



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVIII

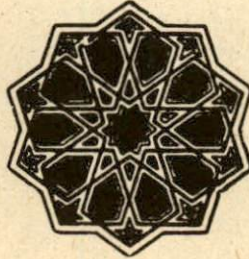


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVIII



Bu Dergide Yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISBN : 975 - 482 - 446 - 0

ISSN : 1301 - 0522

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1998

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Prof. Dr. Hüseyin ATAY <i>İslâm Medeniyetinin Doğuşu, Batışı ve Yeniden Doğması</i>	1
Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>Alman Protestan Kiliseler Günü (Anadolu'dan Bir Müslüman Kadın)</i>	37
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ <i>Kur'an ve Estetik</i>	53
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ <i>La Conception Musulmane Du Repentir Et Les Conditions De Sa Validite</i>	91
Prof. Dr. Nesimi YAZICI <i>Osmanlı Son Dönemi Medreselerinde Fen Bilimlerinin Tedrisatı Konusunda Bazı Düşünceler</i>	109
Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU <i>Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar</i>	123
Doç. Dr. İrfan AYCAN <i>İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı</i>	155
Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR <i>IX. Yüzyıl Endülüsi'nde Zındıklık Suçlamaları</i>	195
Prof. Dr. Hasan HANEFİ (Çev. Doç. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU) <i>Esbâb-ı Nüzûlün Anlamı Nedir?</i>	225
Doç. Dr. Şevki SAKA <i>İrşad Yolu</i>	233
Doç. Dr. Şevki SAKA <i>Alimlerin Emirlere (İdarecilere) Nasihati</i>	249
Yrd. Doç. Dr. Sabri ERDEM <i>Hegel Üzerine</i>	269
Dr. Niyazi AKYÜZ <i>İslâm 'ın İlk Döneminde, Hz. Muhammed'in Tebliğinin Psiko-Sosyal Temelleri</i>	275
Dr. Niyazi AKYÜZ <i>Dinin Mesajının Sosyo-Kültürel Muhtevası ve İslâm</i>	295

Dr. Şaban Ali DÜZGÜN	
<i>Değişim ve Toplumsal Değişim Şartları</i>	309
Dr. Seyfettin ERŞAHİN	
<i>Meşihat-ı İslamiye'den "Diyaset Rıyaseti" ne: Ziya Gökalp'in Şeyhülislam- lık Tasarısı</i>	333
Dr. Recai DOĞAN	
<i>II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitim-Öğretimi</i>	361
Dr. Mustafa AŞKAR	
<i>Şeyh Bedreddin'in Varidât-ı ve Şeyh Muhyiddin Yavsi'nin Varidât Şerhi Üzerine Bir Değerlendirme</i>	447
Ar. Gör. Durmuş ARIK	
<i>Çuvaşların Din</i>	453
Ar. Gör. Mahfuz SÖYLEMEZ	
<i>İlk Harici Devlet: Rüstemi'ler (160-297/777-909)</i>	457

IX. YÜZYIL ENDÜLÜS'ÜNDE ZINDIKLIK SUÇLAMALARI

Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR

GİRİŞ

"Zındıklık", geçen yüzyılın sonlarından başlayarak günümüze kadar araştırmacıların ilgisini cezbetmiş bir kavramdır. Bir çok araştırmacı, doğrudan ya da dolaylı olarak bu kavramı araştırma konusu yapmıştır. Ancak bu araştırmacıardan sadece birinin, İspanyol araştırmacı Maria Isabel Fierro'nun makalesi, doğrudan Endülüs'le alakalıdır¹. Bir dönem sınırlaması olmaksızın, Endülüs'deki zındıklık isnad ve ithamları hakkında, umumi bir fikir veriyor olmakla beraber, bu çalışmada iki temel eksiklik gözden kaçmamaktadır. Birincisi, çalışmanın çok genel olmasıdır. Sekiz asırlık Endülüs tarihi boyunca vâkî olan zındıklık isnadları, bir kaç sahifelik bir makaleye sığdırılmak istendiğinden, kaynaklardaki bilhassa bizim üzerinde durduğumuz III/IX. asırla alakalı bilgiler gerektiği gibi değerlendirilememiştir. İkinci eksiklik ise, diğer kaynaklarda bulunmayan birçok bilgiyi ihtiva etmesi sebebiyle konu açısından en önemli kaynak durumundaki el-Huşenî'nin *Ahbâr*'ının görülmemiş olmasıdır. İşte bu eksiklikleri göz önünde bulundurarak, biz, kendi çalışmamızı, Endülüs'de III/IX. yüzyılda görülen zındıklık suçlamaları ile sınırlandırdık.

1. Msl. bkz Cl. Huart, "*Les Zindiqs en Droit Musulman*", Actes du Onzième Congrès International des Orientalistes (Paris 1897), Paris 1899, III, 69-80; G. Vajda, "*Les Zindiqs en pays d'Islam an début de la période abbâside*", RSO, XVII (1937), s.173-229; F. Gabrielli, "*La zandaqa au premier siècle abbaside*", L'Elaboration de l'Islam, Paris 1961, s.93-118; L. Massignon, "zındık", Dairetu'l-Meârifî'l-İslâmiyye, X, 440-46; Huseyn Atvân, *ez-Zendaka ve's-Şuûbiyye*, Beyrut 1984; Bekir Topaloğlu, "zındık", İA, İstanbul 1986, XIII, 558-61; L. Brecher, "*L'apostasie, le blasphème et la rébellion en droit musulman malékite*", Revue Tunisienne (1923), s. 115-30; C. Zwemer, *The Law of Apostasy in Islam*, London 1924; Abdurrahman Bedevî, *Min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Kahire 1945; Zâhiye Kaddûra, *eş-Şu'ûbiyye*, Beyrut 1988; Nebil Halil Ebû Hâtım, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fikran ve şî'ran*, Beyrut 1990; M. Isabel Fierro, "*Acusaciones of zandaka in al-ANDalus*", Quaderni de Studi Arabi, 5-6 (1987-88), s.251-58.

Bilindiği gibi *zındıklık*, bir kavram olarak, daha ziyade İslâm Ceza Hukuku ile irtibatlandırılmış ve bu bağlamda anlamlandırılmıştır. İslâm hukukçuları ve bu arada kelimacılar, bu kavramın mahiyet ve sınırlarını tayin için muhtelif tarifler yapmışlardır. Konunun büyük ölçüde teorik mahiyetteki bu yönü, yani fikhî ve kelâmî tarafı, bir tarih araştırmacısı olarak bizi çok fazla ilgilendirmemektedir. Bizi ilgilendiren asıl husus, fiiliyattaki durumun, yani yaşanan tarihin tesbitidir. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, İslâm coğrafyasının muayyen bir bölgesinde (Endülüs) ve muayyen bir döneminde (III/IX. yy) ictimaî bünyede “zındık” veya “zındıklık” denilince ne anlaşıldığı, kimlerin, niçin “zındık” olarak nitelendikleri ve bu nitelermelerin ne gibi fiilî sonuçlar doğurduğunu, yaşanan örneklerden hareketle ortaya koymaktır. Böyle bir tesbit bize, her şeyden önce teori ile uygulama arasındaki münasebeti, irtibat ya da irtibatsızlığı, paralellik ya da uyumsuzluğu anlama imkanı sağlayacaktır. Keza aynı tesbit bize, başka bazı neticeleri yanında, kavramların içinin dolmasında zaman ve coğrafyanın önemini ortaya koyacaktır.

Kabul etmek gerekir ki; Endülüs, pek çok yönden Doğu İslâm âleminin bir takipçisi olmuştur. Bir çok kurum ve kavram, önce Doğu’da şekillenmiş, sonra Endülüs’e intikal etmiştir. *Zındıklık* kavramı da bunlardan biridir. O halde genel hatlarıyla da olsa, bu kavramın Doğu’da ortaya çıkış sürecinden söz etmek, bir mukayese imkanı doğması açısından faydalı olacaktır.

Arapçadan dilimize geçmiş olan *zındık* (çoğul: *zenâdika*; masdar: *zendaka*) kelimesinin, Aramca veya Yunanca asıllı olduğu da iddia edilmiş olmakla beraber², Farişî kökenli olduğu daha fazla kabul gören bir görüştür³. Öyle anlaşılıyor ki, Arapçalaşma arifesinde, “zındık” denilince, Sasanilerce devlet dini olarak benimsenen Zerdüştlüğün kutsal kitabı *Avesta* üzerinde “resmî görüş”e aykırı teviller yapan ve bu sebeple de “sapık” olarak görülen Mazdekîler⁴, özellikle de Maniheistler (Seneviyye)⁵ kastedilmekteydi. Kavram, Sasanî topraklarının fethinden sonra işte

2. Massignon, 441; Atvân, 12; Şâkir Mustafa, *Devletü Beni'l-Abbas*, Kuveyt 1976, II, 191.

3. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1956, X, 147; Massignon, 441; Topaloğlu, 558; Atvân, 12; Şâkir Mustafa, 191;

4. Mazekîlik, milâdî V. yüzyıl sonlarında İran’da ortaya çıkan düalist bir dindir. Adını, yayılmasında önemli rol oynayan Mazdek (ö.528-29)’ten alır. Manici dualizme iyimser bir yorum getirmeye çalışan bir reform hareketi olarak değerlendirilir. Mazdekîliğe göre iki temel ilke vardır: İyi (ışık) ve kötü (karanlık). Işık, hür irade ve düşünceye göre; karanlık ise, körükörüne ve rastgele hareket eder. İnsan, fiilleriyle dünyadaki ışığı ortaya çıkarmalıdır; bu da ahlaklı davranış ve zühd hayatıyla gerçekleşebilir. Mazdek, malların ve kadınların ortaklaşa kullanılması öğretisini ortaya attı. Bu hareket varlığını gizlilik içerisinde VIII. yüzyıl sonlarına kadar sürdürdü. Bkz. A. Christensen, *İrân fî ahdi's-Sâsâniyyîn* (Arp. trc. Y. el-Haşşâb-A. Azzâm), Kahire 1956, s. 302-347; *Ana Britanica*, İstanbul 1993, XV, 466.

5. İslâm kaynaklarında genellikle *Seneviyye* olarak geçen Maniheizm, İran asıllı Mani’nin milâdî III. yüzyılda kurduğu eklektik bir dindir. Çinden Atlas Okya-

bu muhtevası ile ve muhtemelen Hîre ve Kûfe gibi Araplarla İranlı mevâlinin bir arada bulunduğu bir muhit içerisinde Arapçalaşmıştır⁶. Pek tabii, bu gelişme sonrasında, zındıklık suçlamasının muhatapları aynı olmakla beraber, suçlanma sebebi farklılaşmıştır. Artık Maniheistler ve Mazdekîler, Avesta'yı "sapık" tevellere tâbi tuttukları için değil, müslüman görüntüsü altında eski inançlarını muhafaza ve neşir gayreti içinde oldukları gerekçesiyle "zındık/zenâdika" olarak nitelendirilmişlerdir. Nitekim Abbasî halifesi el-Mehdî (158-169/775-785)'nin oğlu el-Hâdî (169-170/785-86)'ye yaptığı belirtilen tavsiyeden de bu anlaşılmaktadır. el-Mehdî'nin bu tavsiyesinde yaptığı tarife göre "zenâdika", kötülüklerden kaçınma, zühd hayatı yaşama ve Âhiret için hazırlanma gibi güzel işlerle uğraşiyor gözükene, ancak perde arkasında et yemeyi, temiz suya dokunmayı yasaklayan, zulmet ve nur i kilisine tapınmaya çağırarak için faaliyetinde bulunan; kişinin kendi öz kızlarıyla ve kızkardeşleriyle evlenmesini, idrarla yıkanmayı... mübah gören bir topluluktur⁷. Her ne kadar bu tarifte "zenâdika" tek bir topluluk gibi takdim ediliyor ise de, doğrusu, izafe edilen inanç ve davranışlar dikkate alındığında, hem Mazdekîlerin hem de Maniheistlerin kastedildiğini anlamak zor değildir.

Zındıklık kavramının başlangıçtaki bu muhtevası, zamanla yeni anlamları da yüklenerek iyice genişlemiştir. Bu çerçevede Mu'tezilî görüşlerin sahipleri⁸; zamanın ve maddenin ölümsüzlüğüne inanan Dehrîler; Allah'ın varlığını kabul etmeyen Mu'attıla ve âdil imam bulunmadığından dünyadaki her şeyin haram olduğunu, insanın dünyadan sadece hayatını sürdürecektik kadar yararlanması gerektiğini ve bu ölçüde elde ettiği her şeyin mübah olduğunu kabul eden Abdakiyye fırkalarının mensupları; müteşabih ayetleri yorumlama cihetine gidenler⁹; Allah ve Hz. Peygamber'e söz ve fiilleriyle hakarete bulunanlar, İslâm filozoflarından cismanî

nus'una kadar yayılmış olmakla beraber, maruz kaldığı baskılar nedeniyle bugün tarih sahnesinden silinmiş durumdadır. Maninin inşa ettiği sistemin esası Tanrı ve maddedir. Tanrı, her türlü iyiliğin kaynağı, buna mukabil madde ise her türlü kötülüğün kaynağıdır. En yüksek hakim varlık ışıktır. Işık, ilahî varlığın cevheridir. Maddî âlem yaratılmamış olup ezelden beri vardır. Ölümden sonra iyi insanların ruhları mertebelerin bulunduğu ışık cennetine giderler; kötü ruhlar için ise tenasuh vardır. Maniheist cemaati "seçkinler" ve "dinleyiciler" şeklinde iki gruptan teşekkül etmekteydi. Seçkinlerin uyması gereken dinî kurallar daha sıkı ve daha zordu. Söz gelimi onlara kötü söz söylemek, et yemek, bitkileri koparmak, evlenmek ve cinsi münasibette bulunmak yasaktı. Hristiyanlıkta olduğu gibi bu dinde de vaftiz mevcuttu. Bkz. E. Sarıçioğlu, *Dinler Tarihi*, İstanbul 1983, s. 121-133;

6. Şâkir Mustafa, II. 191-92; Massignon, X, 441; Topaloğlu, XIII, 558.

7. et-Taberî Muhammed b. Cerîr (ö.310/922), *Tarihu'l-Umem ve ve'l-Mulûk*, Beyrut (t.y.), VIII, 220.

8. el-Bağdadî Abdulkâhir b. Tâhir (ö. 429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar* (T.trc.E.R.Fıçlalı), İstanbul 1979, s.125, 130, 148, 151, 335.

9. El-Malatî Muhammed b. Ahmed (ö.377/987-88), *et- Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, İstanbul 1936, s.43-44, 72 vd.

haşrı inkar edenler,¹⁰ “zenâdıka” kavramı içerisinde mülâhaza edilmişlerdir. İbn Haldûn, zâhir ulemasının, mûtedil sufileri bile zındıklıkla itham ettiklerini belirtir¹¹. Bu genişleme, daha da ileri giderek, birbirine muhalif mezheb ve fırkaların karşılarındakileri “zındık” olarak itham etmeleri boyutuna varmıştır¹².

Hemen ifade etmeliyiz ki, “zındık/zenâdıka”, bu grupların bizatihi kendi kendilerine verdikleri bir sıfat olmayıp, hakim anlayışın temsilcileri ya da muhalif gruplar tarafından yapılan bir isnaddır. Fakat, bir de bunun tam aksine “tezenduk”da bulunan, yani aslında “zındık” olmadıkları halde, kendilerini böyle göstermek isteyenler olmuştur. Bunların, daha ziyade, içki ve işaret meclisleri yaşadıkları lüks hayatın ayrılmaz bir parçası olan, dinî hayata lakayt, hattâ dinî değerleri hafife alan “sosyete”ye özentisi içerisinde böyle davranmış olmaları dikkat çekicidir¹³.

Temel hedeflerinin İslâmiyeti içinden tahrip etmek olduğuna inanıldığı için, başlangıçtan itibaren “zındık” olarak nitelenen kişi ve gruplara karşı genelde sert sayılabilecek bir tutum takınılmıştır. Nitekim Emeviler döneminin sonlarına doğru birçok kimsenin zındıklıkla itham edildiği ve bunlardan bazılarının yapılan ithamlar nedeniyle öldürüldüğü bilinmektedir¹⁴. Fakat “zındıklar”la en sert mücadele Abbasilerin ilk döneminde, özellikle de el-Mehdî ve el-Hâdî'nin halifelikleri esnasında yapılmıştır. Bu halifelerden ilki, yegâne vazifesi bu mücadeleyi takip etmek olan müstakil bir divan kurmuş ve başına da *sâhibu'z-zenâdıka* ünvanını taşıyan bir idareci tayin etmiştir¹⁵. Bir mahkeme gibi çalışan bu divanda, ken-

10. el-Gazzâlî Ahmed b. Muhammed (ö. 505/1111), *Faysalu't- Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, Mısır 1917, s.14.

11. Topaloğlu, 559.

12. Zındıklık kavramının muhtevasının bu denli genişlemiş olması, zamanla bu kavramı tarife çalışan ulema arasında bile zihin karışıklığına sebep olmuştur. Bu sebeptendir ki, ünlü Osmanlı âlimi Şeyhülislam İbn Kemâl (ö.940/1304), bu karışıklığı izale etmek maksadıyla, mühnasıran ‘zındık’ kavramını ele aldığı müstakil bir risale telif etmek zorunda kalmıştır. Ancak, risale mütâlaa edildiğinde, özellikle kavram tahlilinin yapıldığı ilk bölümde aynı zihin karışıklığının İbn Kemal’de de mevcut olduğu gözden kaçmamaktadır. Bkz. *Risâle fimâ Yetealleku bi Lafzi'z-Zındik*, Resâilu İbn Kemâl, İstanbul 1316, s.240-49.

13. Şâkir Mustafa, II, 204; Kaddûra, 152.

14. Söz gelimi bunlardan biri olan Gaylân ed-Dımaşkî, İmam Evzaî'nin fetvasına istinaden “kaderî zındık” olduğu gerekçesiyle Emevi hükümdarı Hişam b. Abdulmelik tarafından idam ettirilmiştir. Bkz. ez-Zehebî Şemsuddin Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347), *Tarihu'l-İslâm*, Kahire 1367, III, 147. Keza, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ilk söyleyen kişi olan Ca'd b. Dirhem de aynı âkıbete uğramıştır. Bkz. İbnu'n Nedîm Muhammed b. İshak (ö.385/995), *el-Fihrist*, Beyrut 1964, s.338. İbnu'n Nedîm, aynı sahifede müslüman görünen ve fakat aslında zındık olan kelamcıların ve şairlerin adlarını da sıralamaktadır.

15. et-Taberî, VIII, 165; Şâkir Mustafa, II, 223.

dilerine zındıklık izafe edilen kimseler yargılanmış; bunlardan suçluları sabit görülüp de kendilerine tanınan tevbe hakkını geri çevirenler idam edilmişlerdir¹⁶.

Bu dönemde zındıklık suçlamalarının, daha çok Maniheistleri ve Mazdekîleri hedef almış olması dikkat çekicidir. Bunun temelinde ise, İslâmiyetin İran'ın muhtelif bölgelerinde yerli halk arasında yayılmaya başlaması nedeniyle kan kaybına uğrayan Maniheistlerin ve Mazdekîlerin, kayıplarını telafi için, İslâmî bir görüntü altında ve fakat tamamen kendi düalist inançlarına sahip birer dinî hareket hüviyetiyle harekete geçmelerinin yattığı anlaşılmaktadır. Bu şekilde harekete geçen mezkur topluluklar, başarılı olmak için değişik yollara başvurmuşlardır. Bu bağlamda gerek Farsçadan Arapçaya tercüme ettikleri eserler vasıtasıyla gerekse uygun buldukları ortamlarda edebiyat ve şiiri kullanmak suretiyle inançlarını yaymaya seslerini duyurmaya ve mesajlarını ulaştırmaya çalışmışlardır. Keza İslam dininin safiyetini bulandırmak maksadıyla hadis uydurmacılığına tevessül ettikleri de belirtilmektedir¹⁷.

Aralarında İbnu'l-Mukaffa' gibi büyük bir edip ve kâtibin, Beşşar b. Bürd, Ebû Nüvâs, Hammad Acred, Mutî b. İyâs ve Ebân b. Abdulhamid gibi meşhur şairlerin bulunduğu "zenâdika"ya karşı bir yandan idarî tedbir alınırken, diğer yandan da sözlü ve kalemlî bir mücadele hamlesi başlatılmıştır¹⁸. Birçok âlim, ya kendiliğinden ya da idarecilerin çağrısına icabet ederek, "zenâdika"yı hedef alan reddiyeler kaleme almışlardır. Bu hamlede Mu'tezilî âlimlerin başı çektiğini¹⁹, bununla beraber, bilahare bu âlimlerin de zındıklık ithamına maruz kaldıklarını belirtmeden geçmemeliyiz²⁰.

Bu arada şu hususu da ilave etmeliyiz: Söz konusu zındıklık karşıtı kampanya esnasında, Mu'tezile mensupları gibi, zındıklıkla alakaları olmadığı halde sırf siyasî maksatlarla öyle nitelenen ve bu nitelermeler yüzünden hayatlarını kaybeden kimseler de yok değildi. Bermekîler ailesinin ve Türk komutan Afşin'in başına gelenleri, bu çerçevede değerlendirmek gerekir²¹.

Netice itibariyle, sözü edilen tedbirler sayesinde Abbasî idaresinin ilk döneminin sonlarına doğru, zındıklık cereyanı büyük ölçüde sindirilmiş ve bu suretle devlet kendini tehdit eden bir gaileden kurtulmayı başarmıştır. Diğer taraftan bu cereyanın bastırılması, Sünnî anlayışı daha da

16. Kaddûra, 132 vd.; 152 vd.

17. Şakir mustafa, II, 210.

18. el-Mes'ûdî Ali b. el-Huseyn (ö. 346/957), *Murûcu'z-Zehab* (nşr. M.M. Abdulhamid), Beyrut (t.y.), IV, 315; Atvân, 26.

19. Bu konuda bkz. Nebîl Halil Ebû Hâtim, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fikran ve şi'ran*, Beyrut 1990, s.191 vd.

20. Mesela el-Bağdadî (s.151, 335), İmam Mâlik'in Mu'tezile hakkında "bunlar zındıklardır, tevbeye çağrılmazlar, aksine öldürülürler" dediğini, keza İmam Ebû Yusuf'un da aynı mezhebin mensuplarını zenâdikadan saydığını kaydetmektedir.

21. Şâkir Mustafa, II, 232-35.

güçlendirmiştir. Zındıklık olarak görülen ve iyice zayıflatılan dinî hareketler, yeraltına kaymışlar veya aşırı Şîî gruplara nüfuz etmişlerdir. Bu vesileyle zındıklık etrafında yapılan tartışma ve mücadelelerin gerek dinî literatüre gerekse edebiyata oldukça önemli eserler kazandırdığı hususunu da ayrıca ifade etmeliyiz.

Zındıklık kavramının Doğu'da ortaya çıkış süreci hakkında bu kısa ve genel değerlendirmeyi sunduktan sonra, şimdi asıl konumuz olan III/IX. yüzyıl Endülüs'deki zındıklık suçlamalarına geçebiliriz. Konu başlıca iki kısımda ele alınacaktır. "Örnekler" başlığı altındaki ilk kısımda, kendilerine zındıklık isnadı yapılan kimseler, suçlamaların mahiyeti, yapılaş şekli ve neticeleri üzerinde durulacaktır. İkinci kısımda ise, birinci kısımda ele alınan örnekler, daha umumi bir yaklaşımla değerlendirmeye tâbi tutulacaktır. Bu bağlamda Endülüs'de "zındıklık" denilince ne anlaşıldığı, Doğu'daki anlayışla mukayesesi, zındıklık davalarında yargılama sürecinin şekli ve esasları tesbit edilecektir.

ÖRNEKLER

Endülüs'de II/VIII. yüzyıl başlarından itibaren müslüman varlığı söz konusu olmakla beraber, konumuz açısından bakıldığında, kaynaklarda bu yüzyılda zındıklık kavramına hiç tesadüf edilmemektedir. Bu tesbit, IX. yüzyılın ilk yarısı için de geçerlidir. İlk defa bu yüzyılın ortalarında bu kavramın Endülüslülerin gündemine girmiş olduğu görülmektedir; ya da en azından kaynaklardaki bilgilerden anlaşılan budur.

IX. yüzyılın sonuna kadar beş şahsın muhtelif sebeplerle zındıklıkla irtibatlandırıldığını ve itham edildiğini görmekteyiz. Bunlar sırasıyla fakih Abdula'lâ b. Vehb, Yahya b. Zekeriyya, Harun b. Habib, muhaddis fakih Bakî b. Mahled ve şehzâde Mutarrif'dir. Şimdi aşağıdaki satırlarda, sırasıyla bu şahıslara nisbet edilen zındıklık suçlamaları ele alınacaktır.

I

Kronolojik olarak kendisine zındıklık isnadında bulunulan ilk kimse, fakih **Abdula'lhâ b. Vehb**'dir. III/IX. yüzyılda Endülüs'de isim yapmış âlimlerden biri olan Abdula'lâ, tahsil hayatına önce doğum yeri olan Kurtuba'da başlamış, bilahere başka birçok Endülüslü öğrenci gibi ilim talebi için Doğu'ya gitmiştir. Doğu'da bulunduğu yıllarda Medine'de Malikî fikhinin önemli isimlerinden Mutarrif b. Abdullah (ö. 214/829 veya 220/835)'in; Mısır'da yine İmam Mâlik (ö. 179/795)'in seçkin öğrencilerinden Asbağ b. el-Ferec²² (ö. 225/839) ile Ali b. Ma'bed²³ (ö. 218/833)'in ilim

22. Malikî fikhinin Mısır'daki önde gelen temsilcilerindendir. İlim tahsili için Medine'ye gitmekle beraber İmam Malik'i görememiştir. Uzun yıllar İbnü'l-Kâsım, İbn Vehb ve Eşheb'le birlikte olmuş, onlardan Malik'in görüşlerini dinlemiş, birçok eser kaleme almıştır. Malik'in görüşlerini en iyi bilen fakihlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bkz. İbn Ferhûn Ebu'l-Vefâ İbrahim (ö.799/1397), *ed-Dibâcu'l-Muzehheb*, Kahire 1351, s.97.
23. İmâm Ebû Hanîfe'nin Mısırlı talebelerindendir. Bkz. İbnü'l-Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Tezhibu't-Tehzib*, Haydarâbâd 1325-27, VII, 384-85.

halkalarına katıldı. Tunus (İfrikiyye)'ta bir süre Sehnûn²⁴ (ö. 240/854)'un derslerini takip etti. Endülüs'e dönüşünden kısa bir süre sonra, II. Abdurrahman (206-238/822-852) tarafından ülkenin en yüksek fetva mercii olup seçkin fakihlerden teşekkül eden Şûrâ Heyeti (*Ehlu'-şûrâ*)'ne dahil edildi. Bir taraftan bu vazifeyi sürdürürken diğer taraftan aralarında Muhammed b. Vaddah²⁵ (ö. 287/900) ve Muhammed b. Ömer b. Lübâbe²⁶ (ö.314/926) gibi ünlülerin de bulunduğu çok sayıda öğrenciye hocalık yaptı. Kaynaklarda onun aklına ve zekiliğine dikkat çekilmenin yanında, fıkhıtan başka matematik ve Arap dili alanlarında da temayüz ettiğine işaret edilmektedir. Hadisçiliği konusunda İbnu'l-Faradî onu zayıf, hattâ bilgisiz bulmaktadır²⁷, buna mukabil el-Humeydî hadisci olduğu bilgisini vermektedir²⁸. Hayatından bahseden diğer kaynaklarda, hadisciliğinin hemen hiç söz konusu edilmemiş olması, İbnu'l-Faradî'nin verdiği bilgilerin doğruluğunu kuvvetlendirmektedir.

II. Abdurrahman'ın yerini alan oğlu Muhammed'in en çok değer verdiği ve zaman zaman saraya davet ederek, verâ ve takva konularında nasihatlerini dinlediği Abdu'l-A'lâ b. Vehb, 261/874 senesinde vefat etti²⁹.

Asıl mevzuumuz olan Abdu'l-A'lâ b. Vehb'in zındıklıkla alakasına gelince, bu hususta Kadı İyâd ve İbn Ferhûn, diğer kaynaklardan farklı

24. Tam adı Abdusselâm b. Saîd b. Habîb b. et-Tennûhî olan Sehnûn, III/IX. yüzyılda Malikî mezhebinin Mağrib'deki önde gelen isimlerinden biridir. İlk tahsilini Kayrevan'da tamamladıktan sonra gittiği Mısır'da İbnu'l-Kâsım, İbn Vehb, Süfyan b. Uyeyne, Vekî', Abdurrahman b. Mehdî, İbnu'l-Mâceşûn, Mutarrif gibi meşhur âlimlerden ilim aldı. Mağrib'de Malikî fıkının kökleşmesinde büyük rolü olmuştur. Ünlü eseri *el-Müdevvene*, fıkıh konularına göre tartiplenmiş olup kırk bin mesele, dört bin hadis, sahabe ve tâbiîne ait otuz altı bin görüşü içine almaktadır. Bkz. Kadı İyâd b. Musa (ö. 544/1149), *Tertîbu'l-Medârik* (nşr. Abdulkâdir es-Sahrâvî), Rabat 1970, IV, 45-88; İbn Ferhûn, 160-66.
25. Endülüs Emevî hükümdarı I. Abdurrahman'ın azadlılarından. İlim talebi için iki kez Doğu'ya gitti. İlk yolculuğunda daha çok zühd ehliyle hemhal oldu. İkinci yolculuğunda kendisini hadis rivayetline verdi. Hadis ilminin Endülüs'e girmesinde büyük rolü olmuştur. Fetvalarını reyden ziyade hadise dayanarak verirdi. Bkz. el-Huşenî Muhammed b. Haris (ö. 361/971), *Ahbârü'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn* (nşr. M. Luisa-Ávila-Luis Molina), Madrid 1992, s.122-132; İbnu'l-Faradî Ebu'l-Vefid Abdullah b. Muhammed (ö. 403/1013), *Tarihu Ulemâ'i-Endelus*, Kahire 1966, II, 15-17.
26. Kurtubalı müvelled bir aileye mensuptur. Doğu'ya hiç gitmemesine rağmen, zamanında Malikî mezhebinin Endülüs'deki önde gelen temsilcilerinden biri olmayı başardı. Fıkıh kadar nahivde de uzmandı. Rivayetlerinde lafza pek dikkat etmez, manayı, aktarmayı önemserdi. Hadisciliği zayıftı. Halife III. Abdurrahman döneminde fetva yetkisini adeta inhisarı altına almıştı. el-Huşenî, *Ahbâr*, 144-47; İbnu'l-Faradî, II, 34-35; el-Humeydî Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Nasr (ö.488/1095), *Cezvetu'l-Muktebis*, Kahire 1966, s.76.
27. İbnu'l-Faradî, I, 281.
28. el-Humeydî, 290.
29. Abdu'l-A'lâ b. Vehb'in hayatı hakkında bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 258-264; Aynı müellif *Kudâtu Kurtuba*, Kahire 1966, s.60; İbnu'l-Faradî, 280-82; İbn Hayyân, Ebû Mervan Hayyan b. Halef (ö. 469/1076), *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelus* (nşr. M.A. Mekkî), Beyrut 1973, s.46; el-Humeydî, 290.

olarak, kendileri de şûrâ ehli fakihlerden olan Yahya b. Yahya el-Leysî (ö. 234/848)³⁰, Abdulmelik b. Habîb (ö. 238/852)³¹ ve İbrahim b. Hüseyin b. Âsım (ö.256/869)'ın³² onun hakkında "ta'an"da bulduklarını, yani onu ayıpladıklarını ve şiddetle tenkid ettiklerini ifade etmektedirler³³. el-Huşenî'de mevcut bulunan bir kayıt, bu "ta'an"ın içinde zındıklık isnadının da mevcut olduğunu göstermektedir. Söz konusu kayıta belirtildiğine göre, II. Abdurrahman, ileride üzerinde durulacak olan Yahya b. Zekeriyâ el-Haşşâb davasında müşavir fakih olarak Abdu'l-A'lâ b. Vehb'den de fetva istemiş, ancak sonuçta onun fetvasına itibar etmemiştir. Bunun sebebi, fakih Yahya b. Yahya'nın daha önce onun zındıklığına dair görüş beyan etmiş olmasıdır. Nitekim, saray memurlarından *el-fetâ*³⁴ Hasan'ın Abdu'l-A'lâ b. Vehb'i hedef alarak sarfettiği şu sözler açıkça bu gerekçeyi ortaya koymaktadır: "...Yahya b. Yahya, sizin zındıklığınıza dair şehadette bulunmaktaydı. Hali bu olanın elbette fetvası dinlemmez..."³⁵.

el-Huşenî'deki bu kayıt, fakih Yahya b. Yahya'nın, meslekdaşı ve kendisi gibi şûrâ üyesi olan Abdu'l-A'lâ'yı zındıklıkla itham ettiğini ve bu ithamın II. Abdurrahman üzerinde etkili olduğunu açık bir biçimde göstermektedir.

Abdu'l-A'lâ b. Vehb'e ta'an edilmesinin ve bu çerçevede zındıklık isnadında bulunulmasının sebebine gelince, kaynaklardaki kıvrıntı kabilinden bilgileri yan yana getirdiğimizde, söz konusu isnadı iki sebebe dayandırmak mümkündür: Birincisi, Abdu'l-A'lâ'nın, okuduğu mu'tezilî eser-

30. Aslen Berberi olup Mesmûde kabilesine mensuptur. Arap Benû Leys kabilesinin mevlâsı olduğu için daha çok el-Leysî olarak anılır. İmam Mâlik'in öğrencisi olmuştur. *el-Muvatta'*ı doğrudan Malik'ten rivayet eden üç isimden biridir. Kendisi kadılık vazifesi üstlenmemekle beraber, I. Hakim ve II. Abdurrahman nezdindeki yüksek itibarı sayesinde kadınların genellikle Mâlikîliği benimseyen fakihler arasından seçilmesini temin ettiğinden, bu mezhebin Endülüs'de yayılmasında katkısı büyük olmuştur. Çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Bkz. el-Huşenî, *Ahbar*, 348-67; İbnu'l-Faradî, II, 179-81; el-Humeydî, 382-83; Kadî İyâd, *Medârik* (Mahmûd), I, 534-47.
31. Mevâliden olup, fıkıh ve edebiyatta temayüz etmiştir. Ensâb ilmine ve tarihe de ilgi duymuştur. İlim talebi için Medine'ye gitmiş; İbnu'l-Mâceşûn, Mutarref, İsmail b. Ebî Üveys ve Eşbağ b. el-Ferec gibi Malikî fakihlerinden rivayetlerde bulunmuştur. Ömrünün son günlerinde İmam Mâlik'i gördüğü de rivayet edilir. Malikî fıkının Medine koluna mensuptu. *el-Vâdiha* isimli meşhur fıkıh mecmuası onun eseridir. Bkz. el-Huşenî, *Ahbar*, 258-64; İbnu'l-Faradî, 269-72; el-Humeydî, 282-83.
32. Kurtubalı fakih. Emir Muhammed döneminde (238-273/852-886) emniyet (*eş-Şurta*) ve hisbe (*vilâyetu's-sûk*) teşkilatlarının başında bulundu. İbnu'l-Faradî, I, 8-9; el-Humeydî, 153-54.
33. Kadî İyâd, *Medârik*, IV, 245; İbn Ferhûn, 173.
34. Endülüs Emevileri döneminde kuzeydeki hristiyan krallıklarla yapılan savaşlarda ele geçirilen savaş esirlerinden bir kısmı saraya tahsis edilmekteydi. Bunlardan çocuk yaştakilere *veled*; delikanlılık çağında olanlara ise *fetâlfityân* denilmekteydi. Bunların en kıdemlileri *el-fetâ el-kebîr* ünvanını taşımaktaydı. Keza bunlara, bazı işlerde sultanın temsilcisi olarak hareket ettiklerinden *halife* de denilmekteydi. Bkz. J. Vallvé, "*Nasr, el valido de Abd Al-Rahmân II*", *Al-Qantara*, VI, 1-2(1985), s.181.
35. el-Huşenî, *Kudât*, 60.

lerin etkisinde kalarak, mutlak anlamda irade hürriyetini (*istitâ'a*) savunması, diğeri ise ruhların öldüğüne inanmış olmasıydı³⁶. Abdu'l-A'lâ'nın bu yönüne, yani bazı mu'tezilî görüşlerin etkisinde kaldığına, ayrıca kelimelerin tartışmalarına vakıf olduğuna gerek el-Huşenî gerekse İbnu'l-Faradî tarafından da dikkat çekilmektedir. Yalnız Abdu'l-A'lâ'nın uzun yıllar öğrencisi olmuş Muhammed b. Ömer b. Lübâbe, kendisine tevcih edilen sorular üzerine, hocasının ruhların öldüğüne inandığını teyid etmekle beraber³⁷, kaderî olduğu şeklindeki iddiaların doğru olmadığını dile getirmiştir³⁸.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Abdu'l-A'lâ b. Vehb, bir Malikî fakihî olmakla birlikte, mu'tezilî ve kelamî görüşlere muttali olmuş, dahası bu görüşleri ya da en azından bazılarını benimsemiş ve savunmuştur. Ancak bu görüşler, çok geçmeden meslekdaşlarının tepkisini çekmiş, neticede hakkında ta'anda bulunulmasına hattâ zındıklıkla itham edilmesine sebep teşkil etmiştir.

Peki, bu itham hukukî bir netice doğurmuş mudur? Eldeki bilgiler, böyle bir neticenin ortaya çıkmadığını, dolayısıyla da Abdu'l-A'lâ b. Vehb'in herhangi bir cezaî müeyyide ile karşılaşmadığını göstermektedir. Bunun olabilmesi için, esasında bir yargılama sürecinin yaşanması gerekecekti. Ancak bu süreç de vâki değildir. Abdu'l-A'lâ, her ne kadar, yukarıda da ifade edildiği gibi, fetvasının kabulüne mani teşkil edecek ölçüde kısmî bir itibar kaybına uğramış ise de, II. Abdurrahman döneminde olduğu gibi yerine geçen oğlu Muhammed'in döneminde de "müşavir fakih" olma özelliğini devam ettirmiş, dahası, vera ve takva konularında Muhammed'in zaman zaman sohbet ve nasihatlerini dinlemek ihtiyacını hissettiği tek kişi olmuştur. Ayrıca hocalığa da devam etmiştir³⁹.

36. el-Huşenî, *Ahbâr*, 263-64; İbnu'l-Faradî, I, 281-82; Kadı İyâd, *Medarik*, IV, 245.

37. İbnu'l-Faradî, 281.

38. el-Huşenî, *Ahbâr*, 263-64.

39. el-Huşenî (*Ahbâr*, 261-62), Abdu'l-A'lâ'nın öğrenci yetiştirmeye devam ettiğini gösteren ilginç bir rivayete yer vermektedir. Öğrencisi Muhammed b. Ömer b. Lübâbe'nin aktardığı bu rivayete göre, Abdu'l-A'lâ'nın bakımını bizzat kendisinin yaptığı bir bahçesi vardı ve öğrencilerine dersi bu bahçede vermektedir. Bir gün hoca ve öğrenciler dersi bitirmiş, ekme ve bahçeden topladıkları bakla ile karınlarını doyurmakla meşgul iken, vezir Haşim b. Abdulaziz izin ister ve bahçeye girer. Vezir, hocaya şaka ile karışık olarak "Ebû Vehb, bizi sofrana davet etmiyor musun?" diye sorar. Hoca da ona, "bu senin yediğin yemeklerden değil" cevabını verir. Bununla birlikte vezir mevcut olandan birkaç lokma alır ve bir meselede hocanın görüşünü öğrendikten sonra ayağa kalkar. Bu esnada öğrencisi İbn Lübâbe de ayağa kalkmak ister, ancak hocası elbisesinin bir kenarından çekerek onu oturtur. Vezir gittikten sonra, öğrencisine niçin ayağa kalkmak istediğini sorar; o da, "vezire hürmet maksadıyla" cevabını verir. Bunun üzerine hoca, öğrencisine şu dikkate şayan tavsiyeyi yapar: "Eğer ilmi Allah için talep ediyorsan, O'nu yücelt, O da seni yüceltsin. Şayet ilmi dünya (mal, mülk, makam) için talep ediyorsan, o zaman git, onlara hizmetçi ol..."

II

Abdula'lâ b. Vehb'den bir kaç sene sonra, zındıklık suçlamasının bu sefer I. Hakem (180-206/796-822)'in gözde cariyelerinden A'ceb'in⁴⁰ yeğeni (kız kardeşinin oğlu)⁴¹ **Yahya b. Zekeriyâ el-Haşşâb**⁴² ile alakalı olarak gündeme geldiğini görmekteyiz. Bu kişinin hayatı hakkında hemen hiç bir bilgi bulunmamaktadır. Yalnız ulemâdan olmadığı kesindir. Halasının cariyeye oluşunu göz önünde bulundurarak, Müvelledûn (yerli mühtedfler) kökenli olduğunu tahmin etmek zor değildir. Adının duyulmasını ve kaynaklara girmesini sağlayan yegane husus, bir yolculuk esnasında, hassas bir konuda ağzından çıkan tek bir cümle etrafında odaklanan gelişmelerdir.

İlk kaynağı el-Huşenî⁴³ olan ve ufak bazı ilavelerle ya da ihtisar yapılarak diğer kaynaklarda⁴⁴ da tekrarlanan bir rivayete göre, 851 (237) senesinde Yahya b. Zekeriyâ ve "sözüne güvenilir" birkaç kişi, bir iş münasebetiyle birlikte yola koyulurlar. Tam bu esnada yağmur yağmaya başlar; bunun üzerine Yahya'nın ağzından "*ayakkabıcı yine derilerini islatmaya başladı*"⁴⁵ şeklinde bir cümle çıkar. Yanında bulunanlar, kendisini "Allah'tan kork!" diye ikaz ederlerse de, o aynı cümleyi bir kez daha tekrar etmekten geri durmaz.

Yolculuk dönüşünde arkadaşları, onun bu sözlerini bekletmeden II. Abdurrahman'a ulaştırmışlar; o da, derhal bu kişinin hapsedilmesini emretmiştir. Bu arada A'ceb, yeğeninin suçsuz olduğunu ileri sürerek, serbest bırakılması için ricada bulunmuşsa da, Emir, "ilim ehli"nin görüşle-

40. A'ceb, Kurtuba'da "takvâ sahibi" ve "hayırsever" bir hanım olarak şöhret yapmıştır. Bu şöhretine uygun olarak Kurtuba'da bir camii ve cüzzamlı hastalar için bir bakımevi inşa ettirmiştir. Lévi-Provençal, V, 297.

41. Gerek Lévi-Provençal gerekse muhtemelen ona dayanarak M. İ. Fierro (*La Heterodoxia en Al-Andalus*, 58) Yahya b. Zekeriyâ'nın A'ceb'in "kız kardeşinin oğlu" (*ibn Uhtî A'ceb*) olduğunu yazmaktadırlar. Ancak mevcut bütün kaynaklarda, bir önceki dipnotta da belirtildiği gibi mezkur kişinin "A'ceb'in erkek kardeşinin oğlu" (*İbn Ahî A'ceb*) olduğu bilgisi yer almaktadır.

42. el-Huşenî'nin *Ahbâr*'ı dışındaki mevcut kaynaklarda, bu şahıs **İbn Ahî A'ceb** şeklinde zikredilmektedir; bunlara el-Huşenî'nin *Kudât*'i da dahildir. Sadece bu müellifin bir önceki eserinde İbn Zekeriyâ olarak zikredilmektedir. E. Lévi-Provençal, bir zamanlar elinin altında iken bilahere kaybettiği İbn Hayyân'ın I. Hakem döneminde bahseden kısmına istinad ederek, söz konusu şahsın adını başlıktaki şekilde kaydetmektedir (*España musulmana*, Historia De España serisi içinde (Ed. R.M.Pidal), Madrid 1987, IV, 179, 46 no'lu dipnot; V, 297). el-Huşenî'nin *Ahbâr*'ındaki kayıtlı da uyum içinde olduğu için, biz Lévi-Provençal'ın bu tesbitinin doğru olduğu kanaatini taşımaktayız.

43. el-Huşenî, *Ahbâr*, 247-47; aynı müellif, *Kudât*, 59-60.

44. Krş. Kadı İyâd, *eş-Şifâ*, 299-300; aynı müellif, *el-Medârik*; en Nubahî, *el-Merkabe*, 55-56; el-Vensîrîsi, II, 362.

45. Cümle bu şekliyle *Ahbâr*, *eş-Şifâ* ve *el-Mi'yâr*'da geçmektedir. Diğer kaynaklarda sadece Yahya'nın edepsizce bir söz söylediğine işaret edilmektedir.

rini almak gerektiğini ifade ederek, çok sevdiği ve hürmet gösterdiği bir şahsiyet olmasına rağmen A'ceb'in bu ricasını geri çevirmiştir⁴⁶.

II. Abdurrahman'ın bundan sonraki ilk işi, yukarıdaki sözlerinden dolayı Yahya'ya uygulanacak hukukî muamelenin tesbiti için müşavir fakihleri toplantıya çağırarak olmuştur. Toplantıya Abdulmelik b. Habîb, Asbâğ b. Halîl (ö.273/886)⁴⁷, Abdu'l-A'lâ b. Vehb, Ebû Zeyd Abdurrahman b. İbrahim (ö. 258-59/871-72)⁴⁸, Ebân b. İsa b. Dînâr (ö. 262/875)⁴⁹ ve Kurtuba başkadısı (*kâdi'l-cemâ'a*) Muhammed⁵⁰ b. Ziyâd⁵¹ katılmıştır. Bunlardan dördü, yani başkadı Muhammed, müşavir fakihlerden Abdu'l-A'lâ, Ebû Zeyd ve Ebân; Yahyâ'nın bu sözleri söylemekle yalnızca

46. en-Nubahî, A'ceb'in talebini geri çevirirken II. Abdurrahman'ın ona, "Biz Mervan oğulları, Allah yolunda hiç bir kınayıcının kinamasından çekinmeyiz. Öyle inaniyoruz ki, Allah, hadd cezalarını tatbik ettiğimiz, dinini yücelttiğimiz, düşmanıyla savaştığımız ve bunların beraberinde cezalarını tatbik ettiğimiz, dinini yücelttiğimiz, düşmanıyla savaştığımız ve bunların beraberinde çirkin bid'atlerden ve sapık temayüllerden uzak kaldığımız için hakimiyetimizi yükseltti, bu yarımadada bizi birlik içerisinde tuttu ve şanımızı yüceltti; böylece düşmanımızın boğazında kolay kolay yutamayacağı sert bir lokma oldu" şeklinde bir ifadede bulunduğunu kaydetmektedir. Bkz. *el-Merkabe*, 55. Ancak bu ifade, ne müellifin asıl kaynağı olan el-Huşenî'de ne de diğer kaynaklarda mevcuttur. O zaman bu ifadenin, bizzat en-Nubahî tarafından ilave edilmiş olması, en azından bir ihtimal olarak düşünülemez mi? en-Nubahî, Nasriler döneminde yaşamış ve idarecilik yapmış bir şahsiyettir. Kendi döneminde, tıpkı daha önceki dönemlerde olduğu gibi "sapıklık" olarak nitelenen ve ictimâî bütünlüğü tehlikeye soktuğuna inanılan birtakım dinî tezahürler söz konusu idi. O da biliyordu ki, Endülüs'de müslümanların en başarılı oldukları dönem, Emevîler dönemi idi. Ona göre bu başarı, esas itibarıyla dinin kurallarına olan sıkı bağlılıkla gerçekleşmişti. O zaman müellif, hem kendi hissiyatına tercüman olması hem de kendi dönemindeki ve sonraki idarecilerin dikkatini bu noktaya çekmek için, yukarıdaki ifadenin II. Abdurrahman'ın ağızından çıkmasını uygun bulmuş olamaz mı?
47. Vesâik konusunda zamanının en bilgili kişisi olduğu belirtilmektedir. Elli yıl süreyle müşavir fakihlik yapmıştır. Malikî fıkı çerçevesinde rey taraftarlığı ve hadise olan muhalefetiyle bilinmektedir. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 33-38; el-Humeydî, 173; İbn Ferhûn, 97.
48. İnan asıllı mevâlidin bir aileye mensuptur. Endülüs'de başladığı fıkıh tahsilini Doğu'da tamamladı. Doğu'dan dönüşünün ardından genç yaşında müşavir fakih oldu. Vesika düzenleme konusunda mütehasstı. Doğuda kendilerini dinlediği Malikî fıkımın önde gelen isimlerinden İbn Kinâne, İbnu'l-Maceşûn ve Mütarrif b. Abdullah'ın değişik konulardaki görüşlerini (*mesâil*) *Semâniyyetu Ebî Zeyd* adıyla maruf olan sekiz kitapta topladı. Hadisle de ilgilendi. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 236-38; İbnu'l-Faradî, I, 258-59.
49. Malikî fıkımın önce babası ünlü fakih İsa b. Dînâr'dan öğrendi. Kayrevan'da Sehnûn'un, Mısır'da Ali b. Ma'bed'in, Mekke'de İbnu'l-Mukri'nin derslerine katıldı. "Zâhid" ve "muttekî" bir âlim olarak nitelenmektedir. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 40-41; İbnu'l-Faradî, 22-23; İbn Ferhûn, 98.
50. *eş-Şifâ* ve *el-Mi'yâr'da* Musa şeklinde geçmektedir. Ancak doğrusu Muhammed olmalıdır.
51. İçinden alim ve kadıların çıktığı Kurtubalı müvelled bir aileye mensuptur. Muaviye b. Salih'ten hadis dinlemiştir. Fıkıhta fazlaca bir şöhreti yoktur. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 119.

“abesle iştilal” ettiği, dolayısıyla da öldürülmesinin değil ama, azarlanmak suretiyle tedib edilmesinin gerektiği görüşünde birleşmişlerdir. Ancak Abdulmelik b. Habib, bu görüşe şiddetle karşı çıkmıştır. Çünkü o, dâvâ konusu sözleri doğrudan “Allah’a hakaret ve küfür” olarak algılamıştır. Ona göre, bu “küfür” karşısında Allah’a yardım etmek gerekme-
teydi; gerçek kulluk ancak o zaman isbat edilmiş olacaktı. Bu davada Allah’a yardım’ın şekli, mezkur sözlerin sahibine *zındık* muamelesinin uygulanmasından başkası olamazdı. Kısacası, İbn Habib’e göre Yahya, zındıklık kapsamına giren bir suç işlemiştir; bundan dolayı da ona ölüm cezası verilmeliydi. Abdulmelik b. Habib’le birlikte fakih Asbağ b. Halil de Yahya’nın ölüm cezasına çarpıtılması istikametinde fetva vermiştir.

Müzakereler sonrasında, *sahibu’l-medine*⁵² Muhammed b. Selîm’in isteği üzerine fetvalar yazılı metinler haline getirilmiş ve II. Abdurrahman’a arz edilmiş, o da bunlardan Abdulmelik ve Asbağ’inkileri tercih etmiş ve mücibine amel edilmesi için emir vermiştir.

Bu karar sonrasında, II. Abdurrahman’ın diğer fetva sahiplerine karşı takındığı olumsuz tavır dikkat çekicidir. Nitekim, bu tutumun bir neticesi olarak başkadı görevinden azledilmiş, fakih Abdu’l-A’lâ’nın yüzüne karşı fakih Yahya b. Yahya’nın onu zındıklıkla itham ettiği ve bu sebeple de fetvasının dikkate alınmadığı söylenmiş, fakih Ebân ise, sözüne güvenilirliği tartışmalı bir kimse görüntüsüne sokulmuştur.

Yahya, hakkındaki kararın kesinleşmesi üzerine 237/851 senesinde zındık muamelesine tabi tutularak idam edildi. Rivayette onun idam ediliş âni ile alakalı olarak yapılan kısa tasvir, Endülüs’de bu tür cezaların infaz şekline dair de fikir vermektedir. Bu tasvire göre, ölüm fetvasını veren iki fakih ve sâhibu’l-medine Muhammed b. Selîm, kırk kadar askerle birlikte infaz alanına gelmişlerdir. Hapisten alınarak buraya getirilen Yahya, “idam sehpa” olarak tercüme edebileceğimiz bir tahtanın (*haşebe*) üzerine çıkartılmıştır. Bu esnada o, fakih Abdulmelik b. Habib’i kastederek “*Ey Ebû Mervan! Ben Allah’dan başka ilah bulunmadığına ve Hz. Muhammed’in O’nun elçisi olduğuna inanan bir adamım. Allah’dan kork, kanıma girme!*” diye yalvarmışsa da, bu yalvarışa kulak asılmayıp, idam kararı infaz edilmiştir. Fakihler, infaz tam anlamıyla gerçekleşikten sonra alandan ayrılmışlardır⁵³.

52. Endülüs’de *sahibu’l-medine*, vazife alanı ve yetkileri henüz yeterince aydınlanmamış olmakla beraber, öyle anlaşılıyor ki, şehrin idare ve emniyetinden birinci derecede sorumlu idareci idi. Sâhibu’l-medine olarak tayin edilen idarecilerin hemen hepsinin, seçkin ve nüfuzlu ailelere mensup bulunması, verdikleri hizmetin idari teşkilat içindeki önemini göstermektedir. Bu kurum, XI. yüzyıldan itibaren Endülüs’ün etkisiyle *zalmedina* adı altında Aragon Krallığı’nda da görülmektedir. Bkz. Lévi-Provençal, V, 89-90; J. Vallvé, “*El zalmedina en Cordoba*”, Al-Qantara, II (1981), s.277-318

53. el-Huşenî, *Kudat*, 60; Kadı İyâd, *Medârik*, IV, 133; el-Venşerîsi, II, 361.

Anlatılan bu sahnede, infaz gerçekleşirken, fakihlerden sadece infaza mesned teşkil eden fetvaların sahiplerinin hazır bulunması dikkat çekicidir. Açıkta ki bu fakihler buraya, günümüzdeki tatbikatta olduğu gibi idam mahkumuna son arzusunu sormak ve telkinde bulunmak için değil, verdikleri fetvanın mucibince amel edildiğini bizzat görmek için gelmişlerdir. Rivayette infaza halkın şahit olup olmadığına dair bilgi bulunmamaktadır. Ancak, infaz alanında, emniyeti temin maksadıyla kırk kadar askerin hazır bulundurulmuş olması, infazın alenen gerçekleştirildiği kanaatini uyandırmaktadır.

III

Yahya b. Zekeriyya'nın idamının üzerinden fazla bir zaman geçmeden, zındıklıkla itham edilen üçüncü isim, adını buraya kadar birkaç kez zikrettiğimiz ünlü fakih Abdulmelik b. Habîb'in kardeşi **Harun b. Habîb**'dir. Kurtuba'nın güney doğusuna düşen İlbire şehrinde yaşamakta olan Harun, kaynaklarda "tez canlı", "tahammülsüz" ve "kötümser" sıfatlarıyla anılmakta, dilinin uzunluğu nedeniyle herkes hakkında ileri geri konuştuğu, ayrıca kelamî görüşlere alaka duyduğu belirtilmektedir⁵⁴.

Az önce kensidinden bahsettiğimiz Yahya b. Zekeriyya gibi, onu da ağzından çıkan bazı sözler, "mahkemelik" yapar. Şöyle ki: Bir gün, hemşehrilerinden birisi, mescidde tamirat yapacağını söyleyerek ondan bir merdiven ister. Ancak Harun, "*eğer bir kilise (tamiri) için isteseydin verirdim*" diye karşılık verir. Muhatabının şaşkınlık içerisinde "*Sübhanelah! Mescid daha önemli değil mi?*" diye sorması üzerine, bu sefer de ağzından "*hayır! Vallahi, ben, kim kendisini Allah'a bağlamışsa, onu zillet içerisinde; buna mukabil kim kendisini kilise ve orada dağıtılan mayasız ekmeklerle ilgilenmeye hasretmişse onu da durumu iyi, ayrıca izzet sahibi olarak gördüm*" sözleri çıkar.

Yine bir başka gün, Harun'un hasta olduğunu öğrenen iki komşusu, "geçmiş olsun" demek için evine gidip, hal ve hatırını sorarlar. O'da, "*Şimdi fena değilim. Fakat bundan önce öyle hastalandım ki, şayet Ebû Bekir ve Ömer'i öldürmüş olsam bu kadar sıkıntı çekmezdim*" cevabını verir.

Harun'un işte bu sözleri, onun komşuları tarafından kadıya şikayet edilmesine sebep olmuştur. Ancak, İlbire kadısının, bu sözlerin hukukî çerçevesi ve neticesini tesbit konusunda yetersiz kalması üzerine, şehrin valisi şikayet dosyasını II. Abdurrahman'a göndermiş; bu arada Harun'u ihtiyaten hapsedirmiştir.

II. Abdurrahman, bir önceki davada olduğu gibi, meseleyi yine öncelikle müşavir fakihlere havale etmiştir. El-Huşenî, bu fakihlerden sadece

54. el-Huşenî, *Ahbâr*, 248-49; Kadı İyâd, *el-Medârik*, IV, 133; Aynı müellif, *eş-Şifâ*, II, 271; el-Venşerisî, II, 361.

Harun'un kardeşi Abdulmelik b. Habib'in adını zikretmektedir. Buna mukabil Kadı İyâd, Abdulmelik'le birlikte İbrahim b. Hüseyin b. Hâlid (ö.249/853)⁵⁵; İbrahim b. Hüseyin b. Âsım, Abdu'l-A'lâ b. Vehb, Muhammed b. Hâris (ö.260/873)⁵⁶ ve o günkü Kurtuba başkadısı Saîd b. Süleymân⁵⁷'in adlarını vermektedir. Yalnız Kadı İyad, adlarını öğrenemediğimiz başka fakihlerin varlığına da işaretle bulunmaktadır⁵⁸.

Sarfettiği sözlerden dolayı Harun'a uygulanacak hukukî muamele konusunda fakihlerin görüş birliğine varamadıkları ve neticede üç farklı kanaatin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu kanaatlerden ilkinde göre, mezkur sözlerinden dolayı Harun'a hiç bir ceza verilemez, dolayısıyla yapılacak tek şey, onun tahliye edilmesidir. Bu kanaati izhaar edenlerin başında fakih Abdulmelik b. Habib gelmektedir. O, bu kanaatini ihtiva eden ve oldukça uzun sayılabilecek fetva metnine önce, "*Ey imân edenler! Adaleti titizlikle uygulayan; kendiniz, ana babanız ve akrabanız aleyhine de olsa Allah için şahidlik eden kimseler olun...*"⁵⁹ âyeti gereğince hakkı ortaya koyma hususunda kendi nezdinde, akrabası olsun olmasın, bütün insanların eşit olduğunu belirten ve tarafsızlığını vurgulayan bir giriş yaptıktan sonra, aynı zamanda kardeşi olan Harun'un sözlerini tek tek ele alarak değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Özetle ifade etmek gerekirse, Abdulmelik'e göre, Harun'a cami ve kilise ile alakalı ilk sözlerinden dolayı ceza takdir edilemez. Çünkü, öncelikle bu sözleri duyan ve şikayet konusu yapan, tek bir kişidir. Bir davada, tek bir kişinin şahidliği, bu kişi sözüne güvenilir biri bile olsa, yeterli değildir; dolayısıyla bu şahidlik geçersizdir. Bu durumda, bir kişinin şahidliği ile ne hapis ne de tek vuruşluk kırbaç cezası takdir edilebilir. Sonra, mezkur sözleri, ölüm veya kırbaç cezası takdir edilemeyecek bir manaya hamletme imkanı da söz konusudur. Nitekim, bu sözlerin sahibi şöyle bir tevilde bulunabilir: "*Ben, 'kim kendisini Allah'a bağlamışsa onu perişanlık içerisinde gördüm...*' sözüyle, 'sizin nezdinizde Allah'a bağlanan kimsenin kıymeti yok, ona yardım etmiyorsunuz, haliyle ilgilenmiyorsunuz, bu sebeple de o perişan bir vazide

55. Kurtubalı müvelled bir aileye mensuptur. Doğu'ya ilim seyahati yapmış; Mattarif b. Abdullah, Ali b. Saîd ve Abdulmelik b. Hişam gibi âlimlerden ders almıştır. Emir Muhammed döneminde Emniyet teşkilatının başına tayin edildi. Aynı zamanda müşavir fakihti. Tefsir alanında da eser telif ettiği rivayet edilmektedir. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 9-10; İbnu'l-Faradî, I, 8.
56. Endülüslü ünlü fakihler Yahya b. Yahya ve Abdulmelik b. Habîb'in öğrencisi oldu. Doğu'ya da gitmiş olmakla beraber fıkıh bilgisi kuvvetli değildi. II. Abdurrahman tarafından emniyet teşkilatı içinde ayrı bir birim olan *eş-şurtatu's-suğrâ*'nın başına tayin edildi. Emir Muhammed döneminde hisbe teşkilatı da ona bağlandı. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 139-140; İbnu'l-Faradî, I, 8-9.
57. Emir II. Abdurrahman döneminde iki kez Kurtuba başkadılığına getirilmiştir. Muhammed b. Vaddah'ın "dört kişi kadı oldu, her taraf adaletle doldu. Bunlar Şam'da Duheym b. el-Yefim; Mısır'da el-Hâris b. Miskîn, Kayrevan'da Sehnûn ve Endülüs'de Saîd b. Süleymân el-Bellûti'dir".
58. Kadı İyâd, *Medârik*, IV, 137.
59. Nisa, 135.

yettedir; buna mukabil kendini kiliseye bağlayan kişinin sizin yanınızda itibarı daha yüksek, durumu daha iyi". Bu tevil, aslında Hz. Peygamber'in, gelecek bir zaman diliminde insanların, kendi döneminde (Hz. Peygamber dönemi) zâhid âlime gösterilen ilginin aynısını fâcir zengine göstereceklerini, onun sözüne kulak vereceklerini ve zenginliğinden yararlanmaya çalışacaklarını; yine bu zamanda Allah dostu olduğu için mü'min kişinin zemmedileceğini, buna mukabil Allah'a düşman olduğu için fâcir kimsenin methedileceğini belirttiği "fesâdu'z-zamân" a dair sözleriyle⁶⁰ de uyum içindedir. İşte hem yukarıdaki tevil şekli hem de bu tevilin Hz. Peygamber'in sözleriyle uygunluk arzemesi nedeniyle mezkur sözlerin sahibine ne hapis ne de kırbaç cezası takdir edilebilir.

Abdumelik bundan sonra Harun'un hastalığı esnasında sarfettiği sözleri ele almaktadır. Ona göre kardeşinin bu sözleri ilk sözlerinden daha hafiftir. Çünkü, bunlar, meşekkat anında söylenmiş sözler olup, Allah'a isyan manasını taşımaz. Halk arasında sıkıntı veya musibet esnasında sarfedilinen buna benzer sözler vardır. Mesela "bir cana kıysam bile, karşılığında bana bu yapılmazdı!" denilir veya "yer ve gök ehlini öldürsem, cezası bu kadar ağır olmazdı!" şeklinde yakınmada bulunulur. Bunlar aslında akli başında olan insanların değil, sefih ve bilgisiz kimselerin ağzından çıkan sözlerdir. Söyleyeni, azarlayarak ve ikaz ederek tedib etmek yeterlidir; hapis veya darb cezası gerekmez. Diğer taraftan Hz. Peygamber, şüpheli durumlarda ümmetten hadd cezalarının kaldırılmasını istemiştir. Hadd cezaları için bile durum bu iken, bu kabilden olmayan hususlarda ceza takdiri hiç mümkün değildir. Eğer Harun'un sözlerinden dolayı ille de bir ceza çekmesi gerekiyorsa, o zaten altı aydır İbn Besîl'in hapisanesinde zincire vurulmuş vaziyette bu cezayı fazlasıyla çekmiş bulunmaktadır⁶¹.

Fakih İbrahim b. Hüseyin b. Âsım da, Abdumelik b. Habîb gibi, Harun'u cezalandırmanın doğru olmayacağını dile getirmiştir. Zira ona göre, Harun'un ilk sözlerinin tek şahidi vardır; tek şahide istinaden ceza verilemez. Sonraki sözleri ise, hastalık esnasında bir yakınmadır; yoksa ne dinde ilhad (sapma) ne de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e hücum söz konusudur. Bilakis bu iki simanın büyüklüğüne işaret vardır. Hz. Peygamber'in "şüpheli durumlarda haddleri uygulamayın" hadisi mucibine, şüphe hasil olduğunda affı tercih, en uygun yoldur⁶².

60. Büyük ölçüde Hz. Peygamber sonrası ilk birkaç asırda müslümanların sosyal hayatlarındaki olumsuz gelişmelerin birer yansıması ve ürünü olarak görülebilecek bu tür haberler için bkz. Buhari, "Fiten", 6, 25; İbn Mâce, "Ticaret", 58; "Fiten", 24; Ebu Davud, "Buyû", 14, 25, Tirmizî, "Zühd", 60.

61. Fetvanın tam metni için bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 249-53. Fetva metninin bazı satırlarında ana nüshadan kaynaklanan boşluklar bulunmakla beraber, bu boşluklar, metnin anlaşılmasını imkansız kılacak ölçüde değildir. Kadı İyâd, bu metnin bir hülâsasını vermektedir. Bkz. *Medârik*, IV, 133-38.

62. Kadı İyâd, *Medârik*, IV, 136-137.

Bazı fakihler, bir diğer kanaat olarak, Harun'a idam cezasının verilemeyeceğini, buna mukabil hapis veya darbla cezalandırılması gerektiğini beyan etmişlerdir. Bunlardan biri olan Kurtuba başkadısı Saîd b. Süleyman, "sağlam rivayetler ve geçmiş uygulama; haksız yere cana kıyanın, Allah'a ve peygamberlere küfredenin, dinini değiştirenin ve (müslümanlara) harap açanın öldürülmesi istikametindedir" dedikten sonra, Harun'un sözlerinde katlini gerektirecek bir yanın bulunmadığını söylemiş; bununla beraber haddi aşmış olması nedeniyle hapis cezasına çarptırılmasını ve bu cezayı da ağır şartlarda çekmesini, ayrıca azarlanmak suretiyle tedib edilmesini teklif etmiştir.

Konumuz açısından asıl önem arzeden görüş, fakih İbrahim b. Hüseyin b. Hâlid'e aittir. Bu fakih Harun'un sözlerini dolaylı olarak *zınlık* çerçevesine oturtan ve bu sebeple de öldürülmesini teklif eden tek kişidir. Tıpkı Abdulmelik b. Habib gibi, o da uzunca bir fetva metni hazırlamıştır. Bu fetvanın tam metni elde mevcut değildir; bununla beraber Kadı İyad tarafından kısa bir özeti verilmektedir. Bu özeten anlaşıldığı kadarıyla fetva sahibi, Harun'un sözlerini, katlini gerektirecek kadar ağır bulmaktadır. Ona göre, Harun'un davasında "şüpheli hallerde haddleri tatbik etmeyin" hadisi delil olarak kullanılamaz. Bunu yapanlar, hadisin tevilini bilmemektedirler; zira Rabîa, bu hadisin vürûdunun zina suçu ile sınırlı olduğunu belirtmiştir. Fetva sahibinin Harun'a verilecek ceza konusunda Hz. Ali'nin zınlıklarla itham ettiği bir şahsa verdiği cezayı örnek göstermesi bilhassa dikkat çekicidir. Böylece o, dolaylı olarak Harun'un suçunun zınlıklık kapsamına girdiğini, bundan ötürü de ölümle cezalandırılması gerektiğini anlatmak istemiştir. O, devamla, sırf cami ve kilise konusundaki sözlerinin bile Harun'un öldürülmesi için yeterli olduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir: "Bir idareci, onu tek şahide dayanarak merdiven hikayesinden dolayı öldürse, o idareciyi ne hatalı bulur ne de kınarım. Zira onun (Harun'un) sözleri, Allah'ın adını hafife alma ve O'na dil uzatmanın yanında '*kim Allah'ı, Peygamberini ve inananları dost ederse, üstün gelecek olan, şüphesiz Allah'ın, tarafını tutanlardır*' âyetini de yalanlamadır. Binaenalyh Emir, işinde kararlı olmalı, dine ve Allah'a hürmet nedir bilmeyenlerin saygısızlıkları karşısında Allah'ı yüceltmelidir".

İbrahim b. Hâlid, son olarak, görüşlerinin ikna edici bulunmaması durumunda Emire, Harun'u hapse attırması ve darb cezasına çarptırmasını, ayrıca meselenin vüzuha kavuşması için Doğu'daki fakihlerle de istişarede bulunmasını önermektedir.

Kendi fetvasına aykırı düşen bu fetvalar, fakih Abdulmelik b. Habib'i oldukça sinirlendirmiş ve bu fetvaların sahiplerine yönelttiği tenkidleri ihtiva eden yeni bir metni Emire göndermeye sevk etmiştir. O bu metinde, diğer fakihlerin hepsini bilgisizlikle, kendisine ve ailesi mensuplarına husûmet beslemekle suçlamıştır. Bu sebeple onlarla kendisi veya ailesinden biri hakkında istişarede bulunmanın yanlışlığına dikkat çeke-

rek, dolaylı bir biçimde Emir'in onların fetvalarına itibar etmesinin doğru olmayacağını dile getirmiştir.

Emir II. Abdurrahman, sonuçta Abdülmelik'in fetvası istikametinde hareket ederek, Harun'un serbest bırakılması için İlbire valisine emir göndermiştir.

IV

IX. yüzyıl Endülüs'ünde vukû bulan zındıklık suçlamaları arasında en dikkat çeken, **Ebû Abdurrahman Bakî b. Mahled** (ö. 276/889)'i hedef alanı olsa gerektir. Suçlamanın teferruatına geçmeden önce, kısaca da olsa, onun hayatından söz etmekte yarar vardır.

Bakî b. Mahled, ilmî şöhreti Endülüs sınırlarını aşan bir âlimdir. Kaynaklarda⁶³ onun, ilmiyle âmil, muttekî, zahid, yardımsever, mücâhid bir şahsiyet olduğu bilhassa vurgulanmaktadır. İlim talebi için iki defa Doğu'ya gitmiş olup, ilk seyahati on, ikinci seyahati ise yirmi beş yıl sürmüştür. Bu süreler içinde Mekke, Medine, Şam, Hulvan, Basra, Bağdad, Kûfe, Vâsıt, Kâhire, Kayrevan gibi belli başlı ilim merkezlerinde üçyüze yakın ilim adamıyla karşılaşmış ve kendilerinden istifade etmiştir. O, fıkıh alanında mezheb taklidine karşı çıkmış, müstakil bir müctehiddir; ancak asıl temayüz ettiği ve ismini duyurduğu alan hadisdur; binaenaleyh o, her şeyden önce bir muhaddisdir. İbnu'l-Faradî'nin ifadesiyle hadis ilmi, sistemli bir biçimde onun sayesinde Endülüs'e girmiş ve arkadaşı Muhammed b. Vaddâh (ö.287/900)'in da katkılarıyla bu ülke "hadis ve isnad yurduna dönüşmüştür"⁶⁴. Bakî, Endülüs'ü Doğu'da telif edilen eş-Şafî (ö.204/819)'nin *er-Risâle*'si, Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Şeybe (ö.234/848)'nin *el-Musannaf*'ı, Halife b. Hayyat (ö.240/854)'in *et-Tarih* ve *Tabakât*'ı gibi eserlerle ilk tanıştıran âlim olduğu gibi; sahabe, tabiûn ve başka bazı ilim ehlinin fetvalarını ihtiva eden bir *Musannaf*'ın, Doğu'daki muhaddisler tarafından bile "ilim deryası" olarak nitelendirilen bir *Müsned*'in, İbn Hazm tarafından döneminde bir mislinin bulunmadığı ve Taberî'ninkinden daha üstün olduğu ifade edilen bir *Tefsir*'in yanında diğer bazı önemli eserlerin de müdevvin ve müellifidir.

İlmî şahsiyeti itibariyle işte bu evsafa sahip bulunan bir Bakî, Endülüs'e dönüşünden kısa bir süre sonra, fıkıh pencerelerini İmam Malik'in *el-Muvatta*'ı ve önde gelen bazı öğrencilerinin görüşleri ile çerçevelleyen ve bu çerçevenin dışına taşılmasına asla tahammülü olmayan bir grup fakihinin yoğun tepkisiyle karşılaştı. Başlangıçta kınama ve tecrid şeklinde tezahür eden bu tepki, çok geçmeden ilhad ve *zındıklık* suçlamasına dö-

63. Bakî b. Mahled'in hayatı hakkında bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 49-62; İbnu'l-Faradî, 91-93; İbn Hayyân, *el-Muktebes* (Mekkî), 248-50, 263-65; el-Humeydî, 177-79; İbn Said, *el-Muğrib fi Hula'l-Mağrib* (nşr. İ. Abbas), Kahire 1864, I, 52; İbn İzârî, II, 109-110; ez-Zehbî Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1374), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 286.

64. İbnu'l-Faradî, 92; ez-Zehbî, XIII, 286.

nüştü. İbn Hayyan'ın döneme en yakın tarihçilerinden olan Ahmed b. Muhammed er-Râzî (ö.324/936)'den aktardığı şu rivayet, bu suçlamanın hem sebebini hem de mahiyetini anlamamıza önemli ölçüde ışık tutmaktadır:

“Emir muhammed'in hükümdarlık döneminin başlarında, Bakî b. Mahled hakkında kendisine şikayette bulunuldu. Bunun sebebi şudur ki, Bakî, Doğu'da uzun yıllar süren ilim yolculuğunu tamamlayıp da geniş ilimler, önemli rivayetler ve fikhî ihtilaflara hakim olarak Endülüs'e dönünce, onun bu durumu, Kurtuba'da hadisi ihmal eden, tahkik ilimlerinden kaçınan, bilgide derinleşmeye önem vermeyen rey ve taklid ehlini kızdırdı. Ona haset ettiler, Emir Muhammed'in yanında onun hakkında ayıplayıcı sözler söylediler; öyle ki, onu bid'atçı gösterdiler, halkı ona karşı kıskırttılar. Bunu yapanlardan bazıları, bu kadarıyla da yetinmeyip, onu ilhad ve zındıklık ile itham ettiler; kanunu dökerek, husule getirdiği şüpheyi izale etmek ve bu suretle Allah'a yakınlaşmak maksadıyla aleyhine şahitlik üstüne şahitlik yaptılar. Bir taraftan kendilerini onun kanına ulaştırarak her yola başvururken diğer taraftan Emir'den onun hakkında ki hükmü bir an önce vermesini talep etmekteydiler...”⁶⁵

Bu rivayet, Bakî'nin başlangıçta bid'atle ama en sonunda ilhad ve zındıklık ile itham edildiğini açıkça göstermektedir. Bu suçlamanın da başlıca iki nedene dayandığı görülmektedir: Birincisi, Bakî'nin Doğu'dan dönerken beraberinde buradaki fikhî ihtilafları da Endülüs'e taşımış olmasıdır. İbnü'l-Faradî, bu hususu biraz daha açmakta ve Bakî'nin fikhî ihtilafları ihtiva eden eserleri (*kütübü'l-ihtilâf*) Endülüs'e soktuğunu belirtmektedir⁶⁶. el-Huşenî'nin ifadesine göre, Bakî, bu ihtilafları sırf Endülüs'e taşımakla kalmamış, bunları, kendisi taklide karşı çıktığı için, taklid ehli olan fakihlere karşı kullanmıştır⁶⁷. Zındıklık ithamının ikinci nedeni ise, Bakî'nin Endülüs'e bir muhaddis olarak dönmesi, daha da önemlisi yine İbnü'l-Faradî'nin beyanına göre *garâibu'l-hadîs'i** Endülüs'e sokmuş olmasıdır. Halbuki Endülüs'de Malikî fakihlerinin büyük bölümü, *el-Muvatta'* var iken, onun içinde bulunanların haricindeki hadislere ihtiyaç bulunmadığı kanaatine sahiptiler; bu sebeple de en azından o dönemde hadis çalışmalarına pek iyi gözle bakmıyorlardı. Zaten yukarıdaki rivayetten de açıkça bu anlaşılmaktadır.

Bu iki temel nedenin mahiyeti dikkate alındığında, Bakî'ye karşı gösterilen tepkinin şiddet ve ağırlığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bunda, mezheb taassubu yanında, bir ölçüde bu tepkiye önderlik ettiği belirtilen fakih Abdullah b. Hâlid'in kişilik yapısının da payı olmalıdır.

65. İbn Hayyân, *el-Muktebes* (Mekkî), 248; İbn İzârî, II, 109; ez-Zehebî, XIII, 291. Krş. el-Huşenî, *Ahbâr*, 57; İbnü'l-Faradî, 92; İbn Saîd, I, 552.

66. İbnü'l-Faradî, 92.

67. el-Huşenî, *Ahbâr*, 57.

Hayatından bahseden kaynaklardaki bilgilerden onun son derece "sert"⁶⁸ ve aynı zamanda dilinden çekinilen "saldırğan" bir mizaca sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu özellikleriyle o, üzerinde durulan dönemde Kurtuba'daki Malikî fakahası üzerinde ağırlığını hissettirmiştir. Bundan dolayıdır ki, resmî ve kurumsal hiç bir anlamı olmamakla beraber "Kurtuba ulemasının reisi" olarak anılmaktadır⁶⁹. O bu mizacıyla, ulema yanında, bir ölçüde dönemin emiri Muhammed üzerinde de etkili olmuştu. Öyle ki, Emir, bu fakihin vefat haberi kendisine ulaştığında "Allah'a hamdolsun ki, bizi onunla onu da bizimle imtihan etmedi" deme ihtiyacı hissetmişti⁷⁰.

İbn Hayyân ve el-Huşenî'de verilen bilgiler yanyana getirildiğinde, söz konusu muhalefet hareketinde rol alan fakihler arasında Abdullah b. Hâlid'den başka, Ebû Zeyd Abdurrahman b. İbrahim, Muhammed b. Hâris, Ubeydullah b. Yahya (ö.298/911)⁷¹, Kurtuba başkadısı Amr b. Abdullah (ö.273/886)⁷² ve Muhammed b. Vaddah isimlerini tesbit etmek mümkün olmaktadır. Bu isimlerden Ubeydullah b. Yahya, Bakî'nin kendi *Müsned*'inde Ebû Mus'ab ez-Zübeyrî ve Yahya b. Bukeyr (ö.231/845-46)'in⁷³ rivayetlerini babası Yahya'nın rivayetine üstün tutmasından ötürü ona karşı zaten bir alınganlık içindeydi⁷⁴. Muhammed b. Hâris, *sâhibu's-salât*⁷⁵ ve emniyet teşkilatının başı olup, aslında Bakî'nin üzerine çok fazla gidilmesini arzulamamakla beraber, yine de kendisini Abdullah b. Halid'in etkisinden kurtaramıyordu. Ebû Zeyd Abdurrahman b. İbrahim, muhalifler arasındaki en ılımlılardan birisiydi. Buna mukabil Muhammed

68. el-Huşenî, *Ahbâr*, 214; İbnu'l-Faradî, 213; İbn Hayyân, *el-Muktebes* (Mekkî), 578, 456 no'lu dipnot.

69. el-Huşenî, *Ahbâr*, 214.

70. el-Huşenî, *Ahbâr*, 215.

71. Meşhur fakih Yahya b. Yahya el-Leysi'nin oğludur. Fıkıhla ilgili ilk bilgilerini babasından aldıktan sonra hem ticaret hem de hacc için Doğu'ya gitti. Bu esnada özellikle Bağdad ve Mısır'da ilim halkalarına da katıldı. Müşavir fakihlerdendi. Geniş bir serveti vardı. Bkz. İbnu'l-Faradî, I, 250-51; el-Humeydî, 268-69.

72. Mevâliden bir aileye mensup olup, bu zümreden kadı olarak tayin edilen ilk kimse-dir. Kurtuba'daki Araplar, bu tayinden hoşlanmamışlar ve onun arkasında namaz kılmayacaklarını söylemişlerdir. Bunun üzerine dönemin emiri Muhammed, Cuma namazını kıldırma görevini Arap asıllı Abdullah b. el-Ferec'e vermiştir. Amr, iki kez kadılık yapmıştır. Bkz. el-Huşenî, *Kudât*, 67-73; aynı müellif, *Ahbâr*, 278.

73. İmâm Malik'in öğrencilerinden ve mevâlidendir. Zamanında Mısır'da "fakihlerin fakihî" olarak kabul edildiği belirtilmektedir. Aralarında el-Buharî, Ahmed b. Hanbel, ez-Zübeyrî, Ebû Davud gibi ünlü isimlerin de bulunduğu birçok muhaddis kendisinden rivayette bulunmuştur. Bkz. Kadı İyâd, *Medârik* (Mahmûd), I, 528-29.

75. *Sâhibu's-salât*, cuma ve bayram namazlarını kıldırarak ve ihtiyaç hasıl olduğunda yağmur duasını yaptırmakla mükellef bulunan kişinin taşıdığı bir idarî unvandır. Endülüs'de bu vazifeleri umûmiyetle Kurtuba başkadısı deruhte ederdi. Bununla beraber müstakilen bir sâhibu's-salât tayin edildiği veya bu vazifenin Muhammed b. el-Haris örneğinde olduğu gibi başka bir idarecinin uhdesine tevdi edildiği zamanlar da olmuştur.

b. Yusuf b. Matruh (ö.271/884)⁷⁶, Abdullah b. Halid gibi sertler arasında yer almaktaydı. Ancak bu fakih, bilahere olay yatıştıktan sonra Bakî'ye yapılanların yanlış olduğunu itiraf edecektir.

Oldukça ilginç ve bir o kadar da düşündürücü olan husus, muhammed b. Vaddâh adının da zikredilen isimler arasında yer almasıdır. Halbuki o, Bakî'nin en yakın arkadaşıydı. Üstelik Bakî'ye yapılan isnadların yanlış olduğu kanaatindeydi. Ne var ki, Muhammed b. Vaddah'ın kendi yanlarında gözükmesiyle Bakî'nin sonunun daha çabuk getirilebileceğini düşünen Abdullah b. Halid ve arkadaşları, ondan arkadaşının aleyhine şahidlik yapmasını istediler; dahası kendisine "Eğer Bakî aleyhine şahidlik yapmazsan, sana da ona yaptığımız muameleyi yaparız" tehdidini yönelttiler. Bu durumda Muhammed b. Vaddah ya kendisine haksızlık yapıldığına inandığı arkadaşının yanında yer alarak, onunla ölümle neticelenmesi muhtemel bir kaderi paylaşacak ya da aleyhte şahidlik yapmak suretiyle kendisini emniyete almış olacaktı. O, bu iki yoldan ikincisini tercih etti ve az önce adı zikredilen Muhammed b. el-Hâris'in makamında, muhalefet cephesinin isteği doğrultusunda Bakî'nin rivayet ettiği hadislerin içinde *münker* (*menâkir*)⁷⁷ olanların bulunduğunu söyledi⁷⁸. Öyle anlaşılıyor ki Bakî, arkadaşından böyle bir davranışı hiç beklememişti. Bu hayal kırıklığı nedeniyle ki, "ben hayatta iken Muhammed b. Vadah ölürse, asla cenazesine katılmam" sözlerini sarfetmiş; kendisine "Muhammed b. Vaddâh gibi bir şahsiyetin cenazesine nasıl katılmazsın?" sorusunun yöneltilmesi üzerine ise, "gece boyu yanında kalıp, bu davada sonuna kadar seninle beraberim diyerek beni cesaretlendiren, ancak sabah olduğunda aleyhime şahidlik yapan bir adamın cenazesine nasıl katılırım?" karşılığını vermiştir⁷⁹.

Kaynaklarda adı açıkça zikredilmese de, bu listeye ilk kez Bakî'nin Endülüs'e soktuğu İbn Ebî Şeybe'nin *Musannaf*'ını kötüleyici sözlerinden dolayı, belki, Asbağ b. Halil (ö.273/886-87) de ilave edilebilir. zira Asbağ, ez-Zehabî'nin rivayetine göre, "mezara bir domuz başıyla gömülme-yi, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannaf*'ı ile gömülmeye tercih ederim"⁸⁰ di-

76. Endülüs'de Gazi b. Kays ve İsa b. Dinâr'dan; Kayrevan'da Sehnûn, Mısır'da Asbağ b. el-Ferec, Medine'de Mutarrif b. Abdullah'dan dersler aldı, rivayetlerde bulundu. İbnü'l-Mukri'i görmediği halde ondan görmüş gibi rivayette bulunduğunu iddia etmesi, ilim çevrelerinde hoş karşılanmamıştır. Emir Muhammed döneminde müşavir fakih konumundaydı. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 116-19; İbnü'l-Faradî, II, 9; el-Humeydî, 96-7.

77. İbn Hacer'in verdiği tarife göre *münker*, zayıf olan bir ravinin, güvenilir râvilere muhalif olarak rivayet ettiği ve bu rivayetiyle tek kaldığı hadistir. İbnü's-Salah ve diğer bir çok hadisciye göre ise, *münker*, râvinin rivayetiyle tek kaldığı hadistir ki, metni yalnız onun rivayetiyle bilinir; aynı zamanda bu metin ne onun rivayet ettiği yönden ve ne de bir başka yönden marûftur. Geniş bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis İsnadları*, Ankara 1985, s.287-91.

78. el-Huşenî, *Ahbâr*, 57.

79. el-Huşenî, *Ahbâr*, 57, 60.

80. ez-Zehabî, XIII, 202-3.

Yerek, zikredilen eseri bir domuz başından daha değersiz bulduğunu belirtmekteydi.

Bakî'ye karşı gösterilen tepki hareketinde yer alanlar, sırf bu isimlerden ibaret değildi. Kaynaklardaki ifadelerden isimleri tesbit edilemeyen başka fakihlerin varlığını da anlamaktayız. Ancak, bu ifadeden bütün Kurtuba fukahasının Bakî'ye karşı çıktığı kanaatine de ulaşılmamalıdır. Zira bazı isimler biliyoruz ki, bunlar, söz konusu davaya taraf olmak istememişlerdir. Daha önce kendisinden söz ettiğimiz Abdu'l-A'lâ b. Vehb bunlardan biridir. Aslında Abdullah b. Halid ve arkadaşları, başlangıçta onu da aralarına almak istemişler ve bunun için kendisiyle bizzat görüşmüşlerdir. Abdu'l-A'lâ onlara Bakî'ye niye kızdıklarını sormuş, onlar da "nâsihi mensûhundan ayırt edilemeyen karışık rivayetlerinden dolayı" cevabını vermişlerdir. Abdu'l-A'lâ, bu gerekçeye karşı "Sizden biriniz, oğluna Kur'an öğretmesi için bir hoca (*müeddib*) tuttuğunda, ona Kur'an'daki nâsih ve mensûh ayetleri de öğretmesini şart koşuyor musunuz?", sorusunu yöneltince bu sorunun ne anlama geldiğini anlamakta gecikmeyen muhatapları, ondan ümitlerini kesmişlerdir⁸¹. Yine aynı meselede Muhammed b. Abdusselam el-Huşenî de Abdu'l-A'lâ gibi davranmış; hattâ "hadisler arasında nâsih ve mensûh olanlar vardır" dediği gerekçeyle o da takibata maruz kalmış ve kısa bir süre de olsa hapiste yatmıştır⁸².

Süreç açısından yaklaşılabilecek olursa, Abdullah b. Hâlid ve arkadaşlarının belirli bir kamuoyu oluşturduktan sonra, sırasıyla emniyet âmiri (sâhibu'-şurta) ve başkadıyı harekete geçirdikleri, bu arada Bakî hakkında arzuladıkları hükmün bir an önce verilebilmesi için durumu emir Muhammed'e arz ettikleri görülmektedir. Mesele emniyet âmirine intikal eder etmez, Bakî'nin ders vermesi, kendisiyle iki kişinin bile bir araya gelmesi yasaklanmış, bu arada ders vermekte olduğu mescid sık sık baskına uğramıştır. Başkadı, dava emniyet âmirinden kendisine intikal edince şahidleri dinlemiş; ileri sürülen delillerin yeterli olduğuna kanaat getirdikten sonra, Bakî'nin huzuruna getirilmesini istemiştir.

Başına geleceklere bildiği için kadının huzuruna çıkmak istemeyen Bakî'nin önünde saklanmaktan ve bir süre sonra da Endülüs'ü terke niyetlenmekten başka yol kalmıyordu. İşte tam da bu esnada onun için belki de hiç beklemediği bir umut kapısı açıldı. Devletin Emirinden sonraki etkili ve yetkili kişisi olan Vezir Haşim b. Abdulaziz'e sesini duyurma imkanını buldu. Öyle anlaşılıyor ki, buna aracılık eden, Bakî'nin öğrencisi ve aynı zamanda vezirin öz kardeşi Eslem b. Abdulaziz⁸³ (ö. 319/931)'den başkası değildi.

81. el-Huşenî, *Ahbâr*, 261.

82. el-Huşenî, *Ahbâr*, 57-58.

83. Kurtuba başkadılığı da yapmış olan bu âlimin hayatı hakkında bkz. el-Huşenî, *el-Ahbâr*, 43-7.

Bakî'nin muarızlarının, bir an önce ölüm kararı vermesi için Emir Muhammed'e müracaat ettiklerini daha önce belirtmiştik. Ancak, vezir Hâşim'in devreye girmesiyle Emir, meseleyi asıl kaynağından öğrenme imkanına kavuştu. Hâşim, etrafında fırtına kopartılan kitaplardan biri olan eş-Şafî'nin *er-Risâle*'sini⁸⁴ Emir'e götürerek gözden geçirmesini sağladı. Emir'in esere kısaca bir göz atması, hem eserin değerini takdir hem de Bakî'ye yapılmak istenen muamelenin yanlışlığını tesbit için yeterli oldu. Emir, bundan sonra ilk icraat olarak, böyle bir haksızlığın içinde yer almış olmasından dolayı başkadıyı azletti. Ardından bizzat Bakî'nin yazılı talebi üzerine, hem onu hem de muarızlarını biraraya getirerek, yüzyüze tartışmalarını sağladı. Bu tartışma, Bakî'nin ilmi gücünü ve kendisine yönetilen *bid'at*, *ihad* ve *zındıklık* suçlamalarının yersizliğini bir kez daha tescil etti. Emir, kendisinde Abdullah b. Hâlid ve arkadaşlarının kıskançlık ve bilgisizlik içinde hareket ettikleri kanaati iyice yerleşince, Bakî'ye hiç bir korku ve endişeye kapılmadan ilmini istediği gibi yayabileceği teminatını verdi. Buna ek olarak onun şûrâ ehlini teşkil eden fakihler arasına dahil edilmesini emretti⁸⁵.

Baki b. Mahled, ömrünün son günlerinde *zındıklık* kavramıyla bir kez daha karşılaşmıştır. Ancak bu seferki karşılaşması, suçlanan birisi olarak değil, mezkur kavrama dair fetvası sorulan bir fakih konumuydur. Şöyle ki: Emir Abdullah (275-300/888-912) işbaşına geldiği 275/888 senesinde veya en geç bir sonraki senenin ilk üç-dört ayı içinde, *zındıklık* suçu sabit olan birisine öldürülmeden önce tevbe hakkının tanınıp tanınmayacağı hususunda müşavir fakihlerden fetva istemiştir. Bu fakihlerden Kâsım b. Muhammed (ö.277/890)⁸⁶ tevbe hakkının tanınmaması istikametinde fetva vermiş; buna mukabil Bakî b. Mahled ve Muhammed b. Saîd el-Mülevven (ö.276-280?/889-893?)⁸⁷, aksi istikamette, yani tevbe hakkının tanınması şeklinde fetva vermişlerdir. Diğer fakihlerden kimlerin bulunduğu ve ne tür fetva verdikleri hususunda, maalesef, bilgi sahibi değiliz. Yalnız el-Humeydî'deki bu konu ile alakalı rivayetin girişinde, müşavir fakih olduğu belirtilmeksizin Muhammed b. Ömer b. Lübâbe'nin de zındığa öldürülmeden önce tevbe hakkının tanınması görüşünde olduğuna işaret edilmektedir.

84. Bu kitabın İbn Ebî Şeybe'nin *Musannafı* olduğu da rivayet edilmektedir. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 58.

85. İbn Hayyan, *el-Muktebes* (Mekkî), 249; İbn İzârî, II, 110.

86. Mevaliden bir aileye mensup olup, ilk tahsilini Endülüs'de tamamladıktan sonra Doğu'ya gitti. İmâm Şafî'nin görüşlerini benimsedi. Taklid karşısında ictihadı savundu. Muasırları onu fıkıh ilminde üstad olarak tavsif etmişlerdir. Ahad haberin değeri konusunda eser telif etmiştir. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 301-5; İbnu'l-Faradî, I, 355-57.

87. Mukallid bir Maliki fakih idi. Vesika yazımında üstadı; üstelik bu hususta bir de eser telif etmiştir. Emir Abdullah döneminde emniyet teşkilatının başına getirildi. Aynı zamanda müşavir fakih olarak da hizmet verdi. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 154-5; el Humeydî, 59.

Fetva sahiplerinin mezhebî mensubiyetleri dikkate alındığında ilginç bir durumla karşılaşılmaktadır. İlk fetvanın sahibi olan Kâsım b. Muhammed, aslında eş-Şâfiî'nin görüşlerine bağlı bir fakihdir. Bununla beraber fetvasını İmâm Malik'in görüşü istikametinde vermiştir. Buna mukabil Muhammed b. Saîd el-Mülevven, Malikîdir; fakat fetvasını İmâm Malik'in görüşüne değil, eş-Şâfiî'nin görüşüne uygun olarak vermiştir. Keza İbn Lübâbe de bir Malikî fakihî olmasına rağmen bir önceki meslekdaşı gibi davranmıştır. Bakî'nin durumuna gelince, o kendisini eş-Şâfiî'ye daha yakın hissettiği için; fetvasını da buna uygun şekilde vermiştir⁸⁸.

V

IX. yüzyılda hakkında zındıklık ithamı yapılan son isim, **şehzâde Mutarrif**'dir. O, adı yukarıda zikredilen Emir Abdullah'ın farklı analardan dünyaya gelme onbir oğlundan biridir. Emir, tahta oturduktan bir süre sonra, büyük oğlu Muhammed'i veliaht tayin etmiştir. Bu tayin çok geçmeden anaları ayrı olan iki kardeş, yani Muhammed'le Muttarif arasında ciddi bir rekabetin yaşanmasına sebep olmuş ve 277/889 senesinde küçük kardeşin büyük kardeşi öldürmesiyle neticelenmiştir. Ne var ki, Muttarif'in bu eylemi, kendisine veliahtlık payesini kazandırmaya yetmemiş tam aksine bir kaç sene sonra hayatına mal olmuştur.

Konumuz açısından önemli olan husus, nisbeten döneme en yakın kaynak olan İbnu'l-Kûtiyye'de Muttarif'in öldürülmesinin **zındıklık** kavramıyla irtibatlandırılmasıdır. Başta İbn Hayyân olmak üzere, İbn İzârî, İbnu'l-Hatîb ve en-Nüveyrî gibi diğer tarihçiler de bu konuya temas etmekte iseler de, Muttarif'in, babası Emir Abdullah tarafından öldürüldüğüne işaretlerle yetinerek ayrıntıya girmemektedirler⁸⁹. Bu durumda ortada meseleyi **zındıklık** bağlamında ve ayrıntıyla ele alan tek kaynak olarak İbnu'l-Kûtiyye kalmaktadır.

İbnu'l-Kûtiyye'nin aktardığı bilgiye göre, Mutarrif, Muhammed'i öldürdükten sonra, bir şekilde babasını da tasfiye ederek tahta sahip olmayı planlamaktadır. Yalnız bunun için önündeki en büyük engel, babasının çok sevdiği ve değer verdiği vezir Abdulmelik b. ümeyye'dir. Mutarrif, 282/894 senesinde İşbiliyye üzerine birlikte çıktıkları bir sefer esnasında Abdulmelik'i öldürmek suretiyle bu engelden kurtulur. Daha önce kendi-

88. el-Humeydî, 59; Kadî İyâd, *Medârik*, IV, 452.

89. İbn Hayyân, *Muktebes* (Antuña), 82, 114; İbn İzârî, II, 156; İbnu'l-Hatîb Lisanuddin Muhammed b. Saîd (ö.776/1374), *A'mâlu'l-A'lâm* (nşr. E. Lévi Provençal), Beyrut 1956, s.28-9; en-Nuveyrî Ahmed b. Abdulvehhâb (ö.732/1332), *Nihâyetu'l-Ereb* (nşr. M.Ebû Dîf), Dârulbeydâ (?), s.114. en-Nüveyrî'nin, İbnu'l-Kûtiyye'de yer alan öldürülüş gerekçesiyle alakalı geniş malumatı özetlemekle beraber, **zındıklık** kısmını zikretmemesi dikkat çekicidir.

sine “şayet Abdulmelik’i öldürürsen, seni de ben öldürürüm” diyen babası, olgunun bu fiiline çok öfkelenmekle ve bununla varmak istediği asıl hedefi sezmekle beraber, yine de bir *eman* çerçevesinde onun Kurtuba’ya dönmesine müsaade eder. Ancak Mutarrif’in Kurtuba’ya gelişinden sonra, ondan kaynaklandığı ifade edilen ve hoş olmayan yeni haberler ortalıkta dolaşmaya başlar. Bu haberlerden birisi, seferden dönüşü nedeniyle sıhhat ve âfiyet dilemek üzere kendisini ziyarete gelen Muhammed b. Ömer b. Lübâbe, Ebû Salih, İbnu’s-Saffâr ve Ubeydullah b. Yahya gibi önde gelen fakihlerden oluşan bir grup hakkında, grup ziyaretini tamamlayıp ayrıldıktan sonra, katibi Mervan b. Ubeydullah b. Besil’e sarfettiği “ömrüm olursa, yakında sana bu kuzuların etinden daha önce bir benzerini yemediğin güzel bir yahni yedireceğim” mealindeki sözleridir. Katip, hiç bekletmeden bu sözleri Ubeydullah b. Yahya’ya ulaştırmıştır. Bunun üzerine bir araya gelen fakihler, Mutarrif’in kendisine nisbet edilen **zındıklık sebebiyle kanunun aktılmasının mübah olduğu ve öldürülmesi gerektiği** kanaatine varmışlardır. Hemen ardından hâcib (başvezir) İbnu’s-Selîm’e giderek Mutarrif’in babasını tahttan indirmek niyetinde olduğunu ve bunun için kendilerinden biat almak istediğini dile getirmişlerdir. Hacıb vasıtasıyla durumdan haberdar olan Emir Abdullah, derhal bir grup askeri Mutarrif’in üzerine göndermiş; iki gün süren çarpışmalardan sonra Mutarrif’in boynu vurulmuştur⁹⁰.

Dikkat edileceği üzere İbnu’l-Kûtiyye’den aldığımız bu malumatta Mutarrif’e bir **zındıklık** isnadının yapıldığından söz edilmekte, bununla beraber, bu isnadın hangi sebeple yapıldığı belirtilmemektedir. Peki, Mutarrif’e bu isnad niçin yapılmıştı? Babasını devirerek tahta oturmak istediği, dolayısıyla da bir “ası” ve “bâğ” durumuna düştüğü için mi? Veya dinin en önde gelen temsilcileri olarak görülen fakihlere hakaret ettiği, onlar hakkında yukarıdaki sözleri sarfettiği için mi? Yoksa, Mutarrif’in, şayet varsa, kaynaklara yansımayan dinle alakalı bazı menfi davranış ve sözlerinden dolayı mı? Burada bir soru daha sorulabilir: Mutarrif’in zındıklıkla suçlanması, fakihlerin yukarıda bahsedilen toplantısı esnasında mı kararlaştırılmıştı, ya da daha önceki yıllarda ona bu tür bir suçlama zaten yapılmış mıydı?

Doğrusu bu sorular karşısında doyurucu bir cevap bulmak oldukça zordur. Bununla beraber, bu noktada İbn İzâri tarafından aktarılan bir bilgiye⁹¹ dikkat çekmek istiyoruz. Bu tarihçi, veliaht Muhammed’in Mutarrif tarafından öldürülmesi olayını anlatırken, bu olaydan daha önce Mutarrif’in İbn Hafsûn’a sığındığını ve bir süre onun yanında kaldıktan sonra babasının eman vererek onu Kurtuba’ya çağırdığını belirtmektedir. Mutarrif’in sığındığı kişinin İbn Hafsûn olması, konumuz açısından oldukça önemlidir. Zira Güney Endülüs’de Müvelledleri ve Musta’ribleri

90. İbnu’l-Kûtiyye Ebû Bekir Muhammed b. Ömer (ö.367/977), *Tarihü İftitahi’l-Endelus* (nşr. İ. el-Ebyarı), Kahire 1982, s.116-19.

91. İbn İzâri, II, 150.

liderliği altında toplayarak, büyük bir isyan başlatan bu şahıs, o dönemde Endülüs Emevî Devleti açısından en ciddi tehlike kaynağını teşkil etmekteydi. Dahası bu kişi, Kurtubalılar arasında “günahkarların önderi”, “fâsık”, “fâcir”, “dalâlet ehlinin kılavuzu”, “mülhid” vb. daha çok dinî-itikadî anlamları olan ulumsuz sıfatlarla anılmaktaydı⁹². İşte Mutarrif, Kurtubalılar arasında bu sıfatlarla anılan bir İbn Hafsun'a sığınmıştı. O zaman Mutarrif'in zındıklıkla suçlanması bu sığınma akabinde yapılmış olabileceği düşünülemez mi? Yani İbn Hafsun “mülhid” olarak nitelendiğine göre, ona sığınan “zındık” olarak nitelenmiş olamaz mı? Öte taraftan Emir Abdullah'ın oğlunun fiilini, kendisine yazdığı eman metninde “İmandan sonra fasıklık ne çirkin bir isimdir”⁹³ âyetiyle irtibatlandırması da, bu sığınmanın Kurtuba'da algılanış şekli açısından ayrıca kayda değerdir.

İster tahtı ele geçirme gayreti içinde bulunması ve bu maksatla fakihleri baskı altına almak istemesi, isterse İbn Hafsun'a sığınmış olması nedeniyle olsun, her iki halde de Mutarrif'e izafe edilen zındıklık suçlamasının daha çok siyasî bir anlam ihtiva ettiği gözden kaçmamaktadır. İşte bu yönüyle de, bu suçlama yukarıda sunulan diğer dört örnekten tamamen ayrılmaktadır.

DEĞERLENDİRME-SONUÇ

Buraya kadar sunduğumuz bilgileri daha genel bir yaklaşımla değerlendirdiğimizde, III/IX. yüzyılda Endülüs'de zındıklık kavramının muhteva ve delaleti hususunda şu tesbitleri yapmamız mümkündür:

1) Endülüs ulemasının belki de çoğunluğu oluşturan bir kesimi nezdinde, Mu'tezilî görüşleri benimsemiş ve savunmanın zındıklık olarak görülmesi istikametinde bir temayülün varlığı ortaya çıkmaktadır. Fakih Abdula'lâ b. Vehb'e yapılan zındıklık isnadı, bu hususa işaret eden önemli bir delil niteliğindedir. Mamafih, bu kanaati destekleyen başka deliller de yok değildir. Üzerinde durulan asırda Mutezilî görüşlerin asıl temsilcisi arak bilinen Halil el-Fadla ile Bakî b. Mahled arasında geçen bir diyalog, bunlardan biridir. Özetle ifade edecek olursak, bu diyalog çerçevesinde Bakî, Halil'e “mizân”, “sırât”, “Kur'ân” ve “kader” konularındaki görüşlerini sormuş; o da “mizân”ın Allah'ın adaleti, “sırât”ın insanı kurtuluşa götüren İslâm yolu olduğunu söylemiş; Kur'ân hakkında pek konuşmak istememiş, ancak “mahluk” olduğunu ima eder bir tavır sergilemiş, “kader” konusunda ise “hayır Allah'dan, şer kulun kendisindedir” cevabını vermiştir. Bu cevaplara Bakî'nin karşı cevabı, oldukça dikkat çekicidir: “Şayet, (beni engelleyen) bir durum olmasaydı, kanunun aktıl-

92. Kaynaklarda Ömer b. Hafsun hakkında kullanılan terminoloji hakkında ciddi bir çalışma için bkz. Pedro Chalmeta, “Precisiones acerca de Omer b. Hafsun”, Actas de las II jornadas de cultura arabe e islamica, Madrid 1985, s.163-175.

93. Hucurât, 11

ması istikametinde kanaat izhar ederdim. Kalk git! Bundan sonra bir daha meclisime uğrama!"⁹⁴. Bu cevap, Bakî'nin, açık olarak zikretmese de, Halil'in Mu'tezilî yorumlarını zındıklık kavramı içerisinde mütalaa ettiğini göstermektedir. Aksi takdirde, onun söz konusu yorumları, sahibinin kanını mübah kılacak ağırlıkta bulunmasını, başka türlü izah etmek mümkün değildir.

Mu'tezile hakkında IX. yüzyılda oluşan bu kanaat, X. yüzyılda da varlığını muhafaza etmiştir. Bunun en canlı örneği, Muhammed b. Meserre (ö.319/931)'dir. Mu'tezilî görüşlere yakınlığı ile bilinen bu alim, bu nedenle zındıklıkla itham edilmiş ve sonuçta Endülüs'ü terk etmek zorunda kalmıştır⁹⁵.

Mu'tezileye dair Endülüs'deki bu anlayış, aslında aynı yüzyılda Doğu'da Sünnî âlemde yerleşmeye başlayan "Mu'tezile zenâdıkadandır" kenaatinin devamı olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Yine bu anlayışın aynı yüzyılda Mağrib'de de varlığını görmekteyiz⁹⁶.

2) Yahya b. Zekeriyya ve Harun b. Habîb davalarından anlaşılmaktadır ki, Allah'ın takdiri, camiler, sahabe hakkında hakaret olarak kabul edilen sözler, dolaylı olarak zındıklıkla irtibatlandırılmıştır.

3) Bakî b. Mahled'e yapılan hücumlar, Malikî mezhebine yabancı olan fikhî ihtilaflarla uğraşmanın, Endülüslülerin âşına olmadıkları hadisleri ülkeye sokmanın, zındıklık emaresi olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

4) Şehzade Mutarrif örneğinde zındıklık, siyasî hasmı tasfiye etmenin bir bahanesi olarak kullanılmıştır; bir başka ifadeyle kavram siyasîleştirilmiştir.

Yalnız, bu noktada, değerlendirmenin daha sağlıklı olabilmesi için bazı bilgileri bir kez daha hatırlamamız gerekmektedir. Daha önce gördüğümüz üzere, Abdula'lâ b. Vehb hakkında kaynaklara yansıdığı kadarıyla

94. İbnu'l-Faradî, I, 139.

95. İbnu'l-Faradî, II, 39.

96. Kadı İyâd bu hususa delalet eden ilginç bir rivayet nakletmektedir: "...Bir başka rivayette denildiğine göre, Mu'tezilî âlim Süleyman el-Ferrâ'nın da hazır olduğu bir mecliste, Esed b. el-Furat'ın huzurunda, el-Müseyyeb b. Şerîk'in tefsirinden "Yüzler vardır ki o gün ışı ışı parıldayacaktır; Rablerine bakacaklardır (nâziratun)" âyeti okunduğunda, Süleyman "nâziratun" kelimesinin "bakmak" değil "beklemek (mine'l-İntizâr)" kökünden olduğunu söyledi. Bunun üzerine Esed bir eliyle Süleyman'ın ensesinden kaptıktan ve diğer eline kalın bir terlik aldıktan sonra şöyle dedi: Ey zındık! Ya Allah'ın göreleceğini söyleyeceksin ya da bununla senin gözlerini çıkaracağım!". Bu tehdit karşısında Süleyman "evet, göreleceğim" demek zorunda kaldı". Bkz. *Medârik* (Mahmûd), I, 474; M. Talbi, "Theological Polemics at Qayrawân during the 3rd/9th Century", *Rocznik Orientalistyczny*, XLIII (1984), s.152.

mu'tezilî fikirlerinden dolayı üç fakih, yani Abdulmelik b. Habîb, Hüseyin b. Âsım ve Yahya b. Yahya "taan"da bulunmuş, bunlardan sadece Yahya b. Yahya bu "taan"ı zındıklık isnadına dönüştürmüştür. Yahya b. Zekeriyya davasında, bu kişinin sözlerini, fetvası istenen altı fakihten yalnızca ikisi dolaylı olarak zındıklıkla irtibatlandırmıştır. Harun b. Habib'in sözleri hakkında ise, isimleri tesbit edilebilen fetva sahibi beş fakihten sadece biri, İbrahib b. Hüseyin b. Hâlid, yine dolaylı olarak zındıklıkla ilgi kurmuştur. Bakî b. Mahled'e karşı yürütülen kampanyada çoğunluğun onu zındıklıkla suçladığı anlaşılmakta ise de, Abdula'lâ b. Vehb ve Muhammed b. Abdusselam el-Huşenî gibi farklı düşünen âlimler de yok değildir. Bu bilgiler bize açıkça şunu göstermektedir: IX. yüzyıl Endülüs'ünde zındıklık tek bir biçimde algılanmamaktadır. Kavramın içinin doldurulması, kullanan şahsa göre değişebilmektedir; bir izafilik söz konusudur. Birisine göre zındıklık emaresi olan bir söz, bir başkası tarafından "abes bir kelim" olarak değerlendirilebilmekte ve zındıklık kapsamının dışında tutulmaktadır. Söz veya fiil şeklinde tezahür eden tarihî vak'aları değerlendirmekte sergilenen bu farklılık, IX. yüzyıl Endülüs'ünde ulemânın zındıklık kavramının içini doldurmakta müşterek bir anlayışla hareket etmediğini göstermektedir. Malikî mezhebini en iyi bildikleri için şûrâ meclisine seçilen müşavir fakihler arasında böyle bir ihtilafın varlığı daha da dikkat çekicidir. Bu durum, Endülüs entellektüel muhitindeki çeşitliliği göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Özellikle Bakî b. Mahled olayında açıkça görüldüğü gibi, bu muhitte kendisi gibi düşünmeyenleri "fesad kaynağı" olarak görüp, engizisyoncu bir mantıkla tasfiye etmeyi savunan bir zihniyet mevcuttur. Bu zihniyet sadece IX. yüzyıla has değildir, ondan sonraki asırlarda da varlığını muhafaza etmiştir. Nitekim biz onu, daha önce İmam Şâfi'nin *er-Risale*'sini ve "menâkir" olarak nitelenen hadisleri Endülüs'e soktuğu için Bakî b. Mahled'in kanını akıtmanın yollarını ararken görmüştük. Keza, X. yüzyılda İbn Meserre'nin öğrencileri takibat altına alınırken, II. Hakem'in zenginleştirdiği meşhur saray kütüphanesindeki felsefe ve kelamla alakalı eserler tasfiye edilirken, XI. yüzyılda İbn Hazm'ın, XII. yüzyılda Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün eserleri yakılırken, perde arkasında yine aynı zihniyetin varlığı görülmektedir.

Endülüs entellektüel muhitinde bu zihniyetin yanında, hiç şüphesiz, farklılıklara daha açık, daha müsamahakar ikinci bir zihniyet de vardı. IX. yüzyılda fakih Abdula'lâ b. Vehb ve Emir Muhammed'in bu zihniyeti temsil ettiklerini söylemek mümkündür. Eğer bugün bir Endülüs medeniyetinin varlığından söz edebiliyorsak, bu medeniyet, esas itibarıyla işte bu zihniyet sayesinde vücut bulabilmiştir.

Zındıklık suçlamalarına yargılama süreci açısından bakıldığında, şöyle bir durumla karşılaşmaktayız: Bilahere zındıklık olarak nitelenecek olan söz veya fiiller, önce şahidler tarafından kadıya şikayet edilmektedir. Kadı şahidleri dinledikten sonra, hüküm vermekte aciz kaldığı dâvâları

aynı zamanda yargının da başı olan devlet başkanına arz etmektedir. Devlet başkanı, bu gibi dâvâlarda doğrudan bir karar vermek yerine müşavir fakihlerin fetvalarına müracaat etmektedir. Sayılarının 6-8 arasında olduğu tahmin edilen müşavir fakihler, davayı inceledikten sonra, kendi kanaatlerini ihtiva eden fetvalarını yazılı metin halinde devlet başkanına sunmaktadırlar. Devlet başkanı açısından, zındıklık suçunun sabit görülmesi veya beraat kararının verilmesi için fakihlerin ittifakını arama veya çoğunluğun görüşüne uyma diye bir sınırlama söz konusu değildir. Dilerse, fakihlerden sadece birinin fetvasını, çoğunluğun görüşlerine aykırı olsa bile hükmüne mesned yapabilmektedir. Bu durum, davanın sonucunu tayinde devlet başkanının sahip olduğu insiyatifin genişliğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Fakat daha fazla dikkat çekici olan bir husus ise, Yahya b. Zekeriyya davasının neticesinde görüldüğü üzere, devlet başkanının, hoşuna gitmeyen fetvaların sahiplerini kınama veya cezalandırma yoluna gidebilmiş olmasıdır. Tekrar hatırlayacak olursak, II. Abdurrahman, zikredilen davada fetvalarını beğenmediği için başkadı Muhammed b. Ziyâd'ı görevinden azletmiş; fakih Abdula'lâ b. Vehb ve Ebân b. İsa b. Dinar'ı ağır bir biçimde tenkit etmiştir. Şimdi, bu tavrın bundan sonraki davalarda müşavir fakihleri hiç etkilemediğini düşünmek mümkün müdür? Binaenaleyh, II. Abdurrahman'ın bu tasarrufu, yargıya keyfi bir müdahale değil midir?

Zındıklık davalarında, hakkında şikayette bulunulan kişiye savunma hakkının verilmemesi de dikkat çekmektedir. Yahya b. Zekeriyya ve Harun b. Habîb davalarında böyle bir uygulamaya rastlamıyoruz. Bu durumda, suçlanan kişi hakkında şahitlerin beyanları esas alınmakta, müşavir fakihler de fetvalarını suçlanan kişiyi dinleme ihtiyacı hissetmeksizin, bu beyanlara dayanarak şekillendirmekteydiler. Halbuki Bakî b. Mahled davası, suçlanan kişiye kendisini savunma hakkı verilmesinin ne kadar önemli olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Zira Emir Muhammed, suçlayanlarla suçlanana bir mecliste buluşturduktan ve her iki tarafın delillerini dinledikten sonradır ki, söz konusu dâvâda gerçeği görme imkanına sahip olmuş ve neticede Bakî'nin suçsuz olduğu kanaatine ulaşmıştır. Ancak, Emir Muhammed'in Bakî'ye kendini savunma hakkı tanıması, tamamen kendi insiyatifıyla verdiği bir karardır; yoksa yargılama usulü bunu gerektirdiği için böyle davranmamıştır.

Bu söylenenlere ek olarak, müşavir fakihlerden birinin devlet başkanını nezdindeki itibarının da bir şekilde dâvânın sonucunu etkilediğini belirtmemiz gerekir. Bunun en tipik örneği, II. Abdurrahman'ın hem Yahya b. Zekeriyya hem de Harun b. Habîb davasında müşavir fakih olan Abdulmelik b. Habîb'in fetvaları istikametinde hüküm vermiş olmasıdır. Biliyoruz ki, II. Abdurrahman nezdinde önceleri fakih Yahya b. Yahya itibarı en yüksek olan fakihti. Ancak onun 234/849 senesinde vefatının ardından yerini Abdulmelik b. Habîb'in aldığını görmekteyiz. II. Abdur-

rahman, İbn Hayyân'ın da belirttiği gibi, bu tarihten itibaren ölümüne kadar onu sürekli yakınında bulundurmuş ve onun görüşlerini başkalarınınkine tercih etmiştir. Bu ilişkinin burada tenkide tabi tutulabilecek tarafı, adaletin tecellisine olan menfi tesiridir. Şöyleki: Az önce zikrettiğimiz Yahya b. Zekeriyya ve Harun b. Habîb davaları, aslında mahiyetleri itibarıyla birbirine çok yakın iki dava olmakla beraber, sırf Abdulmelik b. Habîb'in fetvalarına itibar edildiği için, neticeleri tamamen farklı tecelli etmiştir. Niçin? Çünkü, birinci davada suçlanan Yahya b. Zekeriyya gibi bir "yabancı" olduğunda, Abdulmelik onun idam edilmesi için elinden geleni yapmıştır. Ancak ikinci davada suçlanan kardeşi olunca, bu sefer tam bir "avukat" gibi hareket etmiş ve kardeşinin idamını engellemek için büyük bir gayret sarfetmiştir. Neticede Harun kurtulmuş; buna mukabil Yahya idam edilmiştir. Halbuki, Abdulmelik'in kardeşi için ileri sürdüğü argümanların tamamının, Yahya için de geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir. İşte bu iki davada açıkça görülmektedir ki, şahsî yakınlıklar, devlet başkanı ile müşavir fakih arasındaki iyi münasebetler, bir şekilde yargının işleyişine tesir edebilmiştir.

Zındıklık kavramının başlangıç safhasında Doğu'daki muhtevası ile Endülüs'deki muhtevası mukayese edildiğinde, zaman ve coğrafyaya bağlı olarak arada bir farklılaşmanın meydana geldiği bariz bir biçimde görülebilmektedir. Doğu'da başlangıç safhasında "zenâdika" denilince müslüman görüntüsü altında düalist inançlarını muhafaza eden Maniheizt ve Mazdekîlerin anlaşılmasına mukabil, Endülüs'de bu inançların mensupları bulunmadığından, böyle bir anlayış söz konusu olmamıştır. Keza bu inançların mensupları bulunmadığı içindir ki, Endülüs'de Doğu'daki kadar şiddetli bir zındıklı tartışma ve mücadelesi yaşanmamıştır. Buna bağlı olarak Doğu'da bu mücadelelerin kültürel hayata hediye ettiği şiir divanları ve itikadî meselelerle alakalı reddiyeleri, Endülüs'de görmek mümkün değildir.

Diğer taraftan Endülüs'de zındıklık kavramının IX. yüzyılda kazandığı muhteva, bu ülkenin hakim mezhebinin imamı olan Malik b. Enes'in "zenâdika" tarifinden de önemli ölçüde farklılaşmıştır. Zira İmâm Malik'e göre "zenâdika, müslüman görüntüsü altında küfrünü gizleyen kimselerdir"⁹⁷. Oysa Endülüs'de üzerinde durduğumuz vak'alardan hiç birinin bu bu tarife uyduğunu söyleyemeyiz. Bu tesbit, teorik mahiyetteki fikhî tarifile tatbikat arasındaki farklılığı göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

İmâm Mâlik'in zındığa öldürülmeden önce tevbe hakkının tanınmaması istikametindeki görüşünün de IX. yüzyıl Endülüs'ünde tam olarak yerleşmediği, en azından fikrî planda tartışma konusu yapıldığı görülmektedir. Bunu, bu dönemde Endülüs'deki fikrî canlılığın bir emaresi olarak değerlendirmek gerekir.

97. *el-Muvatta'*, Çağrı Yayınları, İstanbul (t.y.), s.36.

Zındıklık suçlamalarının Endülüs’de VIII. yüzyılda değil de IX. yüzyılda görülmesi, ilginç ve dikkat çekicidir. Biz bunun, büyük ölçüde ülkede bu yüzyılda meydana gelen değişimle alakalı olduğunu düşünmekteyiz. Zira, biliyoruz ki, anılan yüzyılda özellikle II. Abdurrahman dönemi, Doğu’ya açılma ve buradaki yeniliklerin, yeni fikirlerin Endülüs’e aktarıldığı bir zaman dilimi olarak önce çıkmıştır. Bu gelişme neticesinde farklı fikirler arasında bir mücadele dönemine girilmiştir. İşte bu mücadele çerçevesinde, hakim anlayıştan ayrılanları tanımlamak için bir takım kavramlar devreye sokulmuştur ki, bunlardan biri de zındıklıktır. Aslında bu kavramın Doğu’daki gelişim seyrine bakıldığında da benzeri bir durumla karşılaşmaktadır. Doğu’da zındıklığın en fazla gündemde olduğu dönem, ilk Abbasî asrıdır. Bu dönemin temel özelliği ise, fikrî ve kültürel hayattaki büyük hareketliliklerdir. Bu dönemde bir anlamda fikrî depremler yaşanmıştır. İşte böyle bir ortam zındıklık kavramı için adeta gıda kaynağı olmuş ve daha fazla kullanılması neticesini doğurmuştur. Niçin? Çünkü bu kavram esas itibarıyla özünde çok şiddetli bir olumsuzluk taşımaktadır. “Hakim anlayış”ın mensupları, kavramın bu niteliğinden istifade ederek, onu, muhalifleri sindirmek için vurucu bir propoganda silahı olarak kullanmışlardır.