



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

DİN EDEBİYAT VE SİYASET ÜÇGENİNDE SÂLİH BİN ABDÜLKUDDÛS

Hüseyin MARAZ

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bilecik
Associate Professor, Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik/TURKEY

huseyinmaraz78@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-9751-7396

ror.org/00dzfx204

Öz

Fars asıllı Sâlih b. Abdülkuddûs, sosyo-kültürel, ilmî ve entelektüel yapısıyla dinlerin ve öğretilerin karşılaşma merkezi olan Basra'da dünyaya gelmiştir. O, din, siyaset ve edebiyata önem veren bir ailede yetişmiştir. Basra'nın sahip olduğu zengin bilimsel birikim ve kültürler arası entegrasyon, onun ilmî ve fikrî gelişimine önemli ölçüde etki etmiştir. Tarihî süreçte ise daha çok edebî kimliğiyle öne çıkmış entelektüel bir şahıstır. 'Mezhebî', 'politik', 'hikemî', 'didaktik' ve 'özlü/veciz' şiir türleri, edebî yazılarının ana temasını oluşturmuştur. Tarih ve tabâkat yazarları tarafından kendisine çeşitli isimler izafe edilmiştir. "Şâirlerin hâkimi, sokak vâizi, kıssacı, mütekellem ve filozof" bunlardan birkaçıdır. Sâlih, felsefî eserlerin tercüme edilmesinden önce, dönemin diyalektik tekniği olan 'edebî kelim'ın önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Bu nedenle şair ve edip kimliği yanında Basra'nın altı kelamcısından biri olarak da zikredilmiştir.

Sâlih, yaşadığı düşünsel değişim neticesinde sadece kelim, felsefe ve soyut düşünceyle meşgul olan birisi değildir. Aynı zamanda her türlü olumsuzluk karşısında fikren politika ve toplum eleştirmenliğine soyunan reformist bir düşünürdür. Sâlih'in toplumsal ıslaha, adalet ve eşitliğe çağırın şiir ve sözleri, siyasî otorite tarafından tehdit olarak algılanmış ve zındık olduğu ithamıyla da öldürülmüştür. Kaynaklarda zındık olduğu için öldürüldüğü genel kabul olsa da konu hakkında spekülâtif bilgiler de oldukça fazladır. Fars asıllı olması nedeniyle etnik bir ayrımcılığa maruz kaldığı veya düalist felsefenin düşünürü ve Maniheizt inancın müntesibi olduğu iddiasıyla katledildiği bunların iki örneğidir. Fakat Sâlih'in öldürülme sebebi, ne itikâdî tercihi ne de etnik kökenidir. Onun sosyal ahlaka, fikrî gelişime, özgürlüğe ve toplumsal aydınlanmaya motive eden şiir ve sözleri, siyasî erk için tehdide dönüşmüştür. Öyle ki halkçılık hareketi olan Şuûbiyye saflarında Arap milliyetçiliğine ve ayrıcalığına karşı çıkması böylece adalet ve eşitliğin toplumun tüm katmanlarına yayılmasını talep etmesi siyasî kovuşturmayaya tabi tutulmasına neden olmuştur. Bu süreçte yönetim ise zındıklık ithamını devreye sokarak muhalif olan her sözü susturmanın en kolay yolunu seçmiştir.

Özellikle Abbasîlerle birlikte zındık kavramı, dinî ilgisinden hızla uzaklaşarak siyasî bir kavrama dönüşmüştür. Neticede Basra'da ilmî ve fikrî düzeyde yürütülen akademik tartışmalar siyasetin eliyle fiilî alana taşınmış, eleştiri ve şiddetin dozu da artmıştır. Öncelikle bilimsel ve bürokratik unsurlarıyla devlet, takiyye yoluyla İslam'ın aslî ilkelerini tahrif etmeyi hedefleyen zanâdıkaya karşı bu politik tavır makul karşılanırsa da zamanla zındıklık ithamının alanı daha da genişletilmiş; muhalif olan her hareket bu kapsamda değerlendirilmiştir. Sâlih de şiir ve sözlerinde Senevîyye inancını gizlediği iddiasıyla zındıklık ithamına maruz kalan şahıslardan yalnızca biri olmuştur. Oysa şiirlerinin ana teması incelendiğinde Allah'a imana, ahiretin hakikatine, hesap şuuruna, sorumluluğa, adalete, eşitliğe, özgürlüğe vb. çağırının olduğu ilk dikkati çeken vurgulardır. Hatta şiirlerinde ayet ve hadislerden iktibasta bulunması, onun Müslüman olduğunu kanıtlar niteliktedir. Buna rağmen bazen şiirleri yorumlanarak zındık

olduğuna kanıt olarak sunulmuş; bazen de hakikati söylese de takiyye yaptığı iddiasıyla ifadeleri gerçekçi bulunmamış ve sonuçta öldürülmüştür.

Bütün bu olguları dikkate alarak makalemizde, Sâlih hakkında nakledilen bilgi ve rivayetlerin mantıksal olarak tutarlılık analizini yapmaya gayret edeceğiz. Onun edebî söylemleri, dinî kimliği ve siyasî tutumundan hareketle kendisine yöneltilen zındıklık ithamının hakikatini irdeleyeceğiz. Sonuçta kendisine nispet edilen negatif itikâdî niteliğin, gerçekten bir itham mı yoksa hakikat mi olduğunu analitik bir çıkarsamayla tespitte çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Sâlih b. Abdülkuddûs, Din, Siyaset, Edebiyat, Sofist, Zındık.

ŞÂLİH BIN ‘ABD AL-QUDDÛS IN THE TRIANGLE OF RELIGION, LITERATURE AND POLITICS

Abstract

Şâlih bin ‘Abd al-Quddûs of Persian origin was born in Basra, the crossroad of religions and teachings with its socio-cultural, scientific and intellectual structure. He grew up in a family that values religion, politics and literature. Rich scientific background and cross-cultural integration of Basra significantly influenced his scientific and intellectual development. However, in historiographical sources, he is an intellectual who has come to the fore with his literary identity. His ‘sectarian’, ‘political’, ‘wise’ (hikami), ‘didactic’ and ‘gnomic’ poems form the main theme of his literary writings. Various titles have been attributed to him by the authors of history and biography. "Master of poets, street preacher, storyteller, theologian and philosopher" are a number of them. Before the translation of philosophical works, he became one of the important representatives of the 'literary theology', the dialectical technique of the period. Thus, besides his poetic and literary identity, he is mentioned as one of the six theologians of Basra.

Over time, he was able to attract the attention of the political power with his theoretical and literary works for both theo-political and social adjustment. However, he was not understood adequately, and his poems did not attract the necessary attention since philosophical/wise expressions were widely found in them. In his poems, it is possible to see every tone of hope and hopelessness. He reflects hope, rights, justice, equality, freedom, moral virtues, but more often; despair, death, transience of the world, ascetism and distancing from people. For this reason, he is also referred to as the "poet of despair." From this point of view, his call to the life of ascetism was interpreted as dualism.

The opinions of Şâlih calling for social adjustment, justice and equality were perceived as a threat by the political authority and he was killed with the accusation of heresy. Although it is generally accepted that he was executed due to heresy, there is much speculative information about the subject. Of two examples are that he subjected to ethnic discrimination due to his Persian origin, and that he was a philosopher of dualism and a follower of Manichaeism. However, the reason for the murder of Şâlih was neither his theological choice nor ethnic origin. His poetry, which motivated social morality, intellectual development, freedom and social enlightenment, turned him into a threat to the political power. It would appear that his opposition to Arab nationalism and privilege in the ranks of Şu‘ûbiyya, a populism movement and his demand that justice and equality should spread throughout all layers of society, caused political prosecution. In this process, the rule chose the easiest way to silence any opposing voice by implementing the accusation of heresy.

The concept of heresy, especially with the Abbasids, quickly turned away from its religious concern and changed into a political notion. As a result, academic discussions conducted at the scientific and intellectual level in Basra were moved to a practical arena by politics, and the dose of criticism and violence increased. First of all, with its scientific and bureaucratic elements, the state embarked on an intellectual and actual struggle with heretical teachings, which aims to distort the essential principles of Islam by dissimulation (taqiyya). Although this political attitude towards heresy, which aims to break down Islamic values, can somehow be considered reasonable, the area of accusation of heresy expanded in time; causing every opposing movement to be evaluated within this scope. However, when the main theme of his poems is examined, the first point, attracting attention is his call to believe in God, the truth of the hereafter, reckoning consciousness, responsibility, justice, equality, freedom, etc. In fact, referring to the Qur’ân and hadith in his poems already proves that he was a Muslim. Nevertheless, his poems were sometimes interpreted and presented as an evidence of his heresy and whenever he was found stating the right, his statements were found invalid because of accusation of dissimulation.

Considering all these facts, this article will make a logical consistency analysis of the information and narrations about Şâlih. It will also examine the validity of the accusations of heresy against him, based on his literary discourses, religious identity and political attitude. As a result, it will determine whether the negative (theological) attribution to him is really an accusation or truth by an analytical inference.

Keywords: Literature, Religion, Politics, Heretic, Sophist, Şâlih bin ‘Abd al-Quddûs.

Atıf / Cite as: Maraz, Hüseyin. “Din Edebiyat ve Siyaset Üçgeninde Sâlih Bin Abdülkuddûs”. *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 0-0. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.772782>

Giriş

Abbasîler, Arap ırkı dışında kalan (mevalî) unsurların, uzun yıllar maruz kaldıkları etnik, dinî, iktisâdî, politik ve kültürel ayrımcılık sebebiyle yaşamış oldukları sorunları yakından tecrübe etmiş ve bu nedenle kuruluş felsefesini, ‘eşitlik ve adalet’ ilkesi üzerine bina etmiş bir devlettir.¹ Çünkü evrensel mesajıyla İslam, Arap veya Acem olsun bütün insanlık için eşitlik ve adaleti ilke edinmiş bir dindir. Bu evrensel çağrıya kulak veren Abbasîler, sosyal hedefleri olan yeni bir dinî davete ihtiyaç duymuşlar; bunun için de eşitlik ve adaleti toplumun tüm katmanlarına yaymaya çalışmışlardır. Böylece her alanda sağlanan fikir hürriyeti, sosyo-ekonomik haklar, tercüme hareketleriyle yaşanan dinler ve kültürler arası bilimsel entegrasyon ve şehrin fikrî cazibe merkezi olmasıyla gerçekleştirilen çoğulcu akademik toplantılar², çok kısa sürede bilimsel ve kültürel gelişmeye ivme katmış, mevalî de bu sürecin tam merkezinde aktif bir şekilde yer almıştır.³ Bu bakımdan sadece İslam

¹ Abbâsiler, kuruluşuyla birlikte fethedilen topraklarda felsefe ve bilimin dolaşabileceği bir medeniyet projesine yönelmiş; bunun için de büyük toprak kazanımı sağlayan fetih hareketlerine bir ara verip entelektüel ve kültürel açılımı önceleyen içten fetih politikasına yoğunlaşmıştır. Özellikle Bağdat gibi - bilim- şehirleri kurarak tasarladıkları medeniyet projesini hayata geçirmişlerdir. Antik geleneklerin kalbinde kurulan ve kısa bir zamanda büyük bir metropole dönüşen Bağdat, diğer şehirlerin aksine bir kabile, etnisite, din ve mezhebe indirgenmeyecek derecede kozmopolit ve eşitlikçi, Abbasî hâkimiyeti altındaki halkların tamamen demografik birleşimini esas alan, Arapça ortak dili temeli üzerine gelişen, herkesin kendisini özgürce ifade edebildiği, felsefi ve mezhebî grupların entelektüel alanda gelişebileceği dolayısıyla entelektüel, kültürel ve sosyal formasyonun yaratıldığı bir şehir haline gelmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Demirci, “Bütün Yollar Bağdat’a Çıkar: Geç Antik Çağın Bilim Düşünce ve İnançlarının Bağdat’a İntikali”, *İstem* 30 (2017), 227-230.

² Örneğin ekümenik bir bölge olan Bağdat’ın sosyo-kültürel ve entelektüel yapısı hakkında bk. Peter Watson, *Ideas-A History From Fire to Freud (Fikirler Tarihi-Ateşten Freud’a)*, çev. Kemal Atakay vd. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, 2019), 388-392.

³ Tercüme hareketinin nedenlerine ilişkin bir sınıflama, zikredilen bu sosyolojinin arka planına ışık tutmaktadır: 1- Abbasiler’in İskender’den sonra Mısır, Suriye, İran ve Hindistan bölgelerinde ticarî malların dolaşabildiği gibi dinlerin ve felsefelerin de serbestçe dolaşabildiği bir dünya imparatorluğu kurmaları ve Bağdat’ta bütün kozmopolit unsurları bir araya getirebilmeleri. 2- Büyük bir imparatorluğa dönüşen, şehirleşen ve medenileşen toplumun ileri düzeyde bilgi ve çözümlere ihtiyaç duyması. Kalabalıklaşan ve genişleyen medeniyetin mali hesaplarını, arazi ölçümlerini, sağlık sorunlarını, ticarî usullerini, hukuki ve malî muamelelerini çözebilecek düzeyde tıp, matematik, astronomi gibi ilimlere ihtiyaç duyması. 3- Mu’tezile ile diğer inanç grupları arasında özellikle Maniheiztler arasında süregelen tartışmalar. Bu süreç zamanla Yunan felsefi eserlerinin tercümesine doğru yön değiştirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa

düşüncesinin değil, aynı zamanda Arap kültürünün şekillenmesinde mevâlinin etkin olan rolü itiraf edilmelidir.⁴ Öyle ki İbnü'l-Mukaffâ' (ö.143/760) gibi Fars asıllı entelektüel şahısların ilk tercüme hareketlerinde aslî görevler üstlenmesi, İslâmî akılcılığın inşasına ciddi katkı sağlamıştır.⁵ Fakat bu gelişmenin negatif yönü ise İslam düşüncesi ve sosyolojisinin düalist felsefeyle hazırlıksız karşılaşması olmuştur. Özellikle sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle beraber Maniheizt düşünce güçlü bir zemin kazanmış ve hâkimiyeti elde etmeye başlamıştır. Bu oluşumun İslam'ı tehdit eden varlığı fark edilince, fiilî yaptırıma ek olarak ilk ciddi fikrî/bilimsel teşebbüs de bizzat devlet tarafından gösterilmiştir. Artık aklın dili olan kalem/yazı ve nazarî kelam, Müslümanlar için de asıl reddiye ve diyalektik tekniği kabul edilmiştir.⁶ Ancak zamanla Maniheizt eğilime gösterilen politik reaksiyonun alanı düşünce özgürlüğüne tahammülsüzlük yönünde genişleyince bilimsel gelişmenin merkezinde yer alan bazı şahıslar, zındık olarak nitelenmiş ve hatta bu sebeple katledilmişlerdir. Bir bakıma ilmî alanda tanık olunan fikir hürriyeti zaman içerisinde yerini sığ ve dogmatik bir anlayışa bırakmıştır. Bu süreçte eşitlik ve adalet prensibiyle devletin uyguladığı politika arasındaki ahlakî ve hukukî çelişkiyi fark eden mevalî fikrî yönden ıslah çağrısına yönelmiş; bu doğrultuda edebî ve kelâmî bir söylemi/dili sosyal alana taşımaya öncelik vermiştir. Neticede sosyal yönü ağır basan edebî diyalektik, mevalînin özellikle de Fars kökenli entelektüel şahısların tenkit ve ıslah içerikli söylemlerine yön vermiştir.

Tabi bu realitenin diğer tarafında Seneviyye, Maneviyye, Mecûsiyye gibi kadîm Fars dinlerine mensup olan şahısların Müslüman kılığına bürünerek, İslam'ın aslî ilke ve değerlerini tahrif etmek suretiyle, yeni dinden intikam alma faaliyetinde buldukları, devletin de bu yıkıcı misyona gerek ilmî gerekse bürokratik yönden reaksiyon gösterdiği itiraf edilmelidir. Çünkü ehl-i kitap ve diğer dinî öğretilere karşı felsefî ve nazarî tartışmaların yürütüldüğü bir zaman diliminde en ciddi tehdidin düalist akımdan geldiği

Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabî Bilimlerdeki Rolü", *Marife* 3/3 (2003), 122.

⁴ Nahivcilerden Sibeveyh, Kisâî, Ferrâ; dilcilerden İbn Kuteybe, İbn Fâris ve Cevherî; kelimci ve fakihlerden Ebû Hanîfe, Gazzâli, Şehristânî, Nesefî; mütekellim müfessirlerden Zemahşerî; muhaddis Buharî; şair Beşşar b. Bürd ve Ebu Nüvâs; müfessirlerden Taberî; tarihçilerden Belâzurî, Dîneverî, filozoflardan Râzî, Bîrûnî, İbn Sinâ, Nasîruddin et-Tûsî ve ismini zikretmediğimiz daha pek çok Fârisî asıllı bilgin, Arap kültürünün şekillenmesinde önemli ölçüde pay sahibi olmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhakim Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile* (Kahire: Dâru'n-Nehza, 1979), 75.

⁵ Konu hakkında ayrıntılı bir izah için bk. Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, 73-76; De Lacy O'Leary, *How Greek science passed to the Arabs* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1979), 108-109.

⁶ Halife Mehdî, hem zındıklık divanı kurarak başına sâhibu'z zanâdîka atamış hem de tercüme edilen Senevî öğretinin eserlerine reddiye yazımına hız vermiştir. Detaylı bilgi için bk. Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", 116-118; Ayrıca Mehdî, özellikle Aristoteles'in 'Topika' adlı yapıtının Arapça'ya tercümesini emretmiştir. Çünkü bu eser, tartışma sanatı olan cedeli sistematik tarzda öğretmek amacıyla yazılmış diyalektik kitabdır. Mehdî bu sayede (nazarî) diyalektik yöntem ve tekniğinin öğrenilip, muhalifin tezlerine eşdeğer bir teori ekseninde anti-tez üretmeyi hedeflemiş olmalıdır. Hatta kendisi de bu kitabı ciddi bir şekilde okuyup, kitabın çevirisini yapan Hıristiyan I. Timetheos ile tartışarak uygulama imkânı bulmuştur. Ayrıntı için bk. Dimitri Gutas, *Greek thought Arabic culture (Yunanca Düşünce Arapça Kültür)*, çev. Lütü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 66-67.

özellikle ifade edilmelidir. Fakat politik bir refleksle her iki oluşum yani entelektüel eleştiri ile dine yönelen dışsal tehdit, ilerleyen süreçte zanâdîka adı altında tek çatı altında toplanarak, genelleyici bir kovuşturmaya tabi tutulabilmiştir. Salih b. Abdülkuddûs (ö.167/783 [?]) de sosyal yönü ağır basan edebî ve kelâmî söylemleri ya da Fars asıllı Maniheist olması hasebiyle zındık olduğu iddiasıyla Halife Mehdî (ö.169/785) veya Harun Reşîd (ö.193/809) tarafından kovuşturmaya tabî tutulmuş, akabinde Senevî olduğu kanısıyla öldürülmüştür. Dolayısıyla Salih'in öldürülmesi ya fikirleri nedeniyle politik ya inancı nedeniyle yalnızca dinî ve yahut da hem dinî hem siyasîdir. Bu paradoksu çözme gayesiyle öncelikle makalemizde, Salih b. Abdülkuddûs'un yaşadığı dönemin sosyo-politik ve entelektüel iklimini dikkate alarak zikredilen konjonktürel süreçleri tetkik edeceğiz. Sonrasında dinî, edebî ve siyasî boyutuyla Salih'in zındık olup olmadığı meselesini çapraz verilerle irdelemeye çalışacağız. Neticede itikâdî tarafgirliğe yaslanmaksızın, objektif olarak, analitik bir yöntemle konuyu izah etmeye gayret edeceğiz.

1. Hayatı ve Edebî Kişiliği

Tam adı, Salih b. Abdülkuddûs b. Abdillâh b. Abdilkuddûs el-Ezdî el-Cüzzâmî'dir. Filozof, bilgin bir şair ve kelamcı sıfatıyla anılmıştır. Doğduğu yıl hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur.⁷ Bir şiirinden hareketle hicrî 77 yılında doğmuş olabileceği söylenmişse de⁸ bu çıkarım, tahminden öteye geçmemektedir. Basra'da doğduğu ve Farisî asıllı olduğu nakledilmektedir. İbn Hallikân (ö.681/1282), Arap asıllı Ezd kabilesinden olduğunu belirtir.⁹ Hatib el-Bağdâdî (ö.463/1071) ise Esed kabilesinin mevlâsı (*özgürleştirilmiş köle*) olduğunu söyler.¹⁰ Ezd kabilesinin de Duhâ veya Cüzzâm'a kadar uzanan bir soy ilişkisi vardır. Van Ess, Salih b. Abdülkuddûs'un, inancını/dinini terk ederek Müslüman olan bir babanın oğlu olduğunu belirtir.¹¹ Ailesinin tabî olduğu inanç hakkında verilen bu bilgi, onun, Müslüman bir ailede yetiştiğine işaret etmektedir. Hatib'e göre de Salih, din, siyaset ve edebiyata önem veren bir aileye mensuptur.¹²

Maalesef tarihçiler tarafından, Salih'in doğum yılı, gençlik yılları, ailesi, Basra'daki hayatı ve eğitim silsilesine işaret eden detaylı bilgi paylaşılamamışlardır. Yukarıda zikredilen tarih doğru kabul edilirse, hayatının büyük bir bölümünü Emevîler; üçte birlik kısmını da

⁷ Ebu'l-Kasım Ali b. Hasen İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, thk. Ömer b. el-Çurâme el-Urmevî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 23/346; Şemseddin Ahmed b. Muhammed Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâuz-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sâder, 1972), 2/492; Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu-medineti's-selâme*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 10/413; Hayruddîn ez-Zirikli, *el-A'lam-kâmusu't-terâcim* (Beirut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 3/192; Abdullah el-Hatib, *Salih bin Abdülkuddûs el-Basrî* (Basra: Dâru'l-Menşûrâti'l-Basrî, 1967), 64-65.

⁸ Hatib, *Salih b. Abdülkuddûs el-Basrî*, 64-65.

⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 2/492; Ayrıca bk. İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/346; Reynold A. Nicholson, *A Literary history of the Arabs* (London: T. Fisher Unwin, 1907), 374.

¹⁰ Hatib, *Salih b. Abdülkuddûs el-Basrî*, 89.

¹¹ Josef Van Ess, *İlmu'l-Kelam ve'l-mücteme-i fi'l-karneyni's-sânî ve's-sâlisi li'l-hicreti*, çev. Muhyiddin Cemal Bedir-Rıza Hâmid Kutub (Beirut: Menşûrâti'l-Cümel, 2016), 2/35-36.

¹² Hatib, aile fertlerinin uzunca bir müddet hapiste kaldıklarını söyler. Ayrıntılı bilgi için bk. Hatib, *Salih b. Abdülkuddûs el-Basrî*, 64-68.

Abbasîler döneminde geçirmiştir. Genel bir kanaatle gençlik yıllarında Basra'da, kelimcilerin ve vâizlerin meclislerinin müdavimi olduğu, onların din ve inanç konularında yaptıkları münazara ve diyalogları dinlediği söylenmiştir.¹³ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö.356/967) naklettiği bilgi doğrultusunda, Emevîler dönemindeki yaşantısına dair genellikle Basra'nın altı kelimcısından biri ve bilimsel toplantıların daimî bir üyesi olarak tanıtılmaktadır.¹⁴ Öte yandan Salih, Basra'nın kozmopolit yapısı gereği, Yahudî şair İbn Ra's el-Calût (?), Nasranî teolog İbn Nezâr (?) ve Zerdüş Amr ibn Uht el-Müeyyed (?) gibi diğer inançlara mensup şahıslarla da iletişim halindedir.¹⁵ Zikredilen altı kişiden ikisi yani Salih ve Beşşar b. Bürd (ö. 167/783-84) aynı zamanda şair olan şahıslardır. Bu niteliğiyle o, söz ve edebî diyalektikte önemli biridir. Nicholson ise Salih'i, belirli bir süre, önce Basra'nın sonrasında da Dimeşk'in sokak vaizi olmakla niteler.¹⁶ Güçlü bir beyan ve akıcı bir dile sahip olmakla nitelenen Salih'in söz ve düşünceleriyle daha çok Abbasiler döneminde gündem olduğu özellikle ifade edilmelidir.

Şevki Dayf (ö. 2005) ise farklı bir yaklaşımla, babası ve atalarının dini olan Seneviyye inancı üzere olduğuna dikkat çekerek onu zanâdikadan kabul eder. Bu iddiasına gerekçe olarak da edebî ve hikmetli sözlerle zühdâne bir hayata çağırmasını gösterir. Çünkü Salih, âlemin nur ve zulmetten ibaret iki asıldan oluştuğu düşüncesinden hareketle dünyadaki kötülüğün kaynağını bu iki aslın karışımına bağlamış; bunun için de zühd yaşantısına ve dünya nimetlerinden el etek çekmeye davet etmiştir.¹⁷ Öte yandan şiirlerinde ölümü, faniliği, güzel ahlaka teşviki, dünyadan ve dünya malından uzaklaşmayı çokça işlemesiyle aslında nur ve hayr ilahını kastettiğini düşünmüştür.¹⁸ Benzer şekilde Atvân, Salih'in çokça hikmetli söz ve öğütlere yer vermesini, Senevî inancını gizleme çabası olarak nitelemiş ve dünyaya duyulan nefret, dünya malının geçiciliği, ahiret hayatına ve daimi nimetlere teşvik vb. konulara has kasidelerini, Maneviyye inancına eğilim olarak yorumlamıştır. Hatta onun erkânına riayet ederek kıldığı namazı Müslüman olmasına değil; gizlediği inancının açığa çıkması için bir taktik olarak değerlendirmiştir.¹⁹ Üstelik Salih, takındığı

¹³ Hüseyin Atvan, *ez-Zanâdika ve ş-şuûbiyye fi'l-asri'l-Abbasiyyi'l-evvel* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 47.

¹⁴ Ebu'l-Ferec Ali b. İsmail İsfahânî, *Kitabu'l-eğânî*, thk. İhsan Abbas vd. (Beyrut: Dâru Sâder: 2008), 3/101.

¹⁵ Yusuf b. Teğrî Birdî Tağrîberdî Cemâluddîn Ebu'l-Muhâsin, *en-Nücûmu'z-zâhira fi-mulûki Mısr ve'l-Kahira* (Kahire: Vizâretü's-Sekâfiyye, 1963), 2/29; Ahmed Taherî-Irakî, *Zandaqa in the early Abbasid period with special reference to the poetry* (Scotland: Edinburgh University, Doktora Tezi, 1982), 202.

¹⁶ Nicholson, *A Literary history of the Arabs*, 374.

¹⁷ Dayf, Salih'in bir eserine, şiir veya sözüne referansla bu iddiasını gerekçelendirdiği bir bilgi paylaşmamaktadır. Açıkçası Kitabu'ş-Şukûk adlı bir eserin Salih'e nispet edilmesi onu bu kanıya sevk etmiş olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Şevki Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî-el-asru'l-Abbasi'l-evvel* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1966), 3/394.

¹⁸ Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/396.

¹⁹ Söz konusu olayın ayrıntısı şu şekilde cereyan eder. Salih'in de içerisinde bulunduğu edebiyat ehli şahısların karşılıklı şiirlerini okudukları sırada namaz vakti gelir ve herkes namaz için abdestini alır. Salih de rükû ve secdeleri tam halde güzelce namazını eda eder. Oradakiler şaşkınlıkla, namazı bu şekilde mi kılıyorsun? Herhalde sen mezhebini (*tabi olduğun inancı*) hatırlamıyorsun, derler. Bunun üzerine Salih, anlamı birçok yazar tarafından müphem olarak nitelenen, "bölgenin âdeti, bedeninin alışkanlığı ve çoluk-çocuğun selameti" için bu şekilde namaz kıldığını bir beyitle dile getirir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh, *Tabakatü'ş-şuarâ*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc (Kahire: Dâru'l-

bu takiyyeci tutumuyla kendisi hakkında müspet görüşlere sahip olan İbnü'l-Mu'tez'i de (ö.296/908) kandıran birisidir. Adeta kendisini gizleyerek batıl inancı uğruna her türlü çabayı meşrû gören biri konumundadır.²⁰ Bütün bunlara rağmen Van Ess, buna benzer ithamları, zanâdıkaya mensup başka birilerinin diliyle söylenmiş, dedikodu türünde asılsız ve mesnetsiz sözler olarak nitelenmektedir.²¹

Salih b. Abdülkuddûs'un gençliği, ilmî hayatı, hocaları vb. konularda bilinemezlik, farklı yorumlara da kapı aralamıştır. Örneğin Van Ess, onun, Hasan Basrî'nin (ö.110/728) öğrencisi olduğu yönünde bir rivayetin varlığına dikkat çekmiştir. Buna sebep, Hasan Basrî'nin öğrencileri arasında Abdülkuddûs adıyla çağırılan bir öğrencisinin olmasıdır. Ancak Van Ess, bu isimle mutlak surette Salih'in kastedilmiş olmasını da şüpheyle karşılar. Çünkü dönem itibarıyla Abdülkuddûs, toplumda çok yaygın kullanılan bir isimdir.²² Salih'in Basra'nın entelektüel ve ilmî iklimi içerisinde yetiştiği ve birçok bilgin tarafından kurulan ders halkaları içerisinde eğitim gördüğü tahmin edilebilir. Öyle ki o, felsefe, kelam, hikmet gibi konularda okumalar yapan; Fars ve Yunan'dan önceki milletlerin inançlarından haberdar olan bir filozoftur. Buna göre dönemin sosyo-kültürel, ilmî ve fikrî birikimine ve gelişimine tanıklık eden birisidir. Salih, kültürel ve entelektüel etkileşim sayesinde yükselen ilmî ve edebî kazanımıyla muhtemelen devlet kademesinde görev de üstlenmiştir. Bu doğrultuda Van Ess, onun kıssacı olmama durumunu ihtimal dâhilinde görerek, İbnü'l-Müdebbir'den (ö.279/893) nakille Halife Mehdî'nin yanında kâtip olarak çalıştığını da söylemektedir.²³

Ebu Ahmed b. Adî de (ö.365/976) onun hakkında birtakım özlü bilgiler paylaşmaktadır. Salih, Basra'da iken insanlara vaaz eden ve kıssalar anlatan birisidir. Onun hikmet dolu, etkileyici ve güzel sözleri vardır. Hadise gelince bu konuda o, hiçbir şeydir. İbn Maîn (ö.233/848), hadis konusunda ondan çok az şey biliyorum, demiştir.²⁴ Şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Kur'an ve hadise dair bilgisi olduğunda şüphe yoktur. Ne var ki şiirlerinden çok az bir kısmı bize kadar gelebilmiştir. Şiirlerinin teması ve üslûbu ise atasözlerinden, özdeyişlerden, hikmetli sözlerden, âdab ve ahlaka dair vecizelerden (*gnomik şiir*) oluşmaktadır.²⁵ Merzubânî, (ö.384/994) Salih'i, 'şâirlerin hakîmi' payesiyle zikretse de aynı zamanda zındık bir mütekellim olarak niteler. Zanâdika eğilimi olan

Meârif, 1976), 90; Muhammed Abdülhamîd el-Hamd, *ez-Zındıka ve'z-zenâdika* (Dımeşk: Dâru't-Talâti'l-Cedîde, 1999), 54.

²⁰ Atvan, *ez-Zanâdika ve's-şuûbiyye fi'l-asri'l-Abbasiyi'l-evvel*, 51.

²¹ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakatü's-şüarâ*, 90; Van Ess, *İlmü'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/37.

²² Van Ess, *İlmü'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/35-36.

²³ Van Ess, *İlmü'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/35; Karşılaştırma için bk. Zeki Mübarek, *Risâletü'l-azrâi li-İbrahim el-Müdebbir* (Kahire: Matbaatü ve Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1931), 42.

²⁴ Salahaddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *Nekti'l-himyân fi-nüketi'l-ümyân* (Kahire: Matbaatü'l-Cemâliyye, 1911), 171; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 2/492. O, bir şiirinde: "Hadis/söz metni, sahibine/ehline refere edilir. Vesika/belge ise metne iade edilir", derken bir yöntem sunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu Ömer b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, *el-İstizkârü'l-camiu li-mezâhibi fukehâi'l-emsar ve ulemâi'l-ektâr*, thk. Abdulmutî Emin Kalacî (Kahire: Dâru'l-Va'y, 1993), 13/71.

²⁵ Zirikli, *el-A'lam*, 3/192.

şahısların kelâmî diyalektikte Salih'in görüşlerine öncelik verdiğini; zındıklığı sebebiyle Mehdî'nin onu öldürdüğünü belirtir.²⁶ Yâkut (ö.626/1229), filozof, değerli bir edebiyatçı ve övülen bir şair olarak tanıtır. Vaaz için Basra mescidine sık sık uğradığını ve kıssalar anlattığını zikreder. Onun hakkında birbirinden farklı pek çok haberin zikredildiğini ve bizzat Halife Mehdî tarafından öldürüldüğünü ve insanlara ibret olması amacıyla cesedinin birkaç gün asılı bırakıldığını söyler.²⁷ Fakat Yâkut, zındıklığı konusunda herhangi bir bilgi paylaşmaz. Ona ait bazı şiirlere yer vererek özellikle zındık olduğu ithamıyla öldürüldüğünü vurgulamaya çalışır.²⁸ Dolayısıyla onu, zındık olarak tanımlama arzusu içerisinde değildir. Zehebî (ö.748/1348) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1449) ise filozof kimliği yanında özellikle zındıklık eğilimini de vurgulayarak tanıtmışlardır.²⁹

İbn Asâkir (ö.571/1176), Salih'i, zındıkla meşhur olmuş biri olarak tanıtır ve içeriğine yer vermeksizin Ebü'l-Hüzeyl (ö.235/849-50 [?]) ile olan münazarasından söz eder.³⁰ İbn Şâkir el-Kütübî (ö.774/1372) de aynı bilgileri paylaşır. Farklı olarak Mehdî'nin Salih'i, Dimeşk'ten getirttiğini nakleder. Onun ölüm yılını zikretmez. Aynı şekilde Merzubânî'den atıfla, şâirlerin bilgini, zındık bir mütekellim olduğuna değinir.³¹ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Salih'in Abdülkerim el-Avcâ (ö.155/772) ile Senevî akidesinde iken daha sonra tövbe ettiklerine dikkat çeker.³² Üstelik her iki şahsın tövbelerinde kararlı ve itikatlarında doğruluk üzere olduklarını vurgulamaya çalışır. Sonrasında İsfahânî, benzer paylaşımlarda bulunarak, Salih'in zındıklıkla itham edildiğini; tövbe ettiği halde Halife Harun Reşîd'in tövbesini inandırıcı bulmadığını ve kanaati üzere onu öldürdüğünü söyler.³³ Atvân, bu ifade üzerine bir çıkarımda bulunarak, metinde geçen tövbe kelimesinin tahrif edilen senevî kelimesinin yerine kullanıldığını iddia eder.³⁴ Fakat İsfahânî, spekülatif ve yeterince iknâ edici olmayan veriler nedeniyle onlar hakkında bilgi paylaşmayı aniden sona erdirir. Anlaşıldığı kadarıyla

²⁶ İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/347; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Muhtasarı tarihu Dimeşk libn-i Asakir*, thk. Ruhiyye en-Nuhhas (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 11/33; Salahaddin Halil Aybek el-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvud-Türki Mustafa (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî: 2000), 6/150; Atvan, *ez-Zanâdika ve ş-şuûbiyye fi'l-asri'l-Abbasiyi'l-evvel*, 47.

²⁷ Yâkut el-Hamevî er-Rumî, *Mu'cemu'l-udebâ-irşâdu'l-erib ila-ma'rifeti'l-edib*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 4/1445; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizanu'l-İ'tidal fi-nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becavî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 2/297; Muhammed b. Musa b. İsa ed-Demîrî, *Hayâtü'l-hayavâni'l-kübra*, tkd. Ahmed Hasan Besic (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 1/49.

²⁸ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 4/1445.

²⁹ Zehebî, *Mizanu'l-İ'tidal*, 2/297; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisanu'l-mizan*, haz. Abdülfettah Ebu Ğudde (Beyrut: Mektebetü-Matbuâtü'l-İslâmiyye, 2003), 4/291; Şu halde Salih, Basra'nın entelektüel muhitinde önemli bir figür olarak, "şâir, hakîm, mütekellim ve sahibi'l-felsefe (filozof)" nisbesiyle tanınmış biridir. Ayrıntılı bilgi için bk. Irakî, *Zandaqa in the early Abbasid period*, 201.

³⁰ İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/347.

³¹ Muhammed b. Şakir el-Kütübî, *Fevatü'l-vefeyât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâder, 1973), 2/116; İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/346; Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu-medineti's-selâme*, 10/413-414.

³² İsfahânî, *Kitabu'l-eğânî*, 3/101; Ocak, Salih b. Abdülkuddûs ve Abdülkerim b. Ebi'l-Avcâ'yı kelâmî (teolojik) ve fikhî zanâdika kategorisinde zikreder. Farklı tasnifleri incelemek için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 42.

³³ İsfahânî, *Kitabu'l-eğânî*, 14/113.

³⁴ Atvan, *ez-Zanâdika ve ş-şuûbiyye fi'l-asri'l-Abbasiyi'l-evvel*, 48.

onun zındık olduğu yönündeki iddialara çok da ikna olmuş değildir. Bu nedenle ilim meclisine işaret ederek, dönemin fikrî zenginliğine, kültürel ve entelektüel birikimine dikkat çeken biri gibidir. Nitekim farklı inanç ve öğretilerin savunucusu olan şahısların bir mecliste toplanıp, itikâdî ve sosyal meseleleri tartıştıkları aşikârdır. Dikkat çeken husus ise söz konusu şahıslar, farklı görüş ve düşünceye sahip olsalar da birbirlerini zındık olarak tanımlayan kişiler değillerdir. Öyleyse bu şahıslar özelinde zındıklık, daha sonra devreye sokulan itikâdî bir kimlik olmuştur. Açıkçası bilimsel seviyede seyreden nazarî diyalektik, politik bir müdahaleyle fiilî yaptırım aşamasına taşınmıştır.

Câhız (ö.255/869) ise Salih'i kelamcı veya bir filozof olarak değil, edebî kimliği ve şiirleriyle tanıtmayı tercih eder. O, Salih ve Sâbık el-Berberî'nin (ö. hicrî ikinci asrın ilk ortaları) edebî yeteneklerine vurguda bulunarak şiirlerinin, bu alanda en yüce konuma yükselebilecek bir nitelikte olduğunu; hatta her ikisinin şiirlerinin, ufuklara kadar uzanan nâdirât türü eserler arasında sayılabileceğini; fakat kaside türünde ve içeriğinde mesellerin (*nasihat türü özdeyişler/özlü sözler*) fazlaca yer alması nedeniyle şiirlerinin bu payeyi almasına engel oluşturduğunu zikreder. Daha doğrusu şiirlerinin çok sayıda hikemî söz, özdeyiş ve atasözünden oluşmasını tenkit eder. Çünkü Câhız'a göre bir şiirde, dinleyicinin farklı duygulara geçişi sağlandığı ölçüde şiirden beklenen netice alınmış demektir.³⁵ Dolayısıyla şiirlerinde gereğinden fazla hikmetli söz ve öğütlere yer veren Salih'in üstün yeteneğine rağmen yüksek bir mevki elde edememesinin nedeni, şiirlerinin oldukça yalın ve duygu geçişini sağlamada başarısız olmasıdır. Dayf da gelecek nesillere çok az bir kısmının ulaşmış olmasını, duygudan yoksun olmasıyla ilişkilendirmektedir.³⁶

Örnek vermek gerekirse Salih, aşağıda kasidesine ait bazı bölümlerde sadece öğüt veren bir nasihatçi konumundadır. Ancak dönem itibarıyla hikemî/öğüt türü şiirlerin, sosyal olaylara eleştirel yaklaşan ve ıslaha çağırان şiirler olduğu özellikle belirtilmelidir.

“İnsan toplar, zaman dağıtır. İnsan sürekli yapar; şartlar ise parçalar.

Bir kimsenin akıllı düşmanı olması; ahmak dostu olmasından iyidir.

Konuştüğün zaman sözünü ölç. Çünkü akıllı birinin kusurlarını sözleri ortaya çıkarır.”³⁷

Salih'in 'hikmet şâirler'inden olduğu bunun zühd konulu şiir yazarlarla karıştırılmaması gerektiği de söylenmiştir.³⁸ Hatib de Salih'in şiirlerini, felsefî yönü olan sosyo-didaktik edebî eser kategorisine dâhil eder. Ona göre Salih'in şiirleri, sosyal sorunlara, insanlar arası ahlâkî ve yasal ilişkilere, din-siyaset ilişkisinin niteliğine, genellikle toplumsal ıslaha yönelik edebî ve didaktik öğeleri içerdiğinden nâdirât türü yazınlar arasında yer

³⁵ Ebu Usman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyan ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 1/206.

³⁶ Dayf, *Tarihu'l-edebî'l-Arabî*, 3/398.

³⁷ “المراء يجمع و الزمان يفرق... و يظل يرقع و الخطوب تفرق
ولأن يعادي عاقل خير له... من أن يكون له صديق أحمق
وزن الكلام إذا نطقت فإنما... يبدى عيوب ذوي العقول المنطق”
Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 2/492-493.

³⁸ Muhammed Mustafa Heddâra, *İtticâhâtü's-ş-i'r-fi'l-karni's-sâni'l-hicrî* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1963), 449.

almamıştır. Hatib, şiirlerinde hikemî üsluba fazlaca yer vermesi nedeniyle Salih'in toplumsal aydınlanma hedefini gerçekleştirmede başarılı olamadığını düşünür. Muhtemelen hikemî şiirlerin temasında idraki zorlaştıran felsefi anlamların gizlemiş olması onu bu kaniya sevk etmiştir. Salih'in kitlelerce anlaşılabilmesi, beklentisinin aksine durumlarla karşılaşması ve yaşadığı olumsuz tecrübeler zamanla kötümserliğe kapılmasına, inzivaya çekilmesine ve insanlardan korkar olmasına sebep olmuştur.³⁹ Sürekli dünyanın sıkıntı ve talihsizliklerinden, felaketlerden, musibetlerden, acılardan, kötülüklerden, sosyal eşitsizlikten, yoksulluktan, haksızlıklardan söz etmeye başlamıştır. Böylece "umutsuzluk şairi" olarak köşesine çekilmiş ve insanlardan uzak kalmayı tercih etmiştir. Örneğin, insanlar ile olan ilişkisinde endişe, korku ve güvensizliğe dayalı bir ruh haline sahip olduğu aşağıdaki şiirinde sezilmektedir.⁴⁰

*"Diline dikkat et, sözünü sakın. Zira kişi diliyle güvende olur veya zarar görür.
Sırrını da gizle ve kimseyle paylaşma. Çünkü camı kırıldığında bir daha toplayamazsın."*

Başka bir şiirinde de insanların ikiyüzlü ve kaypak yapılarından şikâyet etmekte; dolayısıyla güven veren şahısların yokluğundan hayflanmaktadır.

*"Bir arkadaşını gördüğünde seni yağ çekerek karşılıyorsa, (bil ki) o dost değildir ve onun hak ettiği kendisinden kaçınmaktır.
Yağ çekip pohpohlayan birinin sevgisinde de hayır yoktur. Dili tatlı da olsa kalbi yangın yeridir.
Seninle karşılaştığında sana güvenilir olduğuna ant içer; fakat uzaklaştığında bir akrebe dönüşür."⁴¹*

Görüldüğü üzere Salih b. Abdülkuddûs, sosyal ve politik sorunlara kayıtsız kalamayan, söz ve kalemiyle eleştirel yaklaşabilen biri iken hayatının sonlarına doğru bu bakış açısında ciddi değişimler yaşamıştır. İnancı, düşüncesi veya sosyal yönü ağır basan hikmetli söz ve beyitleri neticesinde kendisine yöneltilen zındıklık ithamı, bu yönde bir karar almasına etki etmiş olmalıdır.

Sonuç olarak Salih, Mu'tezile'nin doğuşundan önce Basra'da, şairliğiyle ün yapmış kelimcilerden birisidir. Basra'nın kozmopolit yapısı içerisinde entelektüel bir tabakada yer aldığı, din, felsefe ve edebiyat gibi geniş bir çerçevede tartışmalar yaptığı tahmin edilmektedir.⁴² Hatta Nyberg, Mu'tezile tarihinde bu diyalektik düşünce meclisinin, ciddi derece inşâ bir fonksiyona sahip olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu akademik meclisin dağılışıyla birlikte Mu'tezile'nin nazarî programı, -siyasî destekle- tamamen zanâdika ve

³⁹ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 82.

⁴⁰ "واحفظ لسانك واحترز من لفظه... فالمرء يسلم باللسان ويعطب والسر فآكتمه ولا تنطق به... إن الرجاجة كسرهما لا يشعب"

Hatta Salih, kurt, köpek, eşek gibi hayvanlardan daha iyi dost olamayacağını söyler olmuştur. Ayrıntı için bk. Irakî, *Zandaqa in the early Abbasid period*, 204.

⁴¹ "وإذا الصديق رأته متملقاً... فهو العدو، وحقه يتجنب"

لا خير في ود امرئ متملق... حلو اللسان، وقلبه يتلهب يلقاك بحلف أنه بك واثق... وإذا توارى عنك فهو العترب"

Bir kısmına işaret ettiğimiz şiirlerin bütünü için bk. Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 82-83.

⁴² Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 71.

Seneviyye ile mücadeleye odaklanmıştır.⁴³ Elbette İslam dışı akımlara karşı nazarî/aklı mücâhedenin yürütülmesinde iktidar politikası önemli derecede etkili olmuştur. Böylece İslam'ın aslî değerleri için tehdit unsuru oluşturan her türlü fikrî ve dinî akım ile mücadele hız kazanmıştır. Mu'tezile'nin bu süreçte benimsediği bilimsel misyon ise nazarî diyalektik sınırının dışına çıkmama yönünde olmuştur. Ne var ki entelektüel şahısların ilmî faaliyetlerini yürüttüğü özel mekânlarda/evlerde gerçekleştirilen bilimsel müzakereleri sert bir şekilde engelleme faaliyeti, halk desteğini de arkasına alan Abbasîler döneminde zirveye ulaşmıştır. Bir bakıma fikrî münazara dönemi fiilî mücadele sürecine evrilmiş ve böylece eleştiri ve şiddetin dozu da artmıştır. Buna dair Belbe, Mu'tezile, zanâdikaya karşı dille mücadele ve burhan ile iknâyı metot olarak benimsemişken; Abbasî yönetici erki, baskı, itibarsızlaştırma, cezalandırma, sürgün ve katl yolunu tercih etmiştir, demektir.⁴⁴

Salih b. Abdülkuddûs başta olmak üzere birçok şair ve yazar zındıklık ithamıyla sorgulanmış ve hatta öldürülmüştür. Ancak asıl problem, gerçekten zındıklıkla mücadele ederken zındık olduğu şüpheli olan şahısların da bu sürece dâhil edilip edilmediği meselesidir. Çünkü Salih, her ne kadar Maniheist, Senevî, Zındık hatta Nasranî ithamına maruz kalsa da şiirlerinde sahih imana ve Allah korkusuna işaret eden ifadelere yer vermiştir. Bu sebeple hayatına dair düşünülen notlar sınırlı, kapalı ve çelişkili olduğundan onun itikâdî kimliği hakkında peşinen hüküm vermek doğru bir yaklaşım değildir. Ancak gelenek içerisinde zındık olduğu konusunda genel bir kanaatin oluştuğu da ifade edilmelidir.⁴⁵ Buradan hareketle bir sonraki başlığımızda, Salih'in fikrî ve dinî kimliğini irdeleyerek, çelişkili ve şüpheli alanlara bir nebze açıklık getirmeye gayret edeceğiz.

2. Fikrî Yapısı ve Dinî Kimliği

Salih b. Abdülkuddûs, bir şair, edîb ve kelamcı olarak din ve düşünce alanında önemli fikirler ortaya koymuş olsa da zındıklık eğilimi nedeniyle (veya ithamıyla) gerektiği kadar önem verilip dikkate alınan birisi olmamıştır. Bu sebeple şahsî ve ilmî hayatı hakkında malumat da oldukça sınırlı düzeyde kalmıştır.⁴⁶ Nitekim en erken kaynaklardan birisi olarak Câhız, Salih'e yöneltilen zındıklık ithamı hakkında bir bilgiye yer vermese de onun edebiyatçılığından öte bir şey de söylememektedir. Dolayısıyla onun eserlerinde, Salih'in idamı ve nedenleri üzerine verdiği bir bilgiye rastlamak mümkün değildir.⁴⁷ İbn Nedim (ö.385/995 [?]) ise Salih'i, İslam'ı izhar eden fakat zındıklığını gizleyen mütekelimiler arasında sayar. O, Salih'in edebî kimliğinden ziyade akîdevî yönden sorun teşkil eden fikrî yapısına işaret eder. Bunu teyit için de Seneviyye (*düalist felsefe*) düşüncesine katkı sağlayan

⁴³ Henrik Samuel Nyberg, "Mu'tezile", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1979), 8/759-760.

⁴⁴ Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, 98.

⁴⁵ Necla bint Muhammed b. Salih, *el-Hikmetü fi-şî'ri Salih b. Abdilkuddûs* (Mekke: Ümmü'l-Kur'a Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 32; Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 70-76.

⁴⁶ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 65.

⁴⁷ Van Ess, *İlmü'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/34; Câhız, Sâlih'in şiirlerine atıfta bulunur. Fakat onun hakkında herhangi bir yoruma yer vermez. Karşılaştırma için bk. Câhız, *el-Beyan ve't-tebyin*, 1/120, 206; *el-Beyan ve't-tebyin* 2/74, 140 ve dğr.

eserler kaleme aldığını belirtir.⁴⁸ Fakat o, Salih'e nispet edilen kitapların isimlerinden söz eden bir bilgiyi de paylaşmaz. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Nedîm, Salih'e izafe edilen kitapların adlarını işitse de söz konusu kitapları görmüş değildir. Salih'i, "zındıklıkla nitelenen" şeklinde betimleyerek elli varak yazına sahip olduğunu zikretmekle yetinir.⁴⁹

İbn Nedîm'in verdiği bilgilerden hareketle Van Ess, Salih'in divanına ait sayfaların elliye geçmediğini; bu nedenle zındıklığı çağrıştıran beyitlerin daha sonra Salih'e nispet edildiğini düşünür.⁵⁰ Zira Ebu Hilâl el-Askerî'den (ö.400/1009'dan sonra) nakille, kaleme aldığı divanın, bin kadar Arap atasözü ile bin adet Acem özdeyişini ihtiva ettiği söylenir.⁵¹ Salih'in böyle bir çalışma yapmasını değerlendiren Hatib, halkın düşünsel/aklı eğitiminde mesellerin temel taş olduğunu; bu nedenle Salih'in birbirine zıt olan Arap ve Acem akli arasında bir yakınlık kurmayı denediğini düşünür.⁵² Muhtemelen Salih, atasözü ve meseller ile her iki toplumun sözlü ve yazılı aklına vurguda bulunarak hem sosyal akli eğitmek hem de ortak manevî değerlere işaret etmek istemiştir. Ne var ki Salih'in eserlerine veya beyitlerinden oluşan çaplı bir koleksiyona sahip değiliz. Salih'e ait en detaylı bilgiyi, onun divanında yer alan bazı şiirleri veya risale tarzı dokümanları derleyerek "*Salih b. Abdilkuddüs el-Basrî*" başlığıyla yayınlayan Abdullah el-Hatib vermektedir. Dolayısıyla Salih'in eserlerine yansıttığı fikrî ve itikâdî düşünceyi bütüncül bir bakış açısıyla tespit etmek mümkün değildir. Hatib ise tamamıyla Salih'i ve onun düşünce dünyasını savunan bir yaklaşım içerisinde bir biyografi kaleme almıştır. Bu açıdan kaynaklarda zındıklığı hakkında ileri sürülen verilere objektif olarak yer verse de Salih'i imanlı bir devrimci, filozof bir bilgin, mahir bir şair olarak tanıtmaya çalışmaktadır. Ancak Salih, birkaçı istisna edilse de klasik kaynaklarda, kelâmî ve edebî yönünden öte; inancı ve sözleriyle gündem olmuş birisidir.

Bu bağlamda Şerif el-Murtazâ (ö.436/1044), Salih'i, düalist düşüncesiyle öne çıkan biri olarak tanıtır. Akabinde onu, Senevî akideye destek veren ve Ebü'l-Hüzeyl ile gerçekleştirdiği münazarada (*nur ve zulmetin imtizacı*) başarısız olmuş biri şeklinde resmeder.⁵³ Bu diyalogda Ebü'l-Hüzeyl, Salih'e neye dayanıp güvendiğini sorar. Salih de Allah'tan (*tek olandan*) istiyor, ikiyi (*nur ve zulmet*) savunuyorum, der. Bunun üzerine Ebü'l-Hüzeyl, iyiden mi yoksa kötüden mi istiyorsun? Sorusuyla karşılık verir. Bu ilzâmın akabinde Salih susar ve şu şiiri okur:⁵⁴

⁴⁸ Ebü'l-Ferec Muhammed Ebû Ya'kûb İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978), 473.

⁴⁹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 231.

⁵⁰ Van Ess, *İlmü'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/38.

⁵¹ Şevki Dayf, *el-Fennü ve'l-mezâhibuhu fi ş-i'r-il-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1960), 115; Ayrıca bk. Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/397; Carl Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 18.

⁵² Hatib, *Salih b. Abdilkuddüs el-Basrî*, 65.

⁵³ Münazarada geçen diyaloglar için bk. Şerif Murtazâ, Ali b. el-Huseyn, *el-Emâli'l-Murtazâ guraru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1954), 1/144.

⁵⁴ "أبا الهذيل جزاك الله من رجل ... فانت حقا لعمرى مفصل جدل"; Bk. Şerif Murtazâ, *el-Emâli*, 1/144.

“Ebü’l-Hüzeyl! Allah iyiliğini versin Ey Adam!
Sen hak üzeresin. Ömrüme yemin olsun ki çetin bir tartışmacısın.”

Şerif el-Murtazâ’nın verdiği bilgiler doğrultusunda Salih’in senevî olduğu ulema ve toplum tarafından bilinmektedir. Bu doğrultuda Dayf, Abbasiler döneminde Salih’in inancını izhar ettiğini ve açıkça ilan ettiğini söyler. Hatta Basra mescidinde toplanan insanlara akidesini cüretle ilan edebildiğini dahi belirtir.⁵⁵ Brockelmann, Basra’da, Farisî Senevî akidenin faziletleri hakkında dersler verdiğini söyleyerek Beşşar b. Bürd ile aynı düşüncede olduklarını zikreder.⁵⁶ Bu sebeple Dayf, Mu’tezile kelamcıları ve özellikle de Ebü’l-Hüzeyl’in dışında onlarla ciddi bir şekilde fikren mücadele eden birinin olmadığına özellikle dikkat çeker.⁵⁷ Örneğin, Basra’da stoik felsefenin savunucuları arasında zikredilen Salih’in fikirlerini çürütmek için Ebü’l-Hüzeyl de stoa felsefesini incelemiş olmalıdır.⁵⁸ Esasında Mu’tezile düşüncesinde zanâdika, sadece küfür ve inkârı tercih eden bir eğilim değildir. Aynı zamanda Basra toplumunda derin köklere sahip olan çetin felsefî bir harekettir. Ancak Dayf’ın düşüncesinin aksine Vâsıl bin Ata (ö.131/748) çok erken bir dönemde Maneviyye ile diyalektiğin yönergesini oluşturmuştur. Bunun için de *Kitabü-Elfi Mes’ele fi’r-Red Ale’l-Mâneviyye* adıyla bir eser kaleme almıştır. Ancak Vâsıl sadece Maniheizm düşüncesini çürütmek için eser yazan biri değildir. Bunun yanında farklı bir yöntem takip ederek ‘davetçi sistemi’ni kurmuş ve öğrencilerini Horasan gibi Maniheist öğretinin merkezlerine göndermiştir.⁵⁹ Çünkü Hz. Peygamber döneminde müşrik ve kâfirlerle mücadelede cihat önemli bir faktördü. Daha doğrusu mücadele bir felsefe veya öğretiden ziyade doğrudan şirk ve kâfirlerle yapıyordu. Dikkat çekildiği üzere Basra’nın çoğulcu dinî, ilmi ve kültürel yapısı (*ekümenik yapı*) içerisinde yer alan Seneviyye, Maneviyye, Mecûsiyye gibi düalist öğretiler ise köklü felsefi argümanlara sahip idiler. Bu nedenle de nazârî diyalektik odaklı zihnî/fikrî mücadele bir metot olarak zorunlu hale gelmişti.⁶⁰

Nitekim Emevî asrının sonlarına doğru ve Abbasiler döneminde Basra’da zanâdika eğiliminde ciddi bir artış olmuştu. Sözü edilen akımlar, Fars din ve geleneğinden getirdikleri inanç ve düşünceleri, Müslümanlar arasında yaymaya gayret ediyorlardı.⁶¹ Bu süreçte Abbasî halifeleri, zındıklara karşı Mu’tezile’yi adeta bir kalkan gibi kullanmaktaydı.⁶² Öyle ki ivme kazanan tercüme hareketiyle birlikte Mu’tezile’nin sahip olduğu herodian tutum (*muhaliğîn diyalektik tekniği doğrultusunda mukabelede bulunma*), birçok dinî ve fikrî akımın yanında özellikle düalizm ve müntesiplerine karşı ciddi

⁵⁵ Dayf, *Tarihu’l-edebi’l-Arabî*, 3/394.

⁵⁶ Brockelmann, *Tarihu’l-edebi’l-Arabî*, 17.

⁵⁷ Dayf, *Tarihu’l-edebi’l-Arabî*, 3/394.

⁵⁸ Demirci, “Mu’tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları”, 125.

⁵⁹ Seyyed Saeed Reza Montazeri, “Refutations of Heterodoxy: Zoroastrians, New Christians, and Muslims against Manichaeans”, *Religious Inquiries* 8/16 (December 2019), 134.

⁶⁰ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 32-33.

⁶¹ Zanâdika faaliyetlerini bütün boyutlarıyla incelemek için bk. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 16-58.

⁶² Muhammed Ebu Zehrâ, *Tarihu’l-mezhâhibi’l-İslâmiyye (İslam’da İtikâdî Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi)*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Yeni Şafak Dağıtım, ts.), 143, 150-151.

nazarî/felsefî mücadelenin yürütülmesine etki etmiştir. Şu halde Senevî öğretisi ve zanâdîka akımına karşı nazarî diyalektikte, Mu'tezilî bilginlerinin öne çıkarılmasının iki nedeninden söz edilebilir. İlki, gerçekten düalist felsefeyle mücadele edebilecek fikrî ve felsefî altyapıya sadece Mu'tezilî bilginler sahipti. Dolayısıyla Mu'tezile ekolü, kendisinden önceki bilimsel birikimi sentezleyerek yeni bir bilim dili ekseninde muhalif fikirlere entelektüel karşı koyuşun öncüsü olmuştur. Diğeri de kelam ve felsefeyle uğraşanların zındıklık ithamına maruz kaldığı dönemde kelamın aslî işlevlerinden birinin İslam dışı unsurlarla mücadele etmek olduğunu tecrübeyle kanıtlamaktı. En nihayetinde diğeri öğretisi ve düşünce akımlarına karşı nazar ve istidlale dayalı bilimsel bir programın yürütülmesi, İslamî aklî okulun inşasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır.

Erken bir dönemde Mu'tezile bilginleriyle düalist akımın temsilcileri arasında dakîku'l- kelama (kozmozoloji) dair nazarî tartışmaların gerçekleştirilmesi bu bilimsel gelişmenin seyrine ve fikrî mücadelenin aktörlerine işaret etmektedir. Örneğin İbn Murtaza (ö.840/1437), düalizmin temsilcileriyle Ebü'l-Hüzeyl arasında gerçekleşen nazarî tartışmanın farklı bir versiyonundan söz etmektedir. Buna göre Salih, evrenin aslının nur ve zulmetten oluştuğunu, her ikisinin önceden ayrık iken sonradan birleştiğini ileri sürmektedir. Ebü'l-Hüzeyl ona: O ikisinin birleşimi, ikisi ile mi (*ikisinin iradesi*) yoksa ikisinin dışında bir başka şeyle mi? Sorusunu yöneltir. Salih de bunların her ikisi diyerek cevap verir. Bunun üzerine Ebü'l-Hüzeyl, ikisi dışında bir mana olmadığı zaman hem iki ayrık hem de iki birleşik olmak gibi bir tutarsızlıkla onu itham eder. Akabinde Salih söz söyleyemez olur ve yukarıda zikredilen şiiri okur.⁶³

Bu diyalogu yorumlayan Hatib, öncelikle entelektüel bir birikime sahip olan ileri yaştaki Salih'in henüz ilmî hayata yeni geçiş yapmış genç yaştaki Ebü'l-Hüzeyl'e mağlup olmasını tutarlı bulmaz. Bu nedenle tartışmanın Salih ile Ebü'l-Hüzeyl arasında gerçekleşmediğini düşünür. Yukarıda zikredilen beyitin Salih ile değil, Maniheist olan bir şahısla Ebü'l-Hüzeyl arasında gerçekleşen bir münazara neticesinde Ebü'l-Hüzeyl'in tartışmadan galip gelmesi üzerine Salih tarafından dile getirildiğini söyler.⁶⁴ Bu cümleyi destekler mahiyette Salih'e, "Ebü'l-Hüzeyl olmasaydı minberden Maniheizm üzerine vaazlar dinliyorduk" sözü nispet edilmiştir.⁶⁵ Buna göre Salih, Ebü'l-Hüzeyl'in düalist düşüncenin temsilcileriyle yaptığı münazaralarda elde ettiği başarının farkındadır. Dolayısıyla sözü edilen diyalogun içerisinde yer almıyorsa, gerçekten Senevî olmadığı için bu başarıyı tebrik ve teşvik etmektedir. Diyalogun içerisinde bizzat yer alıyor ise Ebü'l-Hüzeyl'in ilzamından sonra mevcut inancını sürdürmesi veya iddiasını ispata yönelmemesi mantıklı değildir. Ancak özellikle belirtmelidir ki Salih'in bir eserine veya şiirlerine atıfla bu nazarî diyalogdan söz edilmiş değildir. Daha doğrusu Salih'e ait belgelerde sözü edilen felsefî diyaloga

⁶³ Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l emel (Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi)*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 61.

⁶⁴ Hatib, *Salih b. Abdilkuddüs el-Basrî*, 76.

⁶⁵ Suleiman A. Mourad, "The Revealed Text and the Intended Subtext: Notes on the Hermeneutics of the Qur'ân in Mu'tazila Discourse As Reflected in the Tahdîb of al-Hâkim al-Ğişumî", *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*, ed. Hans Daiber vd. (Leiden: Brill, 2012), 383.

rastlanmamaktadır. Üstelik herhangi bir kaynağa referansla zikredilen tartışmanın ayrıntısına şahit olmak da mümkün gözükmemektedir. Salih özelinde aynı konu etrafında gerçekleşen benzer bir diyaloga rastlamak da yine imkân dışıdır.

Diğer taraftan Salih ile Ebü'l-Hüzeyl arasında geçen münazaraları konu edinen rivayetlerde Salih, hem düalist/senevî; hem de sofist/şüpheci bir düşünce içerisinde sunulur. Örneğin, Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1025), *Fadlu'l-i'tizal*'de onu senevî olarak tanıtırken,⁶⁶ İbn Murtazâ *el-Münye*'de şüpheci kimliğiyle öne çıkarır.⁶⁷ Buna göre Salih, Maniheizm taraftarı olması; Fars kökenli olarak düalist bir kültürde yetişmesi ve de şüpheci bir yöntem (*sofist*) olarak benimsemesi nedeniyle zındıktır. Yani zındıklık kabul edilen bütün fikrî ve dinî nedenler, onun şahsında birleşmiştir.⁶⁸ Oysaki çok açık bir şekilde statik şekk/şüphe, sadece Maniheizm'in değil, bütün dinlerin ilke ve değerlerine aykırı bir tutumdur.⁶⁹ Hatib'e göre Salih hem Maneviyye hem de safsata akımına mensubiyetle itham ediliyor ise bu ilkesel olarak çelişik bir durumdur. Çünkü Maniheist olan birinin sofist düşüncesi; sofist olan birinin de Maniheist inancı savunması mümkün değildir.⁷⁰ Bundan başka Salih'in, Manihaizm ve sofizme nispeti dışında Hıristiyan olduğu da iddia edilmiştir. Fakat Hatib, Salih'in İslam'ı terk ederek Hıristiyan inancına girdiğini tutarlı bulmaz. Daha önceki kaynaklarda bu ithama işaret eden bir bilginin yer almadığını söyler ve Hıristiyan bir misyoner tarafından Hıristiyan olduğunu konu edinen bir kıssanın ölümünden sonra nakledildiğini belirterek böyle bir suçlamayı reddeder.⁷¹

Atvân ise Salih'in, eşyanın hakikatini reddeden Yunan sofistlerinin görüşlerini benimsediğini ileri sürer ve bu düşüncesini ispat için *Kitâbu's-Şükûk* adında bir kitap yazdığına işaret eder.⁷² Bu kitabın tarihî kaydı ise şu hikâyeye ile belgelenmiştir. "Salih b. Abdülkuddûs'un oğlu ölmüştü. Ebü'l-Hüzeyl genç bir delikanlı olan Nazzâm (ö. 231/845) ile geçerken onu hüznünlü olduğunu fark eder. Ebü'l-Hüzeyl: Senin üzüntünün gerekçesini anlayamıyorum. Doğrusu sana göre insan bitki gibidir. Üzülmene gerek yok ki, der. O da cevaben: Ben Şüpheler Kitabı'nı (*Kitâbu's-Şukûk*) okumadan öldüğü için üzülüyorum, der. Ebü'l-Hüzeyl, Şüpheler Kitabı'nın ne olduğunu sorunca Salih: Yazdığım bu kitabı okuyan var olan her şeyden şüphe eder. Öyle ki var olan bir şeyin olmadığını zanneder. Olmayan şeyde şüphe ettiğinde ise o şeyin olduğunu zanneder. Bunun üzerine Ebü'l-Hüzeyl: Sen de oğlunun ölümünden şüphe et. Ölmüş olmasına rağmen ölmediğini farz et. Senin kitabını okumadan ölmüş olsa da senin için bu kitabı okuduğunu varsay"⁷³ diyerek içine düştüğü fikrî çelişkiyi göstermeye çalışır. Bu pasajda Ebü'l-Hüzeyl'in diyalektik yeteneği öne çıkarılırken; düalist-sofist bir düşman/öteki olarak da Salih'e rol verilir. Ancak bu hikâyede

⁶⁶ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî, *Fadlu'l-i'tizal-tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: y.y., 1986), 258.

⁶⁷ İbn Murtaza, *el-Münye ve'l emel (Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi)*, 61.

⁶⁸ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 50-51.

⁶⁹ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 73.

⁷⁰ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 76.

⁷¹ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 88; Kıssanın bütünü için bk. Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 93-103.

⁷² Atvan, *ez-Zanâdika ve's-şuûbiyye fi'l-asrî'l-Abbasiyî'l-evvel*, 49; Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/394.

⁷³ İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l emel (Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi)*, 62.

özgünlüğün olmadığı ve çelişkili bilgilere yer verildiği ifade edilmelidir. Nitekim İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Telbîsu'l-İblis* adlı eserinde en son cümleyi söyleyen yani Salih'e cevap veren kişi Ebü'l-Hüzeyl değil, Nazzâm'dır.⁷⁴

Bu türden farklılıklara rağmen söz konusu diyalog, Salih hakkında kanaat belirtmek için eksen alınan nadir anekdotlardan biri olmuştur. Zira tabâkat ve tarih kitaplarında yer verilen bu diyalogdan hareketle Tevhîdî (ö.414/1023), Salih'in basit bir Maniheist olmadığını; aynı zamanda Yunan sofizminden etkilenmiş bir filozof olduğunu düşünür.⁷⁵ Ona göre Salih, hem iki ezeli ilahın varlığını kabul eden bir Maniheist hem de var olan her şeyden şüphe eden radikal kuşkucu/sofist bir filozoftur. İki olgu arasındaki çelişkiyi fark eden Hatib, Salih'in senevî ve de sofist olduğunu ispat etmek için aktarılan bu hikâyeleri gerçekçi bulmaz ve Salih'i buna benzer ithamlardan arındırmaya gayret eder. O, Salih'in Senevî inancını, Manihaizm'in düalist öğretisinden ziyade kadim Yunan düalizmine daha yakın bulur. Zira onun fikrî metodunda ve dinamik hareketinde şüphe aslı unsurdur. Çünkü sofist felsefenin temel ilkesi olan şüphe, dinî ve içtimâî açıdan Yunan toplum yapısını revize eden en önemli faktör olmuştur. Üstelik şüphe, derin analitik düşünsel faaliyetlerin kaidelerini oluşturan ve büyük sosyal dönüşümlerde motive edici fikrî bir güçtür. Aynı zamanda değerlerin zayıflamaya başladığı ve insanların güvenlerinin azaldığı sıkıntılı dönemlerde sorunların çözümü için yöntemsel ilkeler sunar. Şu halde Hatib'e göre Ebü'l-Hüzeyl ile diyalogunda, oğlunun şüpheler kitabını⁷⁶ okumadan ölmesi nedeniyle üzüldüğünü söylemesi, bu reformist düşünceye verilen önemin bir bakıma itirafıdır.⁷⁷ Anlaşılan o ki Salih, bilginin değeri noktasında şüphe içerisinde gösterilse de gerçeği ve hakikati aramaya teşvik etmekte; cehalet ve şüphe anında ise bilime ve ilim ehline danışmayı öğütlemektedir. Ayrıca Kitâbu's-Şukûk'un bütünüyle sofist felsefeden bahsettiği veya Salih'in sofist olduğuna delil oluşturduğu iddiasında bulunmak da zordur.⁷⁸

Bu fikrî ve bilimsel entegrasyondan hareketle Hatib, İslamî aklî okulun tümel formunun inşasında Salih'in ciddi katkısı olduğunu düşünmektedir. Daha da iddialı bir çıkarımla Mu'tezile'nin doğuşunda Vâsıl ile birlikte rolü olan ikinci şahsın Salih olduğunu ileri sürmektedir. Öyle ki aklî düşüncenin müntesipleriyle gerçekleştirdiği münazaralar ve bütünüyle özgürlük fikrini savunması, bu katkının epistemik ve teorik yönünü oluşturmaktadır.⁷⁹ Öte yandan Salih, Mu'tezile'nin başlangıç ilkelerinden birçoğunu benimsemiş birisidir. İnsan hürriyeti ve kader konusunda konuşmuş ve kendi döneminde Kaderiyye düşüncesinin aklî savunucusu olmuştur. İnsanın fiillerinde ihtiyar sahibi olduğunu ileri sürerek cebrî düşünceyi nefyetmiş; insan hürriyeti ilkesini kabul etmiştir. O,

⁷⁴ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Telbîsu'l-İblis* (Beirut: Dâru'l-Kalem, ts.), 40.

⁷⁵ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 77-78.

⁷⁶ Necla, *el-Hikmetü fi-şî'ri Salih b. Abdilkuddûs*, 38.

⁷⁷ Hatib: "Salih'in düalist eğilimi, Yunan filozoflarından Anaksagoras'ın âlemin bir müdebberi olduğunu kabul eden, fakat bu müdebberin yaratılmış varlıklarla ilişkisini reddeden felsefesine benzetilebilir", der. Ayrıntılı bilgi için bk. Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 73-74.

⁷⁸ Irakî, *Zandaqa in the early Abbasid period*, 203.

⁷⁹ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 70.

hayrın ve şerrin fâili olarak insanın kendisini görmüştür. ‘Allah’tan her türlü zulmün nefyi’ anlamıyla adalet ilkesini ispat etmiştir. Bu nedenle aklî, ahlakî ve felsefî yönü ağır basan reformist çizgisi ve hikmet dolu sözleri gerek Emevî gerekse Abbasî iktidarı tarafından olumlu karşılanmamıştır. Örneğin, liberalist hür bir düşünür olarak insan özgürlüğünü ve insanın tasarruflarından sorumlu olduğunu bir şiirinde şu sözleriyle dile getirmiştir:

“Ben bir ahlaksızlıkla gelir isem; böyle bir günahı işlemeye mecbur ve zorunlu olduğumu söylemiyorum.”⁸⁰

Yukarıdaki şiir, hicrî ikinci yüzyılda ‘mezhebî şiir’ kategorisinde kaleme alınan şiirler arasındadır.⁸¹ Salih’in buna benzer şiirlerinde, kelâmî önermelerden iktibaslarla bulunması, kalamcı kişiliğini göstermektedir. Aynı zamanda felsefeyle sistemli temas öncesi dil ve edebiyatın nazarî diyalektikte bir yöntem olarak benimsenmesi, dönemin cedel tekniğine de ışık tutmaktadır. Üstelik dönem itibarıyla yazarların fikirlerini, şiir formunda kitlelere aktarabilmesi, bilgi alışverişinde edebiyatın ne kadar işlevsel olduğunu göstermektedir. Salih’in edebî yeteneğinden hareketle çağının cedel tekniğini kelamına yansıtması ise çok olumlu karşılanmamıştır. Güç ve yetki sahibi şahısların, fikrî ve fiilî tasarruflarını tenkide yöneldiğinde düşünceleri tehdit olarak algılanmıştır. Nitekim şiirlerinde insan hürriyeti ve ilahî zorunluluk (*cebr*) arasındaki ayrıma dikkat çekmesi, fiil, fâil ve hüküm arasındaki yasal ve ahlâkî ilişkiye temas etmesi ve bütün fâillerin fillerinden sorumlu olduğuna işaret etmesi, kinetik bir propagandist olduğunu göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Salih ve benzeri şairler, kelâmî istilahtan yararlanmışlar ve kelâmî önermeleri edebî diyalektik formuyla kitlelere iletmışlerdir. Böylece edebiyat ile aklî eğilim, işlevsel bir tenkit ve islah dilinin üretilmesine öncülük etmiştir. Aşağıdaki şiir de edebî kelama örnek teşkil eden şiirler arasındadır.

“Kendi çabamıza bağlı olan fiillerimiz, üç hasletten biriyle gerçekleşir.” (Bir fiili yerine getirmede Mevlâmız tek başına söz sahibidir. Bu takdirde eylemimize bitişen kınama bizden düşer. Ya da fiili yaparken bize katılır ki bu durumda kınanmaya da katılmış olur. Ancak bizim fiillerimize bir kınayıcı olarak katılırsa ki, Böyle bir durumda ilahın, insanın işlediği suçlarda bir payı bulunmaz. Artık yapılan şey de sadece suç olan fiili işleyenin günahıdır.”⁸²

Bu şiirinde Salih, insanın değer ifade eden fiilleri ile ilahî irade arasında zorunlu bir ilişkinin kurulamayacağını ifade eder. Çünkü insan bir günah işlediğinde veya bir iyilik yaptığında önceden kaçınması mümkün olmayan bir kadere bağlı olarak fiilleri tezahür etmez. Buna

⁸⁰ “ولا أقول إذا ما جئت فاحشة... إن على الذنب محمول ومجبور” Bk. Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *Muhâdaratü'l-udebâ ve'l-muhâverâtü's-şüarâ ve'l-büleğâ* (Beyrut: Menşûrâtu Dâru-Kutubi'l-Hayat, ts.), 3/425.

⁸¹ Heddâra, *İtticâhâtü's-şî'r-fi'l-karni's-sâni'l-hicrî*, 323.

⁸² “لا تفل أفعالنا اللاتي نذل بما... إحدى ثلاث خصال في معانيها

إما تفرد مولانا بصنعتها... فاللوم يسقط عنا حين تأتيها

أو كان يشركنا فاللوم يلحقه... إن كان يلحقنا من لائم فيها

ولم يكن لإلهي في جنابها... صنع فما صنع ألا ذنب جانبها”

Bk. İsfahânî, *Muhâdaratü'l-udebâ ve'l-muhâverâtü's-şüarâ ve'l-büleğâ*, 3/426.

göre Salih, insan fiilleri konusunda tamamıyla kaderî(özgürlükçü)dir. Başka bir örnek olarak, teklif-i mâ-lâ-yutak'ın geçersizliği fikrini bir şiirinde şu sözlerle dile getirir.

“Bir şeye güç yetiremezsen terk et onu. Ve onu, güç yetirdiğin bir şeye bırak.”⁸³

Bunun yanında Salih, teklifi aklînin varlığına işaret eden beyitlere de yer vermiştir. O, insanın sorumluluğunu aklî olgunluk kaidesiyle ilişkilendirerek değerlerin bilgisinin aklî olduğuna işaret etmiştir. Hatta sonraki yüzyılda beyitleri İslam bilginlerine ilham kaynağı olmuştur. Bu bağlamda Mâverdî (ö.450/1058), olgu ve olayların hakikatinin akılla bilineceğini, iyilik ve kötülük arasındaki ayrımın akılla gerçekleşeceğini söyler ve aklı, gârizî ve mükteseb akıl olmak üzere ikiye ayırır. O, gârizî aklı, hakikî akıl olarak niteler ve bu aklı, teklifi emrin yürürlük kazanacağı en son sınır olarak kabul eder. Buna göre gârizî akıl, kendisine artma veya eksilme olmayan tabî akıldır. Mâverdî, kemal düzeyine bu akılla erişileceğini söyler ve bu düşüncesine Salih b. Abdülkuddûs'un bir şiiriyle delil getirir:

“Bir şahsın akli tamama erdiğinde onun hakkında (geçerli olan) işler de tamamlanır. Artık onun hem sorumluluğu (kasıtlı ve bilinçli eylem yapma) hem de fizikî/yapısal özellikleri tamamlanmış olur.”⁸⁴

Salih b. Abdülkuddûs, bir şahıs ile gerçekleştirdiği edebî diyalektikte hem Allah'ın emir ve nehiyeleri doğrultusunda bir hayat yaşamının gerekliliğine hem de uhrevî akıbetin bireyin tercihleriyle yakından ilişkili olduğuna değinir. Nitekim bir şahıs, Salih'e ölüm hakkında şu şiiri yazar:

“Ölüm bir kapıdır ve tüm insanlar oradan girecektir.
Ne kadar garip! Peki kapının ardındaki dâr nedir?”

Salih, bu şiire aşağıdaki beyitle cevap verir:

“Dâr, şayet ilâhın razı olduğu şeyleri yapmışsan Adn cennetidir. Yok, aşırı gitmişsen ateştir. Her iki yer de sadece insana ait mekânlardır. Kendine bir bak! Sen neyi tercih edensin.”⁸⁵

Salih, şiirde de görüldüğü üzere dünya hayatının geçici olduğunu, ebedî ahiret hayatının da varlığını kabul etmektedir. İnsanın yaptıklarıyla yargılanacağını, mükâfat veya cezayı hak edeceğini dile getirmektedir. Neticede insanın, hayatta iken Allah'ı razı etmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Başka bir şiirinde ise vicdan ve erdemın dışsallaşmasını ahlakî davranış olarak nitelemekte ve sorumluluk bilinci içerisinde yaşamının önemini bazı ayetlerden referans alarak dile getirmektedir.

⁸³ “İذا لم تستطع شيئاً فدعه ... وجاوزه إلى ما تستطيع” Bk. Demîrî, *Hayâtü'l-hayavâni'l-kübra*, tkd. Ahmed Hasan Besic, 1/49.

⁸⁴ “إذا تم عقل المرء تمت أموره ... وتمت أمانيه وتم بناءه” Bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 6.

⁸⁵ “الموت باب وكلل الناس داخله ... فليت شعري بعد الباب ما الدار
الدار جنة عدن إن عملت بما ... يرضي الإله وإن فرطت فالنار
هما محلان ما للمرء غيرهما ... فانظر لنفسك ماذا أنت تختار”
Bk. Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*, 106.

“Sen, ilahî takvayı ilke edin.
Zira (iyi) son, müttakiler içindir. (Hûd 11/49.)
Şayet sen, kendi zâtından hareket edersen.
O’nun kapısını kapanmamış bulursun.
Akıl sahibi düşmanın, beceriksiz cahil bir dosttan sana daha kalıcıdır.
Öyle ki akıl sahibi biri, işlerin en güzeliyle gelir ve en üstün kılavuza dayanır.”⁸⁶

Yukarıdan itibaren Salih’in –bazı- şiirlerinin ana teması ve içeriği göz önüne alındığında şiirleri, İslam’ın temel ilke ve değerlerine işaret etmektedir. O, esasında şiirleriyle Müslüman’dır. Öte yandan şiirleri, tamamen ahlâkî ve öğretici nitelikte sosyal/kamusal ıslaha yönelik konulardan müteşekkildir.⁸⁷ Ayrıca şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Salih, farklılığa yer vermeyecek derecede Mu’tezile’nin adalet ve özgürlük anlayışını benimsemiştir. Salih de Mu’tezile gibi kötülüğün ilahî fiillerden soyutlandığını ve insanın iyi veya kötüden birini tercih edebilme yetisine sahip olduğunu kabul etmektedir. Buna binaen Van Ess, ilk önceleri Mu’tezile ile Salih arasında bir sorunun olmadığını özellikle belirtir. Daha sonra Salih’in zındık olduğu için idam edildiği söylemi yaygınlık kazanınca onunla olan fikrî bağı koparmaya çalıştıklarını söyler.⁸⁸

Nitekim Ebü’l-Hüzeyl ile yaşadığı nazârî diyalektiğin Mu’tezilî ve Şîî kaynaklarda yer alması tesadüf değildir. Sanki Mu’tezile, aklî düşüncüyü savunan tarafların, zındıklık ithamına maruz kaldığı konjonktürde, Ebü’l-Hüzeyl özelinde zanâdîka akımıyla fikrî mücadelenin öncüsü gösterilerek geri planda savunma psikolojisine yöneltilmektedir. Bu bağlamda Van Ess de Mu’tezile’nin aklî ve insanî değerlere olan vurgusundan ziyade kendisini temize çıkarma arzusunu öne çıkarmaya çalışmaktadır. Muhtemelen Van Ess, Emevîler döneminde Salih ile Mu’tezile’nin kurucuları arasındaki akademik ilişkiyi kastetmektedir. Hatib ise her iki düşünce arasındaki ilişkiyi koparma eğiliminde değildir. Bu nedenle Mu’tezilî kelamın ve aklî okulun kurumsallaşmasında bilişsel katkısı olan bir şahsın Maniheizm akımına kapılmasının imkânsız olduğu kanısındadır.⁸⁹ Bu nedenle de Mu’tezile ile Salih arasında derin bir fikrî ayrımın olabileceği ihtimaline düşüncesinde yer vermemektedir.

Mu’tezile ile Salih arasındaki ihtilaf bütünüyle felsefidir. Çünkü Mu’tezile, aklî delillerle hakikati ispata yönelip, aklın delillere önceliğini kabul ederken; Salih’in de içinde bulunduğu şekk ashabı, tek başına aklın hakikate ulaşmaya kâdir olmadığını, akılların farklı farklı yaratıldığını ve her akıl için özel bir anlama yetisinin bulunduğunu söyleyerek, aklî

⁸⁶ “بني عليك بتقوى الإله ... فإن العواقب للمتقي
وانك ما تأت من وجهه ... تجد باه غير مستغلق
عدوك ذو العقل أبقى عليك ... من صاحب الجاهل الآخرق
وذو العقل يأتي جميل الأمور ... ويعمد للأرشد الأوفق”

Bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *es-Sadâkatü ve’s-sadîk* (PDF: y.y., 2007), 6.

⁸⁷ Nicholson, *A Literary history of the Arabs*, 374; Heddâra, *İtticâhâtü’ş-şî’r-fi’l-karnî’s-sânî’l-hicrî*, 253; Irakî, *Zandaqa in the early Abbasid period*, 204.

⁸⁸ Van Ess, *İlmu’l-Kelam ve’l-mücteme-i*, 2/33.

⁸⁹ Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 86.

tek başına mutlak bir bilgi kaynağı kabul etmemiştir. Çünkü onlara göre taklitler, adetler, kültürler, ahlâkî önceliklerde farklılık olabildiği gibi hakikat algısı da akıl sahipleri için göreceli olabilir. Daha doğrusu sosyo-siyasi olgular, inançlar, kültürler, mekânlar ve geleneksel kodlar, akla yön veren dinamik unsurlardır. Buna göre Mu'tezile ile Salih arasında en köklü ayırım da bu noktada kendisini göstermektedir. Mu'tezile akla birinci derecede önem atfedip delil skalasında akli, bütün bilgi kaynaklarının refere edileceği asil olarak görürken; Salih'in şüpheciliği, akli yanıtlanabilecek olgulardan hareketle daha taktikseldir. Sanki Salih, aklî önceliği değil, şüphenin aklîliğini savunmuştur.

Sonuç olarak Salih'in konu hakkındaki fikirlerini bütünüyle ve ayrıntısıyla tespit etmek mümkün değildir. Bunun yanında Mu'tezilî kaynaklardan hareketle Ebü'l-Hüzeyl ile gerçekleştirdiği fikrî diyalektiğin detaylarını tetkik etmek de imkânsızdır. Her ne kadar kendisine nispet edilen *Kitâbu's-Şukâk*'a Ebü'l-Hüzeyl'in bir reddiye yazdığı söylene de bu reddiyenin metni mevcut değildir. Bu bakımdan tartışmanın boyutlarını ve Salih'in gerçek fikirlerini konu edinen bir belgenin var olmadığı özellikle belirtilmelidir. Öte yandan Goldziher (ö.1921), imtizacın mahiyeti hakkında Salih ile Ebü'l-Hüzeyl arasında geçen tartışmaya işaret eden bir bilginin veya ifadenin Salih'in divanında yer almadığını ileri sürmektedir.⁹⁰ Zehebî de: "Ne Ebü'l-Hüzeyl'in (söz konusu) kitabı gördüğüne ne de başka biri tarafından görüldüğüne dair bir bilgi yer almıştır", bilgisini paylaşmaktadır.⁹¹

3. Siyasî Katlin Dinî Gereğesi

Abbasiler döneminde iktidarın bilimsel aktiviteyi destekleyici adımları, bu doğrultuda tercüme hareketinin başlatılması böylece de farklı din, öğreti ve fikirler arasında görülen sosyo-kültürel ve bilimsel entegrasyon, Basra'da mevalî tarafından bir düşünce devriminin başlamasına neden olmuştur. Özellikle bu asır, siyaset, edebiyat, din, sanat ve diğer sosyo-kültürel alanlarda fikrî akımların öne çıktığı bir dönemdir. Öyle ki söz konusu zaman diliminde düşünce, araştırma, sorgulama, analiz, eleştiri gibi düşüncenin dinamik kodları mevalînin fikrî ve dilsel gücü haline gelmiştir. Tabiatıyla gerek geniş fikir hürriyeti gerekse bilimsel hareketlilik, hem katı muhafazakâr kanada hem de hâkim otoriteye eleştirel bir akımın başlamasına neden olmuştur. Bu dönemin genel kaidesi de o zamana kadar bilinen veya otoritelerce telkin edilen şeylere karşı "şüphe ekseninde yaklaşım" şeklinde kendisini göstermiştir. Zira bu döneme damgasını vuran zengin düşünsel ve bilimsel entegrasyon, sonraki asırlarda İslamî düşüncenin gelişim seyrine ciddi ölçüde etki etmiştir. Daha doğrusu hicrî üçüncü yüzyıla kadar yaşanan ilmî ve fikrî canlılık, sonraki asırların düşünce çizgisine yön verebilmiştir. Ancak buna rağmen entelektüel alanda görülen bilimsel doyum ve beraberinde getirdiği hür düşünce, zaman içerisinde aksi yönde bir gelişmeyle sığ bakışın hâkim olduğu bir sürece evrilmiştir. Açıkçası yıkıcı olarak nitelenen fikrî akımlar karşısında otoritenin bulduğu çözüm, zındık kelimesini tedavüle sokmak olmuştur.⁹² Bu

⁹⁰ Dominique Urvoy, *el-Müfekkirene'l-ehâr fi'l-İslam*, çev. Cemal Şüheyyid (Beyrut: Dâru's Sâki, 2003), 103.

⁹¹ Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyerü-a'lami'l-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996), 11/174; Ayrıca bk. Necla, *el-Hikmetü fi-şî'ri Salih b. Abdilkuddûs*, 42.

⁹² Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 24.

politik tavrın sonucunda cedel, kelam, şek, felsefe ve nazarî düşünce, imanın kapsamından çıkarılıp, ilhad kavramının içeriğine dâhil edilirken; iman olgusu, teslimiyet, dogma ve mutlak itaat olarak kavramlaşmıştır.⁹³ Hatta çok erken bir dönemde kelam ilmiyle uğraşmanın zındıklık, kalamcılarının da zındık olduğu ifade edilir olmuştur.⁹⁴

Zındık kelimesi ise manası kapalı ve birden çok anlama gelebilen müşterek bir lafızdır. Lafız, bazen nur ve zulmetten oluşan iki ezeli asla inanan Maniheist'e ad olurken; bazen de muhtevası genişleyerek her türlü bid'at ve sapkınlık için kullanılmıştır. Fakat zaman içerisinde kelime, kapsamını daha da genişleterek Ehl-i Sünnet'e muhalif olan her tür görüşe, hatta şairler ve yazarlardan oluşan gruplara kadar uzanan bir içerik kazanmıştır. Öyle ki Müslüman olsun ya da olmasın şair, edip, bilgin ve yazarlar için bu niteleme kullanılır olmuştur.⁹⁵ Bu bağlamda Ahmed Emin (ö.1954), Halife Mehdi ile beraber zındık kavramının içeriğinde ve zındıklık olgusuna yaklaşımda değişimler olduğunu söylemektedir. O, Emevîler döneminde nadiren kullanılan kavramın; Abbasî iktidarı zamanında çok yaygın bir şekilde kullanıldığına dikkat çekmektedir. Daha doğrusu Abbasîlerle birlikte söz konusu kavram, dinî ilgisinden hızla uzaklaşarak siyasî bir kavrama dönüşmüştür. Hatta insanların dillerinde sürekli dolaşımda olan bir kelime haline gelerek, gerçek veya yalan türü karalamalarla insanların birçoğunun itham edildiği algısal bir aparata indirgenmiştir. Örneğin, şairlerin şiirleri dinlenir ve çok hızlı bir şekilde istenilen anlama çekilir ve bunun üzerinden sözün sahibi zındıklıkla itham edilirdi. Özellikle bu süreçte zındıklık ithamı, muhalif olanın bertaraf edilmesi için de bir yaftalama aracına dönüşmüştü. İş o kadar çılgıncıdan çıkmıştı ki insanın şaka veya alay yollu söylemiş olduğu bir söz, yaptığı bir fiil yahut da dile getirdiği bir ima bile zındıklık yaftasına maruz kalabilmiştir.⁹⁶

Zındık kavramı, özel anlam ve içeriğinden soyutlanarak kapsamlı bir kullanıma imkân tanımış olsa da özellikle Abbasiler döneminde zanâdika akımıyla ciddi bir mücadeleye girişildiği gerçeğini de yadsımamak gerekir. Çünkü zanâdika, sadece İslam'ı tehdit eden fikrî bir akım değildi. Aynı zamanda devlet yönetim şekline ve yapısına da muhalif bir oluşumdu. Bu yıkıcı akım karşısında devletin ilk refleksi ise siyaseten ve hukuken Arapçılık olgusuna tutunmak olmuştur.⁹⁷ Özellikle sınırların genişlemesiyle birlikte İslam'ın Arap ırkı dışında diğer etnik kimliklerle teması, ilmî/fikrî üstünlüğün dinî ayrıcalığa galip gelmesi, te'vil teorisiyle örfî ve kültürel kodların yeni din ile mezc olması gibi nedenler,

⁹³ Hatib, *Salih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 29; Tercüme hareketleri neticesinde yaşanan düşünsel gelişim ve sağladığı fikir hürriyeti, dinî meselelerde koşulsuz teslimiyet ve mutlak itaate olanak tanımıyordu. Artık felsefe ve bilimin iknâi yöntemi, mantık, cedel, kıyas ve burhan gibi yeni bilgi vasıtalarının tartışma alanına taşınmasını gerekli kılıyordu. Belbe'ye göre çağın getirisi olan bu akli hürriyet, daha önce bilinmeyen ve de alışık olunmayan yeni bir akımı yarattı ki bu oluşumun adı zanâdika idi. Ayrıntılı bilgi için bk. Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, 96.

⁹⁴ Kemaluddîn Muhammed b. Musa ed-Demîrî, *Hayatü'l-hayavânî'l-kübrâ*, thk. İbrahim Salih (Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 2005), 1/67.

⁹⁵ Abdurrahman Bedevî, *min-Tarihî'l-ilhâd fi'l-İslam* (Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye, 1980), 28.

⁹⁶ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam* (Kahire: Mektebetü'l-Üsrâ, 1997), 1/156.

⁹⁷ Faruk Ömer, *Buhûs-ft-târihi'l-Abbasî* (Beyrut/Bağdat: Dâru'l-Kalem li't-Tab'a/Mektebetü'n-Nahza, 1977), 288.

muhâfazakarlaşma güdüsüyle hareket edilmesine ve İslam'ı millileştirme (*yerellik*) politikasının devreye sokulmasına yol açmıştır. Bu politik adıma karşılık meselenin dinî yönüne de işaret eden Ahmed Emin özellikle Halife Mehdî'nin dönemini vurgulayarak, Mecûsiyye⁹⁸, Seneviyye, Merkûniyye, Maneviyye gibi inançların yaygınlaşması karşısında onun, kelamcılardan oluşan bir cedel/diyalektik komisyonu kurduğunu ve mülhidler fikirlerine karşı reddiyeler yazmalarını emrettiğini söyler.⁹⁹ Bu da göstermektedir ki Halife Mehdî, takiyye yoluyla İslam'ın aslî ilkelerini tahrif etmeyi hedefleyen zanâdika öğretisiyle fikrî ve fiilî bir mücadeleye girişmiştir. Bunun için de ilmî, siyasî, bürokratik ve sosyal yönden birçok önlem almıştır. Ancak Hatib'e göre hicrî 153 ila 170 yılları arasında Halife Mehdî ve akabinde Hâdî'nin (ö.170/786) sorun yaşadığı asıl zındıklık, Maneviyye inancıdır. Dolayısıyla yönetim ile Salih arasında Seneviyye zındıklığına dayalı bir karşıtlığın varlığından söz etmek doğru değildir. Öte yandan Hatib, esas bu noktanın dikkate alınması gerekirken siyasî erk tarafından tam tersi bir politikanın uygulamaya konulduğunu söylemektedir. Yani zamanla kavram, fikrî muhalefeti etkisiz kılmanın politik aparatı haline gelerek, eleştirel her türlü düşüncüyü içerisine dâhil etmiş, bunun sonucunda fikrî çoğulculuk sığ anlayışa kurban edilerek neredeyse kavramın Maneviyye ile olan ontik ilişkisi göz ardı edilmiştir.¹⁰⁰ Böylece Mehdî'nin çok yerinde bir adım olarak sağlamaya çalıştığı fikir hürriyeti ve buna bağlı olarak gelişen entelektüel dinamizm, zaman içerisinde tehdit unsuruna dönüşmüş ve yönetimin hedefi haline gelmiştir.

Bu süreçte Mehdî, zındıklarla mücadele için iki önemli projeyi hayata geçirmiştir. İlk olarak, zındıkların araştırılması ve muhakeme edilmesi için idarî bir birim kurulmuş; akabinde reddiye için kitap telifine hız verilmiştir.¹⁰¹ Dayf, Mehdî'nin tahkik amacıyla 'zındıklık divanı' kurduğunu, ayrıca müstehzî soytarılar için başka bir divan daha oluşturmak istediğini, fakat bunu gerçekleştirmediğini ve Mehdî'den itibaren zındıklık akımının yaygınlaşmasında devletin de sorumlu olduğunu özellikle belirtir. Aynı şekilde ulema ve kelamcıların da bu akımın yaygınlaşmasında rolleri olduğunu altını çizer.¹⁰² Muhtemelen Dayf, ahlaksız soytarı (*mâcin*) ve berdüş takımının, düşünce özgürlüğü adı altında edebî faaliyet olarak, içki, kadın, eğlence vb. temalardan oluşan şiir ve kasideler¹⁰³ yazmalarını, fikrî ve siyasî öngörüsüzlüğün sonucu olarak görmektedir. Çünkü ona göre Mehdî'nin şiir, münazara ve nazarî tartışmalara çokça düşkün olması ve bunun için meclisler oluşturması böyle bir akımın gelişmesinde önemli etken olmuştur. Kanaatimizce Mehdî'nin ilmî aktivitelere önem vermesinin iki temel gerekçesinden söz edilebilir. Öncesinde entelektüel ortamın sağladığı fikir hürriyetine geniş bir alan açmak; sonrasında

⁹⁸ Örnek vermek gerekirse, Abbasiler döneminde Fârisî Mecûsiler, Abbasiler'in siyah olan nişanlarından hareketle İslam'ı, "kara din" olarak tavsif etmişlerdir. Bunun en önemli nedeni, Farslılar'ın yeni dini ve bu dinin sağladığı ilmî, iktisâdî, siyasî ve sosyal üstünlüğü kabul edememişleridir. Konu hakkında bk. Abdülaziz ed-Devrî, *el-Cüzûru's-tarihîyyeti's-suûbiyye* (Beyrut: Dâru't-Tal'â, 1981), 59-61.

⁹⁹ Emin, *Duha'l-İslam*, 1/159.

¹⁰⁰ Hatib b. Abdilkuddüs el-Basrî, 51.

¹⁰¹ Emin, *Duha'l-İslam*, 1/159; Ayrıca bk. Nicholson, *A Literary history of the Arabs*, 373.

¹⁰² Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/372-373.

¹⁰³ Karşılaştırma için bk. Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, 77-78.

ise dinî ve politik yönden tehdit olarak görülen zındıklık akımı karşısında delile ve itirafa dayalı bir tahkikat yapabilmek. Zira Mehdî'nin resmi bir birim (*divan*) kurması ve Sahibu'z-Zanâdika yani Ömer el-Kelvâzî'yi¹⁰⁴ soruşturma için bu kurumun başına atması bunun göstergesidir.¹⁰⁵ Ancak zaman içerisinde tahkikatın alanı genişletilerek muhalif her düşünce ve söz, reel politik için tehdit olarak algılanmış ve engizisyon süreci başlatılmıştır.¹⁰⁶

Ahmed Emin, farklı bir bakış açısıyla, Abbasiler zamanında İslam'a sızarak dinin aslı değerlerini tahrif etmeyi amaçlayan takiyyeci dinî ve felsefî akımlara karşı devletin yoğun bir şekilde mücadeleye girişmesini, Araplar'a yenilmenin ve üstünlüğü kaybetmenin etkisiyle Farslılar'ın yeni dine ve Araplar'a olan husumetiyle açıklar. İslam dini hakkında nitelikli bir düşünce pratiği yaşamadıkları için de zındıklığı dinî değil, milliyetçi yönü ağır basan siyasî bir propaganda olarak sergilediklerini düşünür. Fakat o, buna benzer amaçlar dışında zındıklık olgusunun farklı beklentiler için kullanıldığını da gizlemez. Öyle ki bazı insanların, şair, ulema, emir veya halifelerden intikam almak amacıyla zındıklık ithamına tutunduklarına özellikle dikkat çeker. Anlaşılan akîde yönünden oldukça sağlam olan insanların fikir hürriyetine dayanarak, bazı konularda açık yüreklilikle görüşlerini ortaya koymaları, çoğunluğa bir muhalefet olarak algılanmış ve sindirmek için de kolay bir yol olarak zındıklık olgusu devreye sokulmuştur.¹⁰⁷

Ahmed Emin'in aşağıdaki düşüncesi, meselenin sadece dinî bir kaygıya hasredilemeyeceğini, çağlar boyu süregelen ahlâkî ve hukukî bir zafiyet olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir: "Ne zaman önemli bir şahıs görsen, hemen orada fikri donuk, bağnaz birinin onu zındıklık ve ilhadla suçladığını görürsün. Yine ne zaman toplumsal ıslaha ve gelişmeye öncelik veren, güçlü fikirlere sahip birine tanık olsan, hemen ihanetle suçlayan birini bulursun. Bütün bunlar göstermektedir ki, güç baskısı ve zındıklık ithamı, değerli, dahi ve bilgin bir şahsın özelinde her daim kendisini gösterebilmiştir."¹⁰⁸ Ahlâkî bir soruna da işaret eden bu yargı, zındık lafzının sadece dinî bir endişeyle insanlara izafe edilmediğini, bireysel, bürokratik, ideolojik veya politik çıkarların da bu hususta etkili olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Mehdî de, buna benzer bir gerekçeye dayanarak Salih'in zanâdikadan olduğunu düşünmüş olabilir. Nitekim o, gerekçe olarak şiirinde yer alan bir ifadeden hareket etmiştir. Anlaşılan o ki Mehdî, öncesinde Salih'in sözleri ve edebî yazıları hakkında yeterince malumat ve delil sahibidir. Fakat şiirde yer alan

¹⁰⁴ Bu şahıs hakkında kaynaklarda neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Genellikle Taberî'nin *Tarihi*'nden nakledilen bir bilgi olarak şu cümle paylaşılmıştır. Halife Mehdî'nin zanâdika sorununu ciddiye alıp geniş çaplı (en uzak bölgelere kadar) bir tahkikata yöneldiği ve zındıklık eğilimi gösterenleri öldürdüğü, bunun için de Ömerü'l-Kelvâzî'ye zanâdika işini tevdi ettiğini nakledilir. Örnek bir aktarım için bk. Ebü'l-Ferec Abdîrahman b. Ali b. Muhammed b. El-Cevzî, *el-Muntazar fi-tarihi'l-müluk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 8/287.

¹⁰⁵ Eyyüp Tanrıverdi, "Abbâsîlerin Kültürel Politikası Açısından Mehdî'nin Zındıklık Mücadelesi", *İstem* 6/12 (2008), 110.

¹⁰⁶ Nicholson, *A Literary history of the Arabs*, 373.

¹⁰⁷ Emin, *Duha'l-İslam*, 1/175-177.

¹⁰⁸ Hamd, *ez-Zındika ve'z-zenâdika*, 54.

tek bir ifadeden hareketle Salih'i zındıklıkla itham etmesi çok da tutarlı değildir. O halde Salih'i katle götüren ithamın asıl nedeni, inancından öte fikirleri olmalıdır. Çünkü Mehdi'yi asıl endişelendiren, şiirlerinin teması ve içeriğidir. Şiirlerinin ana temasının güç ve iktidar arzusunun beyhudeliği, eşitlik, adalet, hakkaniyet vb. konulardan oluşması siyaseten hoş karşılanmamıştır. Bu bağlamda müsteşrik Nicolas, Salih'in halkçılık/eşitlik çağrısı, yönetim adına bir risk ve tehlikeli bir adımdı, demektedir.¹⁰⁹ Hâlbuki belirtildiği üzere başlangıç yıllarında Abbasîler, kendi iktidarları için tehdit unsuru oluşturmayan zındıklık faaliyeti de dâhil her türlü fikrî harekete hoşgörülle yaklaşmışlardı.¹¹⁰ Öyleyse başlangıçta fikir hürriyetine gösterilen müspet tavrın zaman içerisinde tam aksi yönde sert reaksiyoner bir yaklaşıma dönüşmesi, sadece dinî motivle izah edilebilecek bir husus değildir.

Diğer taraftan şair, edib ve yazarların, Araplar'ın ırka dayalı üstünlüğünü ve bu etnik kimliğin sağladığı avantajları reddeden şuûbiyye (*halkçı/eşitlikçi hareket*) akımına mensup mevâlî kökenli olması da dikkat çekicidir.¹¹¹ Öyleyse burada farklı bir ihtimal daha ortaya çıkmaktadır. Halife Mehdî, döneminde zuhur eden Farisî asabiyetini ve şuûbiyye hareketini sona erdirmek için Fars asıllı entelektüel şahısları zındıklıkla itham etmiştir.¹¹² Ancak başka bir paradoks da şuûbiyyenin ne olduğunun tam anlamıyla bilinmemesidir. Şuûbiyye, İslam'a karşı bir hareket mi; Arapçılığa karşı bir oluşum mu hem İslam'a hem İslamî yönetime muhalif bir akım mı; ya da Arapçılığa ve İslam'a aykırı bir tehdit mi belli değildir.¹¹³ Örneğin Câhız, şuûbiyye hareketini, Arapçılığa ve İslam'a karşı en büyük tehdit olarak nitelemektedir.¹¹⁴ Genel anlamda zanâdika, İslam'ın temel değerlerini; şuûbiyye ise Arap milliyetçiliğini yıkmayı hedeflese de yönetici erkin nazarında her iki akım aynı gayede birleşmiştir. Yani zanâdika hem İslam'ı hem de milliyetçiliği tehdit eden bir anlayış olarak algılanmıştır. İkisi arasında gayesel bir ayrım yapılamadığı için de muhalif görülen her şahıs veya grup, bu kavrama dâhil edilmiştir. Böylece her iki oluşum arasında dinen, siyâseten ve hukuken bir fark görülmemiştir.

¹⁰⁹ Ronald Nicolas, *Tarihu'l-Edebi'l-Abbasi*, çev. Safâu Hulusi (Bağdat: Matbaatü Es'ad, 1968), 175. Hatib, Salih'in kaside ve hikmet içerikli sözleri, bazen Salih b. Cenah nisbesiyle dile getirdiğini söylerken esasında siyasî zıtlığa işaret eder. Ayrıntı için bk. Hatib, *Salih b. Abdilkuddûs el-Basrî*, 80; Nicholson, *A Literary history of the Arabs*, 374.

¹¹⁰ Devrî, *el-Cüzûru's-tarihîyyeti's-suûbiyye*, 48.

¹¹¹ Bedevî, *min-Tarihî'l-ilhâd fi'l-İslam*, 36-37; Şuûbiyye, halkların eşitliğini savunanlar anlamında "Ehli't-Tesviye" olarak da anılmıştır. Kavramının ayrıntılı izahı için bk. Sa'd Fellah Abdülazîz, *ez-Zanâdika-akâidühüm ve fırakuhüm ve mevkafü eimmeti'l-müslimîn minhüm* (Riyad: Dâru't-Tevhîd li'n-Neşri, 2013), 178-179.

¹¹² Necla *el-Hikmetü fi-şi'ri Salih b. Abdilkuddûs*, 39.

¹¹³ Nitekim Şuûbiyye, muhtevasiyla zaman içerisinde farklı anlamlar kazanan bir kavramdır. Bu nedenle her zaman manası açık olan, belirli bir yapı veya hareketin adı olmamıştır. Örneğin, Abbasîler'in ilk yıllarında kavram, eşitlik kavramıyla (tesviye) aynı içeriğe sahip olmuştur. Bu açıdan İbn Abdirrebih, eşitlik taraftarları ile şuûbiyye grubunun aynı olduğuna işaret etmiştir. Daha sonra ise şuûbiyye, Arab'ın konumunu küçümseyen ve Arab'ın Arap olmayanlara karşı bir üstünlüğünün olmadığını savunan fikrî akım olarak tanımlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Devrî, *el-Cüzûru's-tarihîyyeti's-suûbiyye*, 48-49

¹¹⁴ Câhız, şuûbiyye hakkında: "Bunlardan daha eşkiya ve dine daha fazla düşman olan bir topluluk göremezsin", der. Ayrıntılı bilgi için bk. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/29-30.

Siyasî ve dinî anlamı dışında entelektüel muhalefete göre şuûbiyye, Arap ırkı dışında kalan Müslümanların, en ideal, âdil ve yaşanılır bir hayata erişmeleri için eşitlik ilkesini savunmalarındır.¹¹⁵ Tabi şuûbiyyenin, Abbasiler'den önce Emevîler'in kabileciliği canlandırmasına karşı mevalî tarafından gösterilen bir tepki olduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla hareket, Abbasiler'in iktidar döneminde ortaya çıkmış değildir. Şuûbiyye hareketinin fikrî gücü ise İslam'ın evrensel misyonu gereği ırk ve renk yönünden hiç kimsenin ayrıcalıklı olmadığı ilkesidir. Bu nedenle akım, farklı inançları ve dinî-politik yönelimleri kendisine çekebilmiş, özellikle de edebiyatçı ve entelektüel tabakanın ilgi odağı olmuştur.¹¹⁶ Salih'in hayatı incelendiğinde görülmektedir ki yaşadığı düşünsel değişim neticesinde o, sadece kelam, felsefe ve soyut düşünceyle meşgul olan birisi değil, aynı zamanda her türlü olumsuzluk karşısında fikren toplum eleştirmenliğine geçiş yapan bir aktivisttir.¹¹⁷ Salih, her şeyden önce iyi bir hatip ve vâizdir. Dolayısıyla insanları etkileyebilecek ve onların duygularını harekete geçirip yönlendirebilecek bir söylem ve hitap gücüne sahiptir. Bu edebî yetisini sosyo-politik tenkitle bütünleştirmesi ise hâkim güç tarafından ciddi bir sorun olarak algılanmıştır.

Nitekim Salih'in entelektüel bir bilgin ve kelamcı olması, öldürülmesi için makul bir gerekçe sunmamaktaydı. Bu nedenle hakkında hüküm verilebilmesi bir bakıma zındıklıkla itham edilmesine bağlıydı. Çünkü Salih, sürekli halkın içerisindeydi ve meşhur gibi şehrin toplanma merkezlerinde insanlara hikmet içerikli öğüt ve tavsiyelerde bulunuyordu. Dolayısıyla söz ve düşünceleriyle insanlara yön verebilecek bir etkiye sahipti. Ferecullah'a göre o, diğer şairler gibi de değildi. Çünkü arsız, ahlaksız ve soytarı karakterli zındıkların şiirleri, içki, eğlence, zevk-i sefa ve cinsellikten öteye geçmiyordu.¹¹⁸ Fakat bunlar, gücü koruyup kolladığı, tenkitten kaçındığı, hata ve günahları görmezden geldiği ve maddî destekleri devam ettiği sürece durumdan rahatsızlık duymayan kaypak insanlardı. Aslında bu insanlar, herhangi bir olumsuzluğa veya haksız tasarruflara söz etmeyen gerek sosyal gerekse yönetsel sorunları dile getirmeyen, insanların kendilerinden ve sorunlarından olabildiğince uzak olan kimselerdi. Yönetim için bu mizaca sahip kimselerin mümin veya zındık olmasının çok da önemi yoktu. Salih'in söz ve şiirleri nedeniyle öldürülmüş olması ise bu kişilikte biri olmadığını kanıtlar niteliktedir. Ferecullah'a göre Salih, insanları aydınlatmanın, sosyal sorunlara söz ve fikirle katkı sağlamanın gereğine inanan

¹¹⁵ Hatib, *Salih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 57; Mevâlî, İslam'ın eşitlik ve adalet anlayışına yürekten inandığı için İslam'ı temsil iddiasında bulunan Arapları da bu ilkelere uymaya çağırıyordu. Siyasî otoriteden İslam'ın bütün halklara tanıdığı eşitlik ilkesine tabi olmasını ve bu doğrultuda hukukun genele tatbikini talep ediyordu. Ayrıntılı bilgi için bk. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 18-19.

¹¹⁶ Irakî, *Zandaqa in the early Abbasid period*, 164.

¹¹⁷ Câhız, şuûbiyye taraftarlarının, fikrî ve kadîm Fârisî kültürü destekleyici perspektifini şu sözleriyle dile getirir: Her kim Arap belagatinde, garib lafızların ilminde ve dil konusunda mahir bir bilgin olmak isterse *Karvend Kitabı'nı* okusun. Kim de akla, edebiyata, tarihe (atasözü ve ibretlik hikâyeler), değerli ve hikmetli lafız ve kavramlara ihtiyaç duyarsa kralların biyografisine baksın. Bütün bunlar, Farslıların risaleleri, hitâbeleri, felsefe ve mantık eserleri, lafız ve manaya dair kitaplarıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/14; Devrî, *el-Cüzûru's-tarihîyyeti's-suûbiyye*, 53-54.

¹¹⁸ Ayrıntılı bir izah için bk. Mustafa Çınar, "Arap Edebiyatında Mucûn (Müstehcen) Şiirleri ve Şairleri Üzerine Bir İnceleme", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2015), 17-30.

entelektüel biriydi.¹¹⁹ Salih, diğer kıssacıardan farklıydı ve onun şiir, vaaz ve anlatılarında hikmet, anlam ve düşünce açığa çıkıyordu. Asfûr'a göre de oyun, eğlence ve içki, sosyal sorunları ve varoluşsal sorgulamaları örten bir aparatı. Bütün bu zevk ve haz aleminden uzak kalıp, sosyo-politik problemlere ışık tutan ve varoluşsal soru(n)larla meşgul olan marjinal gruplar arasında İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896), Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]) ve Salih gibi şahıslar yer almaktaydı.¹²⁰

Şu halde yalnızca edebî sözleri (*nazarî kelam*), sosyo-politik sorunlarla bütünleşen entelektüel şahısların sıkı bir takibe alındığı anlaşılmaktadır. Salih'in bütün söz ve düşüncelerinin Mehdî'ye iletildiği kaynakların verdiği bilgiler arasındadır. Bu nedenle Mehdî'nin önceliği, onun inancı ve ahlakından öte fikir ve sözleri olmuştur. Çünkü Mehdî, Salih'in söylediği sözler üzerine Dimeşk'ten Bağdat'a getirilmesini emretmiştir. Kendisinin zındıklıkla itham edilmesi karşısında Salih'in bunu kabul ettiğine dair bir bilgi kaynaklarda yer almamıştır. Üstelik kendisine yöneltilen bu ithamı şiddetle reddetmiştir. Genellikle de rivayetlerde onun tövbe ettiği; fakat takiyye haline sığınarak gerçek inancını örtbas etmeye çalıştığı çıkarımıyla tövbesinin kabul görmediği nakledilmiştir. Oysa Salih, sadece dinen bir soruşturmaya tabi tutulsaydı, tövbesi dikkate alınmalıydı. Şu halde Mehdî'yi harekete geçiren ve endişelendiren şey, sadece itikâdî zındıklık eğilimi değildir. Salih'in Basra mescidinde siyasî konulara girmesi, etkileyici kıssa ve vaazlarla insanlara fikren etki etmesi halifenin hoşuna gitmemiştir. Mehdî, zikredildiği üzere ilk anda Salih'i cezalandıracak bir gerekçe de bulamamıştır. Hatta daha sonra değinileceği üzere aralarında geçen diyalogdan sonra saliverilmesini emretmiştir. Fakat bir anda aklına ona ait bir beyit gelmiş ve içerisinde zındıklık veya küfre bir ima olmamasına rağmen beyitte geçen ifadelerini zındıklıkla ilişkilendirmiştir. Bir bakıma Mehdî, Salih'i infaz etmek için yorumladığı bir beyiti kendisine gerekçe edinmiştir.¹²¹ Maarrî de (ö.449/1057) *Risaletü'l-Ğufrân*'da Salih ile Mehdî arasında geçen diyaloga işaret ederek Salih'in öldürülme gerekçesine dair şu cümlelere yer vermektedir. Salih, Mehdî'ye: Beni neyin üzerine öldürüyorsun? Diye sorduğunda; O, seni şu sözün/şiirin nedeniyle öldürüyorum, cevabını vermiştir.¹²²

Bununla birlikte Salih'in zındık olduğuna kanıt olarak sunulan başka bir beyitin varlığına, Şerif el-Murtazâ işaret etmiştir. Bu doğrultuda Atvân, her ne kadar Salih'in, Senevî ve Maneviye inancına işaret eden bir şiirinin mevcut olmadığı iddia edilse de, gizlediği inancını açığa çıkaran bir beyitin, Şerif el-Murtazâ tarafından muhafaza edildiğini söylemektedir. Hapis ve ölümden korktuğu için de sırrını açık etmediğini vurgulamaktadır.¹²³

¹¹⁹ Ahmed Ferecullah, *fi'z-Zındıka ve'ş-şuûbiyye* (Kanada: y.y., 2008), 57.

¹²⁰ Cabir Asfûr, *Kıraatü't-türâsî'n-nakdî* (Kahire: Aynün li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsî'l-İnsâniyyeti'l-İctimâiyye, 1994), 173.

¹²¹ Ferecullah, *fi'z-Zındıka ve'ş-şuûbiyye*, 57.

¹²² "Yaşlanmış biri (alışkanlıklarını) huyunu mezara kadar terk etmez." Açıklama için bk. Ebu'l-A'la el-Maarrî, *Risaletü'l-Ğufrân*, thk. Aişe Abdurrahman (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1977), 31.

¹²³ Atvan, *ez-Zanâdika ve'ş-şuûbiyye fi'l-asri'l-Abbasiyi'l-evvel*, 50.

“Nice surlar gizledim. Sanki dilsizim ya da dilime bir düğüm engel olmakta.

Eğer bunları insanlara açıklayacak olsam kesinlikle hapsedilirim (hapis dışında benim için bir azık/yiyecek olmaz).”¹²⁴

Söz konusu beyit, Mehdî'nin Salih'i öldürme sebebi olarak zikredilmiştir. Fakat Salih bu şiirde, zındık olduğunu net bir şekilde yine dile getirmemiştir. Ancak şiirde yer alan ‘sırrımı gizledim’ ifadesi, zındıklık olarak yorumlanmıştır. Oysa onun gizlediği sırrını açıklamadığı sürece öldürülmesi, dinen meşru bir karar da değildir.¹²⁵ Ne var ki buna benzer gerekçelerin rivayetlere sonradan dâhil edildiği de çok açıktır. Çünkü Mehdî ile Salih arasında bu şiir üzerinden bir soruşturma geçseydi, duyduğu korku nedeniyle Salih'in öncelikle gerçek kastını izhar etmesi gerekirdi. Üstelik bu hususa işaret eden bir diyalogdan söz edilmemiştir. Dolayısıyla bu tür rivayetlerde görülen müphemlik, çelişki ve aktarımlarda görülen bağlamsal kopukluk sorulara ikna edici cevap bulmayı güçleştirmektedir. Bununla birlikte olay anına dair birbirinden farklı rivayetlerin varlığı, kesin bir kanaate bulunmaya da imkân tanımamaktadır.

Nitekim Şerif Murtazâ, Salih'in öldürülme anını resmederek farklı bir diyaloga daha işaret etmektedir. Mehdî, Salih'i öldürmeye karar verdiğinde önünde bir kitabı açar ve oku der. Salih, bu nedir? diye sorunca Mehdî, zındıklık kitabıdır, cevabını verir. Salih, Ey Müminlerin Emiri, sen okuduğun zaman onun ne olduğunu anlamaz mısın? der. Mehdî: Hayır cevabını verir. Salih de öyleyse sen, beni bilmediğin bir şey üzerine mi öldüreceksin, karşılığını verir. Mehdî, hayır, ben onun ne olduğunu biliyorum, deyince Salih: Sen onu okuduğunda zındık olmuyorsan; aynı şekilde ben de onu okuduğum zaman zındık olmam, der.¹²⁶ Yine de Mehdî, ikna olmaz ve elleriyle onu öldürür. Fakat rivayetler, Salih'in ömrünün sonlarına doğru görme yeteneğini kaybettiğinden söz etmektedir.¹²⁷ Gözleri görmeyen birine okuması için bir kitabın uzatılması bu nedenle makul değildir.¹²⁸

Salih'in özellikle öldürülme sürecine dair aktarılan rivayetlerde birbirinden farklı bazen de kurgusal olay örgüleri resmedilmektedir. Genel kabul ise Salih'in zındıklığı nedeniyle kaçtığı yerden Halife Mehdî'nin huzuruna getirilip bizzat halife tarafından katledildiğidir. Fakat enteresan olan öncesinde Mehdî, onunla sohbet eder ve hitabetine şahit olduktan sonra edebî yetisi, ilmi ve sözlerinden adeta cezbolur. Hatta onun akıcı konuşması, ifadesinin güzelliği ve hikmet içerikli sözlerinden etkilenerek onu serbest de bırakır. Fakat

¹²⁴ ”رب سركتمته فكأني... إخرس أو نبي لسانى عقل

ولو أتى إظهاره للناس ديني... لم يكن لي في غير حسي أكل“

Bk. Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/145; Maarrî, *Risaletü'l-ğufuran*, 31.

¹²⁵ Heddâra, *İtticâhâtü's-şi'r-fi'l-karni's-sâni'l-hicrî*, 253.

¹²⁶ Şerif Murtaza, *el-Emâlî*, 1/144.

¹²⁷ Safedî, *Nekti'l-himyân fi-nüketi'l-ümyân*, 172.

¹²⁸ Salih'in gözlerindeki sıkıntıdan yakınarak 'kişisel şiir' kategorisinde kaleme aldığı şiiri için bk. Heddâra, *İtticâhâtü's-şi'r-fi'l-karni's-sâni'l-hicrî*, 176.

tam giderken Salih'in Sîniyye kasidesinde¹²⁹ dile getirdiği sözleri aklına gelir ve sen şunları söyleyen değil misin? diye sorar:

“Yaşlanmış biri, adetlerini/huyunu kabir toprağına (mezara) kadar terk etmez.
Hatasından pişman olup döndüğü zaman da hastalığı nükseden hasta gibi olur.”¹³⁰

Salih, evet, “sen hiç ahlakımı terk edebilir misin” diye sorar. Çünkü Salih'e göre yetişkin birinin karakteri ne iyi ne de kötü yönde değişir. Bu nedenle gençlik sürecinde kişiliğin gelişimi için gereken çaba gösterilmediyse ilerleyen yaşlarda kişisel değişim kolay değildir. O, bir benzetmeyle gençlik sonrası yetişkin bireyin halini, tatlanması mümkün olmayan deniz suyuna benzetir.¹³¹ Ancak Mehdî, onun kastını anlamayıp önyargıyla hareket ettiğinden, demek sen huyundan vazgeçmiş değilsin, diyerek onu öldürür ve cesedinin Bağdat köprüsüne asılmasını emreder. Tarih, genel bir uzlaşıyla hicrî 167 senesidir.¹³² Her ne kadar Yakubî (ö.292/905'ten sonra), Salih'in hicri 167 yılında öldürüldüğüne işaret eden eski kaynak olsa da bu tarihe, bir olaydan aktarımla işaret eder. Bu olay da Halife Mehdî'nin kâtibi Salih b. Ebî Übeydullah'ın ya da İbnü'l Vezîr Ebu Übeydullah'ın idamıdır.¹³³

Mehdî, Salih'in kalbinde/benliğinde mevcut olan düşüncesini yorumlayıp akabinde gerekçe göstererek katl hükmünü vermiştir. Açıkçası Salih, önyargıya kurban edilmiştir.¹³⁴ Oysaki söz konusu şiirinde insan nefsinin tabiatından söz etmekte ve bu tabiatın baskın olan özelliğine tecrübî bir vurguda bulunmaktadır. Düşüncesini izhar etmek için kendisine söz hakkı bile tanımadan Salih'in böyle bir gerekçeyle öldürülmesi esasen makul değildir. Üstelik sorgulama esnasında tövbe ettiği de rivayet edilmektedir. Mehdî, zanâdika inancından tövbe edenlerin beyanını çoğunlukla asıl kabul ettiği halde¹³⁵ Salih'in tövbesini nedense inandırıcı bulmamıştır. O, yine zahire göre hüküm vermiş ve Salih'in içerisindeki kanaati/duyguyu yorumlamıştır.¹³⁶ Velew ki Salih, Maniheist olduğunu kabul edip

¹²⁹ Salih'in, 'Kaside-i Kâfiye'sinin' çok beğenildiği; 'Kaside-i Bâdiye' ile de ün yaptığı nakledilmiştir. Detay için bk. Rahim Er, “Salih b. Abdilkuddûs”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/35-36; Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu-medineti's-selâme*, 10/414; Bunun dışında Salih'e, 'Kaside-i Zeynebiyye' adlı bir kaside nispet edilmiştir. Bk. Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 18; Kaside için bk. Muhammed Fakîh Ensârî, *el-Mevâzu ve'l-anâsîru'l-beyânîyye fi-kasideti'z-zeynebiyyeti'l-mensûbe ilâ-Salih b. Abdilkuddûs* (Jakarta: Camiatü Şerif Hidâyetillahi'l-islamiyye, 2019), 1-82.

¹³⁰ “والشيخ لا يتك أخلقه... حتى يُوازي في ثرى رفسه
إذا اُغوى عاد إلى جهله... كذبي الضنى عاد إلى نُكسه”

Bk. Şerif Murtaza, *el-Emalî*, 1/145; Ebu'l-Kasım Ali b. Hasen İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/346; Maarrî, *Risaletü'l-ğufrân*, 31; Demîrî, *Hayâtü'l-hayavâni'l-kübra*, tkd. Ahmed Hasan Besic, 1/49.

¹³¹ Bir eğitimci olarak Salih, insanın mizacına yön veren ve de kişiliğin oluşumuna etki eden doğal bir gücün varlığına inanan birisidir. Ayrıntı için bk. Irakî, *Zandaqa in the early Abbasid period*, 205.

¹³² İbnü'l-Mu'tez, *Tabakatü's-süarâ*, 89; İbn Manzur, *Muhtasarü tarihu Dimeşk libn-i-Asakir*, 11/33; Demîrî, *Hayâtü'l-hayavâni'l-kübra*, tkd. Ahmed Hasan Besic, 1/49.

¹³³ Van Ess, *İlmu'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/35.

¹³⁴ Nicholson, *A Literary history of the Arabs*, 374.

¹³⁵ Ömer, *Buhûs-fi-târîhi'l-Abbasi*, 288.

¹³⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 2/492; Menâ Abdullah Ali Ferrâc, “Dirâsâtün tahliyyetün belâğiyetün li'l-kasideti'z-Zeynebiyye li's-şair Salih b. Abdilkuddûs”, *Havliyye Külliyyeti'l-Lüğati'l-Arabîyye bi-Circa Mecelletün İslamiyyetün Muhkemetün* 23/7 (2019), 6254; Necla, *el-Hikmetü fi-şîri Salih b. Abdilkuddûs*, 50-51.

akidesinden tövbe etmemiş de olsa, burada inanç hürriyetinin ihlal edildiği görülen bir durumdur. Asıl sorun ise zındıklık ithamıyla katline hüküm verilen birinin tövbesinin inandırıcı bulunmamasıdır. Böylece zındıklık, irtidaddan (*dinden çıkma*) yaptırımı daha ağır olan itikâdî bir sorun haline getirilmiştir. Çünkü mürted, tövbeye davet edildiğinde şahsın tövbe beyanı asıl iken; zındıklık da bireyin beyanı takiyye veya ölüm korkusu nedeniyle gerçeğin örtülmesi olarak anlaşılmıştır. Bu bağlamda Maarî, Salih'in tövbe ederek zındıklıktan dönüşünü, ölümün sıcaklığını hissetmiş olmasıyla ilişkilendirmekte ve inandırıcı bulmamaktadır. Salih'in tövbe hamlesini, bir kurnazlık ve ikiyüzlülük olarak nitelendirmektedir.¹³⁷

Baştan itibaren söylediğimiz üzere Salih hakkında verilen bilgilerin farklı farklı olması kesin bir kanaate imkân tanımamaktadır. Nitekim hikâyenin bir başka versiyonu da şu şekilde kaynaklarda yer almıştır. Hatta İbnü'l-Mu'tez, bu rivayeti daha inandırıcı ve kabule şayan bulmaktadır. Üstelik Salih'in zındıklıkla itham edildiği konusunda ilk söz söyleyen kişi de İbnü'l-Mu'tez'dir.¹³⁸ O, öncelikle, Mehdî'nin içinde yer aldığı hikâye ile başlar. Onun anlatımında da Mehdî, Salih'i öldürmek için yanına getirtmiştir. Aralarında geçen edebî sohbetten sonra onun idamına sebep olan cümleyi birden hatırlamış ve onun tövbe beyanını inandırıcı bulmayarak öldürmüştür.¹³⁹ İbnü'l-Mu'tez, bu rivayette dile getirilen ithamın gerçek dışı olduğunu ispata çalışarak sadece suçlama olarak nitelendirir.

İbnü'l-Mu'tez'in aktardığı diğer rivayette, Halife Mehdî'nin yerini Harun Reşîd almıştır. Hz. Peygamber'in, Zeynep binti Cahş ile evlilik süreci hakkında hakaret içeren Salih'e ait bazı beyitler¹⁴⁰ Reşîd'e arz edilir. Harun Reşîd, sen bu beyitlerdeki ifadeleri nasıl dile getirirsin, diyerek Salih'e lanet eder. Salih, Allah'a yemin ederek, göz açıp kapayıncaya kadar O'na şirk koşmadığını ve şüphe üzerine kanını dökmemesi gerektiğini söyler. Hz. Peygamber'in şüpheler üzerine haddlerden vazgeçin hadisini hatırlatır. Bunun üzerine halifenin kalbi yumuşar, aralarında edebî bir sohbet gerçekleşir ve halife serbest bırakılmasını emreder. Çıkarken de kendisinden bir kaside sunmasını ister. Kasideye başlar ve tam olarak: “Yaşlı biri, adetlerini/alışkanlıklarını kabir toprağına kadar terk etmez”¹⁴¹ beyitine geldiğinde; Harun Reşîd, bu sözler sana nispet edilen (*Sîniyye kasidesi*) sözlere çok benziyor der ve boynunun vurularak Bağdat köprüsüne asılmasını emreder.¹⁴² İbn Hallikân Hatib el-Bağdâdî ve İbn Asâkir de aynı rivayeti aktarır. Fakat İbn Asâkir, aynı rivayeti Harun Reşîd ile değil, Halife Mehdî ile gerçekleşen bir diyalog şeklinde sunar.¹⁴³ Van Ess, sonraki yüzyıllarda Halife

¹³⁷ Maarî, *Risaletü'l-ğufuran*, 437.

¹³⁸ Van Ess, İbnü'l-Mu'tez'in de bu konuda, kendisinden önce olan başka bir kaynağa dayandığını düşünür. Çünkü ondan sonraki kaynaklarda Halife Mehdî'nin ismi zikredilirken, İbnü'l-Mu'tez, Harun Reşîd'e işaret etmiştir. Ayrıntı için bk. Van Ess, *İlmu'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/34.

¹³⁹ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakatü's-süarâ*, 89.

¹⁴⁰ “Zavallı adamın karısını zorla elinden aldı. Bu nedenle zavallının gözlerinden inci gibi yaşlar döküldü”... devam eden beyit. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Mu'tez, *Tabakatü's-süarâ*, 89-90; Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/396.

¹⁴¹ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakatü's-süarâ*, 89-90.

¹⁴² İbnü'l-Mu'tez, *Tabakatü's-süarâ*, 89-90; Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/396.

¹⁴³ İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/347; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 2/492; Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu-medineti's-selâme*, 10/413-414.

Mehdî'nin hikâyeye dâhil edilme gerekçesini ise zındıklıkla mücadelede öncü bir şahıs olmasıyla ilişkilendirir. Öyle ki Salih'in öldürüldüğü tarih olan hicrî 167 yılı, aynı zamanda Halife Mehdî'nin Bağdat'ta zındıkları kovuşturmaya tabi tuttuğu tarihtir.¹⁴⁴ Yine de rivayetlerin güvenilecek düzeyde olmadığına altını çizen Van Ess gerek zaman tayini gerekse idam sürecine/sebebine dair şüphelerin ve çelişkilerin varlığını buna gerekçe gösterir.¹⁴⁵ Öyle ki Maarrî, öldürülmeden önce uzun bir süre hapsedildiğini nakletmektedir. Buna göre Salih, inancı veya fikirleri nedeniyle ilk anda ölüm cezasına çarptırılmamış; bir müddet hapis cezasına maruz kalmıştır. Hapiste iken psikolojik durumunu tasvir eden şu şiiri bu iddianın delili niteliğindedir.

*“Biz, sakini iken dünyadan ayrıldık. Biz artık (hapiste) ne dirileriz ne de ölüler.
Bizi görmek için bir ziyaret geldiğinde mutlu olur ve deriz ki, bu, dünyadan gelmiş.
Rüyayla seviniyoruz. Çünkü sabahleyin sohbetimizi rüyalar süsler.
Rüya güzelse hemen gerçekleşmez; kötü (bir rüya) olduğunda hemen gerçekleşir.
(Her yeri) sağlam olan hapishane, haberlerin bize ulaşmasına engel oluyor.
Hapishane, gözleri/bekleyişleri yola getirmeye çalışsa da onun yola gelmeyen bir bekçisi var.
(Artık biz) defnedilmeden kabre girdik. İnsanlardan uzak olmamız da korkutmuyor bizi.
Dünyada olduğu halde dünyadan ayrı yaşayan mahalle sakinlerine sığınan herhangi biri var
midir?”¹⁴⁶*

İbn Asâkir de Mehdî'nin Salih'i kaçtığı Dımeşk'ten getirtme şekliyle ilgili farklı bir rivayete daha yer verir. Olay, kısaca şöyle hikâye edilir. Mehdî, Dımeşk'ten Salih'i getirmesi için bir adamını (*Kureyşli Hanzala*) gönderir. Sözü edilen şahıs, Dımeşk'e vardığında, yüncü, attar, meyhane gibi farklı dükkânlar kendisini karşılar ve bir meyhanede Salih b. Abdülkuddûs adında yaşlı bir adamı içki içerken bulur. Sonrasında onu ayaklarından zincirler ve halifenin huzuruna getirir. Mehdî, sen Salih misin? Diye sorar. O da evet, Ey Müminlerin emiri cevabını verir. Bunun üzerine Mehdî, sen zındık mısın diye sorar. Salih, hayır, der. Akabinde ben sadece, şiirinde çok fazla günah olan şâir bir adamın tekiyim, cevabını verir. Sonrasında zındıkların kitabını okumasını ister, kitabı okur, fakat tövbe ettiğini söyler. Bunun üzerine Mehdî, kendisinden bir şiir okumasını talep eder. Salih şiire başlar ve bahsi

¹⁴⁴ İbn Teğrî Birdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, 2/54; Hammad Acerred, İbnü'l-Atâhiyye, Ebû Nuvâs, İbn Tâlut, Beşşâb. Bürd, el-Harizî, Ebû Şâkir, Abdülkerim b. Ebî el-Avcâ, Salih b. Abdülkuddûs, Muhammed b. Tayfur vb. bunlardan sadece birkaçıdır. Halife Mehdî ve akabinde Hâdi dönemlerinde zındık olduğu iddia edilenlerin tam listesi için bk. Ömer, *Buhûs-fi-târîhi'l-Abbâsî*, 288-289.

¹⁴⁵ Van Ess, *İlmu'l-Kelam ve'l-mücteme-i*, 2/34-35.

¹⁴⁶ “خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها”

فلسنا من الأموات فيها ولا الأحيا

إذا جاءنا السجنان يوما لحاجة

عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

ونفرح بالرؤيا فجل حديثنا

إذا نحن أصبحنا الحديث عن الرؤيا...“

Şiirin bütünü için bk. Şerif Murtaza, *el-Emalî*, 1/145; Maarrî, *Risaletü'l-ğufuran*, 437; Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/395-396; Heddâra, *İtticâhâtü's-ş-i'r-fi'l-karni's-sâni'l-hicri*, 179.

geçen cümleye geldiğinde Mehdî onun zındıklığı terk etmediğine kanaat getirir. Onu, ikiye ayırır ve parçalarını şehrin doğu ve batı girişine astırır.¹⁴⁷

Farklı katl olaylarının aktarımından sonra Ahmed b. Abdurrahman b. el-Muğayyir (?) şöyle bir anekdot paylaşır: İbn Abdülkuddûs'ü rüyamda gülerken gördüm. Ona, Allah'ın sana yaptığı nedir? Peki, nasıl kurtuldun içine düştüğün zor durumdan? Diye sordum. O, şöyle cevap verdi: Ben kendisine hiçbir şeyin gizli olmadığı Rabb'e geldim. O, rahmetiyle beni karşıladı. Muğayyir: Artık bu rüyadan sonra onun suçsuzluğunu anladım ve ona iftira atıldığına kanaat getirdim, der¹⁴⁸ İbnü'l-Mu'tez de Salih'in dünyada zühdâne bir yaşayışı, cennete kavuşma arzusunu, Allah'a itaate teşviki, en güzel ahlaki emretmeyi, ölüm ve kabri hatırlamayı, hayat üzerine düşünmeyi ihtiva eden hikmetli özdeyişlerinden söz eder. Daha sonra da şiiirlerinde dinî ve ahlakî ilkelere işaret eden biri nasıl zındık olabilir? Sorusunu sorar. Üstelik benzer sözleri söyleyen kimselerin zındık olarak itham edilmediğine işaret ederek şu tarz sözleri söyleyen biri hiç zındık olabilir mi diye de ekler.¹⁴⁹

*“Gerçekten de birisi, bölge/mahalle halkı için gözyaşı döküyor.
Dünyada ikamet edenler ve dünyayı terk edenler için.
Sanki onlar, onların evleri/yurtlarından başka bir şey bilmiyorlar.
Ve de sıkıntı ve zorluk dışında bir şey tanımamışlar.”*

İbnü'l-Mu'tez, Salih'in başka bir şiiirinde dile getirdiği, Allah'ın dilediği için rızkı genişletip, dilediği için daraltabileceği yönündeki sözlerinden hareketle onun zındık olduğundan şüphe eder. Zira o, rızkın Allah tarafından taksim edildiğini, bireylerin çabalarına ve tembelliğine bağlı olarak değişmediğini ve insanın zekâsı veya aklın zayıflığıyla rızık taksiminin ilişkili olmadığını şiiirinde vurgulamaya çalışmıştır. Dolayısıyla şiiirinde hem hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna bir işaret hem de O'na güvenmeye, umutsuzluk ve sabırsızlığa düşmemeye bir çağrı söz konusudur. Bu bakımdan Salih, zorluk ve sıkıntı anında Allah'a güvenmeye çağırırken esasında her şeyin Allah'ın egemen iradesine bağlı olduğu düşüncesindedir. Ona göre insan için belirlenmiş olan her ne ise er ya da geç başına gelecektir.¹⁵⁰ Bu düşüncesiyle Salih, aynı zamanda (tabîi) kaderci bir anlayışa sahiptir ve dindar biri olarak doğal stoizme dayanan bilge konumundadır. Adeta başına gelen her şeyi sakinlikle kabullenip kadere izafe ederek özgürleşmeyi düşünen biridir. Bunun yanında Salih'in bazı beyitlerinin ayet ve hadislerden oluşması, Müslüman olduğu kanaatine sevk etmiştir. Örneğin, bir şiiirinde ayet ve hadisi aynı anda zikretmiştir:¹⁵¹

¹⁴⁷ İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/347-348.

¹⁴⁸ İbn Asâkir, *Tarihu medinet-i Dimeşk*, 23/346-347; Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu-medineti's-selâme*, 10/414; İbn Manzur, *Muhtasaru tarihu Dimeşk libn-i Asakir*, 11/34-35; Safedî, *Nekti'l-himyân fi-nüketi'l-ümyân*, 172; Demîrî, *Hayâtü'l-hayavâni'l-kübra*, tkd. Ahmed Hasan Besic, 1/49; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 2/493; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyat*, 2/117.

¹⁴⁹ “ألا أحد يبكي لأهل محلة ... مقيمين في الدنيا و قد فارقوا الدنيا

كأنهم لم يعرفوا غير دارهم ... ولم يعرفوا غير التضايق و البلوى“

Bk. İbnü'l-Mu'tez, *Tabakatü'l-ş-şüarâ*, 90-91.

¹⁵⁰ Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/397.

¹⁵¹ “و الله في عرض السماوات جنة ولكنها محفوفة بالمكاره“; Bk. Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 3/397.

“Semavâtın arzında Allah’ın bir cenneti vardır. Fakat orası, güzel ahlakla çevrelenmiştir.”

Salih, şiirinde hem ‘genişliği yer ve gökler olan cennet’ anlamındaki ayete¹⁵²; hem de ‘cennetin iyiliklerle cehennemde de kötülüklerle çevrili olduğunu’ bildiren hadise referansta bulunmuştur. Bu da göstermektedir ki Salih, ayetleri, hadisleri, Hasan Basrî gibi zühd ve ilim ehlinin sözlerini şiirlerinin temasına katabilmiş birisidir.¹⁵³ Ancak belirttiği üzere onun şiirlerinden hareketle zındık olduğu iddiasında bulunulmamış; sadece şiirlerinde zühde davet eden ifadelerinden ötürü zındık olduğu çıkarımı yapılmıştır. Esasında şiirlerinde, Müslüman bir bireyin söyleyebileceği sözlerin dışında bir ifadeye rastlamak mümkün değildir. En azından hakkındaki iddiaların doğruluğuna işaret eden gerçekçi bir kanıt da sunulamamıştır.

Salih, başka bir şiirinde günahattan sakınmanın önemini şu beyitiyle vurgulamıştır.¹⁵⁴

“Günahında ısrar eden mutlaka helak olacaktır. Sen ya sözümü doğrularsın ya da ısrarcı olmayı sürdürürsün.”

Salih’in tevhid akidesine işaret eden şiirlerinin de olduğu ifade edilmelidir. Bir şiirinde Salih, Allah’a olan inancını ve güvenini şu sözlerle dile getirmiştir:¹⁵⁵

“Allah’a şükrederek hamd ederim. Onun verdiği dert sıkıntı ne hoş ve güzeldir. Ben, bahşettiği nimetler arasında dolaşırken de mesrûr olmuşumdur.”

Sonuç olarak yaşı oldukça ilerlemiş (90’lı yaşlar) birini Halife’nin öldürme sebebi, günahı veya gerçek de olsa tabî olduğu inancı olmamalıdır. Hatib’in ifadesiyle onun ilme ve değerlere olan bağlılığı, bürokratik menfaatlerden uzak duruşu, insanlara etkileyici konuşmalar yapması ve yönetimin tasarruflarını tenkit etmesi ölüm sebebi olmalıdır. Bu bağlamda İbnü’l-Mu’tez, şiirleri oldukça fazlaydı ve insanlar arasında yaygındı, demektedir.¹⁵⁶ Şu halde birbirinden farklı iddiaların odağında, içeriğinde çokça bilinmez ve gizemin olduğu tarihsel bir olayla karşı karşıya bulunduğumuzu itiraf etmeliyiz. Nitekim Ebu’l-Fadl, Salih için sırlarıyla birlikte çekip gitti. Niçin öldürüldüğü de asla bilinemeyecek, demiştir.¹⁵⁷ Benzer şekilde Van Ess, Salih’in akıbeti hakkında aktarılan rivayetlerin gerçekliğini tespit etmenin zor olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle birkaç istisnası olsa da insanların vakayı yorumladıklarını ve böylece birbirinden farklı hikâyelerin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ayrıca Salih’in, ilke ve değerlerden müteşekkil şiirlerini okuyan bir kimsenin zındık olduğu sonucuna ulaşamayacağını özellikle vurgulamaktadır.¹⁵⁸ Buna

¹⁵² Ali-İmran 3/133.

¹⁵³ Dayf, *Tarihu’l-edebi’l-Arabî*, 3/397.

¹⁵⁴ “إن المصر على الذنوب لخالك... صدقت قولي أو أردت عنادا”; Bk. İbnü’l-Mu’tez, *Tabakatü’ş-şüarâ*, 91.

¹⁵⁵ “الله أحمد شاكراً... فيلاؤه حسن جميل

أصبحت مسروراً معاً... في بين أنعمه أجول“

Bk. İsfahânî, *Muhâdaratü’l-üdebâ ve muhâverâtü’ş-şüarâ*, 2/178.

¹⁵⁶ İbnü’l-Mu’tez, *Tabakatü’ş-şüarâ*, 92.

¹⁵⁷ Hamd, *ez-Zındıka ve’z-zenâdika*, 54.

¹⁵⁸ Van Ess, *İlmu’l-Kelam ve’l-mücteme-i*, 2/33.

göre gerek Mu'tezilî kaynaklarda gerekse tarih ve edebiyat kitaplarında Salih'in şiirleri ve şiirlerinin taşıdığı anlam görmezden gelinmiştir.

Şu halde Salih, kaynakların aktardığı bilgiler doğrultusunda zındık olduğu ithamıyla öldürülmüştür. Bu ithamın gerçekliği hakkında şüphe ise varlığını sürdürmeye devam edecektir. Çünkü olumsuz bir imaj üzerinden duygusal tepki/etkiyi kalıcı kılmak, kitleleri güdüleyip teskin etmek ve politik idealleri canlı tutmak, söz ve güç sahipleri için vazgeçilmez cazibesi olan bir olgudur. Öyleyse bu meselede iki olasılık, sürekli gündemde tutulacaktır. Salih, gerçekten zındık olduğu için dinî bir kaygı nedeniyle öldürülmüştür. Yahut da zındık olmadığı halde fikirleri zındıklık kabul edildiği için politik bir gerekçeyle katl edilmiştir. Ancak söz ve şiirlerinin teması dikkate alındığında mutlak surette onun şüpheyi savunan bir teolog ve düalist olmadığı özellikle ifade edilmelidir.

Sonuç

Salih b. Abdülkuddûs, Basralı bir şair, kelimci, edîb veya filozof olarak tanıtılmış olsa da daha çok fikirleri ve sözleriyle değil, inancı gerekçe gösterilerek zındıklığı ve bu gerekçeyle öldürülmüş olmasıyla ön plana çıkarılmış birisidir. Ancak onun hayatı tetkik edildiğinde birbirinden farklı bilgi ve rivayetlerin varlığı, zındıklık ithamının gerçeği yansıtmıyorsa yansıtmadığı konusunda ikna edici bir cevaba ulaşmaya engel oluşturmaktadır. Nitekim araştırmamızın sonucunda, üç farklı Salih b. Abdülkuddûs tipolojisinden söz etmenin mümkün hale geldiği de görülmektedir. İlki, mutlak surette zındık olduğunu ve bu sebeple öldürüldüğünü kabul edenler. Bunlara göre Salih, hem Senevî bir misyoner hem de sofist bir düşünür olarak zındıktır. İkincisi ise onu zındık olarak zikretmeyip sadece kelimci, şair, vaiz ve kıssacılar arasında sayanlardır. Bu grup, onun zındık ithamına maruz kaldığını ve bu sebeple öldürüldüğünü ileri sürmektedir. Son olarak onun itikâdî kimliği hakkında şüphesi olanlar veya eski inancından tövbe ettiğini düşünenlerdir. Bunlara göre de Salih, gerçekten samimi bir tövbe kârdır. Fakat tövbenin varlığına rağmen Salih'in beyanını takkiye veya ölüm korkusuyla ilişkilendirerek samimiyetsizlikle nitelendirenlere göre o, bir münafıktır.

Ancak onun şiirleri incelendiğinde İslam'ın ahlâkî ve aslî değerlerinden söz ettiği ve hatta savunduğu görülmektedir. Bu nedenle şiirlerinden hareketle zındık olduğunu iddia etmek tutarlı bir çıkarım değildir. Fars kökenli olması hasebiyle Senevî inancını gizleyen bir zındık olduğu iddiasıyla öldürülmesi ise sadece şiirlerindeki bazı cümlelerin yorumlanmasından ibarettir. Fakat bu tarz bir iddiadan hareketle gerçekçi bir bilgi ve belgeye dayanarak öldürülmüş olduğu söylenemez. Üstelik doksanlı yaşlara gelmiş bir insanın günahı veya inancı nedeniyle öldürülmesi çok da makul değildir. Kısacası Salih, fikirleri ve kitleleri yönlendirici hitabeti nedeniyle politik bir katle maruz kalmıştır. Çünkü Arap ırkının üstünlüğüne dayalı katı milliyetçilik anlayışı, eşitlik ve adalet ilkesini tahrif etmiş bunda da en ciddi sıkıntıyı acem olan halk yaşamıştır. Muhtemelen eşitlikçi halk hareketi olan şuûbiyyenin fikrî kalemi olması hasebiyle Salih, siyasî erk tarafından hoş karşılanmamıştır.

Öte yandan Salih, Mu'tezilî aklî okulun eğitim programına şahitlik etmiştir. Bu nedenle adalet ve özgürlük düşüncesi, onun ana ilkeleri arasında yer etmiştir. Bu konuda taviz vermeyen şahısların zındık kimliği altında kovuşturmaya tabi tutulduğu, çok erken dönemde kelam ilmiyle uğraşanların da zındıklık ithamına maruz kaldıkları göz önüne alındığında asıl gerekçenin ne olduğu az çok anlaşılmaktadır. Şu halde Salih'in öldürülme gerekçesi, dinî tercihi veya inancı değil, toplumsal ıslaha öncelik veren teo-politik içerikli söz ve dilidir. Çünkü o, çağın aklî diyalektik tekniği olarak kelâmî önermeleri, edebî dil/söylem formuyla kitlelere iletebilmiştir. Böylece erken dönemde itikâdî ve sosyal meselelere edebî-aklî eğilim, işlevsel bir tenkit ve ıslah dilinin üretilmesine öncülük etmiştir. Buna göre entelektüel akılcı tabaka, dinî meseleleri burhan ve delil ekseninde tartışmayı ve mutlak itaat yerine felsefe ve bilgiyle iknâyı metot olarak benimsemişken; bilimsel hedef ve ideallerinden uzaklaşan siyasî erk ise zanâdika adı altında varlık gösteren aklî eğilimi susturma, baskılama, sürgün, şiddet ve katli ile engelleme yolunu seçmiştir. Düşünceleri, şiirleri ve sözleri gerekçe gösterilerek Salih'in de yürütülen bu politika neticesinde öldürülmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Son söz olarak Salih b. Abdülkuddûs, resmi tarih ve devlet nazarında zındık olarak kayıtlanmışsa da onun fikirleri, şiirleri ve sözleri incelendiğinde tam aksini iddia edebilme imkânı da söz konusudur. Şu durumda onun yazılı beyanını dikkate alarak zındık olmadığı yönünde bir kanaate sahip olmak en azından daha emîn bir yaklaşımdır.

Kaynakça

Abdülazîz, Sa'd Fellah. *ez-Zanâdika-akâidühüm ve fırakuhüm ve mevkîfû eimmeti'l-müslimîn minhüm*. Riyad: Dâru't-Tevhîd li'n-Neşri, 2013.

Ali Ferrâc, Menâ Abdullah. "Dirâsatün tahliliyyetün belağiyetün li'l-kasîdeti'z-Zeynebiyye li's-şair Salih b. Abdülkuddûs". *Havliyye Külliyyeti'l-Lüğati'l-Arabiyye bi-Circa Mecelletün İslamiyyetün Muhkemetün* 23/7 (2019), 6238-6333.

Asfûr, Cabir. *Kıraatü't-türasi'n-nakdî*. Kahire: 'Aynün li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyyeti'l-İctimâiyye, 1994.

Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Lisanu'l-mizan*. haz. Abdülfettah Ebu Ğudde. Beyrut: Mektebetü-Matbuâti'l-İslamiyye, 2003.

Atvan, Hüseyin. *ez-Zanâdika ve's-şuûbiyye fi'l-asri'l-Abbasiyi'l-evvel*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

Bedevî, Abdurrahman. *min-Tarihi'l-ilhâd fi'l-İslam*. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye, 1980.

Belbe', Abdülhakim. *Edebü'l-Mu'tezile*. Kahire: Dâru'n-Nehza, 1979.

Brockelmann, Carl. *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdülhalim en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

Câhız, Ebu Usman Amr b. Bahr. *el-Beyan ve't-tebyin*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.

- Cemâluddîn Ebu'l-Muhâsin, Yusuf b. Teğrî Birdî. *en-Nücûmu'z-zâhira fi-mulûki Mısır ve'l-Kahira*. Kahire: Vizâretü's-Sekâfiyye, 1963.
- Çınar, Mustafa. "Arap Edebiyatında Mucûn (Müstehcen) Şiirleri ve Şairleri Üzerine Bir İnceleme". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2015), 17-30.
- Dayf, Şevki. *el-Fennü ve'l-mezâhibuhû fi's-şirril-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1960.
- Dayf, Şevki. *Tarihu'l-edebi'l-Arabî-el-asru'l-Abbasi'l-evvel*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1966.
- Devrî, Abdülaziz. *el-Cüzûru's-tarihîyyeti's-suûbiyye*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1981.
- Demirci, Mustafa. "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabî Bilimlerdeki Rolü". *Marife* 3/3 (2003), 109-130.
- Demirci, Mustafa. "Bütün Yollar Bağdat'a Çıkar: Geç Antik Çağın Bilim Düşünce ve İnançlarının Bağdat'a İntikali". *İstem* 30 (2017), 225-256.
- Demîrî, Kemaluddîn Muhammed b. Musa b. İsa. *Hayâtü'l-hayavâni'l-kübra*. tkd. Ahmed Hasan Besic. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Demîrî, Kemaluddîn Muhammed b. Musa b. İsa. *Hayatü'l-hayavâni'l-kübrâ*, thk. İbrahim Salih. Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 2005.
- Ebu Zehrâ, Muhammed. *Tarihu'l-mezahibi'l-İslamiyye (İslam'da İtikâdî Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi)*. çev. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Yeni Şafak Dağıtım, ts.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslam*. Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 1997.
- Ensârî, Muhammed Fakîh, *el-Mevâizu ve'l-anâsîru'l-beyâniyye fi-kasîdeti'z-zeynebiyyeti'l-mensûbe ilâ-Salih b. Abdilkuddûs*. Jakarta: Camiatü Şerif Hidâyetillahi'l-İslamiyye, 2019.
- Er, Rahim. "Salih b. Abdulkuddûs". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 36/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ess, Josef Van. *İlmu'l-kelam ve'l-mücteme-i fi'l-karneyni's-sânî ve's-sâlisi li'l-hicreti*. çev. Muhyiddin Cemal Bedir-Rıza Hâmid Kutub. Beyrut: Menşûratü'l-Cümel, 2016.
- Ferecullah, Ahmed. *fi'z-Zındıka ve's-suûbiyye*. Kanada: y.y., 2008.
- Gutas, Dimitri. *Greek thought Arabic culture (Yunanca Düşünce Arapça Kültür)*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Hamd, Muhammed Abdülhamîd. *ez-Zındıka ve'z-zenâdika*. Dimeşk: Dâru't-Talîati'l-Cedîde, 1999.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Tarihu-medineti's-selâme*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Hatib, Abdullah. *Salih bin Abdülkuddûs el-Basrî*. Basra: Dâru'l-Menşûrâti'l-Basrî, 1967.
- Heddâra, Muhammed Mustafa. *İtticâhâtü's-şir-fi'l-karni's-sânî'l-hicrî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1963.

- Irakî, Ahmed Taherî. *Zandaqa in the early Abbasid period with special reference to the poetry*. Scotland: Edinburgh University, Doktora Tezi, 1982.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâru'l-camiu li-mezâhibi fukehâi'l-emsâr ve ulemai'l-ektâr*. thk. Abdulmuti Emin Kalaci. Kahire: Dâru'l-Va'y, 1993.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasen. *Tarihu medinet-i Dimeşk*. thk. Ömer b. el-Ğurâme el-Urmevî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdirrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazar fi-tarihi'l-müluk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Telbîsu'l-İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- İbn Hallikân, Şemseddin Ahmed b. Muhammed Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâuz-zamân*. thk. İhsan Abbas. Dâru Sâder: Beyrut, 1972.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem. *Muhtasarü tarihu-Dimeşk libn-i-Asakir*. thk. Ruhiyye en-Nuhhas. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed Ebû Ya'kûb İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978.
- İbnü'l-Mu'tez Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *Tabakatü's-şüarâ*. thk. Abdüsettar Ahmed Ferrac. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1976.
- İbnu'l-Murtazâ Ahmed b. Yahya. *el-Münye ve'l emel (Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râğîb. *Muhâdaratü'l-udebâ ve'l-muhâverâtü's-şüerâ ve'l-büleğâ*. Beyrut: Menşûrâtü Dâru-Kutubi'l-Hayat, ts.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. İsmail. *Kitabu'l-eğânî*. thk. İhsan Abbas vd. Beyrut: Dâru Sâder, 2008.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî. *Fadlu'l-i'tizal-tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Tunus: y.y., 1986.
- Kütübî, Muhammed b. Şakir. *Fevâtü'l-vefeyât*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sader, 1973.
- Maarrî, Ebu'l-A'la. *Risaletü'l-ğufrân*, thk. Aişe Abdurrahman. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1977.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Montazeri, Seyyed Saeed Reza. "Refutations of Heterodoxy: Zoroastrians, New Christians, and Muslims against Manichaeans". *Religious Inquiries* 8/16 (2019), 127-140.
- Mourad, Suleiman A. "The Revealed Text and the Intended Subtext: Notes on the Hermeneutics of the Qur'ân in Mu'tazila Discourse As Reflected in the Tahdîb of al-Hâkim

- al-Ğišumî”. *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*. ed. Hans Daiber vd. 365-395. Leiden: Brill, 2012.
- Mübarek, Zeki. *Risaletü'l-azrâi li-İbrahim el-Müdebbir*. Kahire: Matbaâtü ve Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1931.
- Necla bint Muhammed b. Salih. *el-Hikmetü fi-şî'ri Salih b. Abdilkuddûs*. Mekke: Ümmü'l-Kur'a Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Nicolas, Ronald. *Tarihu'l-edebi'l-Abbasî*. çev. Safâu Hulusi. Bağdat: Matbaatü Es'ad, 1968.
- Nicholson, Reynold A. *A Literary history of the Arabs*. London: T. Fisher Unwin, 1907.
- Nyberg, Henrik Samuel. “Mu'tezile”. *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. 8/756-764. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- O'Leary, De Lacy. *How Greek science passed to the Arabs*. London: Routledge&Kegan Paul Ltd., 1979.
- Ömer, Faruk. *Buhûs-fi-târîhi'l-Abbasî*. Beyrut/Bağdat: Dâru'l-Kalem li't-Tab'a-Mektebetü'n-Nahza, 1977.
- Safedî, Salahaddîn Halil b. Aybek. *Nekti'l-himyân fi-nüketi'l-ümyân*. Kahire: Matbaatü'l-Cemâliyye, 1911.
- Safedî, Salahaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvud-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî: 2000.
- Şerif Murtazâ, Ali b. el-Huseyn. *el-Emâli'l-Murtazâ guraru'l-fevâid ve dureru'l-kalâid*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1954.
- Tanrıverdi, Eyyüp. “Abbâsîlerin Kültürel Politikası Açısından Mehdî'nin Zındıklık Mücadelesi”. *İstem* 6/12 (2008), 105-126.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *es-Sadâkatü ve's-sadîk*. PDF: y.y., 2007. benadeth, files.wordpress.com/2007/10jew4.pdf
- Urvoy, Dominique. *el-Müfekkirune'l-ehrâr fi'l-İslam*. çev. Cemal Şüheyyid. Beyrut: Dâru's Sâki, 2003.
- Watson, Peter. *Ideas-A History From Fire to Freud (Fikirler Tarihi-Ateşten Freud'a)*. çev. Kemal Atakay vd. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, 2019.
- Yâkut el-Hamevî er-Rumî. *Mu'cemu'l-udeba-irşadu'l-erib ila-ma'rifeti'i-edib*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizanu'l-i'tidal fi-nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becavî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü-a'lami'l-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lam-kâmusu't-terâcim*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l- Melâyîn, 2002.