷⁹⁸ Murâdî, *Akîde*, 339-356.

⁷⁹⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Hasen el-Hadramî Murâdî, *Kitâbüs 's-siyâse evi 'l-işâra fî tedbîri 'l-imâre*, thk. Muhammed Hasen - Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiye, 2003).

⁸⁰⁰ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 226.

⁸⁰¹ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 1/122.

⁸⁰² İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 4/152.

⁸⁰³ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 174.

⁸⁰⁴ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 219.

⁸⁰⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebi Bekr b. Abdillâh b. Abdirrahman b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kudât İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî ashâbi 'l-Kâdî 'l-Îmâm Ebî 'Alî es-Sadeî* (Mısır: Mektebetüs'-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2000), 283-284.

torunlarından Ebu'l-Mecd Ahmed b. Hüseyin b. Ömer el-Hadramî el-Murâdî (öl. 651/1253), dönemin önde gelen fakih ve kelâmcılarından olup Gırnata şehrinde resmi görevlerde bulunmuştu.⁸⁰⁶

4.5.2. Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081)

Murâdî'nin çağdaşlarından ve Murâbitlar döneminin önemli Mâlikî hukukçularından Bâcî, Eş'arî kelâmını Endülüs bölgesine taşıyan ilk isimlerden biridir. 13 yıllık doğu seyahati esnasında Bâkılânî'nin talebelerinden Mekke'de karşılaştığı Mâlikî-Eş'arî Ebû Zer el-Herevî ile Musul'da bulunduğu sırada fıkıh ve kelâm tahsil ettiği Hanefî-Eş'arî Ebû Ca'fer es-Simnânî'den ders almış, Eş'arîliğin Bâkılânî aracılığıyla Endülüs'e intikalini sağlamıştır. Bâcî'nin doğu seyahati esnasında ilim aldığı hocaları arasında Şâfîî-Eş'arîler de bulunmaktadır. Bu isimlerden biri olan Hatîb el-Bağdâdî'den (öl. 463/1071) hadis dinleyen Bâcî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'den (öl. 476/1083) ise fıkıh tahsil etmiştir.⁸⁰⁷

Bâcî ile İbn Hazm arasında 439/1047 yılında Mayorka adasında gerçekleşen tartışmalar meşhurdur. Mayorka adası İbn Hazm'ın Endülüs Mâlikî otoritesinden uzakta düşüncelerini rahatlıkla ifade edebildiği bir muhittir. Adada halka açık bir şekilde aralarında birkaç oturum halinde münazaralar gerçekleşmiştir. İlgili tartışmaların muhtevası bilinmemekle birlikte İbn Hazm'ın Mayorka adasını terk etmesi Bâcî'ye yenik düşmesiyle ilişkilendirilmiştir. Nitekim İbn Hazm'ın Bâcî hakkında “Kadı Abdülvehhab'tan sonra Mâlikî mezhebine mensup hiçbir alim yetişmemiş olsaydı, Ebu'l-Velîd el-Bâcî onlara yeterdi.” şeklindeki övgüsü onun üstünlüğünü ikrar ettiğini göstermektedir.⁸⁰⁸

Zâhirîliğin en önemli temsilcilerinden İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ında Eş'arîlere eleştiriler yöneltmesi mezhebin Endülüs'te tanındığını göstermektedir. İbn Hazm, Eş'arîlik eleştirisinde İmam Eş'arî, İbn Fûrek, Bâkılânî ve Bâcî'nin hocaları arasında yer alan Simnânî'ye yer verir. İslam mezheplerini Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Mürcie, Şîa ve Hâricîler şeklinde beş başlıkta ele alan İbn Hazm, iman tanımları dolayısıyla Eş'arîleri Mürcie mezhebinin altında inceler. Eş'arîlik eleştirisinde son derece sert bir dil kullanan İbn Hazm, Bâkılânî ve İbn Fûrek gibi Eş'arî mütekellimleri dalâlet ve cehalet ehli olarak görmektedir.⁸⁰⁹ Ancak İbn Hazm'ın Eş'arîlik eleştirilerinde

⁸⁰⁶ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, 1/200-201.

⁸⁰⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/117-127.

⁸⁰⁸ İbn Ferhûn, *Dibâc*, 1/377-380.

⁸⁰⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/162.

mezhebi tarafgirlikle hareket ettiği, aslında Eş‘arîlere ait olmayan görüşleri onlara izafe ederek Kur‘ân‘ı yalanlamak ve dinden çıkmakla itham ettiği görülmektedir. Örneğin vefatının ardından Hz. Peygamberin konumu ve ruh anlayışlarına eleştiriler getiren İbn Hazm‘a göre Eş‘arîler, “Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmuttalib günümüzde Allah‘ın resulü değildir. O daha önce Allah‘ın resulüydü.” görüşündedirler. Hatta Eş‘arîlerden İbn Fûrek, bu görüşü sebebiyle Gazneli Mahmut tarafından öldürülmüştür. Onu katletmesi sebebiyle Gazneli Mahmut‘a Allah‘tan mükafat dileyen İbn Hazm, İbn Fûrek ve taraftarlarına ise lanet etmektedir.⁸¹⁰ Sübkî bu doğrultuda İbn Hazm‘ın, Eş‘arîlerin mezhebini anlayamadığını, onlarla Cehmiyye mensuplarını ayırt edemediğini belirtir. Ayrıca Hz. Peygamberin nübüvvetine ilişkin İbn Fûrek‘e nispet ettiği görüşler de birer ithamdan ibarettir. İbn Fûrek Kerrâmîlerin bu konudaki şikayetleri üzere saraya çağırılmış “Mecazen değil, hakiki anlamda Hz. Muhammed Allah‘ın resulüdür ve kabrinde diridir.” diyerek Eş‘arîlerin konu hakkındaki düşüncelerini ifade etmiş ve sarayın ikramına mazhar olmuştur.⁸¹¹

Bâcî‘nin İbn Hazm ile girdiği tartışmalar ve yürüttüğü tedris faaliyetleri bölgede Eş‘arîliğin tutunmasında önemli bir işlev görmüş olmalıdır. Örneğin Bâkılânî‘nin eserlerini rivayet ettiğini bildiğimiz ve Gırnata kadılığını yürütmüş olan Ebû Abdullah Muhammed b. Futûh b. Ali b. Velîd b. Muhammed b. Ali el-Ensârî et-Talbîzî (öl. 498/1105),⁸¹² yine Gırnata şehrinin önde gelen isimlerinden ve bir Eş‘arîlik emâresi olarak İbn Mücâhid el-Basrî‘nin *Kitâbü‘r-risâle li-ukûdi ehli’s-sünne* eserine müfredatında yer veren İbnü‘l-Kalî‘î künyesi ile maruf Ahmed b. Halef b. Abdülmelik b. Gâlib (öl. 498/1105),⁸¹³ Bâcî‘nin *Kitabü‘t-tesdîd fî ma‘rifeti’t-tevhîd*‘i ve Eş‘arî Dîbâcî‘den Cüveynî‘nin *Kitabü‘t telhîs*‘ini rivayet ettiğini bildiğimiz Mâlîka şehrinin kadılığını yürüten Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman b. Halife b. Abdülvâhid el-Ensârî (öl. 500/1107),⁸¹⁴ dönemin Eş‘arî isimleri arasında kaydedilebilir.

Murâbitların ikinci halifesi Ali b. Yûsuf b. Taşfîn dönemine (500-537/1106-1143) tarihlenen yaşantısıyla Kadı Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman b. Ali b. Şibrîn (öl. 503/1110), Bâcî, Ezerî, Dîbâcî ve Bâkılânî gibi doğu ve batının Eş‘arî simâlarının teliflerini rivayet eden bir isimdir. İbnü‘t-Talâ‘ künyeli Abdülmelik b.

⁸¹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/162.

⁸¹¹ Sübkî, *Tabakât*, 4/132.

⁸¹² İbn Atıyye, *Fihris*, 112-114; Zehebî, *Târîh*, 10/809.

⁸¹³ İbn Atıyye, *Fihris*, 124-126; İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 75.

⁸¹⁴ İbn Atıyye, *Fihris*, 133-136; İbnü‘l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/133.

Muhammed b. Hişâm b. Saîd el-Kaysî (öl. 551/1156)⁸¹⁵, İbn Kantüle şeklinde anılan Mûsâ b. Ahmed b Mûsâ el-Hasen (öl. 507/1114)⁸¹⁶ kendisinden kelâm tahsil eden talebeleridir. Ömrünü İşbiliye’de geçiren İbn Şibrîn, vefatına kadar uzun yıllar Murâbitlar devletine bağlı bir kadı olarak görev yapmıştır.⁸¹⁷

Yine bu dönemde Ebû Muhammed Abdullah b. Talha b. Muhammed b. Abdillâh el-Ya’büri (öl. 523/1129), devletin kadılık, imamlık, şura üyeliği gibi resmi görevlerini üstlenen Eş’arî bir isimdir.⁸¹⁸ Bacî’den rivayette bulunan Yâbüri, Mağrib’in ünlü Mâlikî fakihî İbn Ebî Zeyd’in *er-Risâlesi*’nin akâid konularını içeren mukaddimesini şerh etmiş, ve İbn Hazm’ın Eş’arîlik eleştirileri üzere bir reddiye kaleme almıştır.⁸¹⁹ Onun *el-Muhtasar fî usûli’-d-dîn*’i muhtemelen halkı hedefleyen bir eser olduğundan Endülüs inanç metinleri mirasının öncü ve nadide eserlerinden biri olarak değerlendirilmiştir.⁸²⁰

Gırnata sakinlerinden İbn Bakvâ künyeli Hişâm b. Ahmed b. Hişâm el-Hilâlî (öl. 530/1136), Ebu’l-Velîd Bâcî ve Murâdî’nin talebelerindendir. Fıkıh, hadis ve kelâm ilmindeki üstatlığına değinilen İbn Bakvâ, 30 yıl kadar Gırnata’da kadılık vb. görevlerde bulunmuştur.⁸²¹ Çeşitli görüşlere reddiyelerinden oluşan bir makâlâtı bulunan ayrıca Cüveynî’nin *İrşâd* adlı eserine şerh kaleme alan İbn Bakkarî (öl. 552/1157) şeklinde maruf Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Abdurahman b. Dahhak el-Gırnatî, İbn Bakva’nın Gırnata’da yetiştirdiği talebeleri arasında yer alır.⁸²²

4.5.3. Ebu’l-Haccâc ed-Darîr (öl. 520/1126)

Ebu’l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ el-Kelbî es-Sarakustî ed-Darîr, Murâbitlar tarihinde hocası Murâdî’nin itikâd ilimleri sahasında halefî ve Eş’arî medresesinin dönemindeki önderidir.⁸²³ Kaynaklar kelâmî kimliğinin yanı sıra edib ve zahid yönünü de vurgulamaktadır. Eş’arî kelâmına dair telifleri edebiyatın şiir nevilerinden recez türünde kaleme alınmıştır ve *Ürcûzetü’s-suğrâ* ve *Ürcûzetü’l-kübrâ* isminde iki ayrı

⁸¹⁵ İbnü’l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/79-80.

⁸¹⁶ İbnü’l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 2/175-176.

⁸¹⁷ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 538; Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 75-76.

⁸¹⁸ İbn Talha Yâbüri, *İbn Talha Yâbüri ve muhtesaruhi fî usûli’-d-Dîn*, thk. Muhammed et-Taberânî (Fas, 2013), 64-65.

⁸¹⁹ İbnü’l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 2/251; Ebû Ca’fer Şihâbüddîn Ahmed b. Ebi’l-Haccâc Yûsuf b. Ya’kûb b. Alî b. Yûsuf el-Leblî, *el-Fihrist*, thk. Yâsin Yûsuf b. Ayyâş (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1988), 83.

⁸²⁰ İbnü’l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 2/251; Yâbüri, *İbn Talha Yâbüri ve muhtesaruhi fî usûli’-d-Dîn*, muhakkikin önsözü 9.

⁸²¹ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 219.

⁸²² İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve’t-tekmile*, 3/237-239; İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 619-620.

⁸²³ Aslen Sarakustalı olan Darîr Merakeş’i vatan edinmiştir. bk. Makkarî, *Ezhâr*, 3/161; İbn Humeyr es-Sabtî, *Mukaddimâtü’l-merâsîd*, thk. Cemâl Allâl el-Bahtî (Tatvân: Matbaatü’l-Halîc, 2004), 18.

telifinden bahsedilmektedir.⁸²⁴ *Ürcûzetü'l-kübrâ* ismiyle anılan eser, *et-Tenbîh ve'l-İrşâd fî ilmi'l-i'tikâd* başlığıyla elimizde mevcuttur.⁸²⁵ Merakeş sokaklarında arkadaşının kendisine bağışladığı kurban edilmiş bir hayvanın yününden, karısının diktiği pelerinle gezen Darîr, sultanın iltifatına mazhar olmuş ve kendisine verilen parayı ihtiyacının olmadığını söyleyerek Merakeş'in miskinlerine dağıtmıştır.⁸²⁶ Hocası Murâdî'den farklı olarak devlet görevine mesafeli yaklaşan Darîr, Kadı İyâz'ın kendisinden Murâdî'nin eserleriyle *Ürcûze* isimli teliflerini okuduğundan bahsetmesine bakıldığında devletin başkentinde müfredatında Eş'arîliğin belirgin olduğu tedris faaliyetiyle meşgul olmuştur.⁸²⁷ Bu doğrultuda Zehrî'nin Mağrib Eş'arîliğine dair bibliyografya çalışmasında, Darîr'e aidiyetini tespit ettiği 3 varaklık *Ürcûze fî usûli'd-dîn* isimli metnin, *et-Tenbîh ve'l-İrşâd*'ın ihtisarı olduğuna dair kanaati, Eş'arîliğin tedrisinde kısa ve öğretici materyallerin kullanıldığını göstermektedir.⁸²⁸ Ayrıca Darîr'e nispet edilen ve *Hidâye* ve *eş-Şâmil* isimli eserlerin muhtasarı olduğu belirtilen *Envâru'l-hakâik ve esrâru'd-dekâik*; muhtemelen Bâkılânî'nin *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'i ile Cüveynî'nin *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* isimli hacimli eserleri üzerine yapılan bir ihtisar çalışmasıdır.⁸²⁹ Eser, Dîbâcî'nin talebelerinden Eş'arî kelâmcı Abdülgâlib b. Yûsuf Ebû Hamd es-Sâlimî (öl. 516/1122) ile müştereken kaleme alınmıştır. Sebte'de uzun süre Cuma hutbeleri irad eden Sâlimî, daha sonra başkent Merakeş'e göç etmiş ve burada vefat etmiştir. Dönemin fakih ve Eş'arî simâlarından Ebû Tayyip el-İsfâksî, Murâbitların İşbiliye kadısı ve hocası İbn Şibrîn gibi isimlerin övgülerde bulunduğu Sâlimî, kaleme aldığı telifler ve yetiştirdiği talebeler dikkate alındığında dönemin ilim havzasında faal olan birisidir.⁸³⁰

Darîr'in *et-Tenbîh ve'l-İrşâd*'ının kaynaklarına dair tartışmalar mevcuttur. Modern araştırmacılardan Bahtî, eserin Eş'arî Cüveynî'nin *el-İrşâd* adlı metninin muhtasarından ibaret olduğu kanısındadır.⁸³¹ Ancak *et-Tenbîh*'in muhakkikleri iki eser arasında benzerlikler bulunmakla birlikte farklılıklar hatta ihtilaflar da bulunduğunu

⁸²⁴ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 226; Makkarî, *Ezhâr*, 3/161; Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/254.

⁸²⁵ Nitekim Darîr'in biyografisini ele alan kaynaklarda "kübrâ" vasfıyla bahsedilen eser, Mukaddime bölümünde "Risâletü't-tenbîh ve'l-İrşâd, manzûme fî ilmi'l-İtikâd" beyti ile tanıtılmakta ve müellif Darîr'e nispet edilmektedir. bk. Darîr, *et-Tenbîh*, 45; Hâlid Zehrî, *el-Mesâdir*, 1/118-119.

⁸²⁶ İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvîf*, 106.

⁸²⁷ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 226.

⁸²⁸ Zehrî, *el-Mesâdir*, 1/118; Zehrî ayrıca Darîr'e ait Tevhid konulu bir kasideden söz etmektedir. bk. Zehrî, *el-Mesâdir*, 1/120.

⁸²⁹ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 169-170.

⁸³⁰ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 170.

⁸³¹ İbn Humeyr es-Sebtî, *Mukaddimât*, 18.

belirtmekte, ayrıca *et-Tenbih*'in *İrşâd*'da bulunmayan bahisler içerdiğini ifade etmektedirler. Bu bağlamda Darîr'in *et-Tenbih* eserinin Cüveynî'nin *İrşâd*'ı dışındaki kaynakları arasında İmam Eş'arî'nin *el-Luma'*, *el-İbâne* isimli eserleri, Bâkılânî'nin *el-İnsâf* ve *et-Temhîd* adlı telifleri ile Bağdâdî'nin *Usûli'd-dîn*'i gibi Eş'arî kelâmının bir çok kurucu metni yer almaktadır. Ayrıca *et-Tenbih*, Darîr'in hocası Murâdî'nin *Akîde* isimli metniyle de ciddi benzerlikler taşır.⁸³² *et-Tenbih*'in geniş kaynak yelpazesi müellifin mukaddimede sarf ettiği sözlerden de anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Darîr, kelâm kitaplarındaki tafsilatlı konuları icmalî bir üslupla kaleme aldığını belirtmektedir.⁸³³ Nitekim mukaddimenin ardından ilk olarak bilgi konusunu işleyen *et-Tenbih*, âlemin yaratılması, sıfatlar, nübüvvet, âhiret, iman ve imamet gibi kelâmın ana bahislerini içermektedir.⁸³⁴ Bu durum, Darîr'in genel Eş'arî tasavvurdan ayrılmadığını, inanç esaslarını ele almakta Eş'arî üstatlarını takip ettiğini göstermektedir.

Darîr'in çağdaşı olan isimlerden Saîd b. Ahmed b. Saîd el-İsfâksî (öl. 501/1107), Eş'arî bir mütekellim ve Mağrib coğrafyasının Ağmât sakinlerindendir. Kendisiyle çağdaş Mağribli Eş'arîlerden övgüyle söz eden⁸³⁵ İsfâksî, zâhid neşvesiyle de sultanın yanında itibar sahibidir.⁸³⁶ Modern araştırmacılarından Bahtî onunla ilgili olarak çeşitli kütüphanelerde *el-Akîdetü's-sâliha* veya *el-Akîdetü'l-İsfâksiyye* şeklinde anılan eserin nüshalarının halen korunmuş olduğunu, ilgili eserin müellifin açık Eş'arî kimliğini gösterdiğini, aynı zamanda bu eserin Mağribli ulemanın kelâmî gelişiminin göstergelerinden biri olduğuna değinir.⁸³⁷

İsfâksî'ye yakın tarihlerde Sebte şehrinde hatiplik ve kadılık gibi görevlerde bulunarak Eş'arî tedrisinde bulunan bir diğer isim, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed el-Meâfirî'dir (öl. 502/1109). Batı ve doğu arasında seyreden ilim yolculuğunda Endülüs'te bulunduğu sıralarda Ebu'l-Velîd Bâcî'nin derslerine katılmıştır. Seyahatini İfrîkiye, Mısır, Hicâz üçgeninde devam ettiren Ebu'l-Kâsım'ın Eş'arîlik adına ilmi silsilesindeki en önemli isim, Mekke'de bulunduğu sıralarda karşılaştığı Ebu'l-Meâli el-Cüveynî'dir. Bulunduğu ülkelerde usûl ve kelâm ağırlıklı

⁸³² Darîr, *et-Tenbih*, 36-38.

⁸³³ Darîr, *et-Tenbih*, 46.

⁸³⁴ Darîr, *et-Tenbih*, 124-246.

⁸³⁵ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 170.

⁸³⁶ Vefat tarihlerinin birbirlerine yakınlıkları göz önünde bulundurulduğunda Kadî İyâz'ın bahsettiği sultan 500/1106 yılında vefat eden Yûsuf b. Taşfîn olmalıdır. bk. Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 210.

⁸³⁷ Sebâtî, *Mukaddimâtü'l-merâsid*, 18.

bir eğitime tâbi olan Ebu'l-Kâsım, hayatı boyunca bu minvalde tedris faaliyetlerinde bulunmuş, çağdaşı ve talebesi birçok isme hocalık yapmıştır. Kadı İyâz, kendisinden Bâcî'nin cedel ve münazaraya müteallik eseri *Kitâbü'l-minhâc*'ı ve Bâkılânî'nin *er-Risâle* olarak andığı eserini ve diğer başka kitapları okuduğunu belirtir. Kadı İyâz'ın risale olarak belirttiği bu eserin, Bâkılânî'nin *Risâletü'l-hurre* şeklinde de anılan *el-İnsâf* ismiyle neşredilen muhtasar kelâm kitabı olması muhtemeldir.⁸³⁸

Murâdî ve Darîr'in Endülüs'te gelişen Eş'arîliği de etkiledikleri görülmektedir. Örneğin hocaları arasında Murâdî ve Darîr'in yer aldığı Muhammed b. Halef b. Mûsâ el-Ensârî el-İlbîrî (öl. 537/1142), Gırnata'ya komşu İlbîre şehridendir. Kaynaklar kendisinden usûl ve itikad kitaplarının hafızı ve Eş'arîliğin bilgini şeklinde bahseder. *Kitâbü'n-nuket ve'l-emâlî fi'n-nakz ale'l-Gazzâlî, Risâletü'l-beyân an hakîkati'l-imân, el-Usûl ilâ marifetillah ve nübüvveti'r-Resul, er-Red ala ebi'l-velîd b. Rüşd fi mes'ele'l-istivâi'l-vâkıa fi'l-cüz-i'l-evvel min mukaddimâtihi*, kelâmî meselerle iştigal ettiği eserleri arasında yer alır.⁸³⁹

Darîr'den rivayette bulunan ayrıca Bâkılânî'nin kitaplarının da râvisi olan İbn Verd künyesiyle bilinen Ahmed b. Muhammed Ömer et-Temîmî (öl. 540/1145), Murâbitların son sultanı İbrâhim b. Taşfîn döneminde (539-1145/541-1147) yaşamıştır. Kayrevanlı bir ailenin mensubu olup Meriye şehrine yerleşmiş, döneminin Mâlikî riyaasetini üstlenen bir Endülüs sâkini olarak Kurtuba, Gırnata, İşbiliye kadılıkları gibi resmi görevlerde bulunmuştur.⁸⁴⁰

4.5.4. İbn Tûmert (öl. 524/1130)

İbn Tûmert, Mağrib ve Endülüs'ün zirve medeniyetlerinden Muvahhidler devletinin isim kaynağı, devletin kurucu ilkelerini belirleyen aksiyoner bir din ve siyaset adamıdır. Farklı tarihler zikredilmekle birlikte Neccâr'ın kanaatiyle 473/1080 yılında Cebel-i Sûs'da İclîz dağının eteklerinde yer alan İclî Ânvergan isimli köyde dünyaya gelmiştir.⁸⁴¹ Musâmide kabilelerinden Herğa'ya mensup olan İbn Tûmert'in nesebiyle ilgili farklı değerlendirmeler mevcuttur. Berberî bir kabilede dünyaya gelip

⁸³⁸ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 165-166; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/50; Şerafettin Gölcük, "Bâkılânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/534.

⁸³⁹ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 1/358-359; İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 4/211-212.

⁸⁴⁰ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 83-84; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 1/185-186; İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, 23-25.

⁸⁴¹ Abdülmecîd en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert* (Kâhire, 1983), 30-33; İbn Tûmert'in doğum tarihi hakkındaki farklı tarih değerlendirmeleri için bk. Adnan Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 35; Arif Aytekin, "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/425.

büyüdüğünde şüpheye mahal yoksa da bu ihtilafın sebebi, İbn Tûmert'in soy silsilesinin Hz. Peygamber'e dayandırılması ve söz konusu silsilenin sıhhatine ilişkindir.⁸⁴² İbn Tûmert, zahidane yaşantılarıyla, mescitlerde bazı işlerin yürütülmesiyle meşgul olan bir aileye müntesiptir. Onun doğuya yapmış olduğu ilmi seyahatinden önceki eğitim hayatıyla ilgili ayrıntılı bir bilgiye sahip değilsek de çevrede muttaki ve dindar olarak bilinen ailesinin onun ilme olan iştiağını etkilediğini söylemek mümkündür.⁸⁴³

İbn Tûmert'in hayatıyla ilgili ilmi gayelerle doğuya yapmış olduğu seyahat tarihinden başlamak üzere daha doyurucu bilgilere sahibiz. Söz konusu seyahat doğrultusunda ilk rotası Endülüs'tür. Daha sonra pusulasını doğuya çeviren İbn Tûmert, İskenderiye'ye oradan Mekke'de hac vazifesini yerine getirerek Bağdat'a ulaşmıştır. Seyahatinin Bağdat'a olan kadar kısmında Endülüs'ün Kurtuba şehrinde Kadı İbn Hamdîn'den Mâlikî fikhî tahsil etmiştir. Mehdiye kentinde bulunduğu esnada Mâlikî Ebû Abdullah el-Mâzerî'den ders almıştır. İskenderiye'de ise İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî'den (öl. 520/1126) Mâlikî fikhî öğrenmiştir.⁸⁴⁴ Bağdat'ta Gazzâlî, Cüveynî'nin talebelerinden Eş'arî-Şâfiî İlkiyâ el-Herrâsî (öl. 504/1110), yine bir başka Eş'arî Şâfiî Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî (öl. 507/1113) gibi alimlerden ders aldığı belirtilir.⁸⁴⁵ Ancak Bağdat'ta Gazzâlî'nin talebesi olduğuna dair rivayetler, Gazzâlî'nin 499/1105 yılında Bağdat'ı terk etmesinden hareketle güvenilir bulunmamıştır.⁸⁴⁶ Bu konudaki soru işaretlerinin bir diğer sebebi, Gazzâlî'nin kelâmî mirasını İbn Tûmert'e devrettiği, onun Murâbıtları yıkacağı, Allah'ın kendisine geniş bir mülk ve devlet nasip edeceğine dair kehanet kabilinden aktarımların inandırıcılığındaki kuşku olmalıdır.⁸⁴⁷

İbn Tûmert, Mağrib tarihinde yeni bir devletleşme sürecini başlatacağı Merakeş'e döndüğünde tarihler muhtemelen 514/1121'i gösteriyordu⁸⁴⁸ ve bu şehir,

⁸⁴² İbn Tûmert'in soy kütüğünün Ehl-i Beyt'e dayandırıldığı rivayetler için bk. Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler*, 36.

⁸⁴³ Selâvî, *el-İstiksâ*, 2/78. Nitekim Kur'ân ilimleri tahsilinin yapıldığını bildiğimiz bölgede İbn Tûmert'in mescitlerde uzun süre vakit geçirip Kur'ân tilâvet ettiği ve köy mescitlerinde sürekli kandil bağlamasından dolayı "esâfû" olarak anıldığı aktarılır. Neccâr'ın kanaati, Kur'ân hıfzının ardından fıkıh, edebiyat ve dil eğitimi almış olduğudur. Nitekim fasih bir lehçeyle konuşması dil bilimlerinin eğitim hayatında yer edindiğini gösterir. bk. Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 60-61.

⁸⁴⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/45-46.

⁸⁴⁵ Selâvî, *el-İstiksâ*, 2/78-79; Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 136.

⁸⁴⁶ İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endülüs*, 160-161; Griffel, *Gazalî'nin Felsefî Kelâmı*, 139.

⁸⁴⁷ *el-Hulel*, 105; İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endülüs*, 162.

⁸⁴⁸ Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler*, 46.

Murâbıtlar hanedanından Emir Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in yönetimi altındaydı. İbn Tûmert'in tüm bu serüveninde kendisini devlete isyan etmeye götüren bir mücadeleye girişmesindeki temel motivasyon, toplumun içinde bulunduğu ahlaki yozlaşmadan Murâbıtlar devletinin sorumlu olduğu, bununla birlikte devlet ve toplumun inançları açısından da tevhidi hakkıyla yerine getiremedikleri ve hatta teşbih ve tecsime düşmüş oldukları şeklindeki endişe ve iddialarıydı.⁸⁴⁹

İbn Haldûn gibi tarih müelliflerinin İbn Tûmert'i Eş'arî bir kimlik olarak resmetmeleri, dahası Mağrib toplumunu Eş'arî kıldığına dair ifadeleri,⁸⁵⁰ dini hassasiyetleri ile dikkat çeken bu ismin mücadelesini ortaya koyarken bütünüyle Eş'arî bir zemin ve bilinçle hareket ettiğini düşündürmektedir. Ancak kaleme aldığı tarihinde İbn Tûmert'in Eş'arîliği benimsediği iddiasında olan İbn Haldûn dahi, eserinin ilerleyen satırlarında İbn Tûmert'in imamın masumiyeti ilkesini benimsediğini ve bu konuda Şîa ile aynı görüşte olduğunu dile getirmektedir.⁸⁵¹ Merrâküşi, birçok meselede Eş'arî olmakla birlikte, sıfatların nefyi konusunda Mu'tezilî olduğunu, avama yansıtmadığı Şîilik emareleri taşıdığını belirtir.⁸⁵² Dolayısıyla tarihi verilerin sunduğu farklılıkların yarattığı şüphelerle onun Mağrib Eş'arîliğindeki rolünü tespiti yönelirken öncelikle İbn Tûmert'in Sünnî daha özelde Eş'arî veçhesini merkeze alarak mezhebi aidiyetini irdelemek gereklidir.

İbn Tûmert'in Eş'arîliğe uygun görüşleri arasında Allah'ı tanımanın kullar üzere vacip olduğunu belirterek yaratıcının ispatı hususunda hudûs deliline yer vermesi,⁸⁵³ sübûti sıfatlar konusunda Eş'arî düşünceye uygun biçimde hayat, ilim, kudret, irade, semi', basar ve kelâm sıfatlarını kabul etmesi,⁸⁵⁴ şer'î delillerin ancak naslarla sabit olabileceğini belirtmesi⁸⁵⁵ gibi hususlar zikredilebilir. İbn Tûmert'in mezkûr görüşleri doğrultusunda doğu seyahatinin ardından henüz mehdiliğini ilan etmediği süreçlerde, Eş'arîliğin lehine faaliyetler sürdürdüğü düşünülebilir. Ancak İbn Tûmert'i Eş'arî bir sima yahut tüm akâid unsurlarıyla Eş'arîliğin yaygınlaşmasına hizmet etmiş dini ve politik bir lider olarak öne çıkarabilmek son derece güç gözükmektedir. Haddi zatında bu sıra dışı kimlik, şahsında Selefî, Eş'arî, Hâricî, Mu'tezilî ve Şîilik gibi birçok

⁸⁴⁹ Aytekin, "İbn Tûmert", 20/425.

⁸⁵⁰ İbn Haldûn, *Târîh*, 6/286.

⁸⁵¹ İbn Haldûn, *Târîh*, 6/302.

⁸⁵² Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 141.

⁸⁵³ İbn Tûmert, *E'azz*, 214-217.

⁸⁵⁴ İbn Tûmert, *E'azz*, 218.

⁸⁵⁵ İbn Tûmert, *E'azz*, 157.

mezhebi temayülü barındırmaktadır.⁸⁵⁶

İbn Tûmert'in, Sünnî-Eş'arî kimliğini tartışmaya açan en önemli husus kuşkusuz imamet düşüncesidir. Onun şahsında Eş'arîliğe izâfesi mümkün olmayan, gayr-ı Sünnî bir düşünce ürünü olduğunda tartışmanın zait olduğu imamet fikri, mehdilik ve masumiyet gibi niteliklerle de bezelidir ve ileride devlete inkılap edecek hareketinin başarısında merkez noktadadır. Eserlerinin bir mecmua halinde elimizde bulunduğu *E'azzü mâ yutlab*'da müstakil bir başlıkta incelenen imamet bahsine, imamete inanmanın tüm insanlara vacip olduğunu bilmenin gerekliliğiyle başlayan İbn Tûmert, imameti dinin rûkûnlarından bir rûkûn, şeriatın asıllarından bir asıl olarak değerlendirerek, kıyamet gününe kadar tüm zamanlarda imamete itikad etmeksizin dünyada hakkın galip gelemeyeceğini ifade eder.⁸⁵⁷ Nitekim imamete inanmak, onun gerekliliklerini tatbik etmek dindir. İmameti inkâr eden kâfir, inkârcı, münafık, sapkın, bidatçi, mürted, fâsık, fâcir, âdi, Allah'a ve âhiret gününe iman etmeyen aşağılık kimsedir.⁸⁵⁸

İmamet fikri çerçevesinde kendisine masumiyet atfetmeyi de ihmal etmeyen İbn Tûmert, imam olan kimsenin her türlü bâtil, dalâlet, fesat, adaletsizlik, yalan, bidat, cehalet gibi kötü hasletlerden masum olduğunu belirtir.⁸⁵⁹ Râşid halifelerin ardından gelişen süreci, heva ve hevesin hâkim olduğu, alimlerin ortadan kaybolup cahillerin ortaya çıktığı şeklinde uzun uzun olumsuz betimlemelerle tasvir etmeye çalışan İbn Tûmert, ortaya çıkışıyla nuru dünyayı aydınlatacağı vaat edilen mehdinin, -aslında bizatihi kendisinin- tasvirini yapar.⁸⁶⁰ Tüm bu menfi senaryo içerisinde imam ve mehdi, kendisini bilip itaat etmenin, teslimiyet göstermenin, hükmüne razı olmanın, yoluna ittiba etmenin vacip olduğu, kısaca akıllara gelecek her işte adım adım izlenip

⁸⁵⁶ İbn Tûmert'in mezhebi kimliği için bk. Abdullah Ömer Yavuz, "İbn Tûmert'in Mezhebi Kimliği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık, 2017), 2069-2101.

⁸⁵⁷ İbn Tûmert, *E'azz*, 229.

⁸⁵⁸ Nitekim mehdiye olan bağlılığa dair şunları dile getirir: "Ona (Mehdiye) uymak vaciptir. Mehdi ile Müslümanlardan herhangi birinin arasına ne mal ne de çocuk girebilir (Mal ve çocuk ona itaatten alıkoymaz). Onun öğretilerine uymayan ve ona itaat etmeyen kimse kâfirdir." bk. İbn Tûmert, *E'azz*, 229-236.

⁸⁵⁹ İbn Tûmert, *E'azz*, 230.

⁸⁶⁰ 515/1121 yılının Ramazan ayında irad ettiği hutbede İbn Tûmert şunları söyler: "İsteddiğini yapan, dilediği gibi hükmeden, emrine karşı durulmayan, hükmü geçersiz sayılamayan Allah'a hamd olsun. Salât, yeryüzü zulüm ve adaletsizlikle dolduktan sonra yeryüzünü adalet ve eşitlikle dolduracak olan mehdiyi müjdeleyen Allah'ın Resulü efendimiz Muhammed'e olsun. Allah'ın mehdiyi göndereceği zaman, bâtilin hakkın yerine geçip hakkı geçersiz hale getirdiği zamandır. Onun çıkacağı mekân Mağribu'l-Aksâ, ortaya çıkacağı zaman âhir zaman, İsmi Resulullah'ın ismi, nesebi onun nesebi, soyu onun soyudur. Şimdi ise ümeranın zulümleri apaçık ortadadır ve onlar yeryüzünü fesatla doldurmuşlardır. Bu zaman ahir zamandır. İsmim onun ismi, nesebim onun nesebi, soyum onun soyu, isim onun işidir. bk. İbnü'l-Kattân, *Nuzumü'l-Cemân*, 124-125.

kayıtsız şartsız itaat edilmesi gereken kişidir.⁸⁶¹ Sonuç olarak İbn Tûmert'in imamet görevini üstlenen kişiyi, kendisiyle semâvat ve arzın ayakta durduğu direkler olarak niteleyip, ona hardal tanesi kadar önemsiz bir meselede muhalefet edildiği, herhangi bir şekilde ondan müstağni bir tutum içine girilmesi durumunda gökyüzünü taşıyan çatının yerle bir olacağı gibi benzetmelerle mistik, ulaşılmaz, insanüstü biçimde tanımlaması⁸⁶² meseleyi özelde Eş'arîlik daha genelde İslâm'ın Sünnî yorumuyla uzlaşması mümkün olmayan bir bağlamda, Şîî-İmâmiyye mezhebine⁸⁶³ yakın bir biçimde ele aldığını göstermektedir.⁸⁶⁴

İbn Tûmert'in gulât şeklinde nitelendirilmesi mümkün olan mezkûr görüşlerinin yanı sıra İbn Kattân'ın aktardığı şekliyle yalan, riyakarlık gibi ahlaki kusurları dahi münafıklık alameti sayarak Müslümanların kanını akıtmayı helal görmesi,⁸⁶⁵ onu Sünnî-Eş'arî hâlenin oldukça dışına iter. Ayrıca İbn Tûmert, kendisini Eş'arî olarak tanımlayan, Eş'arîliğe davet eden birisi de değildir. Onun kimliğindeki Eş'arî görünümler için, İbn Tûmert'in elinde tuttuğu mezhep demeti içerisinde yer alan ancak rengi ya da kokusu ile ön plana çıkmayan birer dekor benzetmesi yapılabilir.⁸⁶⁶ Kanaatimizce İbn Tûmert'in aslında hangi mezhebi hüviyete sahip olduğu sorusuna en isabetli cevap, onun politik bir figür olduğu hususunda gizlidir. Bu bağlamda İbn Tûmert'i, mezhepler içerisinde siyasi hedefleri doğrultusunda kullanmaya müsait bulduğu argümanları kendisine itikad edinmiş birisi olarak tanımlamak mümkündür.

İbn Tûmert'in eklektik mezhebi kimliği içerisinde yer alan Eş'arîlik, onun vefatının ardından ön plana çıkarılmıştır. Onun gözde talebesi, Muvahhidler devletinin resmi kurucusu ve ilk halifesi Ebû Muhammed Abdülmümin b. Alî b. Mahlûf el-Kûmî (öl. 558/1163) döneminden itibaren İbn Tûmert'in ortaya koyduğu akîdenin halk

⁸⁶¹ İbnü'l-Kattân, *Nuzumü'l-Cemân*, 81.

⁸⁶² İbn Tûmert, *E'azz*, 230-231.

⁸⁶³ Nitekim imamet, İmâmiyye için tıpkı İbn Tûmert'in dile getirdiği gibi bir iman esasıdır. bk. Ethem Ruhi Fırlı, *İmâmiyye Şîası* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1984), 209.

⁸⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 1/146; Ancak İbn Tûmert'in imamet anlayışı Şîî düşünceyle de tam bir uyum arz etmez. Onun imamet fikrinin Şîa'dan ayrıldığı nokta Hz. Peygamberden sonra gelen râşid halifelerin tertibi ile ilgilidir. İbn Tûmert'in Ehl-i Sünnet'e uygun zikrettiği şekilde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali gibi bir sıralama Şîî inancı için kâbil bir husus değildir. Nitekim Şîî düşüncede imamet, Hz. Ali ile başlar, Hz. Ali ise bizzat nas ve Hz. Peygamberin tayini ile imamete layıktır. Buna karşılık İbn Tûmert için zikredilen dört halife başarılı bir şekilde İslâm toplumunu idare etmiştir. Oysa Şîa için Hz. Ali dışındaki diğer isimler, Ali'nin hilafetini gasp eden kimselerdir. bk. en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 239.

⁸⁶⁵ İbnü'l-Kattân, *Nuzumü'l-cemân*, 81.

⁸⁶⁶ Neccâr'ın da ifade ettiği üzere onun düşünce dünyasındaki Eş'arîliğin hacmi araştırmacıların fotoğrafladığından çok daha küçüktür. O bazı görüşleriyle Eş'arîliğe mutabık olsa da birçok konuda Eş'arî düşünceye muhaliftir. bk. en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 357.

tabanına yaygınlaştırılıp benimsetilmesi bir din politiği olarak benimsenmişti.⁸⁶⁷ Halife Abdülmümin bu doğrultuda ilk iş olarak İbn Tûmert'in risalelerini *Eazzü mâ yutlab* başlığı altında toplattı. Eser içerisinde yer alan akâid temalı *Kitâbü 't-tevhîd ve Mürşide* isimli metinler bir tedris materyali olarak kullanıldığı gibi halifenin bulunduğu umumi ya da özel meclislerde, yine ümeranın iştirak ettiği ve ilmi mesailin tartışıldığı toplantılarda veya sefere çıkıldığında Kur'ân ve hadis tilâvetinin ardından Arapça ve Berberî lisanında teberrûken okunuyordu.⁸⁶⁸

Selefi İbn Tûmert gibi Murâbitlarla olan savaşlarında işlevsel bir araç olarak kullanılan tekfir suçlaması, Abdülmümin tarafından da devam ettiriliyordu. Bu anlayış, beraberinde hakiki imanın ancak mehdiye (İbn Tûmert) ve onun yoluna tâbi olanlara ait olabileceği şeklinde merkeziyetçi bir devlet rejiminin oluşmasına hizmet etmekteydi.⁸⁶⁹ Abdülmümin bu doğrultuda İbn Tûmert'in "إعلم أرشدنا الله وإياك" hitabıyla başlayan *Mürşide* ismiyle maruf akîde metninin okunup hıfz edilmesini emreden bir mersûm yayınladı. Halifenin çok yakınında yer alan ve devletin resmi zevatını yetiştiren talebe-i hadar organizasyonu başta olmak üzere, erkek, kadın, hür, köle kısacası teklifin ulaştığı herkes, söz konusu akîdeyi öğrenmekle yükümlü tutuldu. Mersûm ayrıca Halife Abdülmümin'in din politiğinin aksine hareket edenlerin kanının akıtılacağı tehdidini de içermekteydi.⁸⁷⁰

Bu siyasi vizyon, İbn Tûmert'in teliflerinin insanlar arasında yaygınlık kazanmasını sağlarken, zaman içerisinde ulema arasında *Mürşide*'yi itibarlı bir metin haline getirdi. Mehdi iddiasıyla ortaya çıkmış ve safiyane bir Eş'arî olmayan İbn Tûmert'in vaz ettiği Muvahhid akîdesini şerh etmeyi üstlenen alimler, bu akîdeye zaman içerisinde Eş'arî bir karakter verdiler. Çünkü İbn Tûmert'in eserleri içerisinde Sünnî kelâmî bir metin olması bakımından kabule şayan en uygun metin *Mürşide* idi. Bunun sebebi eserin İbn Tûmert'in doğu seyahatinin ardından ribât inşa etmek suretiyle faaliyetlerine başladığı ilk zamanlarda henüz imamet, mehdilik ve masumiyet gibi fikirlerini aşikâr etmediği bir dönemde kaleme alınmış olmasıyla ilgiliydi. Bu bağlamda İbn Tûmert'in gayr-ı Sünnî temayüllerini içermeyen *Mürşide*,⁸⁷¹ Eş'arî

⁸⁶⁷ en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 442.

⁸⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 656; Merrâküşî, *el-Mu'cib*, 246-247; İbn Haldûn, *Târîh*, 6/302-303.

⁸⁶⁹ Fierro, "Muvahhidlerin Din Siyaseti", 880-881.

⁸⁷⁰ E. Levi Provençal, *Mecmû-u resâil-i Muvahhidiyye* (Rabat: el-Matbaatü'l-İktisâdiyye, 1941), 132-133.

⁸⁷¹ İbn Haldûn, *Târîh*, 6/303; Abdullah Kennûn, *Cevlât fî'l-fikri'l-İslâmî* (Tatvân: Matbaatü's-Şüveyh, 1980), 98.

anlayış doğrultusunda şerh edilerek asırlar boyu Mağrib, Endülüs ve hatta doğu topraklarında Eş‘arî dünya için bir referans haline geldi.⁸⁷²

Mürşide, ezberlenmesi kolay veciz bir üslupla kaleme alınmıştır ve Allah'ın birliği ve onun kudretinin her şeyi kuşatıcı olduğu üzerinde durur. Sem‘iyyât, nübüvvet bahisleri gibi İslâmi teolojinin teferruatlı kelâmi konularını barındırmaz.⁸⁷³ Bu bağlamda Allah'ın birliği, onun mutlak yaratıcılığı ve mahlûkâtının ona boyun eğdiği, varlığının ezeli oluşu, zaman ve mekândan, teşbih ve temsilden münezzeh oluşu, ilminin her şeyi ihâta ettiği, kudret ve iradesi, bekası, adalet ve üstünlüğü ile semi‘ ve basar oluşu konularını işlemektedir.⁸⁷⁴ Bu kısa metnin muhtevasında yer alan tenzihçi tevhid vurgusu, Mu‘tezilî izler taşıdığını düşündürse dahi Eş‘arî anlayışa muhalif bir içeriye sahip değildir. Devlet eliyle eğitim malzemesi haline getirilen bu akîde, Mağribli halkların teville ilişkili bir dini anlayışı benimsemelerine hizmet etmiş, alimler de eseri gerek ders malzemesi kılmak, gerekse şerh etmek suretiyle ona onay vermiş, İbn Tûmert'in eklektik mezhebi kimliğine rağmen *Mürşide* metni, Sünnî cenahın sıhhatinde icma ettiği bir metin haline gelmiştir.⁸⁷⁵ Bu nedenledir ki farklı zaman ve mekânlarda Endülüs de dahil olmak üzere Mağrib'in, farklı bölgelerinde bir çok alim eserin şerhine yönelmiştir.

Mürşide şârihlerinin ilklerinden biri Muvahhid sarayının itibarlı isimlerinden fakih ve vâiz, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Halîl el-İşbilî (öl. 567/1171), İbn Tûmert'in diğer eserlerini de şerh ederek, devletin dini ve siyasi gayelerine hizmet eden imparatorluğun seçkin gençlerine (talebetü'l-hadârâ) dersler vermişti.⁸⁷⁶ Muvahhidler sonrası dönemde *Mürşide*, sûfi çevrelerin ilgi gösterdiği bir metin oldu. Merînîler döneminde (592-869/1196-1465) eserin Mağrib-i Aksâ bölgesindeki şârihlerinden Şâzelî şeyhi Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim b. Abbâd er-Rundî en-Nefzî (öl. 792/1390) *ed-Dürretü'l-müşîde fî şerhi akîdeti'l-Mürşide* isimli eserini kaleme alarak onu sûfi bir muhteva ile yeniden yorumladı.⁸⁷⁷ *Mürşide*'nin Mağrib-i Evsat'ta beliren şerhleri, bugün Cezâyir sınırları içerisinde yer alan Tilimsân merkezli kaleme alındı. Örneğin *Ümmü'l-Berâhîn* isimli eseriyle tanıdığımız Eş‘arî-sûfi

⁸⁷² Beyzak, *Ahbâru'l-Mehdî*, 139-140; en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 443-444.

⁸⁷³ İbn Tûmert, *E'azz*, 226.

⁸⁷⁴ İbn Tûmert, *E'azz*, 226.

⁸⁷⁵ Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 449.

⁸⁷⁶ İbn Sahibü's-Salât, *el-Men bi'l-İmâme*, 12, 95; Fierro, "Muvahhidlerin Din Siyaseti", 875.

⁸⁷⁷ Ahmed Baba Tinbuktî, *Neylû'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-dîbâc* (Trablus: Dâru'l-Kâtib, 2000), 472; en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 451; Zehrî, *el-Mesâdir*, 1/253.

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (öl. 895/1489) *Mürşide* şârihlerindendi.⁸⁷⁸ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Ahmed b. Nakkâş el-Enevî'ye ait *ed-Dürretü'l-müfrede fi şerhi'l-akîdeti'l-Mürşide* Tilimsân'da kaleme alınan bir başka eserdir. Neccâr'ın İbn Nakkâş'ın ilgili yazmasından aktardığına göre Tilimsân bölgesinde İbn Tûmert'in *Mürşide*'si toplum inancını yönlendiren bir metin olma özelliğini üstlenmişti.⁸⁷⁹

Mürşide İfrîkiye bölgesinde de kolay ezberlenebilmesi nedeniyle ders halkalarının ayrılmaz bir parçası olmuş, sûfî grupların zikir meclislerinde teberrüken okudukları bir metin haline gelmişti.⁸⁸⁰ Onun bölgedeki ilk şârihlerinden biri Tunus sakinlerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Halîl es-Sekûnî idi. Eserin muhakkiklerinden Ahnâne, metnin baba Sekûnî'den başka oğlu hatta torununa nispet edildiğini belirtmekte, ancak bu şerh ile Sekûnî'nin *Erbe'üne mes'ele fi'd-din* adlı eseri arasındaki üslup benzerliğine vurgu yaparak eserin baba Sekûnî'ye olan aidiyetini teyit etmektedir.⁸⁸¹ Yine İbnü'l-Harrât olarak bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Sanhâcî el-Harrât (öl. 8./14. yüzyıl ortaları) isimli bir sûfinin şerhi, talebesi Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ eş-Şeybânî et-Trablusî'nin aktardığına göre 756/1355 senesinde Hristiyan işgali sırasında kaybolmuştu. Mezkur şerh hakkında bilgi veren Zehrî, İbnü'l-Harrât'ın ilgili şerhini talebesi Trablusî'ye 740/1339'da imla ettirdiğini, bu işlemin ise Harrât'a ait bir zâviyede gerçekleştiğini, eserin sekiz varak civarında olduğunu kaydeder.⁸⁸²

İbn Tûmert'in *Mürşide*'si sınırlarını aşan ve doğu Eş'arîliğini de dizayn edebilen bir metindi. Eyyûbîler, Mısır'ın fethedilmesiyle birlikte Fâtımîlerin Şîlik kalıntılarını silmek adına Şâfîlik ile Eş'arîliğin birliktelik kurduğu sistemli bir Sünnî politika izlemişlerdi. Bu doğrultuda Selâhaddîn el-Eyyûbî (öl. 589/1193), *Mürşide*'yi Eş'arîliği kendisiyle topluma deklare edeceği bir metin olarak araçsallaştırdı. Müezzinler cami minarelerinden bu metni okuyarak Eş'arîliğin kısa ve veciz sunumunu sürekli olarak halkın gündeminde tuttular. *Mürşide* akîdesine muhalafet edenler tekfir edildi.⁸⁸³ *Mürşide* Mısır dışında Şam ve Kudüs medreselerinde de ders

⁸⁷⁸ Neccâr ve Zehrî'nin aktardığına göre Senûsî'nin şerh ettiği muhtasar daha sonra arkadaşları tarafından ikmal edildi. bk. en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 452; Zehrî, *el-Mesâdir*, 1/319.

⁸⁷⁹ en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 454-455; Zehrî, *el-Mesâdir*, 1/163.

⁸⁸⁰ en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 456.

⁸⁸¹ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Halîl es-Sekûnî el-İşbilî, *Şerhu Mürşideti Muhammed b. Tûmert*, thk. Yûsuf Ahnâne (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6.

⁸⁸² Zehrî, *el-Mesâdir*, 1/242.

⁸⁸³ Makrîzî, *el-Hutât*, 4/273; *Mürşide*'nin Ebu'l-Meâlî Kutbüddîn en-Nisâbü'rî'ye aidiyeti ihtimali üzerinde de durulur. bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâturîdilik ilişkisi*, 172-173; Kâmile Ünlüsoy, "XVIII. Yüzyıl Eş'arî Geleneğin Temsilcilerinden Ahmed ed-Derdî ve Harîdetü'l-

materyali olarak kullanılmaktaydı. Kudüs'te Salâhiyye medresesinde dersler veren Fahrüddîn İbn Asâkir (öl. 620/1223) burada *Mürşide*'yi talebelerine okutuyordu.⁸⁸⁴ Muhaddis ve fakih Ebû Saîd Salâhüddîn Halîl b. Keykeldî el-Âlâî (öl. 761/1359), Şâm ve Kudüs medreselerinde müderrislik yapmış, *Mürşide* metninden övgüyle söz eden bir isimdi. Âlâî için *Mürşide* okuyucusunu inanç bakımından istikamette tutan bir metindi.⁸⁸⁵

Mürşide, İbn Tûmert'in eklektik mezhebi tercihlerinin etkisiyle doğulu ulema için zaman içerisinde kabul ve ret arasında ihtilaflara neden olan bir metin haline geldi. Örneğin Sübkî, *Mürşide*'nin sıkı müdafilerinden olduğu gibi İbn Tûmert'in Mu'tezile'den olduğu iddialarını reddederek onu hak yoluna çağıran adil bir emir, akîdesi sağlam bir Eş'arî olarak tanımlamaktadır. Frenklerin Kudüs'ü işgali ve Müslümanlara eziyetini *Mürşide*'nin okutulmasından kaynaklanan uğursuzluğa yoranları katı bir taassup ve aşırılıkla ilişkilendirir. *Mürşide*'nin İbn Tûmert'e ait olmadığı iddialarını da yalanlayarak tam metnini alıntılaman Sübkî, hiçbir Sünnî'nin burada aktarılan esasları inkâr edemeyeceğini belirtir. Nitekim ona göre Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî'nin (öl. 321/933) akîdesi (*el-akîdetü 't-Tahâviyye*), Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) akîdesi (*er-Risâle*) ve İbn Tûmert'in *Mürşide*'si Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın usulünde iştirak etmiştir.⁸⁸⁶

Doğuda *Mürşide* aleyhtarı isimlerin başında Takıyyüddin İbn Teymiye gelmektedir. *Mürşide*'nin okunmasına dair cevap arayan soruya fetva irad eden İbn Teymiye, İbn Tûmert'in şarlatan ve kan dökücü bir zalim olmasını ileri sürerek *Mürşide*'den okuyucularını uzak tutmaya çalışmaktadır. Bunun dışında onun itikadi durumuna değinen İbn Teymiye, sıfatları ta'til ettiği gerekçesiyle Mu'tezile'den olduğunu, sıfatlar konusunda filozoflardan etkilendiğini, Cehmiyye'ye yakın bir yol tuttuğunu ve muhaliflerini öldürmesi nedeniyle Hâricilikle ilişkili olduğunu belirtir.⁸⁸⁷

Doğudaki *Mürşide* muhalefeti, Eş'arî-Hanbelî gerilimiyle yakından ilişkiliydi. Âlâî, İbn Asâkir ve Sübkî gibi Eş'arîler, *Mürşide*'ye tarafken, İbnü'l-Mecd,

Behiyye'si", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2018), 346; *Mürşide'nin İbn Tûmert'e aidiyetine dikkat çeken bir çalışma için bk. Mehmet Ferhat İlhan, Eyyûbiler Döneminde Eş'arîlik* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 91.

⁸⁸⁴ Sübkî, *Tabakât*, 8/185.

⁸⁸⁵ Sübkî, *Tabakât*, 10/35-36.

⁸⁸⁶ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî Abdilkâfî Sübkî, *Mu'idü'n-ni'am ve mübîdü'n-nikam* (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1986), 62.

⁸⁸⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 11/476-491.

Zehebî ve İbn Teymiye gibi simalar *Mürşide*'nin karşısındaydı. Söz konusu kutuplaşmaların dışında bu manzarada asıl önemli olan konu, Mağrib orijinli bir metnin İslâm'ın doğu cephesini müspet veya menfî etkilemiş olduğudur. Mağrib ve Endülüs özelinde ise İbn Tûmert, politik aktörlüğü ve dini düşünceleri itibariyle tarihi etkinliğini daima korumuştur. Onun imamet doktrini etrafında şekillenen düşünceleri, Mâlikî Eş'arî otoritenin tahtında zamanla erimişti. Böylelikle İbn Tûmert'in Eş'arî karaktere mutâbık olan fikirleri Sünnî bahçede varlığını sürdürmüş, Mağrib dini düşüncesinin oluşumunda günümüze kadar etkili olabilmıştır.⁸⁸⁸

4.5.5. Ebû Abdillâh el-Mâzerî (öl. 536/1141)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî el-Mâzerî (öl. 536/1141), İfrîkiye ve Mağrib'de Mâlikî fıkhnın önde gelen simalarından olup Mâlikî literatüründe kendisinden imam olarak bahsedilmektedir.⁸⁸⁹ Mâzerî'nin hocalarından İbnü's-Sâîğ olarak bilinen fakih Ebû Muhammed Abdülhamid b. Muhammed el-Kayrevânî (öl. 486/1093), Kayrevan'da Ebû İmrân el-Fâsî ve Ezerî'nin talebelerinden Ebû İshâk et-Tunusî ile Ebû'l-Kâsım es-Suyûrî gibi Eş'arîlerden ders almıştı. Ayrıca Mekke'de Mağribli birçok ismi Eş'arîlik ile tanıştıran Ebû Zer el-Herevî'den de tahsil gördü. Zîrî emiri Temîm b. Muiz es-Sanhâcî, Ebu'l-Fazl b. Şa'lân'ı Mehdiye şehrine kadî tayin etmek istediğinde, İbn Şa'lân, İbnü's-Sâîğ'ın Mehdiye şehrinin fetva işlerini üstlenmesini şart koşmuştu. Bunun üzerine İbnü's-Sâîğ, Mâzerî'nin de yaşadığı Mehdiye şehrine intikal etti.⁸⁹⁰

Mâzerî'nin Eş'arî bir Mâlikî olarak değeri, hicrî 5. asrın sonları ile altıncı asrın başlarında yaşayan bir müellif olarak İfrîkiye'nin siyaseten zor durumda bulunduğu bir vasatta Eş'arî-Mâlikî aidiyetin bölgede varlığını sürdürdüğünün şahidi olmasıdır. Belli ki Fâtımîlerin yönetimi altında İfrîkiye'de 4./10. yüzyılın sonlarından itibaren Mâlikî-Eş'arî izdivacından doğan birliktelik, ilim ve kültür merkezleri tarumar edilerek Mehdiye şehrine sığınmak zorunda kalmış Zîrî emirliğinin cılız gölgesi altında siyasi, içtimai bir varoluşun simgesi olarak Mâzerî ve muhitinde halen devam etmektedir. Nitekim onun yaşadığı günlerde Zîrîlerin Fâtımîlere itaatten çıkarak

⁸⁸⁸ en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 464.

⁸⁸⁹ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 65; İbn Atıyye, *Fihris*, 138; Mahfûz, *Terâcim*, 4/232-238; Onun Mâzerî nisbesi Sicilya adasının güneydoğu sahilinde yer alan Mâzer şehrinde dünyaya gelmesinden dolayıdır. Muhtemelen Normanların şehri istila ettiği 464/1071 yılından sonra Mehdiye'ye gelerek burayı vatan edinmiştir. bk. Ebû Abdillâh Muhammed Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl min burhâni'l-usûl*, thk. Ammâr Tâlibî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 2001), 4-5; Kaya, "Mâzerî", 28/193-195.

⁸⁹⁰ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 8/105; Debbâğ, *Meâlim*, 3/200-201.

Abbâsîlere bağlılığını izhar etmesinin ardından Kayrevan'ın yerle bir olması neticesinde gelişen kaosun etkileri halen devam etmekteydi.⁸⁹¹ Mâzerî'nin Haşeviyye'ye yönelik eleştirilerini ele aldığı *en-Nüketü'l-katiyye fî'r-redd ale'l-Haşeviyye* isimli eserinden bahsedilirken,⁸⁹² onun itikadi düşüncelerini bütünüyle yansıtmaması muhtemel, *Nazmü'l-ferâid ve fî ilmi'l-akâid*'i ise bugün elimizde bulunmayan bir diğer telifidir.⁸⁹³

Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl min burhânî'l-usûl*'üyle, Cüveynî'nin *el-Burhân fî usûli'l-fikh* isimli telifini, icma bahsine kadar şerh ederek, Eş'arî kelâmını Mâlikî fıkıh usulüyle meczeden ilk eserlerden birini kaleme almıştır.⁸⁹⁴ Eş'arî kimliğine rağmen benimsediği mezhebin mukallidi olmadığı anlaşılan Mâzerî, mezkûr eserinde Cüveynî'nin Mâlik b. Enes ve Ebû Hanîfe'ye dair bazı ifadelerini haksız bulurken, Eş'arî selefini felâsifeden etkilenmekle suçlamıştır. Mâzerî'nin *el-Burhân* özelinde Cüveynî'ye yönelik eleştirisi, Cüveynî'nin Allah'ın ilminin kapsayıcılığıyla ilişkili olan *istirsâl* görüşünü, felsefecilerin Allah'ın cüziyyâtı bilmediği şeklindeki görüşüyle ilişkilendirmesi nedeniyledir.⁸⁹⁵ Mâzerî'nin Muhaddis Müslim b. Haccâc'ın (öl. 261/875) *el-Câmiu's-sahîh*'ini okuturken talebelerin aldığı notlardan oluşan *el-Mu'lim bi-fevâid-i müslim* ise bir fıkhu'l-hadîs metni olmakla özdeşleşmiş olsa da müellifin usûlü'd-dîn hakkındaki yorumları ile Eş'arî görüşlerini de yansıtmaktadır.⁸⁹⁶ Örneğin Mâzerî teşbih anlamını çağrıştıran hadis rivayetlerinin anlaşılmasında tevilin gerekliliğine hükmetmektedir.⁸⁹⁷ Allah'ın cisim olmadığı, her hangi bir sınırlamaya mahal olamayacağı hususlarında mücessimeye reddiyelerde bulunur.⁸⁹⁸ İmanı yakın elde etmek şeklinde tanımlayan Mâzerî, şehadetin yanında namaz ve zekat gibi ibadetlerin imandan sayılmasına itiraz ederek, amelin imandan olmadığına dair

⁸⁹¹ Nitekim tıp, matematik, kelâm, felsefe gibi birçok sahada kalem oynatan bir müellif olmasına rağmen yaşanan kültürel yıkıma bağlı olarak Mâzerî'nin ilmi silsilesinde tespit edilmiş hocalarının sayısı oldukça azdır. bk. Muhammed İbn Ramyân, *Ârâu'l-Kurtubî ve'l-Mâzerî el-i'tikâdiyye* (Suûd: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006), 19-23.

⁸⁹² İbn Ramyân, *Ârâu'l-Kurtubî ve'l-Mâzerî*, 54.

⁸⁹³ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/252.

⁸⁹⁴ Fatma Hazar, "Mâzerî'nin Usûl Anlayışı Üzerine" *ATABE: Dini Araştırmalar Dergisi = ATEBE: Journal for Religious Studies*, 9 (Haziran 2023), 76.

⁸⁹⁵ Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl*, 125-131; Ayrıca bk. Macid Sevgili, "Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi İle Ahvâl Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar" *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 143-145.

⁸⁹⁶ Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl*, 8.

⁸⁹⁷ Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâid-i Müslim*, thk. Muhammed Şâzelî (Cezayir: Dâru't-Tunûsiyye, 1991), 3/353-355.

⁸⁹⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/335.

Eş'arîlerin görüşlerine atıfta bulunur.⁸⁹⁹ Ayrıca teklif bağlamında kesb teorisine de değinen Mâzerî, insanın gerek saadetine gerekse şekavetine neden olacak eylemleri kesbettiğini belirtir.⁹⁰⁰

Mâzerî, Cüveynî dışında başka bir şöhretli Eş'arî kimliği, Gazzâlî'yi de eleştirmiş, *en-Nüket ve'l-inbâ ani'l-mütercim bi-İhyâ*, bu eleştirilerinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Eser günümüze ulaşmasa da Sübkî'nin aktarımlarından anlaşılan Mâzerî'nin Gazzâlî eleştirisi, onun Meşşâilikten, bâtinîlikten etkilenişi, zayıf hadislerle amel etmesi, ilham gibi özel tecrübelerle elde ettiği kanaatlerini fıkıh sahasına aktarmasıyla ilgilidir.⁹⁰¹ Bu durum Sübkî'nin Mağrib'in en zekilerinden saydığı ve Mâlikîlikle birlikte Eş'arî yolun sıkı bir takipçisi şeklinde nitelendirdiği Mâzerî'nin Gazzâlî çizgisinde bir tasavvufî anlayışla bağ kurmadığını gösterirken, döneminde Mağrib ve Endülüs'te *İhyâ*'ya yönelik fukahaca gösterilen yoğun tepkilere, onun da katıldığını göstermektedir.⁹⁰² Müellifin ayrıca *en-Nüketü'l-kat'iyye fi'r-red ale'l-Haşeviyye ve'l-lezîne yekûlûne bi-kıdemi'l-esvâti ve'l-hurûf* isimli halku'l-Kur'ân konusunda Eş'arî görüşü savunan bir eserinden bahsedilir.⁹⁰³ Ayrıca Sultan Temîm b. Muiz'in isteği üzerine İsmâilî Şîlîği ve Fâtımî siyasetini eleştirdiği *el-İmlâ alâ şey min resâ'ili İhvâni's-Safâ* isimli bir eseri daha bulunmaktadır.⁹⁰⁴

4.5.6. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148)

Fas sınırları içerisinde vefat etmekle birlikte kariyeri Endülüs'te şekillenen İbnü'l-Arabî künyeli Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b Muhammed el-Meâfirî, Murâbıtlar döneminin önemli Eş'arîlerinden biridir.⁹⁰⁵ Doğu seyahatinde bulunan İbnü'l-Arabî, Endülüs'ten ayrıldıktan sonra Mağrib'in Bicăye, Mehdiye ve Kayrevan gibi şehirlerinde bulunmuş, yolculuğu sırasında Eş'arî Mâzerî'den ders almıştır. Onun doğu seyahati sırasında ders aldığı bir diğer isim Eş'arî Dîbâcî'nin talebelerinden İbn Ammâr el-Mayurkî'dir.⁹⁰⁶ Mısır'a da intikal eden ancak Fâtımî baskısı nedeniyle

⁸⁹⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/284-285, 1/313.

⁹⁰⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/310.

⁹⁰¹ Sübkî, *Tabakât*, 6/240; Kaya, "Mâzerî", 28/194-195.

⁹⁰² Sübkî, *Tabakât*, 6/244; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 23.

⁹⁰³ Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 21.

⁹⁰⁴ Makkarî, *Ezhâr*, 3/166.

⁹⁰⁵ İbnü'l-Arabî kısa süre Muvahhidlere bağlı olarak yaşadı. 541/1146 yılında Muvahhidler hareketinin Endülüs'e girerek İşbiliye kentini ele geçirmesi üzere İbnü'l-Arabî, başında bulunduğu bir heyetle Muvahhidler devletinin ilk halifesi Abdülmümin b. Ali'ye biat etmek üzere başkent Merakeş'e intikal etti ve biat sonrası dönüş yolunda Fas'ta vefat etti. bk. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 558-559; İbn Asâkir, *Târîhu Dimâşk*, 54/24.

⁹⁰⁶ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 66-68; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 1/326-327.

ülkeyi terk eden İbnü'l-Arabî, o sıralar Selçuklu nüfuzu altındaki Kudüs'te bulunduğu esnada muhtelif ders halkalarında kelâm, fıkıh ve hilâf ilmine dair eğitim almış, Bağdat'a geçerek iki yıl kadar Gazzâlî'den tahsil görmüştür. İşbiliye'ye döndükten sonra takribi kırk yıl bölgede tedris faaliyetlerinde bulunan İbnü'l-Arabî, iki yıl süreyle de kadılık görevi yürütmüş, resmi görevinin ardından inzivaya çekilerek eser telifine yoğunlaşmıştır. İbnü'l-Arabî'nin bu tercihinde fukahanın kendisine yönelik eleştirileri etkili olmuştur.⁹⁰⁷

İbnü'l-Arabî, felsefe eleştirisi bağlamında *Tehâfütü'l-felâsife*'ye işaretle Gazzâlî'nin felsefecilerin delillerini çürütmesindeki başarılarına değinirken, “bir aptal” olarak nitelediği İbn Hazm'ı eleştirdiği satırları takiben de muhataplarına/talebelerine Eş'arî ulemanın kitaplarıyla yetinmelerini ve bunu bir nasihat olarak kabul etmelerini istemiştir.⁹⁰⁸ Bununla birlikte doğunun önemli Eş'arî simalarını eleştirmekten geri durmayan İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin de içinde bulunduğu sûfî grupların mükâşefe yoluyla kesin bilginin elde edilebileceğine dair kanaatlerini reddederek, insanoğlunun fitratında var olan bedîhi bilgilere ilaveten akıl yürüterek nazari bilgi üretebileceğini savunur.⁹⁰⁹ Zira İbnü'l-Arabî'ye göre kendi kendine tefekkür yoluyla yahut ibadetler aracılığı ile ilim elde etmek mümkün değildir.⁹¹⁰

İbnü'l-Arabî'nin eleştirilerini yönelttiği bir diğer Eş'arî mütekellim Cüveynî'ye göre marifetullah ve Allah'ın sıfatları konuları sem'î yollarla bilinebilen hususlarken, İbnü'l-Arabî bu bilgilerin akılla elde edilebileceğini dile getirir. Cüveynî'yi “muhakkiklerin imamı” olarak niteleyen İbnü'l-Arabî, onun Allah'ın noksanlık ve eksiklikten münezze oluşunda ümmetin nassa dayanarak ittifak ettiğine dair görüşüne yer verir ve Allah'ın tanınmasının yolunun sadece naslara hasredilmesine karşı çıkarak, bunun yanında onun sıfatları ve fiilleri üzerinde de tefekkür edilmesi gerektiğini belirtir.⁹¹¹ Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre kişi hayattaki gayesini sorgulayıp kendini tanıyarak Allah'ın bilgisine ulaşabilir. Örneğin kul kendi varlığı üzere düşündüğünde kudret ve ilim sahibi bir yaratıcının eseri olduğunu anlar. Ayrıca yine

⁹⁰⁷ Ramazan Bıçer, “Klasik Dönem Entelektüel Bir Tartışma Metodu Örneği: Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'ye Eleştirel Yaklaşımı”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 581.

⁹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, 77-80.

⁹⁰⁹ İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî eleştirisi, daha ziyade tasavvufa ilişkin görüşlerine yöneliktir. Eserlerinde şeyh, üstad ve muallim vasıflarıyla andığı Gazzâlî, İbnü'l-Arabî için İslâmî ilimlerin diğer sahalarında üstün niteliklere sahiptir. bk. Bıçer, “Klasik Dönem Entelektüel Bir Tartışma Metodu Örneği: Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'ye Eleştirel Yaklaşımı”, 584.

⁹¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Kānūnū't-te'vîl*, 558.

⁹¹¹ İbnü'l-Arabî, *Kānūnū't-te'vîl*, 461-462; Mustafa Usta - Ramazan Bıçer, “Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kelâm ve Eğitim Görüşleri”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2000), 389.

nefsi üzere tefekkür ederek Allah'ın hayy, mürid ve semî olduğu sonucuna ulaşabilir.⁹¹² Kulların fiilleri konusundaki tercihleri onun belirgin Eş'arî kimliğinin göstergesidir. İbnü'l-Arabî'ye göre bütün fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Kul sadece kâsib olup, ona fiil nispet edilmesi mecazidir. Bu yönüyle kendisini Cebriyye ile ilişkilendirebilmek akla gelse de bu mezhebe dair ağır eleştirileri bu ihtimali bertaraf edicidir.⁹¹³

Kendisi de bir Mâlikî olan İbnü'l-Arabî, Endülüs'teki mutaassıp Mâlikî unsurlardan oldukça rahatsızdır. Bu doğrultuda bidat olduğu gerekçesiyle kelâm ilmiyle meşgul olunmasını haram kabul eden söz konusu kesimin direncini kırmaya çalışmıştır. İbnü'l-Arabî, ilgili kesimin din konusunda nazardan ve kelâm etmekten sakındırmalarındaki asıl sebebin, yetersiz ilmi müktesebatlarından doğan acziyetten kaynaklandığını, ilm-i kelâmın bidat ilan edilmesinin işin bahanesi olduğunu dile getirerek, akâid konularında yürütülen akli faaliyetin yakini bilgiyi sağladığını savunmuştur.⁹¹⁴ İnsanların taklide yönelişlerinden şikayet eden İbnü'l-Arabî, bölgedeki Mâlikî taassubu ve ukalalığı yüzünden doğulu ilim sahibi kimselerin kendi mezhebi aidiyetlerini gizlemek durumunda kalarak Mâlikî görünmek durumunda kaldıklarını ifade etmektedir.⁹¹⁵

İbnü'l-Arabî, doğu seyahatinin ardından Cüveynî, Gazzâlî, İbn Furek gibi bir çok Eş'arî mütekellimin eserlerini Endülüs'e getirmekle bölge Eş'arîliğine önemli katkılar sunmuştur.⁹¹⁶ Şüphesiz İbnü'l-Arabî'nin doğu ile batı arasında kurduğu bu ilmi köprü, ilgili Eş'arî müelliflerin eserlerinin insanlar arasında gerek rivayet edilmeleri gerekse icra edilen dersler aracılığı ile yaygınlaşmasını sağlamıştır. İbnü'l-Arabî ayrıca kaleminden çıkan *el-Emedü'l-aksâ*, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, İbn Hazm'a yönelik reddiye türü bir eser olan *Risâletü'l-gurra*, *ed-Devâhî* ve *n-nevâhî*, *Kitâbü'l-mütevessit fî ma'rifeti sıhhati'l-akâid* gibi kelâm içerikli eserleriyle de bölge Eş'arîliğine katkıda bulunmuştur.⁹¹⁷ Bâcî'nin ardından İbnü'l-Arabî'nin doğuda elde

⁹¹² İbnü'l-Arabî, *Kānūnū't-te'vîl*, 458-460.

⁹¹³ Ramazan Biçer, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve el-Emedü'l-Aksâ Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1999), 33.

⁹¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, 2/39-43.

⁹¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, 365-366.

⁹¹⁶ Ammâr Tâlibî, İbnü'l-Arabî'nin doğudan döndüğünde bölgeye dahil ettiği usûl ve kelâma dair eserler arasında Cüveynî'nin *Medârikü'l-ukûl*, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, *el-Akâidetü'n-nizâmiyye*, ve *Gıyâsü'l-îmem*'ini, Gazzâlî'nin *el-Menhûl*, *Mihakkü'n-nazar*, *Tehâfütü'l-felâsife*, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* ve *Şifâ'ül-galîl*'ini, İbn Fûrek'in *el-Esmâ* ve *'s-sıfat* isimli eserlerini zikreder. bk. Ammâr Tâlibî, *Ârâ-ü Ebî Bekr b. el-arabî el-keâmîyye* (Cezayir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye), 1/ 64-65.

⁹¹⁷ Ammâr Tâlibî, *Ârâ-ü Ebî Bekr*, 1/ 73-74.

ettiği kelâmî birikimi Endülüs’e taşıması İbn Hazm’ın yarattığı Eş‘arîlik aleyhtarı propagandanın etkisini yitirdiğini göstermektedir. Onun İbn Hazm’dan farklı olarak Mâlikî intisabı, Mu‘tezile ve felsefeye getirdiği Kur’ân, sünnet merkezli eleştiriler Eş‘arîliğin olumlu karşılanmasına neden olmuştur.⁹¹⁸

4.5.7. Kadı İyâz (öl. 544/1149)

Kadı İyâz, Mağrib tarihinde fakih ve muhaddis kimliği ile öne çıkmaktadır. Bununla birlikte Murâbıtlar döneminde yaşamış bir çok Eş‘arî isimden de tahsil görmüştür. Ebû Alî es-Sadeî’den Buhârî ve Müslim’in sahihlerini okuyan Kadı İyâz’ın ilmi silsilesinde dikkat çeken ilk isimlerden biri Eş‘arî Darîr’dir.⁹¹⁹ İbn Rüşd el-Ced ile Ebû Bekir İbnü’l-Arabî gibi Mâlikî-Eş‘arî kadılarının yanında, hocaları arasında Cüveynî’nin de bulunduğu Ebu’l-Kâsım Abdurrahman el-Meâfirî’nin ders halkasında bulunmuştur. Meâfirî’den Ebu’l-Velîd Bâcî’nin *Kitâbü’l-Minhâc*’ını ve Bâkılânî’nin risalesi şeklinde belirttiği bir eserini okuduğunu kaydetmektedir.⁹²⁰ Eş‘arî bir mütekellim olduğundan söz ettiği Abdülgâlib es-Sâlimî’den de Sebte’de bulunduğu esnada bir çok eserini aldığını belirtir.⁹²¹ Kadı İyâz’ın otobiyografisinde yer verdiği hemşehrisi Sebteli Ebû Alî Hasan b. Alî b. Tarîf en-Nahvî et-Tâhertî ismi de onun Eş‘arî hüviyetinin oluşumunda dikkat çekici bir isimdir. Kendisinden nahiv ve edebiyata dair bir çok kitap okuduğunu belirten Kadı İyâz, İbn Fûrek’in *Müşkilü’l-hadîs* adlı eserini de Tâhertî’den okumuştur.⁹²² Ayrıca Bâkılânî, İbn Fûrek, Ebu’l-Muzaffer İsfarâyînî ve Cüveynî gibi Eş‘arîlerden “imamlarımızdan” şeklinde bahsetmesi Kadı İyâz’ın Eş‘arî intisabının diğer göstergesidir.⁹²³

Kadı İyâz, Murâbıtlar devlet yapılanması içerisinde önemli bir simadır. Onun devlet ricaline olan yakınlığını, Murâbıtlar emiri Ali b. Yûsuf b. Taşfîn’in, Kadı İyâz’ın Endülüs’e yaptığı ilim seyahati vesilesiyle dönemin Kurtuba baş kadısı İbn Hamdîn’e yazdığı ve içeriğinde Kadı İyâz’a övgüler bulunan referans türü mektubundan okumak mümkündür.⁹²⁴ Murâbıtlar sultanı tarafından takvasına, kendi indindeki önemi ve ilmi yetkinliğine vurgu yapılan Kadı İyâz, 515/1121 yılında 16 yıl

⁹¹⁸ Çağfer Karadaş, “Endülüs’te ve Kuzey Afrika’da Kelâm İlmi”, *Endülüs İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, ed. İsmail Kurt vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 227.

⁹¹⁹ Makkarî, *Ezhâru’r-riyâz*, 3/161.

⁹²⁰ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 54-55, 66,72, 165-166.

⁹²¹ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 169-170.

⁹²² Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 141.

⁹²³ Ebu’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *eş-Şifâ’ bi-ta’rîfi hukûki’l-Mustafâ* (Dârul-Fikr, 1988), 1/256; 1/536; 2/153.

⁹²⁴ Feth b. Hâkân el-Kaysî, *Kalâ’idü’l-ikyân fî mehâsini’l-a’yân* (Mısır, 1986), 111.

yürüttüğü Sebte kadılığına getirilmiş,⁹²⁵ aynı zamanda oğlu da Murâbıtlar devletinin Dâniye şehrinde kadılık görevini ifa etmiştir. Onu Murâbıtlar tarihi için önemli kılan bir diğer konu, İbn Tûmert'in mehdi olduğuna inanan Muvahhidlerin saldırılarına karşı Sebte şehrini müdafaa etmesidir.⁹²⁶ Sebte halkına Muvahhidlerin Müslümanları tekfir etmek ve kanlarını dökmek konusunda aşırı bir dini yorumu benimsediklerini, böylelikle sahip oldukları din ve inanç dünyasına muhalif bir tutum içinde olduklarını anlatan Kadı İyâz, Sebte direnişini organize eden bir rol üstlenmiştir.⁹²⁷

Kadı İyâz'ın Eş'arî veçhesini doğrudan akâidle ilintili olmayan eserlerinden okuyabilmek mümkündür. Onun, Mâzerî'nin *Sahîh-i müslim*'in bilinen ilk şerhi, aynı zamanda Mâzerî'nin de Eş'arî yönünü yansıtan *el-Mu'lim* adlı eserindeki bazı eksiklikleri tamamlamak üzere kaleme aldığı *İkmâlû'l-mu'lim*'in kaza ve kadere ilişkin ayet ve hadislerle ilgili izahlarının akabinde getirdiği açıklamaların, Ehl-i Sünnet ve Eş'arîlerin sözüyle mutabık olduğunu belirtmesi dikkat çekicidir. Kadı İyâz, metnin devam eden satırlarında Eş'arîleri Ehl-i Sünnet diye isimlendirdiğini, çünkü onların sünnete tâbi bir grup olduklarını özellikle belirtir.⁹²⁸ Bunun yanında *İkmâl*, onun Eş'arî kimliğini ibraz eden bazı kelâmi meselelere ilişkin görüşlerini de ihtiva eder. Örneğin imanın tanımı noktasında Eş'arî öğretiyi benimsediği anlaşılan Kadı İyâz, Hz. Peygamber'e izafe edilen bir hadis rivayetinde zikredilen iman ve İslam açıklamalarından yola çıkarak imanın tarifine yer verdiği satırlarda iman tanımına amelleri dahil etmemekte ve amelleri imanın kemaline yarayan birer şart olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla Kadı İyâz tarafından hakikatte tasdik olarak tanımlanan iman, lisanın imanı ikrar edışıyle bir araya geldiğinde tamamlanmış olur. Lisanın ikrarıyla teyid edilmeyen kalbin tasdikiyle yetinilen iman ise münafıklıktır.⁹²⁹ Ayrıca başka bir hadis rivayeti etrafında kesb teorisine değindiği de görülür. Hz. Peygamberin "İçinizde cennet ya da cehennemdeki yeri önceden bilinmeyen kimse yoktur." ifadesi karşısında sahabenin "Ey Allah'ın Resulü öyleyse ameli terk mi edelim?" sözüne karşın yine Peygamberin "Hayır! Siz görevinizi yapmaya devam edin. Herkes niçin yaratıldı ise onu kolayca elde eder."⁹³⁰ hadisine açıklama getiren

⁹²⁵ Yavuz Selim Göl, *Kâdî İyâz* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 23.

⁹²⁶ Ancak daha sonra Muvahhid hareketinin elde ettiği güce binaen Sebte halkı Muvahhidlere biat edince Kadı İyâz da bu yeni harekete bağlılığını bildirmiş ve Merakeş'te ikamet etmeye mecbur edilmiştir. bk. İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 429-430; Kehhâle, *Mu'cemû'l-Müellifin*, 8/16-17; M. Yaşar Kandemir, "Kâdî İyâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/116-118.

⁹²⁷ Hüseyin b. Muhammed Şevvât, *el-Kâdî İyâz*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1999), 256-257.

⁹²⁸ Kâdî İyâz, *İkmâlû'l-mu'lim*, 8/130-132.

⁹²⁹ Kâdî İyâz, *İkmâlû'l-mu'lim*, 1/202-204; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/3.

⁹³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Mısır: el-

Kadı İyâz, buradaki inceliğin kesb teorisi ile ilgili geniş bir konu olduğunu belirtir ve amellerin cennet ve cehennemi hak etmek konusunda birer alamet olduğuna değinir.⁹³¹ Ayrıca “yed”, “vech”, “dahk”, “ayn” gibi Kur’ân ve hadis rivayetlerinde vârid olan haberi sıfatların anlaşılmasında, Eş’arîlerde görüldüğü üzere tevil anlayışını benimsemektedir.⁹³²

Kadı İyâz’ın mezkûr eserlerine ilaveten onun Eş’arî kimliğini daha belirgin kılan, bir akîde metni kendisine nispet edilir. İlgili metin, arkadaşı Muhammed Hammâde es-Sebtî tarafından diğer eserleriyle birlikte Kadı İyâz’a *Kitâbü’l-akîde* adıyla nispet edilmekte, Zehebî ve İbn Tağrîberdî tarafından nakledilmektedir.⁹³³ Eserin mukaddime ve son satırlarında Kadı İyâz’a nispet edilişi, metnin Zehebî ve İbn Tağrîberdî’nin aktardığı üzere Kadı İyâz’a aidiyetini teyit etmektedir.⁹³⁴

Kadı İyâz eserini, Allah’ın kullarına farz kıldığı yedi ilim ve sekiz amel üzere tasarlamıştır.⁹³⁵ Kullar üzere farz kılınan ilk ilim, alemin sonradan yaratıldığını, onun bir başlangıcı olduğunu bilmektir.⁹³⁶ İkincisi ise bu alemin bir faile ihtiyacı olduğunu, üçüncüsü bu failin hiçbir yaratılana benzemediğini bilmek gerektiğidir.⁹³⁷ Alemin failinin tek olduğunu bilmek, bilinmesi farz olan dördüncü bilgiyken,⁹³⁸ Allah’ın yetkin oluşunu ifade eden celal ve kemal sıfatlarının ispatına dair bilgi beşinci sırada zikredilmiştir.⁹³⁹ Altıncı babın konusu olan ilim nübüvvete hasredilmiş,⁹⁴⁰ son olarak yedinci bab ise akıl baliğ kimselerin bilmesi gerekli olan konuları ele almıştır.⁹⁴¹

Mükellef kullar üzere farz olan sekiz amel ise Allah ve Resulüne iman, namaz, zekât, oruç, hac, cihat ve son olarak sevgidir. Bu sevgi mümin kullara nasihat etmek, Allah’ın bütün yarattıklarına, mümin ya da kâfir olsun, akıllı veya kâfir olsun

Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1893), 6/171.

⁹³¹ Kadı İyâz, konunun usûl kitaplarında işlenmesi gerektiğini belirterek detaylarına yer vermez. bk. Kâdî İyâz, *İkmâlû'l-mu'lim*, 8/130.

⁹³² Kâdî İyâz, *İkmâlû'l-mu'lim*, 6/295, 6/312, 1/536; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/43.

⁹³³ Zehebî, *Târîh*, 11/861; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 5/285-286.

⁹³⁴ Besmele ve salveleden sonra şu cümle zikredilir: “Fakih Kâdî Ebu'l-Fazl b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî dedi ki...” Metin şu cümleyle bitmektedir. “Allah’a hamdolsun. Onun yardımıyla Şeyh Kâdî İyâz’ın akîdesi tamam oldu.” Kâdî İyâz, *Kitâbü'l-akîde*, 3, 45.

⁹³⁵ Kâdî İyâz, *Kitâbü'l-akîde*, 3.

⁹³⁶ Kâdî İyâz, *Kitâbü'l-akîde*, 4-10.

⁹³⁷ Kâdî İyâz, *Kitâbü'l-akîde*, 11-12.

⁹³⁸ Kâdî İyâz, *Kitâbü'l-akîde*, 14-15.

⁹³⁹ Kâdî İyâz, *Kitâbü'l-akîde*, 16-22.

⁹⁴⁰ Kâdî İyâz, *Kitâbü'l-akîde*, 23-29.

⁹⁴¹ Kâdî İyâz, *Kitâbü'l-akîde*, 30-31.

tamamına şefkat göstermektir. Mümin'e şefkat, kendin için istediğini onun için de istemek, kâfire karşı şefkat ise onun hak dine ve cennete girmesini dilemektir.⁹⁴²

İlgili yedi ilim konulu başlıklardan Kadı İyâz'ın açık mütekellim kimliği açığa çıkarken, gerek ilmi silsilesinde yer alan Eş'arî hocaları, gerek eserlerinde yer alan Eş'arîlik vurguları, onun kelamcı hüviyetinin Eş'arî yol üzere olduğunu ortaya koymaktadır. Kadı İyâz ömrünün sonlarında İbn Tûmert'in masumiyet ve mehdiliğine inanarak, Murâbıtların mücessimeden oldukları iddiasını gündemde tutan Muvahhidler ile mücadele etmiş, hatta bazı kaynakların aktardığına göre İbn Tûmert'in masumiyetine iman etmediği için Muvahhidlerce mızraklanarak katledilmiştir.⁹⁴³

4. 6. Mağrib Eş'arîliğinde İtikâdi Bahisler

İmam Eş'arî'nin kelâm ilmini Ehl-i Hadîs çevrelerine kabul ettirme gayreti, ilâveten Mu'tezile ile hesaplaşmasının doğurduğu reddiyeci tavır, sistemli bir kelâm mezhebinin oluşumunu engelleyen sebeplerdi. Mezhebin düzenli bir hale gelip kelâm ekolüne bürünmesi görevini İbn Fûrek, Bâkılânî, İsferâyîni, Bağdâdî ve Kuşeyrî gibi takipçileri üstlendi. Eş'arîliğin gelişimi bununla da sınırlı kalmadı ve mezhep tarihi boyunca zaman ve mekân farklılaşmasına bağlı olarak canlılığını korudu. Kelâm formundaki Eş'arî düşünce, Cüveynî ile birlikte kulvar değiştirerek Fahrüddîn er-Râzî'de zirveye ulaştığı şekliyle felsefî bir kelâm faaliyetini yürütür hale geldi. Eş'arîliğin doğu coğrafyasında fikri ufku böylelikle genişlerken, batı topraklarında siyasetin güdümünde daha kontrollü ve sınırlı bir seyir izledi. Bu durum Eş'arîliği, farklı olanı karşılayıp yeniden yorumlama becerisi gösterebilen mahiyetinden uzaklaştırarak, propaganda edilen Sünnîliğe hizmet eden bir araç haline getirdi.

Eş'arîlik Mağrib'de Mâlikî Sünnîliğin gözetiminde gelişim gösterebilen bir mezhep oldu. Fukaha, incelediğimiz dönem içerisinde ve özellikle Murâbıtlar döneminde, Mâlikîliğin toplumu Sünnî çevrede tutmaya yarayan işlevselliğinin farkındaydı. Bu nedenle Eş'arîliği toplumsal zemine yaymak konusunda gönüllü olmadı. Bununla birlikte Eş'arîlik, bidat kabul edilen gruplarla mücadele yetisine sahip belirli bir kesimin uğraş sahasıydı. Mağrib'de görülen Eş'arîlik formunda büyük

⁹⁴² Kâdî İyâz, *Kitâbü'l-akîde*, 31-45.

⁹⁴³ Zehebî, *Siyer*, 15/51. Kadı İyâz'ın ölüm sebebinin kaynakların ittifak ettiği bir husus olmadığını da belirtmek gerekir. Örneğin İbn Beşkûvâl onun sürgünde öldüğünü kaydederken, İbn Ferhûn bir Yahudi tarafından zehirlendiğine dair görüş nakletmektedir. bk. İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 429-430; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, 2/51.

ölçüde Eş‘arî’nin ikinci kuşak takipçisi Bâkılânî etkili oldu. Bâkılânî dışında İbn Fûrek ve Cüveynî gibi Eş‘arîliğin öncü isimleri de Mağrib Eş‘arîliğini etkiledi. Dolayısıyla Mağrib, Eş‘arîliğin sistemli bir kelâm ekolü haline geldiği ve “kelâmi Eş‘arîlik” şeklinde tanımlanan klasik Eş‘arîlik formatıyla tanıştı. Bu minvalde Mağrib ilim havzasında görülen kelâmi gelişimi ortaya koymak adına aynı zamanda Eş‘arî inanca sahip olmanın göstergelerini yansıtan kelâmi Eş‘arîliğin ana konuları, Mağrib merkezli kaleme alınan eserlerden hareketle aşağıdaki başlıklarda ele alınacaktır.

4.6.1. Bilgi

Sünnî kelâmında bilgi konusunu sistemli bir şekilde ele alan Mâtürîdî’nin aksine, Eş‘arîliğin kurucu önderi İmam Eş‘arî, konuyu başlı başına işlemiş değildir.⁹⁴⁴ İbn Haldûn’un Eş‘arî ekolü ikili taksimatında, Gazzâlî öncesi dönemi temsil eden ve mütekaddimûn olarak bilinen Eş‘arî kelam sistematüğinde⁹⁴⁵ bilgi konusuna ilk yer veren isim Bâkılânî’dir. İlim, Bâkılânî ile birlikte Cüveynî’de de ittifakla aynı şekilde tarif edilir. Buna göre İlim, “Bilgiye konu olan şeyi (malum) olduğu gibi bilmektir.” veya başka bir ifadeyle “İlim, bilineni olduğu gibi kavramaktır.” şeklinde tanımlanır.⁹⁴⁶

Mağrib Eş‘arîlerinin bilgi konusunu eserlerinin mukaddime kısmında inceledikleri görülür. Bunun sebebi bilginin, inanç esaslarına ilişkin ele alacakları her hükümün kendisine dayandığı bir asıl oluşuyla ilgilidir.⁹⁴⁷ Örneğin Murâdî’nin değindiği üzere kelâmın en yüce maksatlarından ve aynı zamanda kullar üzere vacip olan ilk hüküm, Allah’ın bilgisidir. Bu bilgi ancak nazarla (akıl yürütmek) elde edilir.⁹⁴⁸ Böylelikle aynı zamanda nazari bir karakteri bulunan kelâm ilmi için de sağlam bir temel tesis edilmiş olur.

Bâkılânî’nin Mağribli şârihi Abdülcélil ed-Dîbâcî, *et-Tesdid*’inde besmele, hamdele ve salveleden müteşekkil klasik girizgahın ardından “had/tanım” kavramının etimolojik tahlilini yapar ve “babün fî haddi’l-ilm” başlığı altında insanların ilmin (bilgi) tanımında ihtilaf ettiğini belirtir. Bâkılânî’nin bilgi tanımını aynıyla aktaran Dîbâcî, üstâdının bilgiye dair getirdiği tarifi benimsediğini belirtir.⁹⁴⁹ Mağrib’de bir

⁹⁴⁴ Kalaycı, Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi, 299.

⁹⁴⁵ İbn Haldûn, *Târîh*, 1/591.

⁹⁴⁶ Bâkılânî, *et-Temhid*, 6; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 13; Cüveynî, *el-İrşâd*, 12.

⁹⁴⁷ Darîr, *et-Tenbih*, 53.

⁹⁴⁸ Murâdî, *Akide*, 189.

⁹⁴⁹ Dîbâcî, *et-Tesdid*, 2a.

başka bilgi tanımı, Darîr'e aittir. Manzum eserinde Bâkılânî ve Cüveynî'ye mutabık bir biçimde bilgiyi "bilineni (malumu) bilmektir." şeklinde tanımlar.⁹⁵⁰ Dîbâcî, Bâkılânî'nin bilgiyi marifet şeklinde tanımlaması sonucu ortaya çıkan itirazlara değinerek bunları izah etmeye çalışır.⁹⁵¹ Ayrıca Mu'tezile'nin bilgi tanımında "şey" kavramını kullanmasına itiraz eden Dîbâcî, böyle bir durumda hakikatte mevcut olmayan (ma'dûm) hakkındaki bilginin, bir bilgi konusu olmaktan çıkacağını, dolayısıyla Mu'tezile'nin tanımının kuşatıcı olmaktan uzak olduğunu ifade eder.⁹⁵² Müelliflerin bilginin tanımı başlığı altında üzerinde durdukları bir diğer husus, tanımın (had) doğruluğuna dairdir. Buna göre tart ve aks⁹⁵³ kavramları, tanımlamanın (tarif) sıhhatinde iki ayrı şart olarak kaydedilmektedir.⁹⁵⁴

Bilgi türleri, Darîr ve Dîbâcî'nin tanımlarında "bilen" merkeze alınarak iki kısımda değerlendirilmiştir. Buna göre zaruri veya istidlâli şeklinde tasnif edilemeyen bilgi türü, Allah'ın bilgisidir. Allah'ın diğer ilimlere benzemeyen bilgisinde bidâyet ve nihayet söz konusu değildir. Onun ilmi zatında tektir ve sahip olduğu bilgi sonsuz sayıda bilinene taalluk ettiğinden sayılamaz.⁹⁵⁵ Allah'ın kullarına ait olan muhdes/yaratılmış bilgi ise ikiye ayrılır.⁹⁵⁶ Birincisi mevcudiyeti kesin olup, reddi mümkün olmayan zaruri bilgidir. Bu bilgi türünü Darîr, altı kısımda inceler. Bunlardan beşi "ulûmü'l-his" şeklinde tanımlanır ki bu duyuların bilgisidir. "Havâss-ı hamse" ıstılâhı ile bildiğimiz ve işitme, görme, koklama, dokunma ve tat alma şeklinde tasnif edilen söz konusu duyularla elde edilen bilgilerden kuşku duyulmaz. Darîr'in bu kapsamda değerlendirdiği altıncı bilgi türü, Bâkılânî'nin bedîhi bilgi şeklinde adlandırdığı, hislerle bir bağıntısı olmaksızın nefiste doğrudan bilinen bilgi şeklindedir. Eylemlerdeki oluşlar gibi âdet yollarıyla uygunluk arz eden, aksi düşünilemeyen mümkün ve muhal olan şeylerin bilgisi bu kapsamdadır.⁹⁵⁷ Muhdes bilginin ikinci türü

⁹⁵⁰ Darîr, *et-Tenbih*, 53.

⁹⁵¹ Dîbâcî, *et-Tesdid*, 2a-2b.

⁹⁵² Dîbâcî, *et-Tesdid*, 3a; Bâkılânî, *et-Temhîd*, 6-7.

⁹⁵³ Bir önermenin olumluluk veya olumsuzluk gibi nitelik ve niceliğini olduğu hal üzere terk ederek, yüklemine konu, konusunu da yüklem yapmak; teknik tabirle mevzû ile mahmûlün yerlerini değiştirmek anlamına gelen ıstılâhi bir kavramdır. "Var olan her şey görülür, görülen her şey vardır." önermesi gibi. Dîbâcî burada fiilin bir diğer ıstikakı olan ittîrad ve in'ıkas kavramları ile bir tarifi efrâdını câmi, ağıyârına mâni olması gerektiği hususunu da kaydeder. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 307; Dîbâcî, *et-Tesdid*, 2b.

⁹⁵⁴ Dîbâcî, *et-Tesdid*, 2b; Darîr, *et-Tenbih*, 54.

⁹⁵⁵ Darîr, *et-Tenbih*, 58; Cüveynî, *el-İrşâd*, 13.

⁹⁵⁶ Darîr, *et-Tenbih*, 55; Dîbâcî, *et-Tesdid*, vr. 7b-8a.

⁹⁵⁷ Darîr, *et-Tenbih*, 55; Bâkılânî, *et-Temhîd*, 14.

ise nazari bilgi diye adlandırılan istidlâl yollarıyla elde edilen illet ve hallerin bilgisidir.⁹⁵⁸

Bilgilerin zıtlığı konusuna gelince her hâdis ilmin bir zıttı vardır. Doğru bilginin karşısında duran cehl/bilgisizlik, gerçeğin aksine bâtil olana inanmaktır. Bilgiye mahsus bir diğer zıt, iki emirden birinin bazı özellikleri -meziyetleri- nedeniyle diğerine tercih edilebildiği zandır. Şüphe ise haberlerin birbirlerine denk olduğu durumlarda birini diğerine tercih etmeden eşit seviyede tereddüt etmektir.⁹⁵⁹ Daha umumi zıtlar ise insanı hatırlamaktan alı koyan zihnin karışıklığı, gaflet ve nisyan, akli da ortadan kaldıran baygınlık, uyku ve sarhoşluk gibi hallerdir. Darîr, Cüveynî'den farklı olarak ölümü (mevt) zıtlar arasında kaydetmez.⁹⁶⁰

Bilgi türlerinin ardından Mağrib Eş'arîliğinde konu edilen bir diğer mesele, elde edilen bilginin (ma'lûmât) kısımlarına dairdir. İki kısımda incelenen bilgi türünün ilki, gözün mevcudiyeti gibi "şey" olarak nitelenebilen yani mevcut olan, bir diğeri ise "şey" kategorisinde değerlendirilmeyen ma'dûm/yok olandır.⁹⁶¹ Ma'lûmun mevcut türü de hâdis ve kadim olarak taksim edilir. Allah, mevcudiyetinde yokluktan söz edilemeyeceği anlamında kadim olarak tanıtılırken, onun dışında her şey hâdis (sonradan) şeklinde tarif edilir.⁹⁶² Darîr, Kur'ân'da kamer (ay) lafzının kadim olarak nitelenmesinden yola çıkarak, kadim sözcüğünün cisimleri vasıflayabileceği ihtimalinden bahseder ve daha önceden var olması anlamında (tekaddüm) bunun mümkün olabileceğini söyler.⁹⁶³

Darîr, ma'dûm bahsini, iki başlıkta ele alır. Mümteni', iki zıddın bir arada bulunması gibi aklen mümkün olmayan ilk kısımdır. İkinci kısım ise mümkün ma'dûm'dur ve üç kısımda incelenir. Sem' ve âdet yoluyla bilinen, yarının gelmesi gibi tekrar eden durumlarla ilgili sabit kısım, denizin yok olması, cehennem ehlinin ölümü gibi Allah'ın haber vermediği müntefi' kısım, ve akibete dair hallerimizin bilinmemesi gibi gâip işler kategorisinde yer alan bilinmeyen durumlardır.⁹⁶⁴ Dîbâcî ise ma'dûm konusuna Mu'tezile'nin bilgi tarifi bağlamında değinir. Ma'dûmu "şey" kategorisinde değerlendirmeyen Dîbâcî, Mu'tezile'nin bilgiyi "Bir şeyi hakikatine

⁹⁵⁸ Darîr, *et-Tenbih*, 55.

⁹⁵⁹ Darîr, *et-Tenbih*, 60.

⁹⁶⁰ Darîr, *et-Tenbih*, 61; Cüveynî, *el-İrşâd*, 15.

⁹⁶¹ Darîr, *et-Tenbih*, 60; Bakıllânî, *et-Temhîd*, 14; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 15.

⁹⁶² Darîr, *et-Tenbih*, 62.

⁹⁶³ Yasin 36/39; Darîr, *et-Tenbih*, 63; ayrıca bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 32.

⁹⁶⁴ Darîr, *et-Tenbih*, 64.

uygun biçimde tanımadır.” tarifinin kuşatıcı bir tanımlama olmadığını düşünmektedir. Çünkü böyle bir tarif, hakikatte “şey” olarak değerlendirilmesi mümkün olmayan ma’dûmu, bilinen olmaktan çıkarmaktadır.⁹⁶⁵

Akıl, bilgi bahsi çerçevesinde bir bab olarak ele alınır. Mümkün ve muhâli bilmek (el-ilm) akıl diye isimlendirilmiştir.⁹⁶⁶ Bu tanımlama Eş‘arî’nin akli, bilgiden ibaret kabul etmesiyle uyumludur.⁹⁶⁷ Darîr, akli teklif ile ilişkilendirerek çocuk ve mecnûnun mükellef olmadığını belirtir. Teklif bağlamında Mağrib Eş‘arîliğinde akli konu edinen bir diğer sima Murâdî’dir. Teklifin vücûbiyeti konusunda akla yer veren Murâdî, bununla birlikte bâliğ olmayı ve nebinin davetinin ulaşmış olmasını da mükellef tutulmanın şartı olarak kaydeder.⁹⁶⁸ Aklın zaruri bilgilerden zikredilmesine, üstelik bunu bâ‘z manasını ifade eden harfi cerle (min et-teb‘ızıyye) ifade etmesine bakılırsa Darîr, bu konuda Cüveynî ile aynı görüştedir. Nitekim ona göre de akıl, nazari bilgilerden olmayıp, zaruri ilimlerin bütünü de değildir.⁹⁶⁹ Aklın mahalli Darîr ve Murâdî de kalp olarak belirtilmiştir. Nitekim, çeşitli Kur’ân ayetlerinde kalp kelimesi akılla ilişkilendirilmiştir.⁹⁷⁰ Murâdî’nin akıl tanımını ayrıca zikretmek gerekirse mahalli kalp olan akıl; iki zıddın bir araya gelmesinin imkânsız oluşunu, iki cinsin ya bir arada veya birbirinden ayrı parçalar şeklinde var olabileceğini bilmek gibi, vasıflandığı kişiyi çocuk, hayvan ve deliden ayıran bilgi olarak tarif edilmiştir.⁹⁷¹ Akıl böylelikle zaruri bilgi kapsamında görülüp bilgi üretmenin ön koşulu olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Darîr akli, istidlâl yollarının üzerine bina edildiği bir zemin şeklinde görmektedir.⁹⁷²

Mağrib Eş‘arîlerinin akıl yürütme (istidlâl yolları) bağlamında *kıyâsü’l-gâib ale’ş-şâhid* metoduna başvurdukları görülür. Bu metot illet ortaklığı nedeniyle şâhidde olanın gâibde de olacağını savunmaktadır.⁹⁷³ Kullanılan bir diğer yöntem *sebr ve taksim* metodudur. Buna göre bir meselede doğruyu bulmak amacıyla çeşitli ihtimaller

⁹⁶⁵ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 3a.

⁹⁶⁶ Darîr, *et-Tenbih*, 56.

⁹⁶⁷ Akıl Allah tarafından yaratılan ve bilgi edinmemizi sağlayan bir sıfattır. bk.Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, 204.

⁹⁶⁸ Murâdî, *Akide*, 180.

⁹⁶⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 16.

⁹⁷⁰ Araf 39/179; Hâc 22/46; Kâf 50/ 37.

⁹⁷¹ Murâdî, *Akide*, 180. Murâdî’nin cisimlerle ilgili söz konusu ifadelerine Bâkılânî’nin âlemin hudûsünü anlattığı bahiste, cisimlerin hudûsüne dair delillerinde rastlarız. bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, 22-23.

⁹⁷² Darîr, *et-Tenbih*, 56.

⁹⁷³ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 10b; Darîr *et-Tenbih*, 79; Bâkılânî, *et-Temhîd*, 12.

kurgulanır ve akıl aracılığıyla her bireri tek tek incelenerek yanlış ihtimaller elenip doğruya ulaşılır. Nitekim bu esnada ileri sürülen delil ihtimallerden birini boşa çıkarır ve akıl diğerinin doğruluğuna hükmeder.⁹⁷⁴ Bir diğer istidlâl metodu mucizedir. Mucize haber getirenin doğruluğuna şahitlik eder ve böylelikle onun yalancı olma ihtimalini ortadan kaldırır.⁹⁷⁵ Dîbâcî, mucize ile ayet arasında ayrıma giderek her mucizenin aynı zamanda bir ayet olduğunu, ancak her ayetin mucize olmadığını belirtmektedir. Dîbâcî'nin böyle bir ayrımda dikkat çektiği nokta, mucizenin meydan okuyan ve olağanüstü nitelikte olması gerektiğiyle ilişkilidir.⁹⁷⁶ Müttekaddimûn devri kelâmcılarının kullandıkları istidlâl yöntemlerinin büyük ölçüde nakle dayandığı kabul edilmektedir. Bu doğrultuda Mağrib Eş'arîleri de Kur'ân dışında sünnet, icma ve hakkında nas olmadığı halde doğruluğuna inanılan görüş ile dini konularda istidlâl edilebileceğini ifade etmektedirler.⁹⁷⁷

4.6.2. İman

İman konusu, İslâm mezhepleri arasındaki temel tartışma konularından biridir.⁹⁷⁸ Eş'arîlik içerisinde farklı iman tanımları bulunmakla birlikte iman tasdikten ibaret görülmesi yaygınlık kazanmıştır.⁹⁷⁹ Mağrib Eş'arîlerinin geliştirdiği iman tanımı da tasdik eksenli genel Eş'arî görüşüne uygundur.

İman, Allah'ın rubûbiyet ve vahdâniyetini bilmek, resullerini ve onların getirdiği haberleri tasdik etmektir. Şeriatın hükümlerinin iman olarak isimlendirilmesi, kullarıdaki mecaz tercihi dolayısıyladır. Nitekim iman ve ameli birbirinden ayıran Kur'ân nasları, amellerin de iman olarak tanımlanmasına engeldir.⁹⁸⁰ Dîbâcî ve Kadî İyâz, imanı tasdik olarak tanımlarken,⁹⁸¹ Darîr, kalp ve lisan ile tasdik şeklinde

⁹⁷⁴ Darîr, *et-Tenbîh*, 76; Bakıllânî, *et-Temhîd*, 11.

⁹⁷⁵ Darîr, *et-Tenbîh*, 77.

⁹⁷⁶ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 11b.

⁹⁷⁷ Darîr, *et-Tenbîh*, 78.

⁹⁷⁸ Hâricîlik, Mu'tezile, Şîa ve Mürcie mezheplerindeki farklı iman tanımları için bk. Ahmet Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990) 103-121.

⁹⁷⁹ Eş'arîlik içerisinde görülen farklı iman tanımlarına İmam Eş'arî'nin eserlerinde rastlanır. Eş'arî *el-İbâne*'de Ashâbü'l-hadîs'in tanımına mutabık olarak imanı söz ve amelden ibaret görmektedir. bk. *el-İbâne*, 27; *Usûlü ehli's-Sünne*'de ise iman, tasdik ve amel şeklinde tanımlanır. bk. Eş'arî, *Usûlü Ehli's-Sünne*, 91; Eş'arî'nin Selefin iman tanımından uzaklaştığı *el-Luma*'da ise iman tasdikten ibaret görülmektedir. Tasdik tabiatlı iman tanımının sonraki Eş'arîler arasında kabul görmesi, ayrıca Eş'arî'nin *el-Luma*'da açıkladığı iman tanımının muhatabının Mu'tezile olması, kendisinin de benimsediği görüşün bu olduğunu göstermektedir. bk. Eş'arî, *el-Luma*', 123; Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 287.

⁹⁸⁰ Murâdî, *Akide*, 293; Darîr, *et-Tenbîh*, 183; el-Bakara 2/277; en-Nahl 16/97

⁹⁸¹ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 86b; İman kendisine şüphe bulunmayan bilgiyi kalp ile tasdik etmektir. bk. Kadî İyâz, *Kitâbü'l-akide*, 32; ayrıca bk. Murâdî, *Akide*, 293.

açıklamaktadır.⁹⁸² Murâdî, ezan ve şehadeti yani imanın dile dökülen boyutunu imanın alameti saymaktadır. Fiil ve sözleriyle imanına muhalif amelde bulunanlar mümindir. Çünkü bu kişiler fiskına rağmen gerçekte tasdik edicidir.⁹⁸³

Eş‘arîler arasında iman tanımına ilişkin yaşanan ihtilaftan ötürü, imanın artma ve eksilmesine dair farklı yorumlar ileri sürülmüştür. Darîr konu hakkındaki üç görüşü aktarır. Mümin kimsenin dinine dair bilgisini artırarak yakîn elde etmesi anlamında iman artabilir, ancak bu bağlamda imanın noksanlaşması söz konusu değildir. İkincisi gaflete dalmış olanların çokca zikirde bulunarak, diğerlerine göre imanların artmasıdır. Üçüncüsü, tâatları iman olarak yorumlayanların görüşüne göre amellere bağlı olarak imanın artması ve eksilmesidir.⁹⁸⁴

İmanda istisna yapmak, yani “inşallah/Allah dilerse müminim” şeklinde imanı Allah’ın meşîetine bırakmak, kişinin kastedtiği anlama göre değerlendirilir. Eğer kişinin “inşaallah müminim” ifadesi bir şüpheyi içeriyorsa, kişi cehalet ve dalâlettendir. Eğer kişi hali hazırdaki imanından emin olup hayatının ilerleyen zamanlarını ve son nefesini kasederek imanda istisna yapıyorsa bunda bir beis yoktur. Nitekim Eş‘arîler, kişinin imanının neticesini görüp göremeyeceklerine dair endişeyi vurgulamak adına imanda istisna yapmakta beis görmezler.⁹⁸⁵

Gizlemek ve örtmek anlamındaki küfür, imanın zıddıdır. Küfrün ıstılahi tanımı müelliflerin iman tariflerine uygun bir şekilde gelişmiştir. İmanı tasdik olarak açıklayan Dîbâcî ve Dârîr, küfrü kalb ve lisanın Allah’ı yalanlaması şeklinde tanımlarken,⁹⁸⁶ İmanı marifet olarak tarif eden Murâdî ise küfrü cehalet şeklinde tanımlamıştır.⁹⁸⁷ Küfür ancak bir kâfirden açığa çıkabilir. Allah’ı inkâr etmek, peygamberlerinden bir kısmını yalanlamak, nebilerden birini küçümsemek (istihfâf), dinin zaruretlerinden olduğu bilinen bir şeyi inkâr etmek, küfrün sözlü görünümleridir. Bir peygamberi öldürmek veya onunla savaşmak, bir puta secde etmek veya onu yüceltmek, haç ve zünnâr gibi kâfirlere özgü zinetlerle süslenmek ise küfrün fiili tezahürleridir.⁹⁸⁸

⁹⁸² bk. Darîr, *et-Tenbîh*, 183.

⁹⁸³ Darîr, *et-Tenbîh*, 184; Murâdî, *Akîde*, 294.

⁹⁸⁴ Darîr, *et-Tenbîh*, 186.

⁹⁸⁵ Darîr, *et-Tenbîh*, 186; Özgün, *Eş‘arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, 111.

⁹⁸⁶ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 88b; Darîr, *et-Tenbîh*, 184.

⁹⁸⁷ Murâdî, *Akîde*, 293.

⁹⁸⁸ Murâdî, *Akîde*, 294.

Helali haram görmedikçe ehl-i kiblede kimse günahı sebebiyle tekfir edilmez. O günah ve isyan sahibidir ancak iman dairesinden çıkmış değildir. Bu sebeple ahkâm ve hadlerde kâfirlere uygulanan hükümlerle yargılanamaz.⁹⁸⁹ Ancak İslâm'ın dışında bir dini ya da iman delilleri kendisiyle doğrulanmayan bir mezhebe temessük edenler tekfir edilmelidir.⁹⁹⁰

4.6.3. Âlem

Eş'arî alimlerin varlık görüşü "yaratıcı" ve Allah dışındaki varlıkların bütünü anlatan "âlem" kavramı eşliğinde şekillenir. Alâmet ve nişan anlamındaki "alm" veya bilmek anlamındaki "ilm" kökünden türetilen âlem sözcüğü, yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan anlamına gelmektedir. Eş'arî düşünce, sahip olduğu mutlak kudret sahibi Allah inancına bağlı olarak, hâdis (yaratılmış) âlem anlayışlarını izah eden ve uygun düşen hudûs deliline önem vermektedir.⁹⁹¹

Kadî İyâz, ilimlerden yedi şeyin kullara farz kılındığını belirterek, âlemin sonradan yaratıldığına dair bilgiyi ilk sırada zikreder. Bu minvalde Murâdî ilk vâcibin marifetullah'a götüren nazar olduğunu, Allah'ı bilmenin ise öncelikle yarattıklarının hâdis oluşunu bilmekle mümkün olacağını ifade eder. Âlem, Allah ve zatının sıfatları dışındaki mevcut olan herşeydir.⁹⁹² Kadî İyâz, yaratılmış âlemi, cisim ve cisimlerin sıfatları şeklinde ikiye ayırır.⁹⁹³ Muhdes/yaratılmış varlıklar, Darîr tarafından mekân işgal eden cevher, cüzlerle kâim olan araz şeklinde sınıflandırılırken,⁹⁹⁴ Murâdî yaratılmışları sıfatlar ve mevsufları şeklinde taksim eder. Sıfatlardan kasdedilen cevher üzere zaid bir mana olan arazlar, mevsuflardan kasdedilen ise arazların mahalli olan cevherlerdir. Cevher, bölünmeyen, parçalardan oluşan, kendi başına var olan öz varlıktır. Dîbâcî, bu kabulden hareketle Mu'tezile alimlerinden Ebû İshâk en-Nazzam'ın (öl. 231/845) nesnelerin bilkuvve (zihnen) sonsuza dek bölüneceğini savunduğu tafra teorisini eleştirir. Ona göre cevherin sonsuza dek bölünmesinin

⁹⁸⁹ Darîr, *et-Tenbih*, 192.

⁹⁹⁰ Murâdî, *Akîde*, 295.

⁹⁹¹ Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/357.

⁹⁹² Zira Allah, gözlerle görülmez, ancak deliller ile bilinir. bk. Murâdî, *Akîde*, 189.

⁹⁹³ Kadî İyâz, *Kitâbü'l-akîde*, 4.

⁹⁹⁴ Darîr, *et-Tenbih*, 64, Cüveynî, *el-İrşâd*, 17.

mümkün olduğu tezi doğru olsaydı cisimler nihayetsiz olmak bakımından eşit statüde olur, dolayısıyla fil ile zerre arasında bir fark olmazdı.⁹⁹⁵

Dîbâcî âlemin hudûsünün beş temel önerme ile sabit olduğunu belirtir. a) Arazlar sâbittir, b) bunlar sonradan (hâdis) meydana gelmiştir, c) cevherlerin arazsız olmaları muhaldır d) varlığı hâdis bir varlığa sebkât etmeyen şey onun gibi hâdistir. e) sonradan yaratılanların başlangıçsız olması ise muhaldır. Dolayısıyla cevher ve arazlardan meydana gelen bu âlem yoktan yaratılmıştır.⁹⁹⁶ Sıfatların (arazlar) hâdis oluşunun delili, her sıfatın zıddının mevcudiyeti anında yok olmasıdır. Örneğin sükûn halinin gelişile birlikte hareket bâtil olur. Çünkü bir cisimde beraberce iki halin mevcudiyeti yani hareket ve sükûnün aynı anda bulunmasının fesadı, zaruri olarak bilinen bir şeydir.⁹⁹⁷ Mevsuflar ise sıfatlardan soyulamayacakları, onlara tabi oldukları için hâdistirler.⁹⁹⁸ Ayrıca cisimlerin varlığının, hâdis varlıklardan önce gelmemesi de bunların hâdis olduğunun başka bir delilidir.⁹⁹⁹ Sonradan yaratılanların başlangıçsız oluşunun muhalliği, aksini iddia eden kişinin kullandığı kelimelerin bizatihi kendisidir. Sözgelimi evrenin bir başlangıcı olmadığını ifade etmenin kendisi, sözü söyleyeni nakz eder. Çünkü bu söz hâdistir ve kendisi için bir başlangıç olması gereklidir.¹⁰⁰⁰

Âlemin hâdis oluşu sâbit olduktan sonra onun bir yaratıcısının olması gerekir.¹⁰⁰¹ Çünkü sonradan yaratılan herşey bir fâile muhtaçtır.¹⁰⁰² Bunun delili âlemin varlığının da yokluğunun da mümkün olmasıdır. Âlemin mevcut olması yok olmasından daha evlâ değildir. Ayrıca âlemin varlığı daha önce gerçekleşeceği gibi içinde bulunduğu zamandan çok daha sonra da tahakkuk edebilirdi. Böylelikle âlemin varlığı belirli bir vakte tahsis ediliğinde, onu o vakte tahsis eden bir muhassis/belirleyici güce ihtiyaç duyulduğuna aklen hükmedilir.¹⁰⁰³

⁹⁹⁵ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 16a.

⁹⁹⁶ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 22 a; ayrıca bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, 17-18.

⁹⁹⁷ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 22a; Dârîr, *et-Tenbîh*, 92; Bâkılânî, *et-Temhîd*, 22.

⁹⁹⁸ Örneğin Sükûn mevcut olduğunda hareketin yokluğu, hareketin varlığı anında ise sükûnetin ortadan kalkması gibi. Oysa kadim olanın yokluğu söz konusu değildir. bk. Murâdî, *Akîde*, 189-190.

⁹⁹⁹ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 22 a; Dârîr, *et-Tenbîh*, 73.

¹⁰⁰⁰ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 22 a.

¹⁰⁰¹ Murâdî, *Akîde*, 191.

¹⁰⁰² Dârîr, *et-Tenbîh*, 93.

¹⁰⁰³ Kâdî İyâz, *Kitâbü'l-akîde*, 11.

4.6.4. Allah'ın Sıfatları

Allah'ın zatının açıklanabilmesi, onun isim ve sıfatları aracılığıyla mümkündür. İnsanoğlunun duyularının ötesindeki bu aşkın varlık, bazı kavramlarla nitelendirilerek tanınmaya çalışılır. İslâmi literatürde Allah'a nispet edilen söz konusu kavramlara isim yahut sıfat adı verilmektedir.¹⁰⁰⁴ Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik anlamında kullanılan sıfat, Mağrib Eş'ariliğinde Allah'ın varlığına dair sıralanan delillerin ardından konu edilmiştir. Allah'ın zâti sıfatları tahtında değerlendirilen selbi yani onun ne olmadığını ifade eden sıfatlar arasında -farklı sıralamalarla- kıdem, bekâ, muhâlefetü'l-havâdis, kıyâm binefsihi ve vahdâniyet sıfatlarına yer verildiği görülür.

Murâdî, kıdem sıfatını varlığı için başlangıç olmayan şeklinde tanımlar.¹⁰⁰⁵ Talebesi Darîr, Mahlûkâtın fâilinin kadim ve ezeli olduğunu, bunun tersi bir tanımlamanın yaratıcıyı muhdes kılacağından teselsüle yol açacağını belirtir.¹⁰⁰⁶ Dîbâcî zat-sıfat ilişkisi bağlamında Allah'ın kadim olmasının, zatı üzerindeki zait bir sıfattan ötürü değil zatından dolayı olduğunu kaydeder.¹⁰⁰⁷ Selbi sıfatlardan bir diğeri olan ve Allah'ın varlığına herhangi bir yokluğun gelemeyeceği manasını taşıyan bekâ, kendisi için bir sonun söz konusu olmadığı,¹⁰⁰⁸ vâcibü'l-bekâ¹⁰⁰⁹ olarak tanımlanır. Nitekim bâki olan Allah için bir başlangıç olmadığı gibi O, cüzler, cevherler ve de arazlara konu da değildir.¹⁰¹⁰ Allah'ın selbi/tenzîhi sıfatlarından bir diğeri olan Muhâlefetün li'l-havâdis, yaratılmışlara benzemeyen kadim varlık olarak tanımlanır. Şayet Allah, yaratılmışlar/havâdis gibi olsaydı onların özellikleri kendisinde bulunurdu.¹⁰¹¹ Nitekim hâdis alana dair herhangi bir şeyi kabul edenin hâdislerden ayırt edilmesi imkânsızdır.¹⁰¹²

Allah'ın varlığının başkasına bağımlı bir zorunluluktan değil, kendinden kaynaklandığını ifade eden kıyâm bi-nefsihî¹⁰¹³ ilkesi çerçevesinde muhtaç olmak, yaratılmış olanın niteliği olarak kaydedilip Allah'tan nefyedilmiştir.¹⁰¹⁴ Darîr'in

¹⁰⁰⁴ Ulvi Murat Kılavuz - Ahmet Sâim Kılavuz, *Kelâma Giriş* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 138; İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/100.

¹⁰⁰⁵ Murâdî, *Akîde*, 192.

¹⁰⁰⁶ Darîr, *et-Tenbîh*, 95.

¹⁰⁰⁷ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 58a.

¹⁰⁰⁸ Murâdî, *Akîde*, 192.

¹⁰⁰⁹ Darîr, *et-Tenbîh*, 96.

¹⁰¹⁰ Darîr, *et-Tenbîh*, 96.

¹⁰¹¹ Murâdî, *Akîde*, 197; Darîr, *et-Tenbîh*, 97.

¹⁰¹² Darîr, *et-Tenbîh*, 97; Cüveynî, *el-İrşâd*, 44-46.

¹⁰¹³ Cüveynî, *el-İrşâd*, n 33-34.

¹⁰¹⁴ Darîr, *et-Tenbîh*, 95.

Allah’a izafesi mümkün olmayan sıfatlar bağlamında kaydettikleri, kıyâm bi-nefsihi ilkesi çerçevesinde değerlendirilmeye uygundur. Buna göre Allah’ın zat ve sıfatlarının yaratılmışlar gibi olması düşünülemez. Onun bir mekânda olması imkânsızdır, çünkü hâdis bir oluşla nitelendirilemez. Onun için bir sınır, benzerlik, değişiklik ve zevâl de söz konusu değildir.¹⁰¹⁵

Allah’ın bir ortağı olmadığını ifade eden selbi sıfatlardan vahdâniyet; Allah’ın benzerinin bulunmadığı yani zorunlu bir varlık olarak benzerinin düşünülmemesi, onun bölünme ve parçalanması imkânsız olan yani mürekkep bir varlık olmadığını ifade eden zatındaki teklik ve yaptığı işleri gayrının yapamaması anlamında fiilinde teklik şeklinde üç ayrı manada yorumlanır.¹⁰¹⁶ Vahdâniyeti ispat sadedinde kelâm alimlerinin Enbiyâ¹⁰¹⁷ ve Mü’minûn sûresinden¹⁰¹⁸ hareketle geliştirdikleri “karşılıklı bir biçimde birbirine engel olmak” anlamındaki temânu‘ deliline de Dîbâcî, Murâdî ve Darîr’de müştereken yer verildiği gözlenir.¹⁰¹⁹

Dîbâcî sübûti sıfatların tertibinde belirli bir ittifakın bulunmadığını belirtir.¹⁰²⁰ Allah’ın zatına nispet edilen manalar şeklinde tanımlanan sübûti sıfatlar,¹⁰²¹ her hangi bir sınırlama ile kayıtlanamaksızın onun zatıyla kâim kadim sıfatlardır.¹⁰²² Bu sıfatlar Allah’ın zatının aynı olmadığı gibi gayrı da değildir.¹⁰²³ Mağribli Eş‘arî müellifler farklı sıralamalar ve tasniflerle hayat, ilim, irâde, kudret, semi‘ ve basar, idrâk, mütekellim gibi sıfatlara yer verirler.¹⁰²⁴

Dîbâcî, kudret sıfatını ancak kâdir olan birisinden sâdır olabilecek kusursuz muhkem fillerin ortaya çıkması şeklinde tanımlar.¹⁰²⁵ Ehl-i Sünnet müntesipleri

¹⁰¹⁵ Darîr, *et-Tenbîh*, 109.

¹⁰¹⁶ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 24a-24b; Murâdî, *Akîde*, 198; Darîr, *et-Tenbîh*, 100.

¹⁰¹⁷ el-Enbiyâ 21/22.

¹⁰¹⁸ el-Müminûn 23/92.

¹⁰¹⁹ Burhân-ı temânu‘ olarak bilinen bu delil, Allah’tan başka ilahların bulunması halinde evrenin vücut bulmasının imkânsızlığı fikrine dayanır. Birbirleriyle ihtilafa düşmeleri mümkün olan iki failden biri bir cisme hayat vermeyi dilerken diğeri onun ölümünü dileyebilir. Eğer her ikisinin dileği gerçekleşirse cisim ölü ve diri olacaktır. Eğer ikisinin de iradeleri tahakkuk etmezse cisim ne diri ne de ölü olacaktır. Eğer ikisinden birinin dileği gerçekleşirse biri tüm takdirlerinde kâdir bir ilah olacakken diğeri tam tersine aciz bir ilah olacaktır. Çünkü fiillerini tek bir kudretle işleyen yaratıcının bunlardan birine olan kudreti onun tüm fillere kâdir olduğunu gösterirken, birinden aciz kalması tamamından aciz kaldığı anlamını taşır. bk. Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 24a; Murâdî, *Akîde*, 198-200; Darîr, *et-Tenbîh*, 100; Cüveynî, *el-İrşâd*, 53-55; Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 33.

¹⁰²⁰ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 46a-46b.

¹⁰²¹ Murâdî, *Akîde*, 223-224.

¹⁰²² Darîr, *et-Tenbîh*, 105.

¹⁰²³ Murâdî, *Akîde*, 226; Darîr, *et-Tenbîh*, 105.

¹⁰²⁴ Murâdî, *Akîde*, 193-196, 222; Darîr, *et-Tenbîh*, 102-104.

¹⁰²⁵ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 46b.

Allah'ın murad olunması sahih olan herşeyle bağlantılı bir irade ile mürid olduğu konusunda hemfikirdir. Allah sonradan olan herşeyin ve diğer tüm eylemlerin irade edenidir. Mükellef olanların ve olmayanların hayır, şer, çirkin, güzel, taat, masiyet, mahzurlu ve mübah sahaya dair yapıp ettikleri tamamıyla Allah'ın muradıdır.¹⁰²⁶ Murâdî, irâde, kudret, ilim ve hay sıfatlarını birlikte ele alarak ispata çalışır. Allah'ın mürid oluşunun delili; iradenin varlığı, fiillerin başka bir vakitte meydana gelmesi mümkün olmakla birlikte fiillerden bazısının bazısına öncelenmesi ya da sonraya bırakılmasıdır. İradenin ilim ve kudret sıfatlarıyla birlikte gerçekleşmesi gerekir. Kudretin talluk etmesi fiilin vaktinin belirlenmesi demektir. Murâdî tekvin sıfatına yer vermeyen Eş'arî geleneğin bir müntesibi olarak, kudretin taalluk etmesini fiilin yaratılması, bunu ise fiilin vaktinin tayini şeklinde anlamaktadır. Bu durum aciz ve cahil olandan ihtiyârî bir fiilin çıkmasının mümkün olmadığına da göstergesidir. Âlim ve mürid olan kimsenin de ancak hayat sahibi olması gerekir.¹⁰²⁷ Murâdî'nin burada iradenin fiilin bulunduğu vaktin dışında da olabileceğini söylemesi, iradenin hâdis olduğunu belirten Mu'tezile'ye itiraz olmalıdır. Nitekim Mu'tezile böylelikle iradenin fiilin bulunduğu anda olması gerektiğini savunur. Ancak irade Eş'arî müellif Murâdî için hâdis değil kadim bir sıfattır.¹⁰²⁸ Rızâ, gazap, öfke, rahmet gibi sıfatlar irade sıfatına râcidir. Rızâ'nın anlamı Allah'ın sevabı, aksi ise onun azabı irade etmesidir. Onun gazap ve rızâsı, değişikliğin olmadığı tek kadim bir iradedir, Allah için iki ayrı iradeden söz edilemez. Allah'ın iman sahipleri için muhabbeti onlara sevap ve ihsanı, kâfirler içinse azâp ve rezilliği irade etmesidir.¹⁰²⁹

Allah'ın sübûti sıfatlarından bir diğeri ilimdir. Allah her malumu ayrı birer ilimle değil tamamını tek bir ilimle bilir. Allah'ın bir malumu iki ayrı ilimle alim olması muhâldir. Çünkü bu bir hüküm için iki illeti gerektirir ki bu durum bâtıldır.¹⁰³⁰ Allah'ın bilgisinin icmali olduğunu iddia edenlere itirazda bulunan Dîbâcî, mücmel bilginin içerisinde cehil barındırdığını, cehlin ise Allah için caiz olmadığını ifade etmektedir.¹⁰³¹

¹⁰²⁶ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 77a.

¹⁰²⁷ Murâdî, *Akîde*, 193; Darîr, *et-Tenbîh*, 102.

¹⁰²⁸ Murâdî, *Akîde*, 193; Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 27; Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*, 68-70.

¹⁰²⁹ Murâdî, *Akîde*, 229-230; Darîr, *et-Tenbîh*, 119-122.

¹⁰³⁰ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 52a-53a.

¹⁰³¹ Dîbâcî icmali ve tafsili bilgi arasındaki farkı, kendisini hikâye ederek örneklendirir. Şayet bir kişi benim ve başkası için bir torbaya birer dirhem koysa, ben torbada bana ait bir dirhem bulunduğunu icmali olarak bilirim ancak konu ile ilgili daha ayrıntılı/tafsili bilgim bulunmaz. Buna karşın zât-ı kadim'in bilgisi tüm detaylara dairdir. bk. Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 52b.

Allah'ın semî', basar, müdrik, mütekellim oluşu, sem' ve aklın ispatlarında müşterek olduğu sıfatlardır. Semî' ve basarın delili, fiillerin onun hay olduğuna işaret etmesidir. O işiten ve gören olmazsa zıt birtakım kusurlarla nitelenmesi gerekir ki bu imkânsızdır.¹⁰³² Allah'ın semî' ve basar oluşu aynı zamanda onun dokunma, tatma, koklama gibi diğer idraklerin/duyuların özellikleriyle nitelenmesini de zorunlu kılar. Ancak Allah, lems, zevk, ve şem şeklinde tesmiye edilemez, Allah dokunan, tadan ve koklayan olmaktan yücedir. Nitekim bu sıfatlar bir şeyle temas halinde olma durumlarını ifade eder. Ancak Allah tüm bunlardan münezzehtir.¹⁰³³

Allah'ın kelâmı zatıyla kâim kadim bir sıfattır. Onun kadim kelâmı tek bir şeydir ve müteaddit değildir. Şayet kelâm sıfatı zatıyla kâim olmasaydı teklif ve Allah'ın kullarını sorumlu tutması hususları bâtil olur, bu takdirde emir ve nehiyde bulunamazdı.¹⁰³⁴ Allah bu sıfatla emreder, nehy eder ve bunları yarattıklarına bildirir. Kelâmullah'ın yaratılmış olanların sözleriyle bir benzeri yoktur, keza ona benzeyen başka bir mütekellim de yoktur. Allah'ın kelâmı tüm dillerin dışındadır, harflerden ve seslerden münezzehtir.¹⁰³⁵

Kur'ân ayetlerinde Allah'a nispet edilen haberi sıfatlar konusunda Mağrib Eş'arîlerinin tevilden yana oldukları görülmektedir. Darîr, bu konuda Ehl-i Sünnet içerisindeki iki farklı tavırdan bahsetmektedir. Birincisi, Kur'ân ve sünnette geçtiği halde zâhiri itibariyle teşbih anlamı içeren nasları haberi sıfatlar olarak kabul edip herhangi bir yorumda bulunmamaktır. İkinci yaklaşımsa ilgili nasları olduğu şekliyle kabul etmeden teville gitmektir. Dârîr, bu iki yaklaşım arasında şeyhinin kanaatini benimsediğini belirterek teville gitmeyi gerekli görür.¹⁰³⁶ Kastedilen şeyh hocası Murâdî olmalıdır. Nitekim müteşâbihât konusu üzerinde özellikle duran Murâdî, zâhir anlamı itibariyle teşbih ve tecsim ifade eden naslarda, kesinlikle teville gidilmesi gerektiğini savunmaktadır. Dîbâcî haberi sıfatlar bağlamında teşbih inancını çağrıştıran müşkil hadis örneklerine yer verir. Bu minvalde Allah'a parmak (esâbî') nispet eden rivayetlerin tevâtür derecesine ulaşmayan âhâd haberler hükmünde olduğunu, dolayısıyla inanç konularında delil oluşturamayacağını belirtmektedir.¹⁰³⁷

¹⁰³² Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 48a; Darîr, *et-Tenbîh*, 103.

¹⁰³³ Murâdî, *Akîde*, 194; Cüveynî, *el-İrşâd*, 76-77.

¹⁰³⁴ Darîr, *et-Tenbîh*, 105.

¹⁰³⁵ Murâdî, *Akîde*, 227; Darîr, *et-Tenbîh*, 103.

¹⁰³⁶ Darîr, *et-Tenbîh*, 112.

¹⁰³⁷ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 70b.

4.6.5. Nübüvvet

İslâm'ın en önemli inanç esaslarından birini teşkil eden nübüvvet, Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhiret hayatlarıyla ilişkili ihtiyaçların giderilmesi için yapılan elçilik görevi şeklinde tanımlanır.¹⁰³⁸ Türkçede Farsça asıllı peygamber kelimesiyle ifade edilen nübüvvet, Eş'arî düşüncede birçok faydayı barındırması açısından aklen mümkün olan ilâhi bir lütuf ve rahmettir.¹⁰³⁹ Eş'arîler arasında nübüvvetin mümkün kategoride değerlendirilmesi, Allah'ın kullarına peygamber göndermesini zorunlu gören Mu'tezilî düşünceye itirazdır. Mağrib'in Eş'arî simaları için de peygamberlerin gönderilmesi vacip ya da müstahil değil, caiz olan bir meseledir.¹⁰⁴⁰ Allah kulları için yine kulları arasından tebliğ ve irşad ile vazifelendirdiği bir kulunu gaybi haberlerden emir, nehiy, va'd ve tehditlerini ulaştırmak, işlenen suçlara mukabil uygulanacak cezâi müeyyideler gibi akli ilkelerle tayini mümkün olmayan hususları onlara bildirmek için seçer.¹⁰⁴¹

Allah peygamberlerini gönderdikten sonra onları mucizelerle destekler. Resul'den sâdır olan mucize, risaleti inkâr edenlere karşı bir meydan okumadır ve gönderilenin risalet iddiasının doğruluğuna işaret eder. Mucizeler tevâtüren nakledilmiştir ve inkârı büyük bir cehalettir.¹⁰⁴² Mucizelerin resullerin doğruluğunu ispat etmesi için risaletle görevlendirildikten sonra inkârcılara meydan okur bir tarzda meydana gelmesi, adetin aksine olağan dışı bir olay olması, resûlün fiili veya sözü ile bağlantılı olması ve mucizenin resule hâs olup risaleti inkâr eden muarızların benzerini getirmekten aciz olmaları gerekir.¹⁰⁴³

Resullerin sonuncusu olan Hz. Muhammed, risaletinin doğruluğuna işaret eden mucizelerle desteklenmiştir. Onun mucizelerini iki kısımda ele alan Murâdî, ilk kısımda Eş'arî'nin akli mucize kapsamında değerlendirdiği¹⁰⁴⁴ Kur'ân'ın, iki şekilde insanlığı aciz bıraktığını ifade eder. Öncelikle Kur'ân, belagatte zirve bir metin olarak benzerinin ortaya konması mümkün olmayan, Hz. Peygamberin kendisiyle meydan okuduğu bir metindir. Nitekim Kur'ân benzerinin getirilemeyeceği hususunu dönemin

¹⁰³⁸ Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân (Şam: Dâru's-Şâmiyye, 1991), 789.

¹⁰³⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 58; Cüveynî, *İrşâd*, 306.

¹⁰⁴⁰ Murâdî, *Akîde*, 205; Darîr, *et-Tenbîh*, 130; Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 286-287; Mustafa Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları* (Konya: Planet Yayınları, 2017), 35-36.

¹⁰⁴¹ Murâdî, *Akîde*, 205-206; Darîr, *et-Tenbîh*, 129.

¹⁰⁴² Darîr, *et-Tenbîh*, 130.

¹⁰⁴³ Murâdî, *Akîde*, 211-212.

¹⁰⁴⁴ Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 302-303.

Arap dili uzmanlarına açıkça deklare ederek “İnsanlar ve cinler, birbirine yardımcı olarak bu Kur’ân’ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler, and olsun ki yine de benzerini ortaya koyamazlar.” buyurmaktadır.¹⁰⁴⁵ Dolayısıyla Kur’ân’ın Hz. Peygamber aracılığı ile ortaya çıktığı hususu, görüşleri ve mezhepleri farklı olan insanlar arasında dahi ihtilaf konusu olmayan zaruri bir bilgidir. Ancak tartışmalı konu, Kur’ân’ın onun doğruluğuna ve nübüvvetine delalet edip etmediğidir. Bu nedenle Hz. Peygamberin risaletine dair şüphe izhar edenlere, Kur’ân’ın peygambere ait bir nazım olup ilahî tarafını reddedenlere, Allah tarafından açıkça meydan okunmuştur.¹⁰⁴⁶ Hz. Peygamberin desteklendiği Kur’ân mucizesinin aciz bırakan bir diğer veçhesi, ümmi bir peygamber aracılığıyla geldiği halde geçmiş ümmetlerin bilgisini içermesinin yanı sıra, kimsenin tafsilatını daha önce bilmediği geleceğe dair bilgileri önceden haber vermesidir.¹⁰⁴⁷

Murâdî’nin zikrettiği ikinci kısım mucizeler, kelâm geleneğinde hissi mucize şeklinde adlandırılmış, peygamberden sâdır olduğu duyularla idrak edilen adetin aksine olaylardır. Bunlar arasında Hz. Peygamberin kıtlık zamanında kalabalık bir topluluğu az bir yemekle, susuzluğun yaşandığı zamanda ise parmaklarının arasından fışkıran suyla hem insanları hem hayvanları suya doyurması, ayın ikiye bölünmesi, bir kurdun çobanla konuşarak kendisini Hz. Peygamber’e yönlendirmesi, Hayber gazasında peygamberin önüne koyulan koyun kebabının konuşarak zehirli olduğunu kendisine bildirmesi, peygamberin mescidinde yer alan hurma kütüğünün ağlaması, duasıyla bulutların bir anda belirip yağmur bırakması gibi olağanüstü haller zikredilmiştir.¹⁰⁴⁸ Ayrıca Darîr, A‘raf sûresinde aktarıldığı üzere¹⁰⁴⁹ Tevrat ve İncil’de Hz. Muhammed’in peygamberliğine telmihte bulunan ifadelerin zikrini onun nübüvvet alametlerinden sayar. Bu minvalde Kur’ân’da yaygın kanaate göre “kitap bilgisine sahip” kişiyle kendisinin kastedildiği belirtilen, Tevrat’ın bilgisine sahip Abdullah b. Selâm’ın (öl. 43/663) Hz. Peygamber’e dair bilgisi, keza Benî İsrâil’e dair rivayetleriyle tanınan, babası da bir Yahudi alimi olan Ka‘b. Ahbâr’ın (öl. 32/653)

¹⁰⁴⁵ İsra 17/88, Murâdî, *Akîde*, 207; Darîr, *et-Tenbîh*, 131.

¹⁰⁴⁶ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 29b.

¹⁰⁴⁷ Murâdî, *Akîde*, 207; Darîr, *et-Tenbîh*, 131.

¹⁰⁴⁸ Murâdî, *Akîde*, 208-210; Darîr, *et-Tenbîh*, 135-143.

¹⁰⁴⁹ “Onlar, ellerindeki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları O elçiye, O ümmi peygambere uyarlar. Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer. O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte bunlardır kurtuluşa erenler.” bk. A‘raf 7/157.

babasının sakladığı kitaplarda Resulüllah'a dair bilgileri okuyup Müslüman olması, Hz. Peygamberin nübüvvetine delâlet eden öncekilerin bilgisi olarak zikredilmektedir.¹⁰⁵⁰ Bunun yanında Hz. Peygamberin 5-6 yaşlarında süt annesi Halîme'nin yanındayken göğsünün yarılması (şakk-ı sadr) olayı, çocuk yaşlarında Râhip Bahîra ile olan görüşmesi ve Râhib'in onun peygamberliğine dair haberleri, Kus b. Sâide'nin peygamberin de dinleyici olduğu bir hutbesinde çok yakında bir peygamberin geleceğini haber vermesi, Hz. Peygamber ve arkadaşı Hz. Ebû Bekir'i yakalamak üzere yola çıkan Sürâka b. Mâlik'in (öl. 24/645) atının tökezleyerek düşmesi, Resulüllah'a suikast maksadıyla yaklaştıkları halde başaramayıp, Medine'yi terk ettikten sonra yıldırım çarpması sonucu ölen Erbed b. Kays ile arkadaşı Âmir b. Tufeyl'in boğazında çıkan bir çıban sonucu ölmesi gibi hadiseler, Hz. Peygamberin nübüvvet işaretleri olarak kaydedilmiştir.¹⁰⁵¹

Mucizeler dışında salih kulların elinden, adetin dışında kerametlerin zuhur etmesi caizdir. Nebiler dışında sâdır olan bu harikulâde şeyler, onların tâat ehli hallerine delâlet eden göstergelerdir. Mucize ile kerâmet arasındaki fark, resullerden sâdır olan mucizeler bir iddiaya mebni olarak gerçekleşir ve mucize ile kavmine meydan okur. Ancak kerâmet izhar eden salih kulların iddiası ya da meydan okuması söz konusu değildir. Aksine veli kullar şöhreti çirkin bulduklarından ve kibir gibi günahlara düşme korkularından ötürü genel tavırları kerametleri gizlemek üzeredir.¹⁰⁵² Kur'ân'da haber verildiği üzere Hz. Meryem'in beşer dokunmamışken çocuğunun olması,¹⁰⁵³ Allah tarafından kendisine yiyecek verilmesi,¹⁰⁵⁴ Kehf sûresinde ashâb-ı kehf ile ilgili verilen bilgiler, Hz. Peygamber'e atfedilen meşhur gâr hadisinde anlatıldığı üzere İslâm öncesi dönemde yaşamış üç kişinin yolculukları sırasında mağarada başlarından geçenler,¹⁰⁵⁵ Cüreyc b. Râhib'in kendisine atılan zina iftirasından beşikteki çocuğun konuşmasıyla temize çıkması, Hz. Ebû Bekir'in evinde misafir olan fakir suffe ashâbının yedikleri yemeğin artması Mağrib Eş'arîlerinin yer verdiği bazı kerâmet örnekleridir.¹⁰⁵⁶

¹⁰⁵⁰ Darîr, *et-Tenbîh*, 132.

¹⁰⁵¹ Darîr, *et-Tenbîh*, 140-141.

¹⁰⁵² Murâdî, *Akîde*, 216-217.

¹⁰⁵³ Âl-i İmrân 3/47.

¹⁰⁵⁴ Âl-i İmrân 3/37.

¹⁰⁵⁵ Hadisü'l-gâr olarak bilinen rivayet özetle üç arkadaşın yağmur sebebiyle sığındıkları mağara kapısının üzerlerine kapanmasını ve salih amelleriyle Allah'a tevessül edip kapının kendiliğinden açılmasını hikaye etmektedir. bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1955), 4/2099-2100.

¹⁰⁵⁶ Darîr, *et-Tenbîh*, 150-152.

4.6.6. Âhiret

Sünnî kelâmında âhiret ahvaline ilişkin konular, sem‘iyyât başlığı kapsamında ele alınır.¹⁰⁵⁷ Mağrib Eş‘arîleri bu meyanda ilk olarak dünya hayatının son bulmasıyla ebedi âhiret hayatını başlatacak dönemi ifade eden ve dönüş, dönüş yeri anlamındaki¹⁰⁵⁸ meâda ilişkin konuları ele alırlar. Bu bağlamda iâde kavramıyla ifade edilen öldükten sonra yeniden diriliş, sem‘an (nakil yoluyla) vacip, aklen ise caizdir. Çünkü hâdis yani sonradan yaratılan şey aslında yok hükmünde olduğundan onun yeniden var edilmesi de mümkündür.¹⁰⁵⁹ Yeniden dirilişin açık delili, Kur‘ân nassının ifade ettiği üzere ilk yaratılışa benzer bir biçimde her türlü yaratmayı en iyi bilen, çürümüş kemikleri dirilticeğine dair beyanıdır.¹⁰⁶⁰ Allah‘ın kudretinin bir göstergesi olarak ba‘s (öldükten sonra dirilme) Murâdî ve talebesi Darîr‘in müştereken ifade ettikleri gibi tüm nebilerin şeriatlerinde icma edilmiş bir husus olarak İslâm dininde de zaruri olarak bilinmektedir.¹⁰⁶¹

İnsanların ölümlerinden yeniden dirilmelerine kadar geçen süreyi ifade eden ve berzah kavramıyla ifade edilen dönemde yaşanacak olan kabir hayatına ilişkin meseleler, sem‘iyyât bahsinin konularından birini teşkil eder. Berzah kelâm ilminde kabir hayatını ifade etmektedir. Dini nasların varlığını bildirdiği ve bu hayat içerisinde gerçekleşecek olan kabir azabı, münker ve nekir melekleri tarafından sorguya çekilme, şer‘an sabit olmakla birlikte aklın da mümkün gördüğü hususlardır. Kabir azabı ile ilgili olarak firavunun berzah aleminde ateşle yüzyüze geleceğini haber veren ayetlerle istidlâl edilmiştir.¹⁰⁶² Ayrıca Hz. Peygamberin kabir azabından Allah‘a sığındığını bildiren, müslümanların da kabul edegeldiği bu konuda kesin bir inanç umdesi oluşturan mütevâtir haberler mevcuttur.¹⁰⁶³ Murâdî kabir suâli ve azabının bazen cismâni olacağını, kişinin yırtıcı bir hayvan tarafından yenilmesi, çarmıhta asılı halde

¹⁰⁵⁷ Mavil, *İmam Eş‘arî‘nin Kelâm Düşüncesi*, 279; Yusuf Şevki Yavuz, “Usûl-i Selâse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

¹⁰⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü‘l-Arab*, 3/ 317.

¹⁰⁵⁹ Darîr, *et-Tenbîh*, 206; Murâdî, *Akîde*, 315.

¹⁰⁶⁰ Yasin 36/78-79; Darîr, *et-Tenbîh*, 206.

¹⁰⁶¹ Murâdî, *Akîde*, 315; Darîr, *et-Tenbîh*, 206-207.

¹⁰⁶² “Neticede Allah onu, Firavun ve yönetiminin kurdukları tuzakların şerrinden korudu. Buna karşılık Firavun ehlini o korkunç azap kuşatıverdi: Ateş! Sabah akşam onun karşısına getirilecek ve ona maruz bırakılacaklar. Kıyametin kopacağı gün ise: ‘Firavun ehlini cehennemdeki en şiddetli azaba sürükleyin’ denilecek.” bk. Mü‘minûn, 23/45-46; Murâdî, *Akîde*, 318.

¹⁰⁶³ Darîr, *et-Tenbîh*, 209.

kabre konulmadan terk edilmesi, ateşte yanması gibi durumlarda ise azabın ruhlara uygulanacağını ifade eder.¹⁰⁶⁴

Âhirete tealluk eden ve nasların bilgi verdiği konulardan bir diğeri ruh ve onun manası hakkındadır. Ruh konusundaki bilgimiz ancak sem'ıyyâta dayalı olup sınırlıdır. Dolayısıyla bu konuda naklin beyanları dikkate alınmalı, akıl yoluyla daha ayrıntılı bilgi arayışlarına girilmemelidir.¹⁰⁶⁵ Ruh, bedenlerin cüzleriyle iç içe geçmiş havaya benzer latif bir varlıktır. Cismin ruhla bağılılığı devam ettiği sürece hayatına devam eder. Ölüm meleği ruhu cisimden çekip aldığında hayatın yerini ölüm alır.¹⁰⁶⁶ Kur'ân ve hadislerde ifadesini bulduğu üzere bedenlerin ölümünden sonra ruhlar yok olmadığı gibi nimet ve azabı da cisimleri kendilerine tekrar iade edilene dek algılayacaklardır. Bu durum ruhun latif bir cisim olduğunun delaleti olduğu gibi onun yok olup giden bir araz olmadığını da gösterir.¹⁰⁶⁷ Murâdî nefsin farklı tanımlarına yer verir. Bunlar arasında nefsin, insanın zatı, ruhu ve kanı olduğu yer alır. Tüm bunlar nefsin münferid bir varlığı olduğunu gösterir.¹⁰⁶⁸ Darîr, nefisle ilgili olarak vârid olan hadislerden hareketle nefse zâid bir anlam vermemiş, ruh ve nefsi aynı şeyin ifadesi olarak belirtmiştir.¹⁰⁶⁹

Kıyamet, mezarlardan dirilip tekrar kalkarak Allah'ın huzuruna çıkma, ya da bu hadisenin başlangıcını oluşturan kozmik değişikliğin gerçekleşmesidir. Daha ziyade dünyanın sonu "sâat" kelimesiyle ifade edilmektedir. Kıyametin gerçekleşeceği saat naklin de bildirdiği üzere¹⁰⁷⁰ sadece Allah'a ait bir bilgidir. Bununla birlikte kıyamet vaktine işaret eden şarap içmenin, maskaralığın, zinanın artması, ilmin azalarak cehaletin yaygınlaşması ve işlerin ehli dışına emanet edilmesi , fitnelerin çoğalması, Kostantiniyye'nin fethi, deccalin ortaya çıkması, mesihin nüzûlü gibi bazı uyarıcı alâmetlerin bilgisine sahibizdir.¹⁰⁷¹ Güneşin batıdan doğması, dâbbetü'l-arzın hurucu ise kıyametin yaklaştığını daha belirgin hale getiren alâmetlerdir ki bunların ortaya çıkmasıyla tövbe kapısı kapanır ve hiçbir kâfirin ve âsinin tövbesi kabul edilmez.¹⁰⁷² Kıyametin yok ediciliği hususu tartışma konusudur. Bir grubun bu konudaki kanaati

¹⁰⁶⁴ Murâdî, *Akîde*, 318.

¹⁰⁶⁵ Darîr, *et-Tenbîh*, 209.

¹⁰⁶⁶ Murâdî, *Akîde*, 316; Darîr, *et-Tenbîh*, 210.

¹⁰⁶⁷ Murâdî, *Akîde*, 316; Darîr, *et-Tenbîh*, 210.

¹⁰⁶⁸ Murâdî, *Akîde*, 317.

¹⁰⁶⁹ Darîr, *et-Tenbîh*, 210.

¹⁰⁷⁰ A'râf 7/187.

¹⁰⁷¹ Murâdî, *Akîde*, 319-320.

¹⁰⁷² Murâdî, *Akîde*, 320; Darîr, *et-Tenbîh*, 215.

“O’nun zatından başka her şey helâk olacaktır.”¹⁰⁷³, “Yaratmaya ilk başladığımız gibi katımızdan verilmiş bir söz olarak onu tekrar var edeceğiz.”¹⁰⁷⁴ ayetlerinden hareketle Allah’ın kadim zatı ve sıfatları dışında kıyamet, semâvat, yeryüzü, cennet, cehennem ve arşın yok edileceği şeklindeyken; arş, cennet ve cehennemin kıyametin helak ediciliğinden istisna tutulacağı bir diğer görüştür. Helâkin ortadan kaybolma, değişim, cüzlerin farklılaşması şeklinde olacağı, daha sonra Allah’ın gönderdiği erkek menisine benzer bir suyla mahlûkatın etlerini ve kanlarını iade ederek sûra üfleneceği ve onları Kudüs bölgesinde toplayacağı şeklinde başka bir görüşe de yer verilmiştir.¹⁰⁷⁵

Mağrib Eş‘arîlerinin kelâmi geleneğe muvafakat ederek âhiret bahsini ele alırken değindikleri bir diğer konu “havz-ı kevser” meselesidir. Hz. Peygamber cennet nehrinin suyuyla dolu olan havzın başında şiddetli susuzluk çeken ümmetine bu sudan içirecektir. Havzın kaplarının sayısı gökteki yıldızlar kadar çoktur ve bu kaplardan su içen ebediyen susuzluk hissetmeyecektir. Havz, cennet nehri kevsere iki kanal aracılığı ile bağlıdır. Havzın iki tarafı arasındaki mesafe Mekke ve Medine arasındaki bir dağ olan Eyle’den Ammân’a kadardır.¹⁰⁷⁶

Sırat, kendisini geçebilen kulların cennete varacağı cehennem üzere kurulu bir köprüdür. Dünya hayatında işlenen amellerin durumuna göre kullar bu köprüden, rüzgâr, şimşek ve yarış atları gibi ya da yürüyerek yahut emekleyerek geçerler. Sıratın neliğine dair bilğimiz tamamen nakillere dayalıdır. Buna göre kıldan ince kılıçtan keskin olan bu köprünün nasıl geçilebileceğine dair şüpheler yersizdir. Allah böyle bir yapıyı inşa ettiği gibi kullarını o köprüden yürütmeye de kâdirdir.¹⁰⁷⁷ Kıyamet gününde kulların amellerini tartmak amacıyla Kur’ân ve sünnet naslarında ifade edildiği üzere mîzan (terazi) kurulacaktır. Naslarda vaat edilen mîzanda amellerin kendisi değil, onların yazılı bulunduğu sayfalar tartılır. Çünkü iyi ve kötü eylemleri anlatan ameller birer arazdır ve tartılabilir ağırlıklarından bahsedilemez. Mîzan mükelleflerin sorumlu oldukları amellerin tamamı için söz konusu olup tartıdaki ağırlık ve hafiflik hayrın ve şerrin alametleridir.¹⁰⁷⁸ Mîzan, kıyamet gününde üç kısımda gerçekleşecektir. İlk kısımda gerçekleşecek müvâzenenin neticesinde insanlar mümin ve kâfir olarak gruplandırılır. İman, terazide müminlerin kötü amellerine ağır

¹⁰⁷³ Kasas 28/88.

¹⁰⁷⁴ Enbiya 21/104.

¹⁰⁷⁵ Murâdî, *Akîde*, 321-322; Darîr, *et-Tenbîh*, 218-219.

¹⁰⁷⁶ Murâdî, *Akîde*, 323; Darîr, *et-Tenbîh*, 226-227.

¹⁰⁷⁷ Murâdî, *Akîde*, 330; Darîr, *et-Tenbîh*, 229-230.

¹⁰⁷⁸ Murâdî, *Akîde*, 326-327; Darîr, *et-Tenbîh*, 228-229.

gelir ki bu cennette ebedi kalacaklarına alemdir. Kâfirler ise her ne kadar müminlerin hasenatına benzer amellere sahip olsalar da küfür, tüm iyiliklerine mizanda galebe çalar ve bu durum onların ebedi cehennemlik olduklarını gösterir. İkinci kısımda gerçekleşecek olan mîzanda ise ameller tartılır ve mükellef kulların hayır ve şer amelleri doğrultusunda ceza ve mükâfatları takdir edilir. Mîzanın son kısmında ise kulların zulümleri tartılır. Bu kısımda mazlum kişi uğradığı zulüm miktarı zalimin sevaplarını alır. Şayet zalimin iyiliği yoksa kendisine zulüm yaptığı kişinin günahlarından alınarak ona yüklenir.¹⁰⁷⁹

Şefaât, Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'e mahsus kıldığı bir hususiyettir. O, âhirette Allah kulları için hükmünü verdikten sonra kendisine vaat edilen şefaâtle yetkilendirilecektir. Ümmetin selef neslinin kabul ettiği meşhur sahih haberler, şefaatin kanıtı olmakla birlikte ümmet içinde Hâricî ve Mu'tezilî gibi gruplar selefte muhalefet etmiştir. Hz. Peygamberin şefaati üç şekilde gerçekleşir. İlk olarak O, insanları hesabın çabuk görülüp mahşerdeki bekleyişin azabından kurtaracaktır. İkinci şefaati hesab anında gerçekleşecek son olarak da ümmetinden muvahhid olup cehennemde olan kişiler onun şefaatiyle ateşten kurtulacaklardır.¹⁰⁸⁰

Cennet ve cehennem, Kur'ân ayetlerinden ve Hz. Peygamberin hadislerinde geçen anlatılardan anlaşıldığı üzere her ikisi de yaratılmış ve hali hazırda mevcuttur. Cennetin müttakîler için hazırlandığını ifade eden "i'dâd" kelimesi onun var olduğunu ve gerçekliğine delalet ederken¹⁰⁸¹ Yine cehennemin Rabbine şikayette bulunduğunu ifade eden hadis rivayetleri¹⁰⁸² onun yaratılmış olduğunu gösterir. Ayrıca Hz. Adem'in cennete yerleştirilmesi, daha sonra oradan çıkarılması ve tekraren cennete döndürüleceğini ifade eden haberler yaratılmış olduğunun delilidir.¹⁰⁸³ Cennet, yedi kat semânın üzerinde yer alır ki onun çatısı arştır. Müminler cennette, kâfirler ise cehennemde ebedi kalıcıdırlar.¹⁰⁸⁴

Va'd ve va'id, lugavi anlamıyla söz vermek, ileride gerçekleştirilecek iyi veya kötü bir şeyi haber vermek demektir. Gerçekleştirilecek şeyin niteliği belirtilmeksizin mutlak olarak kullanıldıklarında va'd iyilik, va'id ise kötülük ve ceza anlamını

¹⁰⁷⁹ Murâdî, *Akîde*, 328-329.

¹⁰⁸⁰ Murâdî, *Akîde*, 336-337; Darîr, *et-Tenbîh*, 230-232.

¹⁰⁸¹ Al-i İmrân 3/133.

¹⁰⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, 1893), 4/120.

¹⁰⁸³ Bakara 2/35.

¹⁰⁸⁴ Murâdî, *Akîde*, 331-335; Darîr, *et-Tenbîh*, 213-214.

taşır.¹⁰⁸⁵ Dîbâcî, va'din itaatkâr ve âsi kullara müteveccih olabileceğini söyler. Tâat ehli olan bir kul tâati sebebiyle, isyankâr kul ise masiyeti terk edip işlediği tâatlarla va'd edilene müstehâk olur. Aynı şekilde kişiye bir zararın ulaşmasını ifade eden va'îd, tâati terk ederek masiyet işleyen kula yönelecektir.¹⁰⁸⁶ Sorumluluklarını yerine getiren herkes için mükâfat ve güvenlik va'd edilmiştir. Kitap'ta belirtilen doğru yoldan sapanlara ise azap tehdidi vardır.¹⁰⁸⁷ İnsanlar va'd ve va'îd konusunda dört kısma ayrılırlar. Küfür üzere ölen grup sonsuza dek cehennemde kalır. Böylelikle kâfirler için ümmetin icma ile va'îd hükmü geçerlidir. Günahsız muhsin kullar için mükâfat ve azaptan kurtuluş kesindir. Günahlarından tövbe edenler günahsız muhsin kullar gibi va'd edilen mükâfata nail olurlar. Son grupta yer alan ve günahından tövbe etmeksizin ısrarcı olan kulların hükmü Allah'a aittir. Eğer dilerse onlara azap ederek daha sonra cennetlik kılar ve imanlarından ötürü orada ebedi kalırlar. Çünkü kalplerdeki imanı küfür dışında hiçbir günah ortadan kaldıramaz.¹⁰⁸⁸ Nihâi emirde bu kulların hükmü de günahsız muhsin kulların hükmü gibidir.¹⁰⁸⁹ Va'îd konusunda Kur'ân'da vârid olan ayetler böyle bir taksimatı gerektirir. Va'îd ayetlerini üç kısımda ele alan Murâdî, "O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren kötüler girer."¹⁰⁹⁰ ayetinin umuma teşmil edilmesi durumunda iman sahibi hiç kimsenin cehenneme girmesinin mümkün olamayacağını belirtir. Yine "Kim Allah'a ve Peygamberine karşı gelirse artık onun hakkıdır cehennem ateşi, ebedi olarak da kalır orada."¹⁰⁹¹ ayeti umuma hamledilerek anlaşıldığında günah sahibi hiç kimsenin cennete girmesi söz konusu olamayacaktır. Ancak bu ayetlerin ifade ettiği manalar "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını (günahları) dilediği kimse için bağışlar." ayetiyle tahsis edilerek anlaşıldığında ayetler arasındaki görünür çelişkilerin de önüne geçilecektir.¹⁰⁹²

4.6.7. İmamet

İnanç esaslarından biri olmamasına rağmen, Şîa'nın konuyu bir itikad unsuru haline getirmesi, Sünnî alimleri imamet meselesini tartışmaya itmiş ve kelâm kitaplarının son bahisleri mütekellimlerin siyasete ilişkin görüşlerini ele aldıkları

¹⁰⁸⁵ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 335.

¹⁰⁸⁶ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 89b.

¹⁰⁸⁷ İnfitâr 82/13-14; Darîr, *et-Tenbîh*, 197.

¹⁰⁸⁸ Darîr, *et-Tenbîh*, 198.

¹⁰⁸⁹ Murâdî, *Akîde*, 309.

¹⁰⁹⁰ Leyl 92/15-16.

¹⁰⁹¹ Cin 72/23.

¹⁰⁹² Murâdî, *Akîde*, 309-310.

imamet bahsine tahsis edilmiştir.¹⁰⁹³ Mağrib Eş‘arîlerinden Murâdî, imameti ümmet içinden bir adamın hadlerin ikamesi, sınırların korunması, malların taksimi gibi Müslümanların genel işlerini idare eden ve Müslüman toplumu temsil eden kurum şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰⁹⁴

Darîr’e göre Allah, ümmetin tamamına imamlara itaat etmeyi emretmiştir.¹⁰⁹⁵ Bu emir ümmeti bağlayıcı olduğundan imam nasbetmek vaciptir. İmamı kendisine uyulan ve dayanılan kişi olarak tarif eden Dîbâcî, konu hakkında sahâbe arasındaki tartışmalara ve mezheplerin görüşlerine yer verir. İmamet, peygamberin vefatının ardından ümmetin ihtilafa düştüğü ilk meseledir. Hâricîlerin Necedât kolu, insanların Kur‘ân ve sünnete tâbi oldukları takdirde imama ihtiyaç duymayacakları iddiasındadır. İbâziyye ise imametın hükmünü nâfile olarak belirlemiştir. Ashâbü‘l-hadîs ve Ehl-i Sünnet’e göre ise ümmetin imam nasbetmesi gereklidir.¹⁰⁹⁶

Ümmetin imam akdetmesi farz-ı kifâyedir. Ancak ilim adalet ve saygınlık bakımından ümmetin önde gelenlerinden (ehlü‘l-hâl ve‘l-akd) bir kişi imamet şartlarını taşıyan birisine akdettiğinde sorumluluk ümmetin diğer fertlerinden düşer. Bu takdirde halkın imam seçilen kişiye itaati gerekir.¹⁰⁹⁷ Ehlü‘l-hal ve‘l-akd’in adedi konusunda müstehap olan, dört kişinin akid sırasında hazır bulunmasıdır. Ancak tek kişinin akdi de caizdir.¹⁰⁹⁸ İmam olacak kişinin erkek, adalet sahibi, başkasına fetva sormaya ihtiyaç duymayacak yeterlilikte içtihadî birikime sahip olması, sınırları muhafazaya muktedir olması, hadlerin uygulanması konusunda tavizsiz ve katı olması gereklidir. Bunlar dışında imamete aday şahsın duyma, görme ve konuşmak gibi konularda herhangi bir kusurunun bulunmaması gerekir. İmamet şartlarında üzerinde özellikle durulan bir diğer konu Kureyşîlik’tir. Mağrib Eş‘arîleri bu konuda vârid olan hadisleri delil olarak gösterirler. Bu nedenle imametın Kureyşîliği Müslümanların çoğunluğunun kanaat ve icmaıdır. Hâricîler dışında ümmetin selefinden bugüne kadar kimse bu hususa muhalefet etmemiştir. İmamların Kureyş’ten olduğuna dair hadisler

¹⁰⁹³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 410; Mustafa Öz - Avni İlhan, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/201-203.

¹⁰⁹⁴ Murâdî, *Akîde*, 341.

¹⁰⁹⁵ Darîr, *et-Tenbîh*, 236.

¹⁰⁹⁶ Dîbâcî, *et-Tesdid*, 91b.

¹⁰⁹⁷ Murâdî, *Akîde*, 341.

¹⁰⁹⁸ Murâdî, *Akîde*, 343; Darîr, *et-Tenbîh*, 237.

Benî Sekîfe gölgeğinde hilafetin kendi hakları olduğunu düşünen Ensâr'a karşı delil olarak kullanılmıştır.¹⁰⁹⁹

Bir kişinin imameti için akit sağlandığında ikinci bir imam için akid sahih olmaz. Alternatif bir hilafet iddiasıyla ortaya çıkan olursa onunla harb vacip, katli helaldir. İmamın memleketin herhangi bir bölgesini uzaklık gibi sebeplerle kontrol etmesi mümkün olmazsa, ahalinin işlerini yönlendirecek bir kişi başkan olarak görevlendirilir. Bu kişi imamın diğer memurları gibidir. Bölge müslümanlarının ikinci bir imam tayin etmeleri caiz değildir.¹¹⁰⁰

Efdal (daha liyakatli) varken mefdûlün (liyakat bakımından yetersiz) imametinin cevazı konusunda Mağrib Eş'arîliğinde ihtilaf edildiği görülür. Dîbâcî, Ehl-i Sünnet'in efdal varken mefdûlün imametinin caiz olmayacağı konusunda icma ettiğini ifade eder. Çünkü imam tayininde asıl illet, insanların ihtiyaçlarının yerine getirilmesidir. Mefdûl olduğu halde imam seçilen kişi kendisinden daha üstün olana (efdal) muhtaç olduğunda illet bâtil olur.¹¹⁰¹ Buna mukabil Kadî İyâz, Hz. Peygamberin Üsâme b. Zeyd'i içerisinde önde gelen sahâbilerin de bulunduğu orduya komutan tayin etmesinden yola çıkarak emirlik ve hilafette mefdûlün efdale tercih edilebilmesine yönelik cevaz bulunduğunu belirtir. Ancak içerisinde bulunulan durum zaruri olarak mefdûlün imametini gerektirmiyorsa, efdal ve en yaşlı olanın imamete layık olduğu hususu tartışılmaz.¹¹⁰²

Fâsık bir kimsenin imametini onaylamak caiz değildir. Ancak adil olduğu halde imam tayin edilip daha sonra doğru yoldan sapıp fiska düştüğünde, görevden azledilemez. Bu minvalde imama isyanın caiz olmadığına ilişkin hadis rivayetleri delil olarak kullanılır.¹¹⁰³ Fâsık bir imama helâl konularda itaat edilmeye devam edilirken, haram hususlarda itaat etmek helal olmayıp sivil itaatsizlik gerekir.¹¹⁰⁴ Bu noktada genel tutum fitne ihtimali göz önünde bulundurularak fâsık imamla harbe girişilmemesi gerektiğidir.¹¹⁰⁵ İmamın azli konusundaki müelliflerin genel yaklaşımı, insanları isyandan alıkoyarak iktidarın sürekliliğini sağlamak şeklindedir. Nitekim Kadî İyâz, Ehl-i Sünnet'in fakih ve mütekellim çoğunluğunun fisk, zulüm, hadleri

¹⁰⁹⁹ Darîr, *et-Tenbîh*, 236; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, 6/214.

¹¹⁰⁰ Murâdî, *Akîde*, 344.

¹¹⁰¹ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 92a.

¹¹⁰² Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, 7/437.

¹¹⁰³ Darîr, *et-Tenbîh*, 239.

¹¹⁰⁴ Darîr, *et-Tenbîh*, 238.

¹¹⁰⁵ Dîbâcî, *et-Tesdîd*, 92a.

uygulamamak gibi sebeplerin imama isyanı gerektirmediğini, bunun yerine imama nasihat ve korkutma uygulanabileceğini zikretmektedir.¹¹⁰⁶

Râşid halifelerin imametlerinin isbatına gelince, peygamber yerine bir vekil bırakmamış ve meseleyi Müslümanların tercihiine havale etmiştir.¹¹⁰⁷ Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'ın vefatının ardından sahâbenin icmasıyla imamete seçilmiştir. Hz. Ömer'in imameti, Hz. Ebû Bekir'in içtiihadı üzere kendisini imam tayin etmesiyle gerçekleşmiştir ki toplum içindeki itibarı ve fazileti sebebiyle bu tayinden herkes hoşnut olmuştur.¹¹⁰⁸ Hz. Ömer kendisinden sonra halifenin seçimini oluşturduğu altı kişilik şura heyetine bırakmış, şurada bulunanlar Hz. Osman'ı imam tayin etmiştir.¹¹⁰⁹ Hz. Osman'ın şehadetinin ardından Medine'de mukim, fazilet sahibi sahâbe, Hz. Ali'ye biat etmiştir. Hz. Ali ilmi veçhesi, dindarlık ve fazileti, şecaat ve Resulullah'a yakınlığı, Allah yolunda cihad etmekte önde olan isimlerden biri olarak imamet şartlarını taşıyan bir isimdir.¹¹¹⁰ Toplumun avam tabakası sahâbe arasında yaşanan tartışma ve savaşılardan yola çıkarak bilgisi olmadığı halde sahâbeye ta'n etmektedir.¹¹¹¹ Dolayısıyla bu tartışmalardan uzak tutulmalıdırlar. İmametteki sıralama Hz. Ebû Bekir Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklinde olup aynı zamanda fazilet sıralamasıdır.¹¹¹²

¹¹⁰⁶ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, 6/247.

¹¹⁰⁷ Darîr, *et-Tenbîh*, 240.

¹¹⁰⁸ Darîr, *et-Tenbîh*, 241.

¹¹⁰⁹ Murâdî, *Akîde*, 347-349.

¹¹¹⁰ Murâdî, *Akîde*, 350.

¹¹¹¹ Murâdî, *Akîde*, 351; Darîr, *et-Tenbîh*, 243.

¹¹¹² Murâdî, *Akîde*, 354; Darîr, *et-Tenbîh*, 245.

5. SONUÇ

Bu çalışma İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında yayılan Eş‘arîliğin Mağrib’deki teşekkül dönemini incelemiştir. Kayrevan, Mehdiye, Kal‘a, Âzûkî, Sebte, Ağmat ve Merakeş gibi şehirler, Mağrib’de kurulan İslâm ülkelerinin siyasi karargahları olmakla birlikte, aynı zamanda Eş‘arîlik de dahil olmak üzere dini düşüncenin nabzının attığı önemli merkezlerdir. Çalışmamızda Eş‘arîliğin bölgeye intikalinden önce Mağrib’in kadim sakinleri Berberîlerin, fetihlerle birlikte gelişen süreçte Sünnî din yorumuna adapte olmalarının yanında aynı zamanda Hâricîlik, Şîa ve Zeydîlik gibi gayr-ı Sünnî mezheplere de intisap ettikleri, söz konusu mezheplerin birer devlet organizasyonu halinde bölgede örgütlenebildikleri, böylelikle Mağrib halklarının İslâm yorumunun farklı tezahürlerine aşına oldukları görülmüştür.

Çalışmamızda Mağrib’de Eş‘arîlik öncesi süreçte beliren ana akım dini düşüncenin geçirdiği evreler ele alınmıştır. Fetihler süreciyle birlikte hadis rivayetiyle meşgul olan sahâbe ve tâbiîn nesli, bölgede hadis taraftarı din anlayışının temellerini atmışlardır. Ardından Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz’in bölgeye gönderdiği fukaha heyetinin faaliyetleriyle, Mağrib’de bidat kabul edilen gruplara karşı Ehl-i Hadîs din anlayışının tahkimi sağlanmıştır. 2./8. yüzyılda ilim taliplerinin doğu coğrafyasına yaptıkları seyahatler neticesinde Mağrib’de Eş‘arîliğin kendisine eklemleneceği yegâne mezhep olan Mâlikîlik bölgeye dahil olmuştur. Günümüzde olduğu gibi zamanla Mağrib dini düşüncesinin ayrılmaz bir parçası haline gelen ve Müslüman kimliğiyle özdeşleşen Mâlikîlik, bölge Müslümanlarının fıkhi mezhebi olduğu gibi akîdelerini de belirleyen bir aidiyet biçimi olmuştur. Nitekim Mâlikîlik ile birlikte Hanefî düşünce de Mağrib’e intikal edip Ağlebîlerin bir döneminde siyasi destek görmüş olsa da Mâlikîliğin güçlü toplumsal tabanı Hanefîliğin bölgede tutunmasını engellemiştir. Tespitlerimize göre Mâlikîlik düşüncesinin Medine aidiyeti, mezhebin temsilcisi alimlerin devlet ricaliyle ilişkilerinde mesafeli bir profil çizerek halktan yana tavır almaları, Mâlikîliğin güçlü bir tabana sahip olmasının nedenleridir. Öyle ki Mâlikîler, Fâtımîler döneminde devletlerini yitirmiş olmanın getirdiği savunmasızlığa bağlı olarak Şîî mihnesine maruz kaldıkları halde, toplumsal tabanlarını kaybetmemişlerdir. Ayrıca Mağrib, Mâlikîliğin gelişimine katkı sağlayarak yerel bir Mâlikî ekol üretebilmiştir.

Eş‘arîliğin toplumsal zeminini oluşturan Mâlikîliğin serüveni ele alındıktan sonra Mâlikîlik içinde yaşanan dönüşüm üzerinde durulmuştur. Bu minvalde Fâtımîler

döneminde Sünnîliğin bir fetret dönemi yaşaması, Mâlikîlerin dini yorumlama çabalarında ciddi bir değişimi beraberinde getirmiştir. Şîilik dışında aynı zamanda Hâricîlik ve Mu‘tezile gibi mezheplerle hemhâl olan Mâlikîler, kaçınılmaz olarak bu gruplarla mücadele etmek durumunda kalmışlardır. Eş‘arîliğin henüz ortaya çıkmadığı bu süreçte, Mâlikî alimlerin halku’l-Kur‘ân ve iman gibi konular etrafında akli delillere başvurarak münazara yaptıkları ve reddiye türü eserler kaleme aldıkları tespit edilmiştir. Böylesi bir gelişme Eş‘arîliğin bölgeye intikal edeceği ilk süreçlerde Mâlikî zihinlerin kelâmla belirli bir düzeyde ünsiyet kurmalarını sağlamıştır.

Eş‘arîlik Mağrib’de ilk olarak Fâtımîler döneminde Kayrevan’da zemin bulmuştur. Bu sıralarda Zîrîler adlı yerel bir siyasi yapılanma, Fâtımîlere bağlı bir emirlik olarak hüküm sürmektedir. Tabakât türü eserler, İmam Eş‘arî’nin hayatta olduğu 4./10. yüzyılın ilk çeyreği ve vefatını takip eden erken yıllarda bazı Mağribli isimlerin Eş‘arî kimliklerinden bahsetmektedir. Kelâmcı kimlikleri daha ziyade Şîilik aleyhtarlığı üzerinden şekillenen bu isimlerin kesin bir biçimde Eş‘arî aidiyetlerinden bahsetmek güçtür. Bununla birlikte ilim yolculuklarında Eş‘arî çevreyle iltisak sağladıkları veya Eş‘arî oldukları kesin olan figürlere hocalık yaptıkları görülmektedir. Mağrib Mâlikîlerinin İmam Eş‘arî’nin takipçisi olan talebeleriyle kurdukları ilmi irtibata bağlı olarak Eş‘arîliğin bölgede daha net bir şekilde temsil edildiği görülmüştür. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ya’kûb b. Mücâhid et-Tâi bu isimlerden biridir ve onun Eş‘arî kimliğinin yanında aynı zamanda Mâlikîliği benimsemiş olması Mağriblilerin kendisine teveccüh göstermesini ve Eş‘arîliğin bölgeye intikal ederek zemin bulmasını sağlamıştır.

5./11. yüzyıl ve sonrasında Mağrib Eş‘arîliğinin gelişiminde, Bâkılânî’nin yayılmacı Eş‘arîlik politikaları etkili olmuştur. Bâkılânî doğuda Şîilik aleyhtarı faaliyetleriyle tanınmaktadır. İslâm dünyasının doğu ve batısında Şîiliğin Sünnîliğe alternatif bir hilafet iddiasıyla ortaya çıkması, Fâtımîler boyunduruğu altında yaşayan Mağriblilerin ilgilerini Bâkılânî’ye yöneltmelerine neden olmuştur. Bu yönelimde Bâkılânî’nin Mâlikî aidiyeti de başat rol oynamıştır. Bâkılânî’nin Hâtim el-Ezerî, Ebû Tâhir el-Bağdâdî ve Ebû İmrân el-Fâsî gibi talebeleri, Kayrevan’da oluşan Eş‘arî tedris geleneğinin en güçlü simalarıdır. Bu isimler eğitim faaliyetlerinin dışında toplumu etkileyebilme becerileri ve devlet ricali yanındaki muteber konumlarına bağlı olarak, Zîrîler’in Fâtımîler’e itaatten çıkıp Sünnî hilafet merkezi Abbâsîlere biat etmelerinde de önemli bir rol üstlenmişlerdir.

Mağrib'in siyaseten oldukça istikrarsız bir bölge oluşu, Eş'arîliğin serüveninin ele alınmasında siyasi gelişmeleri daima göz önünde bulundurmayı gerektirmiştir. Bu minvalde Fâtımîlerin, Zîrîlerin Abbâsîler'e biat etmesine misilleme olarak, Mısır'da tuttukları göçebe kabileleri Mağrib'e hicret etmeye ikna edişleri, Kayrevan'da oluşan ilmi gelişim ve birikimi olumsuz etkilemiştir. Söz konusu göç hareketi, içlerinde Eş'arîlerin de bulunduğu ulema sınıfını Kayrevan'ı terk etmek durumunda bırakmıştır. Böylelikle olumlu bir netice olarak Kayrevan merkezli inşa edilen Eş'arîlik, Mağrib'in İfrîkiye topraklarının batısında kalan bölgelerine intikal etmiştir. Arap göçlerinin yarattığı kaosa bağlı olarak Kayrevan'dan Mağrib-i Evsat merkezli Hammâdîler topraklarına intikal eden Mâlikî-Eş'arî Dîbâcî, Eş'arîlik mezhebinin Mağrib ve Endülüs topraklarında kaleme alınan ilk metinlerinden biri olan *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*'in müellifidir. Dîbâcî Mağrib, Endülüs hatta Mısır'dan gelen bir çok talebeye ders vererek Mağrib'in siyaseten oldukça zor durumda olduğu bir vasatta Eş'arîliğin bölgedeki varlığının devam etmesinde önemli bir rol üstlenmiştir.

Eş'arîliğin Murâbıtlar döneminde daha istikrarlı bir seyir izlediği görülmüştür. Bunun sebebi, Mağrib-i Aksâ merkezli kurulan Murâbıtlar'ın Endülüs'e uzanan geniş topraklarda siyasi birliği sağlamış olmasıdır. Bununla birlikte Murâbıtlar devletinin dini durumlarına dair ideolojik düşmanları Muvahhidler tarafından ortaya atılan iddiaların, politik amaçlarla malul olduğu ve dönemin Eş'arîliği üzerinde ciddi bir dezenformasyon yarattığı görülmüştür. Murâbıtlar'ın tevhid ehli olmadıkları hatta sapkın bir inanç sistemine sahip oldukları şeklindeki ithamlar, onların kelâm dolayısıyla Eş'arîlik karşıtı oldukları teziyle birleşmiştir. Murâbıtlar devri Eş'arîliğine, bu yargıların arka planına odaklanmak suretiyle yaklaşmış ve resmedilenin aksine Eş'arîliğin bu dönemde gelişme kaydettiği görülmüştür. Eş'arîliğin Murâbıtlar tarafından resmen tanınmasında dönemin Mâlikî kadılarının fetvaları önemli bir rol oynamıştır. Eş'arî imamlar ve Eş'arîlik lehine verilen fetvâlar doğrultusunda kamusal alanda kelâmcı ve Eş'arî kimlikleriyle dikkat çeken isimlerin görev aldıkları tespit edilmiştir. Ancak Eş'arîliğin Murâbıtlar içerisinde belirli bir zümrenin aidiyeti olarak belirdiği görülmektedir. Zira Murâbıtlar, Eş'arîliğin toplumsal tabana yayılmasına taraf olmamış, nakle dayalı daha yalın bir dini yorumu avam için uygun bulmuştur. Böylesi bir tavrın perde arkasında Murâbıtlar'ın Endülüs topraklarında yaşadığı Hristiyan istilaları ve Mağrib'de beliren Muvahhidler tehdidinin oluşturduğu kriz etkili olmuştur. Kuruluşundan itibaren din anlayışı bakımından yeknesak bir toplum yapısı

oluşturmak gayreti içinde olan Murâbıtlar, sosyal birlikteliği zedeleyebilecek hali hazırdaki tehlikelerin yanında, yeni bir ayrışmaya neden olabilecek mezhebi yorumları topluma deklare etmek konusunda ihtiyatlı davranarak olası mezhebi-siyasi hizipleşmelerinin önüne geçmek istemiştir. Ayrıca hakim dini anlayışın, bidat kabul ettikleri dini gruplarla mücadele etmeyi ulema sınıfına ait bir görev olarak değerlendirmesi, avam kesimin kelâmi meselelerle uğraşmaları halinde inançsal bir savrulma yaşayacakları şeklindeki endişeler, toplumun ilm-i kelâm ve Eş‘arîlik’ten uzak tutulmasının sebebidir.

Çalışmamızın kronolojik sınırları kapsamında Mağrib’de görülen Eş‘arîlik formunda İmam Eş‘arî başta olmak üzere mütekaddimûn dönemi diğer Eş‘arî önderler ve eserlerinin payı olmakla birlikte ağırlıklı olarak Bâkılânî ve Cüveynî’nin eserleri etkili olmuştur. Bu bağlamda Eş‘arîliğin sistemli hale geldiği, klasik kelâmi Eş‘arîlik formunun bölgede teşekkül ettiği; bilgi, iman, âlem, sıfatlar, âhiret ve imamet konularının kelâm kitaplarında işlendiği görülmüş, doğu coğrafyasında gelişen Eş‘arîlikten ayrılan belirgin bir itikadi farklılaşmaya rastlanmamıştır.

Son olarak Mağrib’de Eş‘arî tarihin seyrini teşekkül çerçevesinde ele alan bu çalışma, öncelikle Mağrib ve Endülüs coğrafyalarında ortaya çıkan İslâm mezheplerine ilişkin yeni araştırmalara ihtiyaç duyulduğunu göstermiştir. Eş‘arîliğin Mağrib topraklarındaki bundan sonraki serüveni, Muvahhidler devleti dönemine tarihlenmektedir. İbn Haldûn’un Eş‘arî tarihini taksimine atıfla ifade etmek gerekirse, Muvahhidler döneminde Mağrib ve Endülüs Eş‘arîliği kronolojik olarak “müteahhirûn” devrini yaşamaktadır. Murâbıtlar dönemi ve öncesinde öne çıkan Bâkılânî ve Cüveynî gibi doğulu Eş‘arî simaların etkisi Muvahhidler döneminde aynıyla devam ederken, Gazzâlî ve Râzî gibi mütekellimlerin de bölge Eş‘arîliğini yönlendirdiği görülmektedir. Ancak yapılacak araştırmalarda Muvahhidlerin bir devlet olarak belirli bir mezhebin mensubu ya da savunucusu olmadıkları, Mâlikî, Zâhirî, Mu‘tezilî ve Şîîlik gibi farklı mezhebi görüşleri benimseyebilen sıra dışı bir din politikasına sahip oldukları göz önünde bulundurulmalıdır. Mağrib, mezhepler tarihi ve kelâm sahalarında çalışan araştırmacılar için oldukça münbit bir coğrafyadır. Öncelikle bu coğrafyanın siyasi ve itikadi mezhepler açısından aydınlatılması adına yazma eserler kütüphanelerinde bulunan birçok eser gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Bu eserler ve hali hazırda tahkiki yapılmış metinlerden hareketle

Mağrib’de ortaya çıkan Eş‘arî metinler, doğu Eş‘arîliğinin ürünü olan eserlerle mukayeseli çalışmalara konu olabilir.



KAYNAKLAR

- Abdülhamîd, Sa'd Zağlûl. *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî*. 4 Cilt. İskenderiye: Münşeatü'l-Meârif, 1993.
- Abdülvehhâb, Hasan Husnî. *Kitâbü'l-umr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1990.
- Abdürâzık, Mahmûd İsmâîl. *el-Havâric fî bilâdi'l-Mağrib*. Mağrib: Dâru'l-Beyzâ, 1985.
- Adıgüzel, Adnan. "Bergavâta: Mağrib'de Heterodoks Bir Berberî Fırkası". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2010), 1-21.
- Adıgüzel, Adnan. *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Ahnâne, Yûsuf. *Tetavvüru'l-mezhebi'l-Eş'arî fî'l-garbi'l-İslâmi*. el-Memleketü'l-Mağribiyye: Menşûrâtü Vizâratü'l-Evkâf, 2003.
- Akyol, Taha. *Mezhep ve Devlet*. İstanbul: Doğan Kitap, 2021.
- Allâm, Abdullah. *Da'vetü'l-Muvahhidiye bi'l-Mağrib*. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1964.
- Ansari, Hassan - Thiele, Jan. "Discussing al-Bâqillânî's Theology in the Maghrib: 'Abd al-Jalîl b. Abî Bakr al-Dîbâjî al-Raba'î's al-Tasdîd fî sharh al-Tamhîd". *Al-Qantara* 39/1 (2018), 127-168.
- H. Yunus. "İbn Ebû Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/451-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Aydınlı, Yaşar. "İbn Bâcce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/348-353. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Aytekin, Arif. "İbn Tûmert". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Azimli, Mehmet. "İdrîsîler". ed. İsmail Hakkı Atçeken - Mustafa Demirci. 7/75-93. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Azzavî, Abdurrahman Hüseyin. *Târîhu'l-Mağribi'l-Arabî fî'l-asri'l-İslâmi*. Amman: Dâru'l-Halîc, 2010.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *el-Hudûd fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmâîl. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiye, 2003.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta'*. 7 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmi, ts.
- Bahtî, Cemâl Allâl. *el-Fikru'l-Eş'arî bi'l-Mağrib hılâle merhaleyi't-te'sîs ve't-tersîm*. 2 Cilt. Rabat: Merkezü Ebi'l-Hasen el-Eş'arî, 2017.
- Bahtî, Cemâl Allâl. *el-Hudûru's-Sûfî fî'l-Endülü's ve'l-Mağrib*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-Beyân ani'l-fırak beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zâhid b. Hasen el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Zenîd. 3 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü't-temhîd*. thk. Richard Joseph McCarthy. Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâ'il ve*

- telhîsu'd-delâ'il*. thk. İmâdü'd-dîn Ahmed Haydar. Lübnân: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Balcı, Ali Osman. *Endülüs'te İslam Mezhepleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Bakkal, Ali. "İbn Sahnûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/300-302. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. "İbn Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/254-257. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Barthold, W. - Köprülü, M. Fuad. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Basset, Rene. "Berberîler". *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: Meb Basımevi, 1979.
- Bekrî, Ebû Ubeyd. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- Bel, Alfred Octav. *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi's-şimâli'l-İfrîkî*. çev. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987.
- Belâzürî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Beyzak, Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî. *Ahbâru'l-mehdî b. Tûmert ve bidâyetü devleti'l-Muvahhidîn*. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1971.
- Biçer, Ramazan. *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve el-Emedü'l-Aksâ Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1999.
- Biçer, Ramazan. "Klasik Dönem Entelektüel Bir Tartışma Metodu Örneği: Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'ye Eleştirel Yaklaşımı". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. 581-592. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Birgöl, Mehmet Fatih. "İlmi Kelâm'ın Doğuşu ve Doğası Hakkında Felsefi Bir Tahlil". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Eylül 2014), 1-33.
- Block, Marc. *Tarih Savunusu ve Tarihçilik Mesleği*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: İletişim, 2013.
- Boer, T. J. De. *İslam'da Felsefe Tarihi*. çev. Yaşar Kutluay. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/357-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bozkurt, Birgöl. "Endülüs'te Gazâlî Algısı". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 7/1 (2017), 245-309.
- Brockelmann, Carl. *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fi el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. 9 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1893.
- Burke, Peter. *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Burzülî, Ebu'l-Kâsım b. Ahmed. *Câmiu mesâilü'l-ahkâm fî mâ nezele bi'l-müftîn ve'l-ahkâm*. thk. Muhammed Habîb el-Heyle. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Ceran, İsmail. *Fas Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012.
- Clark, Stuart. "Annales Tarihçileri". çev. Ahmet Demirhan. *Çağdaş Temel Kuramlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *el-İrşâd ilâ kavâtü'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed

- Yûsuf Mûsâ - Abdûlmün'im Abdülhamîd. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî Neşşâr vd. İskenderiye: Münşeâtü'l-Meârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Mektebetü İmâmi'l-Haremeyn, ts.
- Çağrıçı, Mustafa. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çağrıçı, Mustafa. "İhyâü Ulûmi'd-Dîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/10-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (III-V/IX-XI. yy.)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2004.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Sahnûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/534-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çelebi, İlyas. "el-Lüma'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/258. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çelebi, İlyas. "İbn Kasî, Ebü'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Çelik, Aydın. *Fâtımîler Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer*. çev. Erdal Toprak. İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2005.
- Darîr, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ. *et-Tenbîh ve'l-İrşâd fî İlmi'l-i'tikâd*. thk. Samîr Fûbay vd. Fas: Dâru Ebî Rahrâk, 2014.
- Debbağ, Abdurrahman b. Muhammed. *Meâlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1968.
- Demir, Abdullah. *Mecelle ve Külli Kâideler*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Dendeş, İsmet Abdüllatif. *Devru'l-Murâbitîn fî neşri'l-İslâm fî garbi İfrîkiye*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1988.
- Dendeş, İsmet Abdüllatif. *Edvâ'ü cedîde ale'l-Murâbitîn*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1991.
- Dercînî, Ebu'l-Abbâs. *Kitâbü tabakâti'l-meşâ'ih bi'l-Mağrib*. thk. İbrahim Tallây. 2 Cilt. Cezayir: Matbaatü'l-Ba's, 1974.
- Dîb, Abdülazîm Mahmûd ed-. "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Dîbâcî, Ebu'l-Kâsım Abdülcelîl b. Ebû Bekir er-Rabâî. *et-Tesdîd fî şerhi't-temhîd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1885.
- Dîn, Sâyh. *el-İttihâcâtü'l-mezhebiyye ve devruhâ fî't-tetavvuri's-sekâfî fî'l-Mağribi'l-Evsat*. Üniversite Djillali Liabes- Sidi Bel Abbes, Doktora, 2015.
- Dinç, Emine Nurefşan. "Murâbitlar Devleti'nde Fukahanın Konumu". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019), 871-910.
- E. Halkin, Leon. *Tarih Tenkidinin Unsurları*. çev. Bahaeddin Yediyıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000.

- Ebû Zekerıyyâ, Yahyâ b. Ebî Bekr. *Târîhu Ebî Zekerıyyâ*. thk. İsmâil el-Arabî. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Ebu'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî. *Tabakâtü ulemâ-i İfrîkiye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Kâhire: Dâru'l-Ensâr, 1976.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bid'a*. thk. Hammûde Gurâbe. Matbaatü Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Fettah, İrfan Abdülhamid. "Eş'arî, Ebu'l-Hasen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şîası*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1984.
- Fidanboy, Ömer. "İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî ve Kelâm Anlayışı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2022), 132-143.
- Fierro, Maribel. "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet". çev. Semih Ceyhan. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 327-359.
- Fierro, Maribel. "Muvahhidlerin Din Siyaseti". çev. Salih Çift. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Foucault, Michel. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. çev. Işık Ergüden vd. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Garaudy, Roger. *Endülüs'te İslâm*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Garden, Kenneth. *İslâm'ın İlk Müceddidi Gazâlî ve İhyâu Ulûmi'd-Dîn'i*. çev. Abdullah Özkan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gardet, Louis - Amawati, George. *Felsefetü'l-fıkr ed-dîni*. çev. Subhî Sâlih - Ferîd Cebr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1969.
- Gazâlî, Muhammed. "el-Mu'tezile ve ârâühümü'l-fikriyye el-akdiyye fi bilâdi'l-Mağrib". *Mecelletü Usûri'l-Cedîde* 6/21 (2016), 167-181.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiye, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü's-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Fedâihu'l-Bâtıniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gilbert, Erik - Reynolds, Jonathan T. *Dünya Tarihinde Afrika*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.
- Göl, Yavuz Selim. *Abbâsîler Döneminde Kâdî'l-kudâtlık*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Göl, Yavuz Selim. *Kâdî İyâz*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

- Gölcük, Şerafeddin. *Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Gölcük, Şerafettin. “Bâkıllânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/531-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Griffel, Frank. *Gazali'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Hakyemez, Cemil - Yurtalan, Betül. “Mütekeaddimûn Eş‘arîlerin Şiilik Eleştirileri (Bâkıllânî Örneği)”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2018), 57-72.
- Hamde, Abdülmecid. *el-Medârisü'l-keîmiyye bi-İfrîkiye ilâ zuhûri'l-Eş‘ariyye*. Tunus: Dâru'l-Arab, 1986.
- Hamevî, Yâkût el-. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Hamîtü, Abdülhâdî. “Hayâtü Ebî İmrân el-Fâsî ve menâkıbühü”. *Ebü imrân el-Fâsî hâfîzu'l-mezhebi'l-Mâlikî*. ed. Heyet. Rabat: Dâru'l-Emân, 2010.
- Harekât, İbrâhim. *el-Mağrib abre't-târih*. 2 Cilt. Dâru'l-Beyzâ, 2000.
- Harekât, İbrâhim. “Mağrib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/318-322. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrahmân. *Mevâhibü'l-celîl li şerhi muhtasari'l-Halîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Hazar, Fatma. “Mâzerî'nin Usûl Anlayışı Üzerine”. *ATABE: Dini Araştırmalar Dergisi = ATEBE: Journal for Religious Studies*, 9 (Haziran 2023), 69-89.
- Hentâtî, Necmeddin. *el-Mezhebü'l-Mâlikî bi'l-garbi'l-İslâmi*. Tunus: Dâru Tebrî'z-Zemân, 2004.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslâm'ın Serüveni*. çev. Berkay Ersöz. 3 Cilt. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh. *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti Endülüs*. Kâhire: Mektebetü'l-Mısriyye, 1966.
- Huşenî, Muhammed b. Hâris. *Kudâtü Kurtuba ve ulemâ-i İfrîkiye*. thk. İzzet Attâr el-Huseynî. Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmi, 2003.
- Huşenî, Muhammed b. Hâris. *Tabakâtü ulemâi İfrîkiye*. thk. Muhammed b. Ebû Şeneb. Lübnân: Dâru'l-Kitâbü'l-lübnânî, ts.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn. *Câmiu Beyânî'l-İlm ve fadlihi*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Suûd: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1994.
- İbn Abdülmelik, Merrâküşi. *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-mevsûl ve's-sıla*. thk. İhsân Abbâs. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 2012.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Umerî. 74 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım. *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş‘arî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî. *Fihrisü İbn Atıyye*. thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân - Muhammed ez-Zâhî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1983.
- İbn Beşkûvâl, Ebu'l-Kâsım b. Abdülmelik. *es-Sıla fî târihi e'immeti'l-Endülüs*. thk. Seyyid Attâr Hüseyinî. Mektebetü'l-Hancî, ts.
- İbn Ebû Usaybia, Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halife b. Yûnus es-

- Sa'dî. *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*. thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Muhammed b. Huseyn. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Ebû Zer', Ebu'l-Hasen Ali b. Abdullah. *el-Enîsü'l-mutrib bi-ravzi'l-kirtâs fî ahbâri mülûki'l-Mağrib ve târihi medîneti Fâs*. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972.
- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdurrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî. *el-Câmi' fî'-Sünen ve'l-âdâb ve'l-megâzî ve't-târih*. thk. Muhammed Ebu'l-Efcân - Osmân Battîh. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdurrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî. *er-Risâle*. Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Ferhûn, Burhâneddin. *Tebsiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- İbn Ferhûn, Ebu'l-Vefâ Burhânüddîn. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. 2 Cilt. Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Târîhu İbn Haldûn*. thk. Halîl Şehhâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim b. Ebû Bekir. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Sûretü'l-arz*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1938.
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî. *Fehresetü İbn Hayr*. thk. Muhammed Fuâd Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *Resâilü İbn Hazm*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye, 1987.
- İbn Hurdâzbih, Ebu'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1889.
- İbn İzârî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri mülûki'l-Endülüüs ve'l-Mağrib*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 4 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2013.
- İbn Nâcî, Ebu'l-Kâsım b. İsâ b. Nâcî et-Tenûhî el-Kayrevânî. *Şerhu İbn Nâcî et-tenûhî alâ metni'r-Risâle*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Ramyân, Muhammed. *Ârau'l-Kurtubî ve'l-Mâzerî el-i'tikâdiyye*. Suûd: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd el-Kurtubî. *Fetâvâ İbn Rüşd*. thk. Muhtâr b. Tâhir et-Tilîlî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987.
- İbn Sahibü's-Salât, Abdülmelik. *el-Men bi'l-İmâme*. thk. Abdülhâdî et-Tâzî. Beyrut: Dâru'l-

Garbi'l-İslâmi, 1987.

İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 10 Cilt. Suûd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1991.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmûu fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed Kâsım. 35 Cilt. Medine: el-Memleketü'l-Arabiyye es-Suûdiyye, 1995.

İbn Tûmert, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *E'azzü mâ yutlab*. thk. Ammâr Tâlibî. Cezayir: Âsımetü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 2007.

İbnü'l-Ahmer, Ebü'l-Velîd İsmâîl b. Yûsuf. *Büyûtâtü Fâsi'l-kübrâ*. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*. thk. Ammâr Tâlibî. Cezayir: Dâru't-Türâs, 1974.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Kânûnü't-te'vîl*. thk. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: Dâru'l-Kible, 1986.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. 3 Cilt. Mektebetü İbn Teymiye, 1932.

İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebi Bekr b. Abdillâh b. Abdurrahman b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kudâî. *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kâdi'l-İmâm Ebî Ali es-Sadeîfî*. Mısır: Mektebetüs'-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2000.

İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdillâh. *et-Tekmile li-kitâbi's-sıla*. thk. Abdüsselâm el-Harrâs. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fî't-Târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.

İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhim el-Hemedânî. *Kitâbü'l-Büldân*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996.

İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî. *Târîhu ulemâ'i'l-Endülü's*. thk. İzzet Attâr el-Huseynî. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.

İbnü'l-Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Nevâzilü İbni'l-Hâc*. thk. Ahmed Şuayb el-Yûsufî. 3 Cilt. Tatvân: Cemiyetü'l-Mağribiyye, ts.

İbnü'l-Kâdî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Miknâsî. *Cezvetü'l-iktibâs fî zikri men halle mine'l-a'lâm medînete Fâs*. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1973.

İbnü'l-Kattân, Ebû Muhammed Hasen b. Ali b. Muhammed b. Abdilmelik. *Nuzumü'l-cemân li-tertibî mâ selefe min ahabâri'z-zamân*. thk. Mahmûd Alî Mekkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1990.

İbnü't-Tebbân, Ebû Muhammed Abdullâh b. İshâk b. Tebbân. “Tenbîhü'l-mu'rizîn an usûli'd-dîn ale'l-mezhebi'l-hakkî'l-mübîn”. *Risâletâni nefîsetâni fî'r-Red ale'l-Kâilîn bi-enne'l-Kırâete hiye aynü'l-makrû-i ve enne't-tilâvete hiye aynü'l-metlüvvi*. thk. Hâlid Hammâd Hamûd el-Advânî. 28/27-36, 2018.

İbnü'z-Zeyyât, Ebû Ya'kûb b. Yahyâ et-Tâdilî. *et-Teşevvüf ilâ ricâli't-tasavvuf*. thk. Ahmed Tevfik. Rabat: Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb, 1997.

İdris, Hâdî Roger. *ed-Devletü's-Sanhâciyye*. çev. Hammâdî es-Sâhilî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1992.

İdrîsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh. *Nüzhetü'l-müşâtâk fî'htirâkı'l-*

- âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- İlhan, Mehmet Ferhat. *Eyyûbîler Döneminde Eş'arîlik*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- İnan, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâm fî'l-Endülüs*. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- İsfahânî, Râğîb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân. Şam: Dâru's-Şâmiyye, 1991.
- İsferâyînî, Şehfûr b. Tâhir. *et-Tebîr fî'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Lübnân: Âlimü'l-kütüb, 1983.
- İsmail Hakkı, İzmirli. *Fenn-i Menâhic*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2023.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Kâhire: el-Hey'etü'l-Âmme li Kusûri's-Sekâfe, ts.
- İşbilî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Halîl es-Sekûnî. *Şerhu Mürşideti Muhammed b. Tûmert*. thk. Yûsuf Ahnâne. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî". *Dâru'l-funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (1928), 1-33.
- Kâbisî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Halef el-Meâfirî el-Kayrevânî. *er-Risâletü'l-mufasssala li-ahvâlil'l-müteallimîn ve ahkâmîl'l-muallimîn ve'l-müteallimîn*. thk. Ahmed Hâlid. Tunus: Şeriketü't-Tûnusiyye, 1986.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât. *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *el-Gunye*. thk. Mâhir Cerâr. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukukî'l-Mustafâ*. 2 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1988.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâidi müslim*. thk. Yahyâ İsmail. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Kitâbü'l-akîde el-mensûb li'l-Kâdî ebi'l-fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî*. thk. Nizâr Hammâdî. Tunus: Dâru'l-İmâm b. Arafe, ts.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. thk. İbn Tâvî et-Tancî. 8 Cilt. Mağrib: Matbaatü Fedâle, 1965.
- Kâdî Nu'mân, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr el-Kayrevânî. *Deâimü'l-İslâm*. thk. Âsîf b. Alî Asgar Feyzî. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1991.
- Kâdî Nu'mân, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr el-Kayrevânî. *Kitâbü iftîhâhü'd-da' ve*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2005.
- Karadaş, Cağfer. "Endülüs'te ve Kuzey Afrika'da Kelâm İlmi". *Endülüs İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*. ed. İsmail Kurt vd. 209-234. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Kalaycı, Mehmet. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019.
- Kalaycı, Mehmet. "Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 399-431.
- Kalaycı, Mehmet. *Hicri V. Asırda Ehl-i Sünnet*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâturîdîlik ilişkisi*. Ankara: Ankara Okulu

Yayınları, 2019.

Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-a'şâ fî sinâ'ati'l-inşâ'*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Kallek, Cengiz. "Derrâs el-Fâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/183. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kandemir, M. Yaşar. "Kâdî İyâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/116-118. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kapaşahin. "Ağlebîler". *Abbasiler Döneminde Kurulan Devletler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Kapaşahin, Muhittin. *Ağlebîler*. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2013.

Kavas, Ahmet. "Hilâl (Benî Hilâl)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kavas, Ahmet. "Mehdiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/386-387. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kaya, Eyyüp Said. "Mâzerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/193-195. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kaysî, Feth b. Hâkân. *Kalâ'idü'l-ikyân fî mehâsini'l-a'yân*. Mısır, 1986.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâs, ts.

Kennûn, Abdullah. *Cevlât fî'l-fikri'l-İslâmi*. Tatvân: Matbaatü's-Şüveyh, 1980.

Kennûn, Abdullah. *en-Nübûgu'l-Magribî fî'l-edebi'l-Arabî*. 3 Cilt. Tanca, 1960.

Kerr, Gordon. *Kısa Afrika Tarihi*. çev. Mihriban Doğan. İstanbul: Say Yayınları, 2021.

Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, ts.

Kevserî, Zâhid. *Mukaddimâtü'l-İmam el-Kevserî*. Beyrut: Dâru's-Serayâ, 1997.

Kılavuz, Ulvi Murat - Kılavuz, Ahmet Sâim. *Kelâma Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Kılıçer, M. Esad. *İslâm Fıkında Rey Taraftarları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.

Kırmızı, Abdulhamit. "Oto/Biyografik Vebal: Tutarlılık ve Kronoloji Sorunları". *Otur Baştan Yaz Beni*. 11-27. İstanbul: Küre Yayınları, ts.

Koçyiğit, Talat. *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984.

Korkmaz, Sıddık. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Metodoloji Problemi Toplantısı Üzerine". *Dini Araştırmalar* 6/18 (2004), 285-292.

Kök, Bahattin. "Nüreddin Zengî, Mahmud". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/259-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kukkonen, Taneli. *İbn Tufeyl: Aklın Yaşamı*. çev. Zeliha Yılmaz. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2020.

Kurt, Ali Vasfi. *Mağrib ve Endülü's'te Hadis İlminin Gelişim Safhaları ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Hadis Kültürü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1997.

Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.

- Kutlu, Sönmez. *Selefilîğin Fikrî Arkapları -İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-*. Ankara: Otto, 2016.
- Küçük, Hülya - Küçük, Hamza. “Endülüs’ten Önemli Bir Sima: İbn Berreçan”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 125-143.
- Lässig, Simone. “Modern Tarihte Biyografi-Biyografide Modern Tarih Yazımı”. çev. Canan Özkılıç. *Otur Baştan Yaz Beni*. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Layder, Derek. *Sosyal Teoriye Giriş*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.
- Leblî, Ebû Ca’fer Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî'l-Haccâc Yûsuf b. Ya’kûb b. Alî b. Yûsuf el-. *el-Fihrist*. thk. Yâsin Yûsuf b. Ayyâş. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Loust, Henri. *İslam’da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı - Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Luca, Nathalie. *Mezhepler*. çev. M. Nedim Demirtaş. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.
- Mağzâvî, Mustafa. *et-Tehavvülâtü'l-mezhebiyye fî'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endülüs hılâle asri'l-Muvahhidî*. Bozeriah: Vizâretü't-Ta’lîmî'l-Âlî ve'l-Bahsi'l-İlmî, Doktora, 2012.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcümi'l-müellifin et-Tûnusiyyîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Mahlûf, Muhammed. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*. thk. Abdülmecîd Hayâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiye, 2003.
- Mahmûd, Hâlid Hüseyin. “Eş’ariyyetü'l-fakîh Ebî İmrân el-Fâsî ve eseruhâ fî itticâhihi es-siyâsiyyi”. *el-Fikru'l-Eş’arî bi'l-Mağrib hılâle merhaleyi't-te’sîs ve't-tersîm*. ed. el-Bahtî, Cemâl Allâl. Rabat: Merkezü Ebî'l-Hasen el-Eş’arî, 2017.
- Mahmûd, Hasan Ahmed. *Kiyâmü devleti'l-Murâbitîn*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1956.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 1991.
- Makdîş, Mahmud. *Nüzhetü'l-enzâr fî acâibi't-tevârih ve'l-ahbâr*. thk. Alî ez-Zevârî - Mahmûd Mahfûz. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Ezhâru'r-riyâz fî ahbâri İyâz*. thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrahim Ebyârî. 5 Cilt. Kâhire: Matbaatü Lecne, 1939.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüs er-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*. thk. Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *el-Hutatü'l-Makrîziyye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *İttiâzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtumiyyîn el-hulefâ*. thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl. 3 Cilt. Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.
- Mâlikî, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *Riyâzü'n-nüfûs fî Tabakâti ulemâ-i'l-Kayrevân ve İfrîkiyye*. thk. Huseyin Mu'nîs. Kâhire: Dâru'n-Nehda Mısıriyye, 1951.
- Mâlikî, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *Riyâzü'n-nüfûs fî Tabakâti ulemâ-i'l-Kayrevân ve İfrîkiyye*. thk. Beşîr el-Bekkûş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş’arî'nin Kelâm Düşüncesi*. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed. *İzâhu'l-mahsûl min burhâni'l-usûl*. thk. Ammâr Tâlibî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Mecdûb, Abdülazîz. *es-Sırâu'l-mezhebî bi-İfrîkiyye ilâ kıyami'd-devleti'z-Zîriyye*. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1985.

- Memiş, Murat. “Eş‘arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu’l-Meâlî el-Cüveynî”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 97-120.
- Menûnî, Muhammed. *Hadâratü’l-Muvahhidin*. Rabat: Dâru’t-Tûbkâl, 1989.
- Merrâküşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid. *el-Mu‘cib fî telhîsi ahhâri’l-Mağrib*. thk. Salâhuddîn el-Hevvârî. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2006.
- Muhammed Hüseyin, Hamdî Abdülmünim. *et-Târîhu’s-siyâsi ve’l-hadarî li’l-Mağrib ve’l-Endülüs fî asri’l-Murâbitîn*. İskenderiye: Dâru’l-Ma’rifeti’l-Câmiyye, 1997.
- Mu’nis, Huseyin. *Meâlimü târihi’l-Mağrib ve’l-Endülüs*. Kâhire: Mektebetü’l-Üsrâ, 1992.
- Murâdî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen el-Hadramî. *Akîdetü Ebî Bekr el-Murâdî el-Hadramî*. ed. Cemâl Allâl el-Bahtî. Tatvân: Dâru’l-Emân, 2012.
- Murâdî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen el-Hadramî. *Kitâbüs’s-siyâse evi’l-işâra fî tedbîri’l-imâre*. thk. Muhammed Hasen - Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru Kütübî’l-İlmiye, 2003.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. *el-Câmiu’s-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâs, 1955.
- Nasîr, Muhammed. “Devru’l-Bâkılânî fî telkîni’l-esânîdî’l-Eş‘ariyye li-bilâdi’l-Mağrib”. *el-Fikru’l-Eş‘arî bi’l-Mağrib*. ed. Cemâl Allâl el-Bahtî. Tatvân: Dâru’l-Emân, 2017.
- Neccâr, Abdülmecîd. *el-Mehdî b. Tûmert*. Kâhire, 1983.
- Neccâr, Abdülmecîd. *Füsûl fî’l-fikri’l-İslâmî bi’l-Mağrib*. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1992.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İnsan Yayınları, ts.
- Nüveyrî, Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî. *Nihâyetü’l-ereb fî fûnûni’l-edeb*. 33 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Kütüb, 2002.
- Onat, Hasan. “Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslam/İlâhiyat Bilimlerinde (Ulum-i Dîniyye) Yöntem Sorunu”. *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri*. 41-56. İstanbul: İsam Yayınları, 2007.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. “İmâmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/201-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs*. Ankara: İsam Yayınları, 2014.
- Özdemir, Mehmet. “Mansûr, İbn Ebû Âmir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/6-8. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1995.
- Özervarlı, M. Sait. “Gazzâlî (Kelâm İlmindeki Yeri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/505-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özgen, Mustafa. *Eş‘arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*. Konya: Planet Yayınları, 2017.
- Özköse, Kadir. *Endülüs ve Afrika’da Tasavvuf Kültürü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2019.
- Özkuyumcu, Nadir. *Fethinden Emevilerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1993.

- Özkuyumcu, Nadir. “Rüstemîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Öztürk, Levent. “Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/9 (2004), 207-213.
- Pektaş, Kadir. “Sîdî Ukbe Camii”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Provençal, E. Levi. *Mecmû-u resâil-i Muvahhidiyye*. Rabat: el-Matbaatü'l-İktisâdiyye, 1941.
- Provençal, E. Levi - Colin, G.S. “Fas (Dini Hayat)”. *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: Meb Basımevi, 1986 1978.
- Rickman, H.P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*. çev. Mehmet Dağ. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Ruano, Delfina Serrano. “Müslüman Batı’da Müteahhir Eş’arîlik”. çev. Ulvi Murat Kılavuz. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâs, 2000.
- Sâlim, Seyyid Abdülazîz. *Târîhu'l-Mağrib fi'l-asri'l-İslâmî*. İskenderiye: Müessesetü Şehâbi'l-Câmia, 1982.
- Schmidtke, Sabine (ed.). *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Sebtî, İbn Humeyr es-. *Mukaddimâtü'l-merâşid*. thk. Cemâl Allâl el-Bahtî. Tatvân: Matbaatü'l-Halîc, 2004.
- Sekûnî, Ebû Ali Ömer b. Muhammed b. Hamd b. Halîl. *Uyûnü'l-münâzarât*. thk. Sa'd Gurâb. Tunus: Menşûrâtü'l-Câmi'ati't-Tûnûsiyye, 1976.
- Selâvî, Ahmed b. Hâlid. *el-İstiksâ li-ahbâri düveli'l-mağribi'l-aksâ*. thk. Ca'fer en-Nâsirî. 3 Cilt. Dâru'l-Kitâb, 1997.
- Sever, Mehmet. “14. Yüzyıl Şam Eş’arîliği: Tâcüddîn Sübkî Örneği”. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018, 32-45.
- Sevgili, Macid. “Cüveynî’nin İstirsâl Meselesi İle Ahvâl Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 139-157.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-arabî*. çev. Mahmûd Fevzî Hicâzî. 4 Cilt. Suud, 1991.
- Sıkkîlî, Abdülhak b. Muhammed b. Hârûn es-Sehmî el-Kuraşî. *Ecvibetü İmâmî'l-Harameyn el-Cüveynî alâ esileti'l-imâm abdilhak es-Sıkkîlî*. thk. Ebu'l-Fidâ Saîd Fûde. Ürdün: The Prince Ghazi Trust For Qur’anic Thought, 2020.
- Söylemez, M. Mahfuz. “İlk Harici Devlet Rüstemîler”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1-4 (1998), 457-478.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *fi İlmi'l-keâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nehda, 1985.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali Abdilkâfî. *Mu'idü'n-ni'am ve mübidü'n-nikam*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1986.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kâhire, 1992.
- Süveysî, Muhammed. “Ebû İmrân el-Fâsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/168-169. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn. *Savnü 'l-mantık ve 'l-keâm an fenneyi 'l-mantık ve 'l-keâm*. thk. Ali Sâmî Neşşâr. Kâhire: Mecmaü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, ts.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl. 3 Cilt. Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.
- Şenterînî, İbn Bessâm eş-. *ez-Zahîre fî mehâsini ehli 'l-Cezîre*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Libya: Dâru'l-Arabiyye, 1979.
- Şerhabîlî, Muhammed b. Hasen. *Tetavvuru 'l-mezhebi 'l-Mâlikî fî 'l-garbi 'l-İslâmi*. Fas: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2000.
- Şevvât, Hüseyin b. Muhammed. *el-Kâdî İyâz*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1999.
- Şulul, Kasım. *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîhu 'l-Fâtımiyyîn*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Taşköprüzâde, Ahmed Efendi. *Mevzûâtü 'l-ulûm*. Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1313.
- Tehâmî, İbrahim. *Cühûdü ulemâ-i 'l-Mağrib fî 'd-difâ'i an akîdeti Ehli's-Sünne*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Telisî, Beşîr Ramazân et-. *el-İttihâcâtü's-sekâfiyye fî 'l-garbi 'l-İslâmi*. Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmi, 2003.
- Tenûhî, Ebu't-Tâhir İbrâhim b. Abdüssamed b. Beşîr. *et-Tembîh alâ mebâdii't-tevcîh*. thk. Muhammed Bilhassân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Ticânî, Abdullah b. Muhammed. *Rihletü't-Ticânî*. thk. Hasan Hüseyin Abdülvehhâb. Libya: ed-Dâru'l-Arabiyye, 1981.
- Tinbuktî, Ahmed Baba. *Neylû 'l-ibtihâc bi-tatrîzi 'd-dibâc*. Trablus: Dâru'l-Kâtib, 2000.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Turgut, Ramazan. *Donatizm*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Uludağ, Süleyman. "Gazzâlî (Tasavvufî Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/515-518. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Usta, Mustafa - Biçer, Ramazan. "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kelâm ve Eğitim Görüşleri". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2000), 384-402.
- Uveys, Abdülhalîm. *Devletü Benî Hammâd*. Kâhire: Daru's-Sahva, 1991.
- Ünlüsoy, Kâmile. "XVIII. Yüzyıl Eş'arî Geleneğin Temsilcilerinden Ahmed ed-Derdir ve Harîdetü'l- Behiyye'si". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2018), 345-382.
- Vekîlî, Sağır b. Abdüsselâm. *el-İmâm eş-Şihâb el-Karaîf: Halkatü vasl beyne 'l-meşrik ve 'l-mağrib fî mezhebi Mâlik*. Rabat, 1996.
- Venşerîsî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Fâsî. *el-Mi'yâru'l'-mu'rib ve 'l-câmi 'ul-muğrib an fetâvâ ulemâ'i İfrîkiyye ve 'l-Endülüs ve 'l-Mağrib*. thk. Muhammed Haccî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1981.
- Vezzân, Hasen b. Muhammed. *Vasfû İfrîkiye*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1983.
- Watt, Montgomery - Cachia, Pierre. *Endülüs Tarihi*. çev. Cumhur Ersin Adıgüzel vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Yâburî, İbn Talha. *İbn Talha Yâburî ve muhtesaruhi fî usûli'd-Dîn*. thk. Muhammed et-Taberânî. Fas, 2013.
- Ya'kubî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Kitâbü'l-*

- Büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Yavuz, Abdullah Ömer. "İbn Tûmert'in Mezhebî Kimliği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık, 2017), 2069-2101.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahval". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/447-455. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Fûrek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/495-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mücerredü Makâlât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/448-449. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Usûl-i Selâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/212. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdülmelik b. Mervân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/266-270. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Berberîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/478-483. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- Yver, G. "Mağrib". *İslâm Ansiklopedisi*. 7/142-143. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- Zağrût, Fethî. *el-Cuyûşü'l-İslâmiyye ve hareketü't- tağyîr fî devleti'l- Murâbitîn ve'l- Muvahhidîn*. Kâhire: Dâru'l-İslâmiyye, 2005.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *İthâfû's-sâdeti'l-müttekîn*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-Alâm*. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Zehrî, Hâlid. *el-Mesâdiru'l-Mağribiyye li'l-akîdeti'l-Eş'ariyye*. 2 Cilt. Rabat: Dâru'l-Emân, 2017.
- Zehrî, Hâlid. *Min ilmi'l-keîlâm ilâ fikhî'l-keîlâm*. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2017.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn. *el-Bahru'l-muhîl fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Dâru'l-Kütübî, 1994.
- Zerrûk, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Şerhu Zerrûk alâ metni'r-Risâle*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Zirîklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Dâru'l-İlm, 2002.
- el-Hulelü'l-meşviyye fî zikri ahhârî'l-merâkişîyye*. thk. Süheyl Zekkâr. Dâru'r-Reşâd, 1979.
- Kitâbü'l-istibâr fî acâibi'l-emsâr*. Bağdad: Dâru's-Şüûni's-Sekâfiyye, 1986.

ÖZ GEÇMİŞ

Ahmet Selim HARPUTLU Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 2014 yılında mezun oldu. 2016 yılında OMÜ LEE Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'nda Yüksek Lisansını tamamladı. 2015 yılında Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalında araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2021 yılında ÖYP 35. Madde kapsamında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde görevlendirildi. Halen aynı fakültede çalışmalarına devam etmektedir.

İletişim Bilgileri

ORCID ID : <https://orcid.org/0000-0002-7302-2863>

Yayınlar:

1. Ahmet Selim Harputlu, “Ömer Çorumi'nin el-Urvetü'l-Münciye fi'l-Firkati'n-Naciye Adlı Fırak Risalesinde 73 Fırka Rivayetine Dair Dilsel Analizler ve İslam Fırkalarının Tasnifi”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/14, (2021), 55-80.
2. Ahmet Selim Harputlu, Mehmet Sever “ Bir Osmanlı Vâizi Eğinli Rahmi Efendi'nin İman Meselesine Yaklaşımı, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 15/2, (2022), 580-605.
3. Ahmet Selim Harputlu, “İbn Ebü's-Şükr es-Sâlimî”, *İslâm Medeniyetinde Bilim Öncüleri*, ed. Yavuz Selim Göl. İstanbul: Mana Yayınları, 2021, 106-109.
4. Ahmet Selim Harputlu. “İbn Tûmert”. *İslâm Düşüncesini Etkileyen Şahıslar*, ed. İlhan Yıldız vd. Ankara: Fecr Yayınları, 2022, 193-201.