

Erken Dönemde Fırkalar Bağlamında İrcâ ve İ'tizâl İlişkisi

The Relationship Between İrjâ' and İ'tizâl in the Context of Early Sects

Yunus ERASLAN 

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Kelâm Anabilim Dalı, Kilis, Türkiye



ÖZ

Bu çalışma erken dönemde ortaya çıkan ırcâ ve İ'tizâl düşünceleri arasındaki ilişkiyi, kişi ve fırkalar bağlamında incelemektedir. İki düşünce sistemi imana dair konularda muhalif görünse de benzer saiklerle hareket etmiş ve Emevî sonrası h. 2. ve 3. asırlarda ortaya çıkan itikadî-siyasî sorunlar karşısında benzer bir tutum sergilemişlerdir. Çalışma erken dönemde henüz kurumsal bir yapıya kavuşmadan önce ırcâ ve İ'tizâl akideleriyle irtibatlı olduğu düşünülen fırkaları kapsamakta olup, şahıs temelinde bir inceleme niteliği taşımamaktadır. Bu yönüyle Gaylâniyye, Fadliyye, Şebîbiyye, Şemriyye ve Sâlihiyye gibi Kaderî Mürcîilerin yanında Cehmiyye, Neccâriyye ve Vâkıfiyye gibi fırkaların ırcâ ve İ'tizâl bağlantılarını incelemektedir. Klasik fırak literatüründe farklı şekillerde tasnif edilen bu fırkaların katı tasnif anlayışına eleştiri getirerek erken dönem kelâmî gelişmelerdeki esnekliğin vurgulanması çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Mu'tezile'nin kurumsallaşmadan önce daha geniş bir entelektüel çevreyle etkileşim içinde olduğu vurgulanmak suretiyle erken dönemde ırcâ ve İ'tizâl'in keskin çizgilerle ayrılmadığı, birçok düşünürün iki geleneğin etkisiyle özgün yaklaşımlar geliştirdiği değerlendirilmektedir. Sünni makâlât geleneğinde ırcâ ve İ'tizâl arasındaki ilişkinin karşıtlık yönü ön plana çıkarken bu ikisi arasındaki etkileşim geri planda kalmıştır. Çalışmada Eş'arî fırak eserlerinin yanında Mutezile tabakât kitaplarından yararlanılmıştır. Bunun yanında van Ess ve Watt gibi Batılı araştırmacıların alternatif değerlendirmeleri ile kişi ve fırka temelli yerli çalışmalar da konuya zenginlik katmıştır. Bu münasebetle yöntem olarak klasik kaynaklar ile modern literatür karşılaştırmalı biçimde değerlendirilerek içerik analizi yapılmıştır. Sonuç olarak ırcâ ve İ'tizâl doktrinlerinin erken dönemde toplumsal birlik, adalet ve sorumluluk ilkeleri etrafında benzer saiklerle hareket ettikleri tespit edilmiştir. Bu münasebetle erken dönemde ırcâ ve İ'tizâl arasındaki ilişkinin yalnızca karşıtlık değil, etkileşim ve geçişkenlik bağlamında değerlendirilmesi gerektiği kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İrcâ, İ'tizâl, Kaderiyye, Cehmiyye, Neccâriyye.

ABSTRACT

This study examines the historical relationship between two early theological trends, *İrjâ'* and *İ'tizâl*, focusing on sects and groups rather than doctrinal aspects. Although these two systems appear opposed in certain respects, both were driven by similar motives and sought solutions to theological-political problems that emerged after the Umayyad period. The research covers sects associated with these doctrines before they developed into institutionalized systems, and it does not pursue an individual-based analysis. Accordingly, it explores the connections of Qadariite Murji'ite groups such as Gaylâniyya, Fađliyya, Shabîbiyya, Shamriyya, and Şâlihiyya, as well as sects like Jahmiyya, Najjâriyya, and Wâqifiyya, with *İrjâ'* and *İ'tizâl*. By questioning the rigid classifications of classical heresiographical literature, the study emphasizes the fluidity of early kalâm developments. It argues that before becoming institutionalized, the Mu'tazila engaged with a broader intellectual environment, and thus *İrjâ'* and *İ'tizâl* were not strictly separated; many thinkers produced original approaches influenced by both traditions. Classical and modern sources have typically treated the two doctrines in terms of opposition, without offering a holistic perspective. While classical works portrayed them as adversarial once institutionalized, modern studies have remained fragmentary. This research draws on Ash'arî heresiographical texts, Mu'tazilî biographical works, general ıbaqât compilations, and alternative evaluations by Western scholars such as van Ess and Watt, along with local studies. By comparing classical sources with modern literature, the study concludes that *İrjâ'* and *İ'tizâl* were shaped by similar concerns regarding unity, justice, and responsibility, and their relationship should be understood not only in terms of opposition but also interaction and continuity.

Keywords: Kalâm, İrcâ', İ'tizâl, Qadariyya, Jahmiyya, Najjâriyya.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Yunus ERASLAN
E-mail: aslanyunus@hotmail.com

Geliş Tarihi/Received: 07.09.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 30.03.2026
Yayın Tarihi/Publication Date: 30.04.2026

Atf: Eraslan, Yunus. "Erken Dönemde Fırkalar Bağlamında İrcâ ve İ'tizâl İlişkisi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 66/1 (Nisan 2026), 56-72.

Cite this article as: Eraslan, Yunus. "The Relationship Between İrjâ' and İ'tizâl in the Context of Early Sects". *Journal of İlahiyat Researches* 66/1 (April 2026), 56-72.



GİRİŞ

İrcâ ve İ'tizâl doktrinleri erken dönemde henüz sistematik bir yapıya kavuşmadıkları akide formunda birçok itikadi ve kelâmî meselede etkileşim içine girmişlerdir. Klasik fırak geleneğinde genellikle esmâ ve ahkâm konularındaki karşıt görüşleriyle muhalif olarak gösterilen İrcâ ve İ'tizâl akideleri, başka birçok meselede benzer tavır sergilemişlerdir. Temelde akılcı ve uzlaştırıcı bir tavır benimsemiş olan ve genellikle mevâlî yapıdan beslenen her iki akide biçimi İslam toplumunun sorunlarına benzer saiklerle farklı çözüm yolları önermişlerdir. Bu durum onları mezhep statüsünde muhalif konumuna getirse de akide formunda bu durum eksik bir tanımlama olarak gözükmemektedir. Özellikle her iki akide formunun da yollarının süreç içerisinde Hanefilik'te kesişmesi dikkate değer bir husustur.¹ Dolayısıyla -tarihsel algının aksine- henüz müesses ve sistematik bir yapı arz etmeden önceki halleriyle bu iki akide formunda tarihsel ve doktrinel birtakım benzerlikler olduğunu bundan dolayı da süreç içinde birçok noktada yollarının kesişmiş olabileceğini düşünmek mümkündür. Fırak eserlerine bakıldığında İrcâ ve İ'tizâl akidelerinin en çok etkileşim yaşadıkları alan Kaderi-Mürciilerdir. Kaderiye düşüncesinin erken dönemde Mu'tezile'ye kaynaklık ettiği yönündeki rivayetler dikkate alındığında, aynı zamanda İrcâ akidesini de benimsemiş kişi ve fırkalar iki akide formunda önemli kesişme noktalarını teşkil etmektedirler. Bu bağlamda Gaylâniyye, Fadliyye, Şemriyye, Sâlihiyye ve Şebîbiyye fırkaları İrcâ ve İ'tizâl açısından incelenmiştir. Mu'tezile'yle başta tevhîd olmak üzere birçok konuda benzerlik gösteren ancak fırak geleneğinde Emevî siyasetiyle uyumlu Cebriyye anlayışının öncülerinden kabul edilen Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) ve Cehmiyye de konuyla ilgili olarak kapsama alanına giren fırkalardandır. Bu itibarla Cehm'in İ'tizâl akidesine yakın görüşlerinin yanında kader düşüncesi de gözden geçirilecektir. Diğer yandan Neccâriyye ile Basra'da varlık gösteren İrcâ anlayışı bağlamında dinî ve siyasi meselelerde tarafsızlığı tercih eden Vâkifiyye de İrcâ ve İ'tizâl akideleri kapsamında incelenecektir. Konuyla ilgili olarak hem klasik hem de modern çalışmalarda bu noktaya doğrudan ışık tutan bir araştırmaya rastladığımızı söyleyemeyiz. Bu bağlamda Josef van Ess ile W. Montgomery Watt'ın çalışmaları konuya dolaylı olarak temas etmektedir. Bunun yanında Joseph Givony'nin Mürce'yi Hanefilik bağlamında çalışmış olması kıymetlidir. Ülkemizde ise konuyla ilgili Ahmet Mekin Kandemir ile Fatmanur Alibekiroğlu çalışmalarında, İbn Şebîb ve Kaderiyye bağlamında konuyu sınırlandırarak meseleye değinmişlerdir. Buna bağlı olarak klasik ve modern literatürde iki akide formunu doğrudan ele alan müstakil bir çalışmanın bulunmaması, İrcâ ve İ'tizâl arasındaki tarihsel kesişimlerin yeniden ve kapsamlı biçimde incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu çalışmanın yöntemi, klasik fırak literatürü ile modern araştırmaları karşılaştırmalı biçimde inceleyerek, İrcâ ve İ'tizâl akidelerinin erken dönem görünümünü içerik ve bağlam analizi yöntemiyle değerlendirmektedir. Araştırmanın amacı, literatürde çoğunlukla muhalif olarak sunulan İrcâ ve İ'tizâl akidelerinin, henüz sistematikleşmemiş erken dönem safhalarında ortaya çıkan etkileşimlerini ve ortak yönlerini anokronizme düşmeden ortaya koymaktır. Böylece tarihsel süreçte bazı konularda muhalif gösterilen iki akide biçiminin başka konulardaki ortak yönleri açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Çalışmada İrcâ ve İ'tizâl ilişkisi fırkalar bağlamında incelenmiştir. Bundaki amaç kesinlikle anokronik bir yaklaşımla bu iki akide formunu benzer gibi göstererek birbirine indirgemek olmayıp, tarihsel algıda muhalif kanatlarda inşa edilen oluşumların aralarındaki etkileşim ve ortak yönleri ortaya koyabilmektir.

1. İRCÂ VE İ'TİZÂL AKİDELERİ

İrcâ kelimesi "ertelemek" anlamında sonu hemzeli ve "ümit etmek" anlamında sonu hemzesiz iki kökten türemiş olup, her iki kökten türemiş haliyle "ertelemek ve geciktirmek" anlamlarına gelmektedir.² Terim olarak çözüm noktasında belirsizlik olan hususlarda görüş belirtmemeyi ve kebîre sahibinin itikadi durumundan çok ahiretteki durumunun Allah'a bırakılmasını içeren bir anlama sahiptir.³ İrcânın kavramsal yönü Emevîler dönemi iç siyasi koşullara uygunluğu nedeniyle benimsenmiş ve Kur'an'daki bazı ayetlerle temellendirilmiştir. Başlangıçta Hz. Osman (ö. 35/656) ve Hz. Ali (ö. 40/661) hakkındaki hükmün ertelenmesi anlamına gelse de doktrinel boyutta zamanla farklı yorumlar kazanmıştır. Bu yorumlar; günahkârlar hakkındaki hükmün ertelenmesi, Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan sonraya yerleştirmek suretiyle liyakat açısından herkesin ertelenmesi veya amellerin imandan sonrasına ertelenmesi olarak sıralanabilir. Kök anlamı değiştiğinde ise ümit etmek anlamı devreye girerek kebîre sahipleri dahil her müminin cennete girmeyi ümit etmesi şeklinde yorumlanmıştır. Bununla beraber genel kanaat, bu kavramın kebîre sahiplerini Müslüman toplumdaki dışlamayı öngören Hâricî doktrinine muhalefet amacıyla ortaya çıkmasından dolayı günahkârlar hakkındaki kararı Allah'a bırakmak şeklindeki ilk anlamıyla kabul edilmiştir.⁴ Başka bir açıdan İrcâ kavramının ilk safhasında, belirli kişilerin özellikle dine uygun olmayan bir yaşam süren Emevî yöneticilerinin iman durumu hakkında hüküm vermeyi ertelemek, yani onları tekfir etmekten kaçınmak gibi siyasi bir anlam söz konusudur. Bu durumda İrcâ söylemi soyut bir ilke olmaktan çok, doğrudan dönemin yöneticilerine yönelik somut bir tutum olarak tanımlanmıştır. İrcâ'nın ikinci safhasında, Mürciiler "hükmün bekletilmesi" anlayışından uzaklaşıp sistemli bir iman teorisi geliştirmişlerdir. Bu dönemde İrcâ, artık zamanlamadan çok amelin imana kıyasla ikinci planda görülmesini ifade etmiş olup, buradaki esas fikir, imanın yalnızca kalpteki inançla ilgili olduğu, amelin ise iman üzerinde belirleyici olmadığıdır.⁵

Akide formunda bu şekilde ortaya çıkan İrcâ kavramı, başlangıçta kelami açıdan birbirinden farklı kesimler tarafından sahiplenilmiştir. Bu münasebetle kendisine İrcâ akidesi nispet edilip Mürceî olarak tanımlanan isimlerin birbiriyle homojen bir yapıya sahip

1 Bk. Fatmanur Alibekiroğlu, "Kaderî-Mürceî Olarak Tanımlanan Şahıslar ve Mezhebî Aidiyet Problemleri", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2018), 431-470.

2 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), "racee", 1/83-84, "racâ", 14/311.

3 Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürce ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 107, 113.

4 Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh Kummî, *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak*, thk. Muhammed Cevad Şekûr (Tahran: Matbaatu Haydarî, 1321), 131; W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology an Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 22.

5 Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 80-81.

olmadıkları görülmektedir. Hatta bu isimlerin Cehm b. Safvân ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) örneğinde olduğu gibi başka birçok kelâmî meselede birbirlerine muhalif oldukları söylenebilir. Öte yandan Mürcîî yapının belli bir sistematiği olmadığı gibi yerel isimlerin dışında genel anlamda kurucu bazı isimlerden de bahsedilmemektedir. Bu bağlamda hareket, Şîî yapılanmanın dışında belirli ilkelerde birleşen fakat yapısal bir bütünlükten yoksun birey ve grupların ortak adı olmuştur.⁶ Watt'ın da kaydettiği gibi kaynaklar dikkatle incelendiğinde, Mürcie'nin bağımsız ve tutarlı bir mezhep değil, farklı mezhepler içinde yer alan bireylerin benimsediği bir düşünce akımı olduğu görülmektedir. Nitekim Şehrîstânî (ö. 548/1153) gibi birçok fırak alimi Mürcie'yi alt gruplara ayırmak zorunda kalmış, ancak Ebû Hanîfe gibi önemli isimleri bu sınıflandırmaya dahil etmekte zorlanmışlardır.⁷ Tarihsel olarak Mürcie'ye ait olduğu söylenen kişiler çoğunlukla etkisiz kalmış olsa da modern değerlendirmelerde bu akımın İslam düşüncesine önemli katkılar yaptığı kabul edilmektedir. Bu da ircâ doktrininin tek başına bir mezhep oluşturmak yerine, farklı mezheplere nüfuz eden bir düşünsel yaklaşım olduğunu göstermektedir.⁸

İ'tizâl akidesi ise çıkış noktası olarak benzer şekilde uzlaştırma ve tarafsızlık anlamlarıyla temellendirilmiştir. Bu yönüyle i'tizâl kelimesi, Hz. Osman'ın hilafetinden sonra baş gösteren iç karışıklıklarda tarafsız kalmayı tercih edip, dinî ve ilmî meselelerle meşgul olan sahabe ve takipçileri için kullanılan bir ifadedir.⁹ Bu bağlamda kavramın özellikle can ve mal güvenliği ya da dinî hassasiyetler gibi farklı saiklerle ortaya çıktığı görülmektedir. Nâşî Ekber (ö. 293/906) buradan hareketle Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi Mu'tezile'nin öncü isimlerinin de bu tarafsızlık düşüncesinin takipçisi olarak hareket ettiklerini ileri sürmüştür.¹⁰ Buna göre erken dönemde meydana gelen bazı olumsuz gelişmeler karşısında ircâ ve i'tizâl akideleri öncelikle uzlaştırıcı bir yaklaşım sergilemişlerdir. İrcâ akidesi yaşanan siyasi olaylardan kaynaklı bıkkınlığı gidermek amacıyla siyasi platformda ılımlılığı temsilen, Müslümanların birlik içinde kalmasını hedefleyen barışçı bir anlayışı savunmuş ve bireylerin imanına dair nihai hükmün yalnızca Allah'a ait olduğu yönünde teolojik bir görüş ortaya koymuştur. Ancak bu yaklaşım zamanla siyasi ve sosyal gerçeklik karşısında yetersiz kalınca, daha keskin ahlâkî ve epistemolojik sorgulamalara dayanan i'tizâl doktrini devreye girmiştir. Zira i'tizâl doktrini ilk dönem iç savaşlarında yer alan kişilerin adalet vasfını kaybettiklerini ileri sürerek şahitliklerinin geçersiz olduğunu savunmuş ve yaşanan olayları ahlaki bir çerçevede yeniden değerlendirmiştir. Böylece ircâ akidesinde er-telenen kebîre meselesi, i'tizâl akidesinde bireysel sorumluluk ve adalet ilkesiyle birlikte değerlendirilerek yeni bir kelâmî dil kurulmuştur.¹¹

Erken dönemde i'tizâl ve ircâ akideleri arasındaki temel fark belirgin olmadığından bazı şahısların hangi gruba ait olduğu konusunda belirsizlik söz konusudur. Her iki grup da Şîa ve Hâricîler arasında orta bir yol aramış, Mürcie günahkârları bu dünyada mümin sayıp kararı Allah'a bırakırken, Mu'tezile ibadet ve doğru fiillere daha fazla önem vermiştir. Bu yüzden Emevî döneminde Mürcie günahkâr yöneticileri meşru görmeye daha yatkınken, Mu'tezile buna karşı çıkmıştır.¹² Kaynaklarda her iki akide de Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700) mektebiyle irtibatlandırılırsa da¹³ özellikle i'tizâl akidesinin bu mekteple bağlantısına yönelik rivayetler geriye dönük inşa faaliyeti gibi görünmektedir. Me'mûn (ö. 218/833) sonrası etkisini yitirdiği bir süreçte Mu'tezile'nin aidiyet problemlerine böyle bir çözüm getirdiği anlaşılmaktadır.¹⁴

İrcâ ve i'tizâl akidelerinin çıkış yerlerine bakıldığında ircâ düşüncesinin Kûfe,¹⁵ i'tizâl fikrinin ise Basra¹⁶ merkezli olduğu görülmektedir. Kûfe'de Emevîlere karşı gerçekleşen isyanlar sürecinde Mürcie, içsel bölünme ve dönüşüm geçirmiştir. Askerî yenilginin yarattığı moral çöküntüsü, Emevî yönetiminin uyguladığı baskılar ve şehirdeki mezhepler arası çatışmalar, halkın siyasi ve itikadî bunalım yaşammasına yol açmıştır. İsyana katılanlar hareketin muhalif kimliğini şekillendirirken, pasif duran gruplar kaynaklarda geri planda kalmıştır. Kûfe'deki siyasi baskı, mezhepler arası çatışma ve toplumsal bunalım, Mürcie'nin uzlaştırıcı söylemini cazip kılmış, böylece Kûfe, Mürcie'nin kitlesel düzeyde benimsediği önemli bir merkez hâline gelmiştir. Özellikle Kûfe'nin tanınmış alimlerinin, zâhidlerinin ve fakihlerinin Mürcie'ye katılması, hareketin meşruiyetini ve dinî derinliğini artırmıştır.¹⁷ Ayrıca bu süreç, Mürcie'nin itikadî sınırları kadar, siyasi pozisyonunu da yeniden tanımladığı bir dönemi temsil etmektedir. Hareketin ideolojik esnekliği, onu hem siyasi koşullara uyum sağlayabilen bir muhalefet gücüne hem de kentli bireylerin yöneldiği bir toplumsal harekete dönüştürmüştür.¹⁸

6 İbn Teymiyye, *el-İmân'ul-evsat*, thk. Ebu Yahya Mahmud (Riyad: Dâru Tayyibe, 1422), 56-58, 89-93.

7 Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beirut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1992/1413), 1/137-138.

8 Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 23.

9 Kummî, *Kitabu'l-Makalat*, 4-5.

10 Nâşî Ekber, *Mesâ'ilü'l-İmâme ve muktefâfât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-makâlât*, nşr. Josef van Ess (Beirut: 1971), 16-17.

11 Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 122-124.

12 W. Montgomery Watt, "Mu'tezile'nin Siyasi Tutumları", çev. Süleyman Akkuş, *Dini Araştırmalar* 9/27 (2007), 340-341.

13 Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beirut: Wiesbaden, 1961), 15-16; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Beirut: Dâru'l-Fârâbî, 2018), 180-181; Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bi el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018), 159; Hafz Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Osman ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Hüseyin el-Esed (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 4/130; Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-sa'ade ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ülüm* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/145.

14 Ülfer Karabulut, "İ'tizâl ve İrcâ Düşüncesiyle İlişkisi Bakımından Muhammed b. Hanefiyye Mektebi", *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler* 2, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 296.

15 Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensab*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Dâiratü Meârifî Osmâniyye, 1977), 10/45.

16 İbn Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 3-5.

17 Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Daru Firanz Şitayz, 1980), 138-139.

18 Joseph Givony, *The Murji'a and The Theological School of Abu Hanifa a Historical and Ideological Study* (Edinburgh: University of Edinburgh, Philosophy in the Faculty, Degree of Doctor, 1977), 74-78.

Mu'tezilî kaynaklar erken dönemde Basra'nın bir Mürcie merkezi olduğunu belirtse de¹⁹ bu grubun siyasi etkisi Kûfe'deki kadar güçlü olmamıştır. Bunun nedeni, Basralı Mürciilerin daha ılımlı ve barışçıl bir tutum benimserlerken Kûfeli Mürciilerin radikal tavırları sayesinde daha fazla görünürlük kazanmış olmalarıdır.²⁰ Nitekim Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) Basra'da Mürcie'nin aktif olduğunu bundan dolayı Vâsıl'ın münazara ortamlarında Mürciî şahıslarla tartıştığını kaydetmiştir.²¹ Ona *Kitâbü Esnâfi'l-Mürcie* adında bir kitabın nispet edilmesi bu diyalogo doğrular mahiyettedir.²² Mu'tezile ile yoğun etkileşim hâlinde olan Mürcie kelamcıları, birçok konuda fikir alışverişi yapmalarına rağmen, özellikle Allah'ın va'idinin kesinliği meselesinde Mu'tezile'den önemli ölçüde ayrıışmışlardır. Mu'tezile, Allah'ın va'idinin mutlaka gerçekleşeceğini ve büyük günah işleyenlerin cehenneme gireceğini savunurken,²³ Mürcie daha affedicî ve kapsayıcı bir uluhiyyet anlayışı benimseyerek, günahkârların akibetini Allah'ın iradesine bırakan bir yaklaşımı ileri sürmüştür.²⁴ Bu yönüyle Basra Mürciesi, katı adalet anlayışına karşı daha çok merhamet merkezli bir teoloji sunmuş, böylece Mu'tezile'nin kelâmî etkinliğine karşı farklı bir kelâm modeli olarak öne çıkmıştır.²⁵

Genel kanaate göre ircâ akidesi Hâricî doktrine bir tepki olarak ortaya çıkıp, söylemin başlangıcı Hz. Osman ve Hz. Ali'ye yönelik olsa da süreç içinde bu durum müslüman toplumun tüm bireylerine teşmil edilmiştir. Bu bağlamda Hâricî doktrine karşı ilk özgün muhalefet Mürcie tarafından gerçekleşmiştir.²⁶ Ancak İ'tizâl akidesinin ortaya çıkışıyla mesele Mürcie ile Mu'tezile arasında tartışılmış,²⁷ Hâricî söylem ise Ashab-ı Hadis'in görüşlerinde etkili olmuştur. Özellikle Hanbeli hadisçiler Hâricî görüşün takipçisi olarak karşıt düşünceye sahip kişi ve grupları Mürciî olarak tanımlamış, zamanla Mürcie yalnızca hadisçiler tarafından eleştirilir olmuştur. Nitekim Hadis ehlinin yazmış olduğu "*Kitâbu'l-İmân*"lar bunun en önemli göstergelerinden birisidir.²⁸ Bu durumda ircâ akidesi merkezde Hâricî söylem ile onun yanında Ashab-ı Hadis ve Mu'tezile ile mücadele etmiştir. Teoride hadisçilerin görüşleri öne çıksa da pratikte Mürcie'nin anlayışı toplumda etkili olmuştur. Bu bağlamda Mu'tezile'nin büyük günah işleyeni mümin saymamakla birlikte ona Müslüman toplumda sosyal bir statü vermesi, onu fiilen Mürciî görüşe yaklaştırmıştır.²⁹

Mu'tezile'nin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi isimler tarafından Hâricîlikle birlikte Mürcie'nin karşısında hatta iman konularında yapmış olduğu revizyonla Hâricîlikle ortak tutum segilediği belirtirse de³⁰ bu, her zaman geçerli bir söylem olmaktan uzaktır. Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) açıklamaları ve bu döneme dair diğer veriler, "Mu'tezile" adının, kelâmda akılcı yöntemi benimsemekle birlikte beş esasın tamamını kabul etmeyen bazı düşünürler için de kullanıldığını göstermektedir.³¹ Öte yandan Mu'tezile ile Haricilerin bu benzerliği her iki ekolün de Basra kökenli olması ile açıklanabilir. Ancak Hayyât'ın söz konusu açıklamaları İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14 [?]) eleştirilerine cevaben verilmiş olup, söz konusu grupların ve kişilerin Mu'tezilî oldukları anlamına gelmez.

Bu durum, mezhebin doktrinel yapısının henüz tam anlamıyla kurumsallaşmadığı erken dönemde, farklı kelâmî eğilimleri içinde barındırdığını ortaya koymaktadır. Nitekim Cehm b. Safvân, Dırâr b. Amr, (ö. 200/815 [?]) Hafs el-Ferd, (ö. 204/820'den sonra) Ebû Abdillâh el-Hüseyn en-Neccâr, (ö. 230/845 civarı)³² Süfyan b. Sehtân ve Burğûs³³ gibi isimler, Mu'tezile'ye nispet edilseler de mezhebin temel esasları konusunda bütüncül bir görüş birliği içinde olmamışlardır.³⁴ Buna göre İslam düşüncesinin erken dönemlerinde Kûfe, Basra ve Şam gibi merkezlerde Kaderiyye, Mürcie ve Şii firkalar gibi farklı itikadî ve siyasî eğilimler yerel düzlemde meşruiyet kazanmışken, Bağdat'ın merkezileşen otoritesi bu eğilimleri dönüştürmüş ve çoğunu bid'at olarak ötekileştirmiştir. Abbasiler döneminde Bağdat'ın ilmî ve siyasî merkezîleşmesi, yerel âlimlerin kendi bölgesel yaklaşımlarını terk etmelerine veya bastırmalarına neden olmuşken, bu süreçte saray çevresi belirleyici olarak öne çıkmıştır. Bu ortamda Mu'tezile, yerel bir hareket olmaktan çıkarak İslam dünyasında merkezleşmiş ilk doktrin hâline gelmiştir. Teorik çerçevesini genişleterek ve çeşitli mezhepsel tavırlar arasında denge kurarak entelektüel bir sentez üretmiş ve bu süreci akılcı metodolojisiyle başarıyla yürütmüştür.³⁵

Şu halde erken dönemde ircâ ve İ'tizâl hareketleri homojen bir yapıda olmayıp bünyesinde çok farklı görüşlerden kişi ve grupları

19 Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-Muhîb bi't-teklîf*, thk. Cın Yûsuf Hûbin el-Yesûî (Beirut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1962), 443.

20 Givony, *The Murji'a and The Theological School of Abu Hanifa*, 78-79.

21 Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-Muhîb bi't-teklîf*, 443.

22 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 530.

23 Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 63, 129.

24 Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-Mu'temed fi' usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beirut: Dâru'l-Maşrik, 1974), 122; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim Ensari (Kum: el-Mu'temerul Alemi, 1413), 46.

25 Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin: Walter de Gruyter, 1997), 4/124.

26 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/38, 137.

27 İbn Murtaza, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 3-5.

28 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitâbu'l-İmân*, thk. M. Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-maârif, 2000), 64; İbn Teymiyye, *el-İmân'ul-evsat*, 51, 57.

29 Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 103-105.

30 İbn Teymiyye, *el-İmân'ul-evsat*, 29.

31 Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 197.

32 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/26-27; İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm Endelûsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/10; Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 612.

33 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*, thk. A. Nasrî Nâdir (Beirut: Dâru'l-Maşrik, 1970), 142-143; Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 205.

34 W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 227-228.

35 Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, 5-6.

barındırmıştır.³⁶ Bağdâdî ircâ ve i'tizâl akideleri bağlamında erken dönem için homojen olmayan bu yapıları; i'tizâl akidesini benimsemiş Mürciiler ile ircâ akidesini benimsemiş Mu'tezilîler olmak üzere ikili bir tasnife tutarak incelenmiştir.³⁷ Ancak böyle bir tasnif sınırları belli ve birbirinden belirgin bir şekilde ayrılmış bir yapı arz etmez. Mu'tezile'nin sınırları fırak literatüründe sonradan şekillenen tasniflerden daha şeffaf olup, özellikle erken dönem kelâm tarihinde mezhepler arası geçişlilik sanılandan çok daha yaygın olmuştur. Dirâr b. Amr gibi isimlerin, Mu'tezile'ye nispet edilmekle birlikte,³⁸ mezhebin literatüründe yer almaları;³⁹ teorik uyumun kurumsal aidiyetle birebir örtüşmeyebileceğini göstermektedir. Bu münasebetle erken dönemde ortaya çıkan ve Mu'tezile çevresinde şekillenen ama mezhebin merkezî doktrinlerine tam uymayan üç farklı düşünce eğiliminden bahsedilebilir: Mürcie'ye yakın duranlar, Dirâr etkisindeki özgün fiil anlayışına sahip olanlar ve siyaseten bağımsız Hâricîler. Söz konusu oluşumlar sonraki süreçte genel Mu'tezilî yapılanmadan ayrı ve bağımsız olarak değerlendirilse de birtakım etkileşimlerin olduğu söylenebilir. Bu ayrışmalar hem mezheplerin doğuşunun tekil olmadığını hem de bu tür ara eğilimlerin sonraki kelâm sistemlerinin teşekkülünde önemli bir geçiş rolü oynadığını göstermektedir.⁴⁰ Buna göre erken dönemde akide formunda birebir örtüşmemekle birlikte i'tizâl akidesinin birçok kişi ve fırkayla yolu kesişmiş, mihneden sonra merkezi bir yapıya kavuşmuş, kimlik ve aidiyet bağlamında sınırlar daha net ve keskin bir şekilde belirlenmiştir. Nitekim Hayyât bu durumu ifade ederek daha önce i'tizâl akidesinin farklı noktalardan diğer fırkalarla kesiştiğini ancak Mu'tezile kimlik ve aidiyetinin beş esasla sınırlandırıldığını kaydetmiştir.⁴¹ Bu ayırımın konumuzla ilgisi açısından Mürcie'ye yakın duranlara baktığımızda, ircâ-i'tizâl ilişkisi munasebetiyle dikkat çeken yapıları Kaderî Mürciiler başta olmak üzere sırasıyla inceleyebiliriz.

2. İRCÂ VE İ'TİZÂL AKİDELERİ BAĞLAMINDA FIRKALAR

2.1. Kaderî Mürciiler

Mürcie ile Kaderiyye mezhepleri arasındaki ilişkiye dair tarihsel veriler sınırlı olmakla birlikte, mevcut rivayetler göz önünde bulundurulduğunda aralarında olumsuz bir ilişkinin gelişmiş olması muhtemeldir. Bunda Mürcie'ye nispet edilen bazı fırkaların cibrî bir kader anlayışı benimseyerek⁴² Emevî yönetiminin meşruiyetine olanak sağladığı⁴³ iddiası etkili olabilir. Çünkü Mürcie'nin bazı kolları, ilahî takdire dayalı yönetim anlayışını benimsemiş, bu da insan iradesini esas alan Kaderiyye doktriniyle çalışmıştır.⁴⁴ Kaderiyye'nin temel öğretisi ise hayır ve şerrin insan tasarrufunda olduğu yönünde olup,⁴⁵ bu anlayış Emevî iktidarının meşruiyet temellerini sorgulayan bir durumdur. İrcâ'nın yandaşları arasında, kötü yöneticiye karşı bile isyanı reddedenler bulunduğu gibi, Emevîlere karşı ayaklanmalara katılanlar da olmuştur.⁴⁶ Bu düşünce, Emevîlere doğrudan destekten ziyade eleştirel bir kabul çerçevesinde şekillenmiştir.⁴⁷ Bu itibarla Mürcie'nin ilahî takdire dayalı yönetim anlayışı ircâ akidesiyle irtibatlandırılan tüm fırkalara teşmil edilemeyeceği gibi Mürcie'nin Emevî yönetimine destek verdiği yönündeki Şîî ve Haricî ithamlar da tarihsel olarak abartılı durmaktadır.⁴⁸ Zira Haccâc b. Yûsuf es-Sekaff'nin (ö. 95/714) ölümüne kadar geçen süreçte Mürcie mensupları, geçmişteki başarısız isyanların ardından otoriteye karşı temkinli bir duruş sergilemiş ve baskıcı yönetimlere sempatiyle yaklaşmamışlardır. Ancak isyan tecrübesinden duyulan hayal kırıklığı, onları toplumsal birliği önceleyen klasik ircâ doktrinine geri döndürmüştür. Her ne kadar bu dönüş doğrudan bir siyasi yakınlaşma anlamına gelmese de muhalif mezhepler tarafından Emevî yanlısı olmakla itham edilmişlerdir.⁴⁹ Mürcie'nin Hz. Ali'ye mesafeli yaklaşımının⁵⁰ yanında Şia ve Haricîleri reddetmesi,⁵¹ bu algının oluşmasında belirleyici olmuştur. Şîî ve Haricî baskılarının giderek artması, Mürcie'yi bu gruplara karşı sertleştirmiş ve onları fiilen Emevîlere yaklaştırmıştır. Bu yönelimin asli sebeplerinden biri, dışsal dinî ve siyasi baskılar olup, Mürcie'nin başlangıçta doğrudan Emevî destekçiliği gibi bir niyeti bulunmamaktadır.⁵²

Mürcie ve Kaderiyye ile ilgili bu tarihsel iddia ilerleyen süreçte Mu'tezile ve Mürcie'nin geneline teşmil edilerek iki doktrin arasındaki mesafe algısı güçlendirilmiştir. Halbuki Mürcie ve Kaderiyye arasında var olduğu ileri sürülen mesafeye rağmen iman ve vaîd konularında ircâ akidesine diğer konularda ise i'tizâl akidesine yaklaşan bir kesimin varlığı bu algıyı zayıflatmaktadır.

36 Eş'arî, *Makâlât*, 132-140; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl*, 196, 264-265, 268, 271-272; İbn Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 25; İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 47; Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 100.

37 Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 148.

38 Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Lins (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 120; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/26-27; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/10; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 612.

39 Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 197; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, 118, 407.

40 Ess, *Theologie*, 4/123.

41 Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 197.

42 Bağdâdî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*, 138-139.

43 İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, çev. Hüseyim Maraz (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2018), 26.

44 Eş'arî, *Makâlât*, 279; Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 204-205; Ebû Temmâm, *Bâbü's-şeytân min kitâbi's-şecere*, ed. Wilfred Madelung-Paul E. Walker (Leiden: Brill, 1998), 42-45; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/75.

45 Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, çev. Mustafa Çevik (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 15-16; Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseî, *Kitâbu'r-red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'i'd-dâlle*, thk. Seyit Bahçivan (Konya: Hikmet Yayınları, 2013), 139-141.

46 Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 91-99.

47 William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology an Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 21-22.

48 Mehmet Ekvran, *Sünni Paradigmayı Anlamak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 76-77.

49 Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 3/350; Kummî, *Kitabu'l-Makalat*, 131.

50 Nâşî Ekber, *Mesâ'ilü'l-imâme*, 20.

51 Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu'z-zîne*, thk. Said Ganîmî (Beyrut: Menşuratül Cümel, 2015), 1/494; Kummî, *Kitabu'l-Makalat*, 131.

52 Givony, *The Murji'a and The Theological School of Abu Hanifa*, 95-97.

Nitekim Mu'tezile mezhebi içerisinde, iman ve vaîd konularında klasik görüşlerden ayrılan bazı isimler ilk dönemden itibaren görülmektedir. Bu münasebetle ircâ akidesi başlangıçta birçok kişi ve gruba teşmil edilince sonraki fırak alimleri Mürcie'yi belirli bir tasnife tabi tutarak, önemli isimler için aleyhte oluşan algıyı lehe çevirme gayreti içine girmişlerdir. Örneğin Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (429/1037-38) yaptığı tasnifte Mürcie; Kaderiyye, Cebriyye ve bu ikisinin dışındakiler şeklinde üçe ayrılmaktadır. Bu tasnifte Gaylân ed-Dimaşkî, (ö. 120/738 civarı) Muhammed b. Şebîb el-Basrî (III./IX. yüzyıl [?]) ve Ebû Şemr el-Hanefî (III. /IX. Asır ?) gibi isimlerin ön planda olduğu Kaderî Mürciiler; iman konularında ircâ akidesini benimserken, kader konularında i'tizâl akidesini kabul etmek suretiyle her iki akide formunu birleştirmişlerdir.⁵³ Bu isimlerden Gaylân ed-Dimaşkî, Ebû Şemr el-Hanefî, Fadl er-Rekâşî (140/757) ve Muhammed b. Şebîb gibi isimler Kaderiyye fikirlerini açık bir şekilde izhar etmiş ve bundan dönemişlerdir.⁵⁴ Bunları belli bir sıraya göre tasnif edecek olursak, bu eğilimin ilk örnekleri arasında, Mu'tezile içerisindeki ilk Mürciî eğilimli tabakayı temsil etmesi münasebetiyle ircâ düşüncesini benimseyen ve Mu'tezile'ye nispet edilen Gaylân ed-Dimaşkî ile Mûsâ el-Esvârî (2./8. Asır) yer alır.⁵⁵ Onları takip eden ikinci kuşakta Ebû Şemr ve Ebû Kelde, üçüncü kuşakta ise Külsûm b. Hubeyb, Sâlih Kubbe, es-Sâlihî, Muveys b. İmrân ve Muhammed b. Şebîb el-Basrî'ye gibi isimler yer alır.⁵⁶

Kaderî-Mürciî hareketin -daha sonra ifade edileceği üzere- bazı isimlerinin hem Mu'tezilî tabakât kitaplarında kendilerine yer bulmaları hem de fikrî planda tam örtüşmemekle birlikte bazı hususlarda benzer düşüncelere sahip olmaları⁵⁷ münasebetiyle sonraki süreçte Mu'tezile içinde kısmi bir etki alanı bulduğu söylenebilir. Bu konuda bir başka ihtimal de Mu'tezile'nin daha önce Kaderiyye içinde konumlanmakla birlikte sonraki süreçte ana akım haline gelmesiyle birlikte Kaderiyye'den bağımsız bir mezhep olarak değerlendirilmeye başlanmasıdır.⁵⁸ Watt'a göre Kaderiyye'nin ilerleyen süreçte etki alanını yitirmesi, ya kaderci hadislerin kabul edilip yaygınlaşmasıyla ya da Mu'tezile'ye geçişle izah edilebilir.⁵⁹ Zira siyasi meşruiyetini her şeyin ilahi irade tarafından belirlendiği anlayışına dayalı olan Emevîlerden sonra yönetime mevâlî ve Ehl-i beyt eksenli Abbasi iktidarının gelmesi, Kaderî doktrininin siyasi sonuçlarını değiştirmiştir. Buna göre yönetimde etkili mevkiler, Kaderî özgür irade inancını devralan Mu'tezilî kelimcilerin birçoğu tarafından doldurulmuş, böylece adaletsiz yöneticileri destekliyormuş gibi görünmeden kaderciliğe karşı çıkmak mümkün olmuştur. Böylece Hâricî olan birkaç kişi dışında, insanın özgür iradesini savunanlar, Mu'tezile mezhebiyle birleşmeye başlamışlardır. Dolayısıyla sekizinci yüzyıldan sonra gerçek anlamda Kaderiyye diye bir mezhep kalmamış, ancak daha sonraki bazı yazarlar bu terimi normalde Mu'tezile olarak adlandırılanlar için bir lakap olarak kullanmışlardır.⁶⁰ İsmi Kaderiyye ile anılan İbn Şebîb, Ebû Şemr, Müveys b. İmrân ve Attâbî gibi bazı isimler el-menzile ve el-vaîd gibi imana dair konuların dışında başta adl ve tevhid anlayışı olmak üzere diğer kelâmî meselelerde Mu'tezile ile uyumlu olmuşlardır. İmana dair konularda ise Mürciî anlayışa yakınlık söz konusudur.⁶¹ Bu şahısların kader ve ircâ fikrini bir arada savunmaları ortak bir yön oluştururken, iman tanımları bağlamında aralarında farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Bu çeşitlilik, Mürcie içerisinde farklı alt fırkalara nispet edilmelerine zemin hazırlamıştır. Bu nedenle literatürde onlar için "el-Mürçietü'l-Kaderiyye"⁶², "Mürçietü'l-Kaderiyye"⁶³ ve "Mürçietü'l-Mu'tezile"⁶⁴ gibi farklı adlandırmalar kullanılmıştır.⁶⁵ Mihne sonrasında Mu'tezile içinde mezhebe mensubiyetin sınırları tartışılmıştır. Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin keyfi ilişkilendirmelerine karşı Mu'tezile'yi korumak amacıyla mensubiyeti beş esasla daraltırken, Ka'bî ve özellikle Kâdî Abdülcebbar bu çerçeveyi tevhid ve adalet ilkeleriyle sınırlandırarak genişletmiştir. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin mihne sonrası dönemde ayrılmadan ziyade ortak ilkeler üzerinden diğer gruplarla ilişki kurma stratejisini yansıtmaktadır. Bu münasebetle bazı isimler Mu'tezile listesinde de yer alırken, bazıları da ircâ düşüncesine eğilimli gösterilerek kabul görmemiştir. Kaynaklarda bu şekilde kabul edilen birçok isim olsa da bunları bıraktıkları etki açısından değerlendirmek ve fikirleriyle belli bir fırka veya oluşuma öncülük etmiş isimleri ön palan çıkarmak daha faydalı olacaktır. Bu bağlamda İrcâ ve i'tizâl akidesiyle ilişkisi bakımından Kaderî-Mürciî grupları; Gaylâniyye, Fadliyye, Şemriyye, Sâlihiyye ve Şebîbiyye şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

2.1.1. Gaylâniyye

Gaylâniyye, Gaylân ed-Dimeşkî'ye tabi olanlardan müteşekkil olup; i'tizâl ile ircâ akidelerini birleştiren fırkaya verilen isimdir.⁶⁶ Gaylân ed-Dimeşkî, Emevî devletinin başkenti olan Şam'da yaşamış ve dönemsel olarak siyasilere karşı bazen yapıcı bazen de eleştirel bir tavır içinde olmuştur. Onu yönetime yaklaşırın yönü iman ve vaîd konularında ircâ akidesini benimsemesi iken, yönetimden uzaklaşırın yönü de tevhîd, adl ve kulların fiilleri konusunda i'tizâl akidesini savunması olmalıdır. İrcâ akidesiyle

53 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* 138, 148.

54 Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 201.

55 İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 47, 71.

56 Ahmet Mekin Kandemir, "Mu'tezile ile Mürcie Arasında Bir Âlim: Muhammed b. Şebîb ve Kelâmî Görüşleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020) 1222; Ayrıca bk. Alibekiroğlu, "Kaderî-Mürciî Olarak Tanımlanan Şahıslar ve Mezhebî Aidiyet Problemleri", 431-470.

57 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 138, 148; Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 168, 201; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 46-47; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlül-i'tizâl*, 248, 268, 271-272; İbn Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 57, 72, 77, 138; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/306; Kummî, *Kitâbu'l-Makalat ve'l-Fırak*, 141; Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 197.

58 Neseî, *Kitâbu'r-red*, 191.

59 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 181.

60 Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 28; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 180.

61 Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 168.

62 Bağdâdî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*, 138, Bağdâdî, *el-Fark*, 150.

63 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/137.

64 Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 18/125.

65 Alibekiroğlu, "Kaderî-Mürciî Olarak Tanımlanan Şahıslar ve Mezhebî Aidiyet Problemleri", 433-434;

66 Fahreddin er-Râzî, *İtikâdâtü'l-Fıraku'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, nşr. Ali Sami en-Neşşar (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 40.

irtibatlandırılma sebebi, *Kitâbü'l-İrcâ'*'yı yazan Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin (ö. 100/718 [?]) öğrencisi olmasının yanında iman ve vaîd konularında Mürcie içinde sayılmasıdır.⁶⁷ O, kebîre sahibiyle ilgili kesin konuşmak yerine onun tevbe etse de günahında ısrarcı olsa da durumunun şüpheli olduğunu Allah'ın lütfu ve fazlıyla vaîdinden dönebileceğini ileri sürmüştür.⁶⁸ Gaylân, iman ve vaîd konularında i'tizâl akidesinden ayrışmasına rağmen diğer konularda benzer düşünmesinden dolayı Mu'tezile içinde kabul edilmiştir. Bu münasebetle Eş'arî mezhepler tarihi kaynakları onu genellikle Mürcie içinde zikretmeyi tercih ederken; Mu'tezilî tabakât eserleri Mu'tezile içinde saymıştır.⁶⁹ Hayyât'ın kaydettiğine göre Gaylân, Mu'tezile sayılmanın temel kriteri olan usul-i hamseyi kabul etmiş⁷⁰ ve ona bu beş esastan üçü olan tevhi'd, adl ve va'd ve'l-vaîd konularında yazılmış risaleler nispet edilmiştir.⁷¹ Gaylân'ı fikirleri açısından ön plana çıkaran yönü, insan fiilleri konusundaki görüşleri olmalıdır. Konuyla ilgili olarak Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz'e (ö. 101/720) yazmış olduğu mektup, ilkin değer görmüşken daha sonra bu fikirlerden dolayı katledilmiştir.⁷² Bu bağlamda Van Ess'in de kaydettiğine göre kader görüşünü geliştiren sadece Mu'tezile olmayıp; Basra'daki bazı Mürciî kelâmcılar da bu fikirleri savunmuş ve Gaylân'a atıfta bulunmuşlardır. Bununla beraber Mu'tezile bölgedeki Kaderî altyapıdan ciddi anlamda beslenmiştir.⁷³

Gaylân, Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin öğrencisi olduğu gibi Vâsıl da Muhammed b. Hanefiyye ve diğer oğlu Ebû Hâşim Abdullâh b. Muhammed b. Alî b. Ebî Tâlib'in (ö. 98/716-17) öğrencisi olup bu yolla i'tizâl akidesi Hz. Ali ve Hz. Peygamber'e kadar götürüldüğü için topyekün bu silsile Mu'tezile'nin temeli olarak kabul edilmiştir.⁷⁴ Bu durumda Gaylân, Hasan'ın öğrencisi olması hasebiyle Gaylânîyye de Mu'tezile'den sayılmıştır. Nitekim Bağdâdî'ye göre Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ ile Ma'bed el-Cühenî (83/702 [?]) ve Gaylân ed-Dimaşkî arasında süreklilik ilişkisi olup;⁷⁵ Vâsıl, daha önce Ma'bed ve Gaylân tarafından gizlenip izhar ettiklerinde kabul görmeyen kader fikrini savunmuştur.⁷⁶ Dolayısıyla Vâsıl'ı Gaylân ile irtibatlandırdığımızda, Mu'tezile'nin evveliyatında Kaderiyye'nin devamı olduğu ancak Vâsıl'ın bazı konularda Kaderiyye'den ayrıştığı söylenebilir. Vâsıl'ın kurucusu olduğu Mu'tezile mezhebinin daha sonra ana akım haline gelmesiyle birlikte Kaderî-Mürcciîler dışarıda kalmıştır. Nitekim Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) "*Kitâbü'r-redd ale'l-Gaylânîyye fi'l-İrcâ'*" adında bir eserin olması,⁷⁷ üçüncü yüzyılda Gaylânîyye'nin hem kader hem de ircâ fikirlerini benimseyen bir grup olarak varlığını sürdürdüğünü ve Mu'tezile açısından bu grubun yalnızca kader değil, ircâ görüşüyle de tanındığını göstermektedir.⁷⁸

2.1.2. Fadliyye

İrcâ akidesiyle i'tizâl akidesine dönük kader anlayışını birleştiren isimlerin dikkât çekenlerinden birisi de Fadliyye'nin reisi, Basra ehliinden ve Kaderî davetçisi olarak tanımlanan Ebû İsa Fadl b. İsa b. Ebân er-Rekâşî'dir. Mütekellim, hatip, kassâs ve mucit olan Fadl, Yezîd b. Ebân er-Rekâşî'nin (110/729 ile 120/738) yeğeni olup, dayısından ve Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) rivayette bulunmuştur. Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden olup, kendisine bağlı bir fırka bu mezhep içinde oluşmuştur. Kendisine nispet edilen ve Mu'tezile'nin kolu olarak değerlendirilen Fadliyye'nin reisi olması hasebiyle bazı kaynaklar onu Mu'tezile mensubu olarak görür.⁷⁹ Fadl'ın meclisinde Amr b. Ubeyd, Hişam b. Hasan, Ebân b. Ebî Ayyaş ve birçok fakih bulunmuş; Vâsıl'ın öğrencisi İsa b. Hâris'le yakın ilişki kurmuş, Hasan-ı Basrî'nin diğer bazı zâhid öğrencileri derslerine katılmıştır.⁸⁰ Fadl, Hasan el-Basrî'den ders almış olması nedeniyle özellikle Hadisçiler tarafından kaderci anlayışa sahip bir Kaderî olarak nitelenmiştir.⁸¹ Fadl, Mu'tezile kimliğinin yanında Kûfe'deki Mürcie çevresiyle de bağlantılıdır. Zira bir rivayet onu Mekke'de Mürciî alim Ömer b. Zer (ö. 153/770) ile ilişkilendirir.⁸² Nitekim Makdisî de Rekâşîye'yi Mürcie'nin kolları arasında sayar.⁸³ Şehristânî ise Fadl'ı Mürcie'nin Sevbâniyye koluna mensup isimler arasında zikreder. Fadl, Sevbâniyye içinde tek olmayıp; kendisi gibi Kaderî-Mürcciî kesime dahil edilen Gaylân ed-Dimaşkî, Ebu Şemr, Muveys b. İmran, İbn Şebîb, Attâbî ve Salih b. Kubbe gibi isimler de Mürcie'nin bu kolundan kabul edilir.⁸⁴ Mürcie'nin Sevbâniyye kolu her ne kadar kaynaklarda doğrudan i'tizâl fikriyle irtibatlandırılmamış olsa da Mu'tezile ke-

67 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 136-137.

68 Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 80.

69 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 196; İbn Murtaza, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 25; İbn Murtaza, *el-Münnye ve'l-Emel*, 47; Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 100.

70 Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 197.

71 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 196-197; İbn Murtaza, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 7, 15, 17, 25.

72 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 200-201; İbn Murtaza, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 25; İbn Murtaza, *el-Münnye ve'l-Emel*, 47-49.

73 Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin: Walter de Gruyter, 1991), 1/128-130.

74 İbn Murtaza, *el-Münnye ve'l-Emel*, 27-28, 40-41.

75 Bağdâdî, *el-Fark*, 85-86.

76 Ebû'l-Muzaffer el-İsferâynî, *et-Tabsîru fi'd-dîn ve temyîzu fırkatî'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf Hut (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 67.

77 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 534-535. Beş esasın kurucu ismi kabul edilen Ebû'l-Hüzeyl bu ilkelerden taviz vermemiştir; ancak Mihne sonrası dönemdeki takipçileri, mezhebe mensubiyetin sınırlarını genişletmek amacıyla bu esaslardan kısmen geri adım atmışlardır.

78 Alibekiroğlu, "Kaderî-Mürcciî Olarak Tanımlanan Şahıslar ve Mezhebî Aidiyet Problemleri", 441.

79 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 50, 356; İbn Murtaza, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 138. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/306; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 141; Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 101.

80 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/290, 306.

81 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 5/431-433.

82 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988/1409), 5/113.

83 Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *el-Bed ve't-Târîh* (Yy: Mektebetü's-Sakâfe ve'd-Dîniyye. ts), 5/144.

84 Râzî, *Kitâbu'z-zîne*, 1/492-493. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/139-140.

İlâhicileri tarafından çokça savunulan aklî teklif konusunu⁸⁵ çağrıştıran fikirler ileri sürmüş olması ilginçtir. Zira Sevbâniyye'ye göre iman; Allah'ı, peygamberlerini ve yapılması aklen vacip olan şeyleri bilmek ve ikrar etmek şeklinde tanımlanmıştır. Bu bağlamda Sevbâniyye, vahiy gelmeden önce de aklî yükümlülüklerin yapılması gerektiğini ileri sürmüştür.⁸⁶

2.1.3. Şemriyye

Kaynaklarda kaderî görüşlerle ircâ akidesini birleştirdiği ileri sürülen isimlerden bir diğeri de Mürcie'nin tali kollarından "Şemriyye" adında bir fırkanın lideri olan⁸⁷ Ebû Şemr el-Haneffî'dir.⁸⁸ Şemriyye de Gaylâniyye ve Fadliyye ile birlikte imanla ilgili konularda birtakım farklılıklara rağmen ircâ görüşünü savunan fırkalardandır.⁸⁹ Ebû Şemr kaderî görüşleri savunması hasebiyle Kaderiyye içinde değerlendirilse de Mu'tezilî fırak geleneğinde Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) tarafından Mürcie'den,⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar ve İbn Murtaza tarafından ise ircâ görüşüne rağmen Mu'tezile içinde sayılmıştır.⁹¹ Özellikle Nazzâm'la ilişkisi Mu'tezile'ye yakınlığı bakımından kayda değerdir.⁹² Şehristânî, Ebu Şemr'i Muhammed b. Şebîb ve Musa b. İmran'la birlikte Nazzâm taraftarları arasında saymıştır.⁹³ Söz konusu isimler Nazzâm taraftarı olmakla birlikte iman ve vaîd konularında ondan farklı düşünmüşlerdir.⁹⁴ Eş'arî'nin tasnifinde Mürcie'nin dördüncü kolu olup, Ebu Şemr ve Yunus b. Avn'a⁹⁵ nispet edilen bu fırkayı Hayyât, tevhid ve adalet konularında Mu'tezile ile hemfikir olmakla birlikte iman ve vaîd görüşlerinde muhalefetlerinden dolayı Mu'tezile'den kabul etmemiştir.⁹⁶ Bu düşünürler tevhid ve adalet konularında Mu'tezile ile örtüşen görüşlere sahip olmakla birlikte, iman ve vaîd gibi meselelerde Mu'tezile'den ayrılarak Mürcie'ye yakın tutum sergilemişlerdir. İmâmât anlayışlarında ise zalim imamın azli ve Kureyşîlik şartının reddi gibi görüşlerle yeniden Mu'tezilî çizgiye yaklaşmışlardır.⁹⁷

2.1.4. Sâlihiyye

Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Müslim es-Sâlihî, (3./10. Asır) fırak geleneğinde hem İ'tizâl hem de ircâ ile ilgili görüşlerinden dolayı Mu'tezile ve Mürcie içinde değerlendirilen isimlerden birisidir. Eş'arî gelenek onu ve takipçilerini imana dair görüşlerinden dolayı Mürcie'nin kolları arasında sayar. Sâlihî de Muhammed b. Şebîb, Ebu Şemr ve Gaylân gibi kaderle ircâ anlayışını birleştiren isimlerdendir.⁹⁸ Sâlihî'nin ircâ akidesiyle bu şekilde ilişkilendirilmesine karşın Mutezilî tabakât kitapları da onu İ'tizâl fikriyle irtibatlandırır. Kelâm ilminde önemli bir yerinin olduğunu belirten Kâdî Abdülcebbar ve İbn Murtazâ onu Mu'tezile'nin yedinci tabakasında zikretmekle birlikte ircâyâ meylettğini ve Hayyât'la münazaralar yaptığını kaydederler.⁹⁹ Mutezilî kimlik konusunda usûl-i hamse'yi temel kriter olarak kabul eden Hayyât, Sâlihî'nin de içinde olduğu Kaderî-Mürcie isimlerden yalnızca Gaylân'ı Mu'tezile içinde kabul ederken diğerlerini sitemkâr bir şekilde dışarıda tutma gayreti içine girmiştir.¹⁰⁰ Ancak yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki; "el-İntisâr" İbnü'r-Râvendî'nin eleştirilerine karşı bir Mu'tezilî savunusu olarak yazıldığından Hayyât'ın bu tutumunda İbn Râvendî'nin eleştirileri etkili olmuştur. Buna göre Hayyât'ın kriterleri temel alınmadığı zaman Sâlihî'nin de İ'tizâl fikriyle birçok hususta benzerlik içine girdiği söylenebilir. Bağdâdî tarafından Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden olarak zikredilen Sâlihî, el-menzile beyne'l-menziyleteyn ve kebîre sahibinin durumu konusunda genel görüşten ayrılmaktadır.¹⁰¹ Sâlihî, bu konuların dışında da Mu'tezile içinde zikredilmekle birlikte bazı görüşlerinde genel Mu'tezilî çizgiden ayrılmış gibi durup, eleştirel bir tavır takınmaktadır.¹⁰²

Sâlihî'yle ismi karıştırılan ve taraftarlarıyla birlikte isminin Mu'tezile içinde sayıldığı¹⁰³ Sâlih Kubbe'nin tam adı ve mensup olduğu düşünce okulu konusunda karışıklık söz konusudur.¹⁰⁴ Tam adının Ebû Ca'fer Muhammed b. Kubbe olduğunu kaydeden İbn Nedîm onun önemli bir Şîî kelamcısı olduğunu ve *Kitâbü'l-İnsâf fi'l-İmâme* ve *Kitâbü'l-İmâme* adında iki eserinin olduğunu

85 Yunus Eraslan, "Mu'tezile'de Aklî Teklif", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2024), 144-174.

86 Eş'arî, *Makâlât*, 135; Bağdâdî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*, 140; Bağdâdî, *el-Fark*, 150; İsferyânî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 98-99; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/139.

87 Sönmez Kutlu, "Mürcie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/44; Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 87-88; Râzî, *Kitâbu'z-zîne*, 1/501.

88 Bağdâdî, *el-Fark*, 151; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/142; İsferyânî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 97.

89 Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 368-369.

90 Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 304.

91 İbn Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 57; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, 248.

92 Belhî, *Belhî, Kitâbu'l-Makâlât*, 459.

93 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/24.

94 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/53.

95 Bağdâdî, Yunus b. Avn ile Ebû Şemir'in kader konusunda aynı gruba dahil edilmesine karşı çıkararak bunun yanlış olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, 140.

96 Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 197.

97 Nâşî Ekber, *Mesâ'ilü'l-İmâme*, 63-64.

98 Eş'arî, *Makâlât*, 132-133; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/142; Bağdâdî, *el-Fark*, 152.

99 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, 268; İbn Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 72.

100 Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 197.

101 Bağdâdî, *el-Fark*, 84.

102 Eş'arî, *Makâlât*, 196, 198, 231, 421, 434.

103 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, 268; İbn Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 72; Bağdâdî, *el-Fark*, 20, 82; 268.

104 Geniş bilgi için bk. Osman Demir, "Salih Kubbe", *İslamın Akılcıları: Mutezilî Öncüler*, ed. Mehmet Azimli-Özden Kanter (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 173-177.

vurgular.¹⁰⁵ Mu'tezile kelamcısı Nazzâm'ın öğrencisi olarak da zikredilen Kubbe,¹⁰⁶ Ebû'l-Hüzeyl ve Nazzâm'ın görüşlerini kendine özgü bir şekilde birleştirmiştir.¹⁰⁷ Kâdi Abdülcebbar ve İbn Murtazâ tarafından da Mu'tezile'nin yedinci tabakasında sayılan Salih Kubbe,¹⁰⁸ diğer fırak müellifleri tarafından Gaylân, İbn Şebîb ve Ebû Şemr vb. isimlerle birlikte Kaderî-Mürciilerle arasında zikredilmektedir.¹⁰⁹ Şehristânî onu Gaylân, Ebû Şemr, Muveys b. İmrân, Fadl er-Rekkâşî ve İbn Şebîb gibi simlerle birlikte Mürcie'nin Sevbâniyye koluna nispet etmiştir.¹¹⁰ Hayyât ise Salih Kubbe'yi Müveys'le birlikte (Muaviye b. İmrân) tevhid ve adalet fikrini kabul edip, el-menzile beyne'l-menziyleteyn görüşünü kabul etmeyenler arasında sayar.¹¹¹ Salih Kubbe'yle birlikte adı geçen Müveys yani Muaviye b. İmrân ya da Ebû İmrân Mûsâ er-Rakkâşî, Mu'tezile'nin yedinci tabakasında sayılır.¹¹²

2.1.5. Şebîbiyye

Fırak geleneğinde Mürcie'nin kolları arasında zikredilen Şebîbiyye,¹¹³ Mürcie'nin mütekellimlerinden sayılan Muhammed b. Şebîb el-Basrî'ye nispet edilir. Nazzâm'ın öğrencisi olan¹¹⁴ ve Mutezilî fırak geleneğinde ilk müelliflerden sayılan¹¹⁵ İbn Şebîb'in kelam ehlinin toplandığı bir meclisi ile "*Kitâbu't-Tevhîd*" adında önemli bir kitabı olup; o, önceleri Mu'tezile'nin vaîd görüşünü savunurken daha sonra ircâ fikrine yönelince Mu'tezile kelamcıları tarafından eleştirilmiştir. Ancak yine de Mâtürîdî, Kâdî Abdülcebbar ve İbn Murtazâ tarafından Mu'tezile içinde zikredilmiştir. Kâdî Abdülcebbar, İbn Şebîb'in ircâ görüşünün yalnızca ilmi bir mesele olduğunu ima etmeye çalışır. Rivayete göre, İbn Şebîb bu görüşü ortaya attığında Mu'tezilî arkadaşlarının eleştirisiyle karşılaşınca, kendini savunmuş ve bu konudaki açıklamalarını yalnızca onların zihinlerindeki sınırları netleştirmek amacıyla yaptığını, başka kimselere konuşurken ise ortak noktaları vurguladığını söylemiştir.¹¹⁶ Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) onu eserinde önce Mürcie'nin mütekellimleri¹¹⁷ arasında sonra da Mu'tezile'nin yedinci tabakasında¹¹⁸ zikretmesi yalnızca İbn Şebîb'in değil Kaderî Mürciilerin ircâ ile itizâl arasındaki yakınlığı ortaya koymak bakımından önemlidir. Şehristânî onu Gaylân, Ebû Şemr, Muveys b. İmrân ve Fadl er-Rekkâşî'yle birlikte Mürcie'nin Sevbâniyye kolundan¹¹⁹ ve Kaderiyye Mürciesi'nden sayarken,¹²⁰ Ka'bî ise Mürcie'yi kible ehli fırkalar arasında sayıp¹²¹ ikiye ayırır: Birincisi, kebîre ehli için gelen vaîd ayetlerinin umum ifade ettiğini ve istisna olmayacağını iddia eden Muhammed eş-Şebîb gibi kişilerden oluşan Mürcie'nin yarısı dediği gruptur. İkincisi ise bu ayetlerle ilgili olarak istisnayı kabul eden kesimdir.¹²² İbn Şebîb'e yönelik Ca'fer b. Mübeşşir'in *Kitâbu Nakzı Kitâbi İbn Şebîb fi'l-İrcâ*,¹²³ Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin (ö. 240/854) ise *Kitâbu Nakzı Kitâbi İbn Şebîb fi'l-Va'id*¹²⁴ isimli iki ayrı eser yazmış olmaları, onun ircâ akidesiyle ilgili bir eserin olduğunu düşündürmektedir.

İbn Şebîb'in Mu'tezile içinde yetişmesi ve Nazzâm'a olan yakınlığı, ircâyâ dair görüşlerine rağmen mezhep içinde kabul edilmesine engel olmamıştır. Onun Mürcie'ye yakınlığı, klasik Mu'tezilî doktrinden belirgin biçimde ayrılan iman tanımında ameli dışarıda tutması ve günahkâr bir Müslümanın ebedî cehenneme girebileceği düşüncesini reddetmesinden kaynaklanmıştır. Bununla birlikte Mu'tezilî çevreler, İbn Şebîb'in fikir ayrılıklarını tamamen dışlayıcı biçimde yorumlamamış ve mezhep dışı görmemiştir. İbn Şebîb'in iman anlayışı, Ebû Şemr'in öncülük ettiği kelâmî çizgiyi devam ettirmektedir. Özellikle imanı oluşturan öğelerin bütünlüğü,¹²⁵ ilâhî adaletin keyfi olmaması ve şartlı ebedîlik¹²⁶ gibi temalar bu çizgide belirgindir. Öte yandan Nazzâm'ın öğrencisi olması, onu Mu'tezile içinde daha akılcı ve doğa felsefesine açık bir yöne taşımıştır. Bu durum, onun yalnızca geleneksel bir Mürci'î değil, daha karmaşık ve teorik açıdan zengin bir figür olduğunu göstermektedir.¹²⁷ Zira onun özgün ilmi kişiliği belli bir mezhebin takipçisi ve taklitçisi olmak yerine bazen kendi geleneğine muhalefet etmesiyle sonuçlanmıştır. Bu münasebetle ircâyâ dair görüşleri ilmî seviyede kalıp, bazı noktalarda mezhebe ve hocasına muhalefet etmiş olsa da bu durum Mu'tezile'den dışlanmasıyla sonuçlanmamıştır.¹²⁸ Şu halde İbn Şebîb düşünce tarihindeki konumuyla ne tam bir Mu'tezilî ne de tam bir Mürciî

105 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 600.

106 İbn Hazm *el-Fasl*, 3/522, 652.

107 Ess, *Theologie*, 3/422.

108 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 268; İbn Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 72.

109 Bağdâdî, *el-Fark*, 150; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/296.

110 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/139-140.

111 Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 197.

112 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 271-272; İbn Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 77.

113 Eş'arî, *Makâlât*, 137; Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 86-87

114 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/24, 53; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/732.

115 Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-işrâf* (Leiden: Brill, 1893), 395.

116 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2002), 211; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 265; İbn Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 71.

117 Hâkim el-Cüşemî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, 89.

118 Hâkim el-Cüşemî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, 101.

119 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/139-140.

120 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/137-138.

121 Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 83.

122 Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 199.

123 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 544.

124 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 562.

125 Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 380; Hâkim el-Cüşemî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, 268.

126 Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 200-201.

127 Ess, *Theologie*, 4/127-128.

128 Kandemir, "Mu'tezile ile Mürcie Arasında Bir Âlim: Muhammed b. Şebîb ve Kelâmî Görüşleri", 1226, 1237.

sayılabilir. Kimi konularda mezhep sınırlarını aşarak özgün yorumlar getirmiş, bu yönüyle bağımsız ve sorgulayıcı bir kelamcı portresi çizmiştir. Mâtürîdî'nin onu çoğunlukla bir otorite olarak zikretmesi ve kimi görüşlerini övmesi, İbn Şebîb'in etkisinin sonraki kelamcılar nezdinde sürdüğünü göstermektedir.¹²⁹

2.2. Cehmiyye

İrcâ ve İ'tizâl akideleri bağlamında önemli bağlantı noktalarından birisi de Cehm b. Safvân ve Cehmiyye fırkasıdır. Watt, "Cehmî" teriminin tarihsel olarak belirli bir mezhebi ifade etmekten ziyade, polemik ve tahkir amacıyla kullanılan bir etiket olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre başlangıçta Cehm'e fiilen bağlı bir ekol bulunmayıp, bu adlandırma özellikle Horasan çevresindeki Hanefîler tarafından, tahkir edici bir itham olarak dolaşıma sokulmuştur. Zamanla eskatolojiye dair aklî görüşler ve özellikle Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesiyle ilişkilendirilen bu terim, Mu'tezile'ye yöneltilmiş; ancak Mu'tezilîler, doğrudan Cehm'le bağ kurmayı reddetmek yerine, "Cehmî" nitelemesinin Dirâr ve benzeri şahıslarla sınırlandırılması gerektiğini savunmuştur. Süreç içerisinde mezhepler tarihçileri, bu polemikçi ve dışlayıcı kavramı sistematik bir tasnif aracı hâline getirerek "Cehmiyye" adı altında müstakil bir fırka inşa etmişler; böylece başlangıçta muğlak ve itham yüklü bir terim, tarih yazımında doktrinel bir kategoriye dönüştürülmüştür.¹³⁰ Fırak geleneğinde genellikle Mürcie ve Cebriyye ile ilişkilendirilen¹³¹ Cehmiyye fırkasının iman konularında İrcâ akidesine tevhid ve sıfatlar konusunda ise İ'tizâl akidesine yakın olduğu söylenebilir. Bu yönüyle onun fikirleri genel olarak İrcâ, cebr ve sıfatların reddi konularına odaklanmıştır.¹³² Cehm, ameli iman tanımına dahil etmemesi, imana bütüncül bir yaklaşım sergilemesi ve imanın yerinin kalp olduğunu belirtmesi bakımından İrcâ akidesine yaklaşıp da imanı yalnızca marifet olarak tanımlayıp diğer unsurları dışarıda bırakması¹³³ onu Mürcie içinde de farklı bir konuma yerleştirmiştir. İman tanımında ameli dışarıda tutarak marifet eksensel bir mümin kimliği oluşturması mevâlînin İslam toplumunun gerçek bir vatandaşı olması ve onlara fazladan getirilen ekonomik yükümlülüklerden kurtulmaları yönünde atılmış bir adım gibi durmaktadır. Bu durum aynı zamanda ona nispet edilen cebr anlayışıyla sistemleşmiş olan Emevî siyasetine bir protesto mahiyetindedir. Zira mevâlînin dinî emirleri bilip yapma noktasındaki eksiklikleri, kendilerinden kaynaklı bir durum olmadığından onları sorumluluktan kurtarmaktadır.¹³⁴ Cehm'in Haris b. Süreyc'in Emevîlere karşı başlattığı isyanlara destek vermesi de gözönünde bulundurulduğunda, onun kelâm formasyonunda mevâlînin merkezi konumda olduğu söylenebilir.

Cehm, iman konularında İrcâ akidesiyle irtibatlı olsa da tevhid, sıfatların nefyi, rü'yetullahın imkânsız olduğu ve halku'l-Kur'ân gibi önemli konularda İ'tizâl akidesine yaklaşmaktadır.¹³⁵ Mutezilî kaynakların kaydettiğine göre, Cehm b. Safvân, Sümeniye'den bir grupta yaptığı tartışma konuları için Vâsıl b. Ata'ya mektup yazarak yardım istemiştir. Vâsıl ona mektup yazarak yardım etmiş, Cehm de Sümeniyye'ye Vâsıl'ın yazdığı şekilde cevap verince onlar da bu cevabın sahibini öğrenip Vâsıl'ın yanına gelerek müslüman olmuşlardır. Buna göre Cehm'in Vâsıl ile irtibatı mektup yoluyla olmuştur. Aynı kaynaklarda geçen başka bir rivayete göre ise Vâsıl, öğrencisi Hafs b. Sâlim'i Horasan'dan sonra Tirmiz'e göndermiş, orada muteber bir konuma ulaşınca Cehm ile ilmi münazaralar yaparak onun hakikat ehlinin görüşlerini kabulünü sağlamıştır. Ancak Hafs, Tirmiz'den ayrıldıktan sonra Cehm eski fikirlerine dönmüştür. Söz konusu rivayetlerde Hafs'ın Cehm ile iman konularına müteallik İrcâ meselesini tartıştığı görülmektedir.¹³⁶ Buna göre Cehm'in Vâsıl'la ilişkisi Hafs'la yapılan münazarayla sınırlı kalmamış, daha sonra da devam etmiştir. Vâsıl b. Atâ ile Cehm b. Safvân arasında, bazı temel noktalarda fikir ayrılıkları bulunmakla birlikte, çeşitli meselelerde dikkat çekici paralelliklerin mevcudiyeti, aralarında örtük bir ilişki ihtimalini gündeme getirmiştir. Bu benzerlik, özellikle sonraki dönem kaynaklarında, Cehmiyye kavramının Mu'tezile'den daha ön planda anılması sonucunu doğurmuştur. Öyle ki, birçok Mu'tezilî düşünür, Cehmiyye adı altında sınıflandırılmıştır. Bu terminolojik örtüşme, özellikle ehl-i hadis çevrelerinde belirginleşmiş; bu çevreler, Mu'tezile'nin etkinlik kazandığı dönemlerde yaptığı eleştirileri doğrudan Cehmiyye adıyla ilişkilendirerek yöneltmişlerdir. Böylece, hem Cehm b. Safvân'ın hem de Mu'tezile'nin ortak bazı görüşleri, bu eleştirel söylem içerisinde birleşik bir hedef haline gelmiştir.¹³⁷

Durum böyle olmakla birlikte Mu'tezile mensupları, kendileri ile Cehm arasında herhangi bir fikrî veya tarihî ilişki bulunduğu iddiasını kesin bir dille reddetmişlerdir. Hatta bu red, yalnızca mesafe koymakla sınırlı kalmamış; Mu'tezilî kaynaklar Cehm'in görüşlerini bazen sert bir üslupla eleştirmiştir.¹³⁸ Bunun en önemli örneklerinden birisi olan Hayyât, bazen onu saygın bir konuma yerleştirse de son tahlilde Mu'tezile'nin dışında tutarak eleştirir.¹³⁹ Buna karşılık Mu'tezile karşıtı çevreler, özellikle de hadis ehli ve Ehl-i sünnet müellifleri, tarih boyunca bu iki oluşum arasında doktrinel bir yakınlık bulunduğu yönündeki ısrarlarını sürdürmüşlerdir. Bu münasebetle konuyla ilgili çalışma yapan müelliflerden Dimeşkî, Cehmiyye ve Mu'tezile'den her ikisiyle de ilişkilendirdiği otuz isimden bahsetmektedir.¹⁴⁰ Bu bağlamda Cehmiyye ile Mu'tezile arasındaki fikrî benzerlikler, eleştirel söy-

129 J. Meric Pessagno, "The Reconstruction of the Thought of Muḥammad Ibn Shabīb", *Journal of the American Oriental Society* 104/3 (1984) 445.

130 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 222-230.

131 Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 6, 132; Râzî, *Kitâbu'z-zîne*, 1/499; Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 87; Ebû Temmâm, *Bâbü'ş-şeytân*, 42-45.

132 Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 624.

133 Eş'arî, *Makâlât*, 132.

134 Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 626.

135 bk. Cemâluddîn el-Kâsimî ed-Dimeşkî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 56-106; Nâsir b. Abdülkerîm el-Akl, *el-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 2000), 62-95.

136 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 210-211; İbn Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 32, 34, 42; Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 160.

137 Ali Samî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/129.

138 Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 204-205; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 117, 164; Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 87.

139 Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 196-197.

140 Dimeşkî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 49-50.

lemelerde sıkça bir arada zikredilmiş ve iki ekol birbirine indirgenerek ele alınmıştır.¹⁴¹ Nitekim Ahmed b. Hanbel, Cehm'in kendi döneminde birçok kişide etki oluşturduğunu ve Ebû Hanife ile Amr b. Ubeyd'in birçok arkadaşının onun fikri takipçisi olduğunu ileri sürmüştür.¹⁴²

Cehmiyye'nin i'tizâl akidesiyle irtibatlandırılmasında en önemli engel onun ircâ akidesine yaklaştığı görüşlerinden çok kendisine nispet edilen ve Mu'tezile'nin adl anlayışıyla taban tabana zıt olan cebr düşüncesi olmalıdır. Ancak burada Cehm ile ilgili tarihsel algıyı bütüncül bir şekilde değerlendirdiğimizde birtakım çelişkilerle karşılaşmak mümkündür. Zira kelami formasyonunda mevâlî eksenli bir anlayış benimsemiş ve fiilî olarak Emevî politikalarının karşısında durmuş bir kişinin aynı zamanda Emevîlerin devlet politikası haline getirdikleri siyasi cebr anlayışının asıl teorisyeni olması pek mümkün gözükmemektedir. Bu konunun tarihsel ve doktrinel olarak incelenmesi gerekmektedir. Şunu öncelikle belirtmek gerekir ki; onun fiiller anlayışının temelini oluşturan Allah'ın ilmi meselesinde, temel motivasyonu cebre dayalı bir kader anlayışı geliştirmekten çok tenzih anlayışına dayalı uluhiyyet düşüncesini güçlendirmektir. Bu münasebetle o, Allah'ın ilmi, kudreti ve fiillerini kesin bir şekilde kullarinkinden ayırma gayreti içine girmiştir.¹⁴³ Nitekim o, fiillerin insana mecaz yoluyla nispet edilip gerçekte tüm fiillerin Allah'ın fiili olduğunu savunmuştur. Ağacın sallanması ve güneşin batması gibi ifadelerde bu fiilleri yapan gerçekte Allah'tır. Mesele insan için düşünüldüğünde ise Allah, insan için kuvvet, irade ve ihtiyarı yaratmıştır.¹⁴⁴ "Güneş battı" gibi ifadeler, literal anlamda değil mecazî bir biçimde Allah'ın fiiline referansla anlaşılmalı; aynı şekilde insanın fiilleri de gerçek değil, mecazî fiiller olarak değerlendirilmelidir. Bu düşünce -Cehm'in bu modele ne ölçüde katkı sunduğu belirsiz olmakla birlikte- tam anlamıyla mecaz-hakikat ayrımı modeli olarak sistemleştirilmiş hâliyle ilk olarak Câhiz (ö. 255/869) ve Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) gibi Mu'tezilî düşünürlerle Kindî (ö. 252/866 [?]) ve Fârâbî (ö. 339/950) gibi İslam filozoflarında tekâmül etmiştir. Bu bağlamda onun kader ve insan fiilleri konusundaki anlayışı, evrenselci bir determinist çerçevede yorumlanmaktadır. Cehm'e göre varlıklar özsel niteliklere sahip olmayıp, tüm hareket ve oluşlar doğrudan Allah'ın iradesine bağlıdır. Bu durumda insan iradesi tamamen edilgendir ve onun amelleri, mutlak anlamda değer taşımaz. Geç dönem Mu'tezilî kaynaklar, bu amellere değer kazandırmak için onları ya vahiyle sabit kılınmış hükümler ya da ahirete dair işaretler olarak yorumlamıştır. Ancak bu işaretlerin kesinlik taşıdığı da inkâr edilir. Nitekim, küfür gibi olumsuz görünen durumlar dahi teorik olarak olumlu bir kaderin göstergesi olabilir.¹⁴⁵ Sonuçta, dışsal amellerin içsel inanç durumu hakkında güvenilir bir bilgi sunmadığı fikri öne çıkmakta olup, bu yaklaşım Cehmiyye'nin iman ve amel ayırımına dayalı sistematiğiyle doğrudan ilişkilidir. Nitekim Vâsıl b. Atâ, Emevî yönetiminin cebr ideolojisine karşı çıkarken yalnızca kader konusunu değil, aynı zamanda benzer bağlam ve amaçla ilahî sıfatlar meselesini de gündeme getirmiştir. Cehm b. Safvân'da da görüldüğü üzere, Allah'ın insanlar gibi ilim, kudret, irade ve hayat gibi sıfatlarla nitelenemeyeceği savunularak bu sıfatlar reddedilmiştir.¹⁴⁶ Bu yaklaşım, özellikle "ilim" sıfatı etrafında şekillenmiş olup, insan iradesinin özgürlüğü ile mükâfat ve cezaya dair adil bir anlayışın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. İşte bu düşünsel çerçeve, ilerleyen dönemde tevhid ve adalet şeklinde formüle edilerek kelâmî ilkelerin zeminini oluşturmuştur.¹⁴⁷

Şu halde Cehm b. Safvân mevâlî eksenli bir din anlayışı benimsediğinden onların içinde buldukları zaruret hâli nedeniyle dinî sorumluluk taşımadıklarını savunmuştur. Cehm'e göre bilgi ve irade yoksunluğundan kaynaklanan fiiller zorunlu, bilgi ve güçle yapılan fiiller ise iradi olup sorumluluk gerektirir.¹⁴⁸ Emevî yöneticileri Arapça'yı ve dinî hükümleri bildiklerinden, onların eylemleri cebir kapsamında olmayıp sorumludurlar. Buna karşın bilmemek objektif ve geçerli bir mazeret olduğundan kişiyi mecburi bir hale sokar ve sorumluluktan muaf tutulur. Bu anlayış, Cehm'in fiil anlayışını sıfatlar ve halku'l-Kur'ân görüşleriyle de temellendirir.¹⁴⁹ Emevîler, iktidarlarını Allah'ın ezeli bilgisine dayandırarak meşrulaştırmakta, böylece yaptıkları her fiili ilahî takdirle zorunlu göstermektedir. Cehm ise bu anlayışa karşı çıkarak, Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce bilemeyeceğini savunmuştur. Çünkü ona göre ezeli bilgiyle sonradan yaratma arasında çelişki söz konusudur. Bu görüş, insanın irade ve sorumluluğunu savunmaya yöneliktir ve Cehm'in sıfatlar teorisinde Allah'ı mahluka benzetmekten kaçınma çabasına da dayanır. Bu şekilde, Cehm'in fikirleri hem siyasi bir muhalefet hem de özgün bir kelimî sistem olarak şekillenmiştir.¹⁵⁰ Buna göre onun kader anlayışı Emevî devlet politikası haline gelen ve Mu'tezilî kader anlayışıyla taban tabana zıt olan cebr anlayışından farklıdır. Onun kader anlayışı Emevî devlet politikasında olduğu gibi tüm sorumluluğu Allah'a havale edip kişileri sorumsuzlaştıran cebr anlayışından farklı olarak dinî ve siyasi saiklerle mevâlî eksenli iman anlayışıyla uyumlu bir yapıya sahiptir.

2.3. Vâkıfiyye

Mu'tezile ile ircâ düşüncesi arasındaki ilişki bakımından değinilmesi gereken firkalardan birisi de Hâricîlerin kolları arasında zikredilen ve genellikle İbâziyye'nin alt kolları arasında değerlendirilen Vâkıfiyye'dir.¹⁵¹ Fırak literatüründe genellikle "İmâmın gerçekte ölmeyip tekrar dünyaya döneceğini ileri sürerek bir sonraki imâmın imâmetini kabul etmeyen Şii gruplarına verilen

141 Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/135.

142 Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, çev. Yunus Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 49.

143 Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 42-45.

144 Eş'arî, *Makâlât*, 279; Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 204-205.

145 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd. (Kahire: Dâru'l-Misriyye, 1962-1965), 8/28, 14/299.

146 İsferyânî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 107-108.

147 Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 637.

148 Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 61-62; Bağdâdî, *el-Fark*, 156.

149 İsferyânî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 107-108.

150 Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 627-628.

151 Bağdâdî, *el-Fark*, 20, 45; İsferyânî, *et-Tabsîru fi'd-dîn*, 59-60.

ad¹⁵² olarak tanımlansa da Şia dışında Hâricî fırkalar için de kullanımı söz konusudur.¹⁵³ Bu bağlamda “Vâkife” ismi Hâricilerin Beyhesiyye kolunun kendi görüşlerinde olmayan Hâricîler için kullandığı bir isimdir.¹⁵⁴ “Vakf” ya da “tevakkufluk” kelimeleri genel olarak İslam düşüncesinin erken dönemlerinde, hakkında nasların kesin ve açık bir hükmünün bulunmadığı, aklın da kesin bir sonuca varamadığı itikadî ve siyasi olaylarda keskin kampaşmalar karşısında tavrını net bir şekilde ortaya koyamamak ya da daha ılımlı ve esnek bir yol izlemek için kullanılan kavramlar olarak ön plana çıkmaktadır. Şii ve Hâricî fırkalar içinde başta Hz. Osman ve Hz. Ali olmak üzere sahabenin durumu, kible ehlinin imanı, imamet, haberî sıfatların tevili, bir şeyin helal ya da haram olması gibi konularda tevakkufluk eden fırkaların varlığına rastlamak mümkündür. Hatta Hâricîlerin Beyhesiyye koluna mensup bir isim olarak zikredilen Şebib b. Yezid b. Nuaym eş-Şeybanî ve ona tabi olanların oluşturduğu “Şebîbiyye” fırkası belli konularda tevakkufluk ettiği için “Hâricîler’in Mürciesi” olarak isimlendirilmiştir.¹⁵⁵ Buna göre Vâkife, İbadiyye içindeki ihtilafı bir meselede taraflardan hangisinin haklı olduğu konusunda hüküm vermekten kaçınan, her iki tarafın durumunu da kesin olarak belirlemeyen ve bu nedenle kararsız kalan gruptur. Bu grup, bir meselede tevakkufluk edip, taraflardan birini açıkça tasdik ya da tekfir etmemiştir. Bu münasebetle Vâkife, itikadî-hukukî bir ihtilafıta hükmü askıya alan ve karar vermeyenler olarak tanımlanabilir. Ancak bu tavır Hâricîler içinde yalnızca Vâkifiyye’ye mahsus bir durum olmayıp; Hazimiyye ve Ahnesiyye fırkaları da benzer bir tavır içine girmiştir.¹⁵⁶ İbâziyye’nin konuyla irtibatına değinmek gerekirse, adl anlayışında İ’tizâl akidesine yaklaşan İbâziyye, savaş halinin dışında kebîre sahipleri için dünyevi bir cezalandırma yolunu tercih etmeyip, hallerinin bilinemediği için tevakkufluk edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁵⁷ Bu kapsamda Vâkifiyye de günah işleyen kimsenin iman ve küfür bakımından dünyevi hükmünün ertelenmesi veya askıya alınması görüşüyle genel Hâricî doktrinden ayrılmış,¹⁵⁸ Vâsıl’ın el-menzile beynel-menzileteyn görüşüne kaynaklık eden bir anlayışa sahiptir. Benzer görüş Hâricîlerin İbâziyye kolu tarafından da savunulur. Buna göre vahyin kesilmiş olması ve gerçeği açıklayacak bir şey olmadığı için kebîre sahibi de dahil olmak üzere hiç kimse için mümin ya da kafir tanımlaması yapılamaz.¹⁵⁹ Kebîre sahibi mümin olarak isimlendirilemese de tevhid ehli olarak görülür. Dinî emirlerde tahsisi kabul etmeyen bu anlayışa göre kebîre sahibi dinî anlamda kâfir olmayıp nimeti nankör manasında kafirdir.¹⁶⁰

Genel olarak İrcâ ve İ’tizâl akidelerinin Hâricî doktrinin katı iman anlayışına bir tepki olarak ortaya çıktığı düşünüldüğünde, kebîre sahipleriyle ilgili Vâkifiyye’ye nispet edilen fikirler Hâricî doktrinden İ’tizâl ve İrcâ akidelerine geçişi temsil konumunda değerlendirilebilir. Bu bağlamda Basra’da ortaya çıkan Vâkifiyye, Hâricîliğin katı bireysel ahlâk anlayışından uzaklaşarak; toplumsal birliğe öncelik veren ve bazı inanç meselelerinde hüküm vermeyi askıya alan bir anlayış geliştirmiştir. Bu fırka Mürcie ile Hâricîlik arasında bir geçiş formu olup, bireyin nihai kaderine dair hükmü Allah’a bırakarak, kebîre sahiplerini toplumdan dışlamadan sadece cezalandırmayı savunmuştur.¹⁶¹ Bu durumda İrcâ akidesinin Kûfe’de Şii eğilime karşı oynadığı dengeleyici rolün aynısını Basra’da Vâkifiyye örneğinde olduğu gibi “vukûfluk” terimi de benzer sonuçlara ulaşmış ancak farklı bir kelâmî tutumu ifade etmiştir. Burada İrcâ akidesini savunanlar olmakla birlikte çoğunluk, Vâkifler ve Mu’tezile’nin kurucusu Vâsıl’ın yaptığı gibi, benzer siyasi tutumları ‘vâkif’ hükmün askıya alınması terimiyle ifade etmeyi tercih etmiş olmalıdır.¹⁶²

Öte yandan İbâziyye ile Neccâriyye arasındaki ilişki meselenin İrcâ boyutunu anlamada önem arz etmektedir. Bu bağlamda bazı fırak eserlerinde İbâziyye, Neccâriyye ile birlikte cebr düşüncesini savunan fırkalar arasında zikredilmektedir.¹⁶³ Şehristânî ise Neccâriyye’den Muhammed b. İsa el-Burgûs’u bunun yanında Kaderî Mürciiler’den Cehm b. Safvân, İbn Şebîb, Salih b. Kubbe, Muveys b. İmran, Fadl er-Rekkâşî, Sâlihî ve Gaylân ed-Dimaşkî gibi isimleri Hâricî listeye dahil etmiştir.¹⁶⁴ Ebû Mutî’ Mekhûl en-Neseffî (ö. 318/930) ise Zührî (ö. 124/742) gibi selef ulemasının tevellî ve teberri görüşünden dolayı İbâziyye’yi İrcâya düştüğü için tenkit etmiştir.¹⁶⁵ İbn Nedîm’in kaydettiğine göre Ebû Ali Yahyâ b. Kâmil b. Tuleyha el-Cahderî daha önce Bısr b. Gıyâs el-Merîsî’ye (ö. 218/833) tabi olmak suretiyle İrcâ akidesini savunurken daha sonra İbâziyye mezhebine geçmiştir. Bu şahıs aynı zamanda Mu’tezile’nin önemli simlerinden birisi olan Ca’fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) ile yakın dostluk kurmuş aralarında geçen kelâmî meseleler hakkında bir kitap yazmıştır. Her iki şahıs da zamanında saray çevresine yakın olup, Abbâsî halifesi el-Vâsık’ın meclisinde münazaralara katılmışlardır.¹⁶⁶ Bu veriler göz önünde bulundurulduğunda van Ess’e göre 3. yüzyılda Basra ve çevresinde etkili olan İbâziyye ve Hüseyin en-Neccâr’a bağlı gruplar arasında önemli bir paralellik söz konusudur. İbâziyye mensupları ve Neccâr’ın takipçileri, Allah’ın sonsuz iradesi anlayışında birleşmiş, Dirâr’ın beden anlayışı ve atomizm görüşlerini benimsemişlerdir. Her iki grup da antropomorfik yaklaşımlara karşı sert bir tutum takınmış, bu görüşleri reddedenleri

152 Musafa Öz, “Vâkife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/487.

153 Eş’arî, *Makâlât*, 111; Bağdâdî, *el-Fark*, 20, 45.

154 Eş’arî, *Makâlât*, 114.

155 Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/86-87, 93, 121-122, 123, 127, 145, 157, 161; Eş’arî, *Makâlât*, 36, 97; İsferyânî, *et-Tabşiru fi’d-dîn*, 57, 59-60; Bağdâdî, *Kitâbu’l-Milel ve’n-nihal*, 80-81.

156 Bağdâdî, *el-Fark*, 77-78.

157 Ebû Temmâm, *Bâbü’s-Şeytân*, 28.

158 Eş’arî, *Makâlât*, 110-111; Bağdâdî, *el-Fark*, 75, 77-78.

159 Ebû Muhammed Osman b. Abdullah b. Hasen el-İrâkî el-Haneffî, *Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri*, çev. Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962), 15.

160 Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/131-132; Râzî, *Kitâbu’z-zîne*, 1/521.

161 Watt, *Islamic Philosophy and Theology* 11-12.

162 Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 23.

163 Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât*, 540-545.

164 Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/135.

165 Neseffî, *Kitâbu’r-red*, 151.

166 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 558-560, 618.

dinden çıkmış sayarak, gerektiğinde onları öldürmeyi ve köle yapmayı haklı görmüşlerdir. Bu sert tutum özellikle mihne döneminde belirgin hale gelmiştir. Ayrıca, halku'l-Kur'ân konusunda da ortak bir anlayış geliştirmişlerdir. Kaynakların ifadelerindeki benzerlikler, bazı tarihçiler tarafından pozisyonların karşılaştırılması ve karışıklığı olarak yorumlanmakla birlikte, temel teolojik fikirlerdeki bu yakınlık açık ve önemlidir.¹⁶⁷ Şu halde söz konusu fırkalar arasında kesin organik bir bağ tespit edilemese de iman ve kebîre konusundaki katı Hâricî doktrinin geçirmiş olduğu fikrî dönüşümün seyri açısından Vâkıfiyye'nin tavrı dikkat çekicidir. Nitekim ilerleyen süreçte bu tavır ircâ ve i'tizâl akidelerinde daha mutedil ve cemaatçı bir yöne doğru evrilmiştir. Buna göre i'tizâl akidesinin Hâricî-İbâzî söylemin revize edilmiş hali olduğu kabul edilirse, Mu'tezile'nin Hâricî ve Mürcîî anlayış arasında denge olmak yerine Hâricî akidenin Mürcie karşısında ılımlı hale getirilmiş versiyonu olduğu düşünülebilir. Bu haliyle i'tizâl akidesi ircâ akidesine bir tepki olmaktan çok Hâricî akidenin ircâyâ yaklaştırılmış ve ircâ gibi uzlaştırıcı ve hükmü erteleyici versiyonu olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla burada ircâ, Hâricîlik ve i'tizâl akideleri açısından bir çekim gücüne sahip olmuştur. Bununla beraber hem Mu'tezilî hem de Eş'arî mezhepler tarihçileri, i'tizâl kavramının Hâricîler ile Mürcie'nin görüşlerinden ayrışmayı ifade ettiğini belirtmektedir. Buna göre Mu'tezile, Hâricîlerin tekfirci tutumu ile Mürcie'nin tekfir konusunda belirsiz ve erteleyici yaklaşımı arasında bir denge arayışının ürünüdür. Büyük günah meselesinde bu iki uç arasında orta bir konum benimsenmiş; el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi de Mu'tezile'nin bu uzlaştırıcı ve orta yolcu tutumunun doktrinel ifadesi olarak şekillenmiştir.

2.4. Neccâriyye

Neccâriyye'nin kurucusu Ebû Abdillâh el-Hüseyin en-Neccâr er-Râzî'nin fikir dünyasında bir taraftan Basra Mu'tezilesi'nin ilklerinden Dirâr b. Amr¹⁶⁸ diğer taraftan ise bir dönem Ebû Yusuf'un öğrencisi de olan ve Mürcie ile irtibatlandırılan Bişr el-Merîsî etkili olmuştur.¹⁶⁹ Fırak geleneğinde ilişki ağı belirgin olmayan Neccâriyye'nin konumu hakkında net bir söylem olmadığından zaman zaman doğrudan ya da dolaylı olarak Mu'tezile ve Mürcie ile irtibatı söz konusu olmuştur. Neccâriyye, Eş'arî tarafından Mürcie'nin kolları arasında zikredilirken,¹⁷⁰ Bağdâdî tarafından ayrı bir fırka olarak değerlendirilmekle birlikte son tahlilde Mürcie içinde olduğu ifade edilmiştir.¹⁷¹ Şehristânî ise Neccâriyye'yi Cehmiyye ve Dirâriyye ile birlikte Cebriyye içinde tasnif etmekle birlikte Rey ve civarındaki Mu'tezile mensuplarının çoğunun Neccâr'ın mezhebine tabi olduğunu kaydetmiştir. Bu itibarla Neccâriyye; sıfatların nefyi, Allah'ın gözle görülmesinin imkânsızlığı ve kelâmullahın hâdis olması gibi birçok meselede Mu'tezile ile aynı görüşe sahiptir. Neccâriyye'nin i'tizâl akidesiyle irtibatlı olduğu bir başka mesele de vahiy ve peygamber gelmeden önce akıl sahiplerinin durumudur. Her ikisine göre de akıllı kimselerin nazar ve istidlalle marifetullahâ ulaşmaları vaciptir. Buna karşın fiillerin Allah tarafından yaratıldığı ve tevbe etmeden ölen kebîre sahiplerinin ahirette cezalandırılmakla birlikte cehennemde ebedi kalmayacağı ileri sürerek Mu'tezile'den ayrışmışlardır.¹⁷²

Fırak alimleri tarafından Neccâriyye'nin bu şekilde konumlandırılması geç dönemlerde yapılmış bir tasnif gibi gözükmektedir. Zira mezhebin kurucu ismi Hüseyin en-Neccâr, başka birçok kaynakta tarihsel ve doktrinel olarak i'tizâl akidesiyle irtibatlandırılmakta ancak sonraki süreçte Mu'tezile ile arasına mesafe girdiği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda İbn Nedîm Mu'tezile'den Nazzâm'la Allah'ın yaratması üzerine yaptıkları tartışmada mağlup olmasının kendisini ölüme götüren bir hastalığa sebep olduğunu kaydetmiştir.¹⁷³ Neccâriyye'nin Mu'tezile'den dışlanma sebebi muhtemeldir ki kader konusunda ayrışmasından kaynaklıdır. Nitekim sonraki süreçte onun kesb teorisinin Eş'arî ile benzerlikler içerdiği ifade edilmiştir. Buna göre inanç esasları bakımından Eş'arîler ve Kaderiyye ile bazı noktalarda örtüşmekle birlikte, kendine özgü görüşlere de sahiptir. Eş'arîlerle benzeştikleri hususlar arasında, fiillerin Allah tarafından yaratıldığı inancı, istiaatin fiille birlikte meydana geldiği kabulü ve Allah'ın dilemesi olmaksızın hiçbir şeyin vuku bulamayacağı görüşü yer alır. Ayrıca, vaîd ve kebîre sahiplerinin affedilmesi konularında da Ehl-i sünnet'e yaklaşmışlardır. Kaderiyye ile ortak oldukları alan ise, Allah'ın ilim, kudret, hayat gibi ezeli sıfatlarını reddetmeleri, Allah'ın gözle görülmesini imkânsız kabul etmeleri ve kelâmının hâdis olduğu yönündeki görüşleridir. Kaderiyye onları Eş'arîlere benzemeleri sebebiyle, Eş'arîler ise Kaderiyye'ye yakınlıkları dolayısıyla küfürle suçlamıştır.¹⁷⁴

Durum böyle olmakla birlikte Neccâr ve etrafındaki şahsiyetlerle ilgili i'tizâl tanımlamaları da kelâmî formasyonlarını anlamak bakımından kayda değerdir. Bu bağlamda Şehristânî; Neccâr, Dirâr ve Neccâriyye'nin öncü isimlerden birisi olan Hafs el-Ferd için Mu'tezile'nin önceki nesliyle sonrakileri arasında uzlaştırıcı ve köprü vazifesi gördüklerini belirtir.¹⁷⁵ İbn Hazm ise Neccâr, Bişr ve Dirâr taraftarlarının Mu'tezile fırkalarından Ehl-i sünnet'e en yakınları olduğunu altını çizer.¹⁷⁶ Buna göre Neccâr ve Hafs el-Ferd gibi isimler önce Mu'tezile içinde kelâm öğrenmiş, Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm gibi Mu'tezilenin etkili isimlerinden kelâm tahsil ettikten sonra başta kader olmak üzere bazı konularda onlardan ayrışmışlardır.¹⁷⁷ Kader ve fiiller konusunda Mu'tezile'den ayrı

167 Ess, *Theologie*, 4/171.

168 Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 71.

169 İbn Ebî'l-Vefa Muhyiddin Abdulkâdir b. Muhammed el-Kuresî, *el-Cevâhiru'l-mudriyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr li't-Tabâa ve'n-Neşr, 1993), 1/447.

170 Eş'arî, *Makâlât*, 135.

171 Bağdâdî, *el-Fark*, 21, 153.

172 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/75-77; Neccâriyye ile ilgili olarak bk. İbrahim Hakkı İnal, "Neccâriyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Temmuz-Aralık 2010) 15/24, 33-52.

173 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 610-611.

174 Bağdâdî, *el-Fark*, 153.

175 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/26-27.

176 İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/10.

177 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 612.

düşünceleri onların önce Mu'tezile içinde¹⁷⁸ sonra da Mürcie ve Cebriyye içinde değerlendirilmelerine yol açmıştır. Bu durumda Neccâr ve etrafında etkilendiği ve etkilediği isimleri önceleri İ'tizâl akidesiyle irtibatlandırmak mümkündür. Zira Mu'tezile'den farklı düşünmekle birlikte halku'l-Kur'ân fikriyle benzer düşüncelere sahip olup, mihne sürecinde Mu'tezile'den yana tavır koymuşlardır. Mihnenin sona erip karşı mihnenin uygulanmaya başlamasıyla birlikte de tıpkı Mu'tezile kelamcıları gibi Irak sınırlarının dışına çıkarılmışlardır.¹⁷⁹ Sonraki süreçte de Neccârîler ile Mu'tezile arasındaki ilişkiler uzlaşmadan ziyade gerilimli olmuş; özellikle kader meselesi etrafında ciddi fikrî tartışmalar yaşanmıştır.¹⁸⁰

Meseleye Mu'tezile kelamcıları açısından bakıldığında söz konusu isimler için Hayyât, mahiyet ve mahluk görüşünde benzeşmekle birlikte Dirâr, Neccâr ve Hafs el-Ferd'in kesin bir dille Mu'tezile'den olmadığını ifade eder.¹⁸¹ Belhî, Neccâriyye'yi Mürcie'nin içinde Cebriyyeciler olarak tanımlar. Bu bağlamda Mürcie'nin tamamı cebr görüşünü benimsemeyip önde gelen isimleri adli fikrini savunmuşlardır. Bununla beraber Belhî'ye göre cebr konusunda Neccâr, Dirâr'dan ayrılmaktadır.¹⁸² Hâkim el-Cüşemî ve Kâdî Abdülcebbâr da Neccâriyye'yi Cebriyye içinde saymakla birlikte rüy'etullahın imkânsızlığı ve sıfatların nefyi hususunda Mu'tezile'ye muvafakat ettiğini kaydeder.¹⁸³

Neccâriyye'nin konumuyla ilgili olarak Hanefî-Mâtürîdî çevrelerin tanımlaması ise diğerlerinden farklıdır. Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile ile Hüseyin en-Neccâr arasında bazı kelâmî meselelerde anlam bakımından örtüşme olmasına rağmen, ifade düzeyinde farklılıklar da göze çarpmaktadır. Mu'tezile'nin Neccâr'ı Cebriyyeci olarak tanımlamasının temelinde, Neccâriyye'nin, kulun fiili işlerken ya da fiilden önce o fiilin ziddini gerçekleştirme kudretine sahip olmadığını savunması yatmaktadır. Bununla birlikte iki taraf arasındaki görüş ayrılığı, büyük ölçüde terminolojik düzeydedir.¹⁸⁴ Mâtürîdî, Mu'tezile ile Neccâriyye arasında benzerliklerin yanında fiiller ve vâid meseleleri gibi var olan farklılıkları da yorumlayarak son tahlilde bu farklılıkların ifade düzeyinde olup anlam bakımından olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.¹⁸⁵ Neccâriyye'yi Mu'tezile içinde değerlendiren Neseî ve Pezdevî'ye göre de Mu'tezile, ilâhî sıfatların nefyedilmesi, rüy'etullah, vâid, fiillerin yaratılması ve ilâhî irade meselelerinde Ehl-i sünnet'ten ayrışırken, Neccâriyye büyük oranda Mu'tezile'ye muvafakat etmiştir. Özellikle sıfatların reddi, rüy'etullahın inkârı, Kur'an'ın mahlûk olduğu ve fiilî sıfatların hâdis olduğu görüşlerinde Mu'tezilî çizgiyi takip etmiştir.¹⁸⁶ Ancak fiillerinin yaratılması, istitaatın fiille birlikte bulunması, küfür ve masiyetin Allah tarafından dilenmesi, öldürülenin eceliyle ölmüş olması, haramın rızık olması ve arazların imkânsızlığı gibi meselelerde Mu'tezile'ye muhalefet etmiştir.¹⁸⁷ Şu halde akılcı eksende değerlendirildiğinde, erken dönemde İrcâ ve İ'tizâl akidesiyle birçok konuda benzerlik içinde olan Neccâriyye mezhebi, kader ve vâid meselelerinde farklı düşündüğünden Mu'tezile'den ayrı konumlandırılmıştır. Ancak başta Mâtürîdî olmak üzere Hanefî-Mâtürîdî gelenek belli meselelerdeki bu farklılığın konunun özünde olmayıp ifade biçiminden ve isimlendirmeden kaynaklandığını ispata çalışarak Neccâriyye'yi İ'tizâl akidesiyle irtibatlandırmıştır.

SONUÇ

Bu çalışma erken dönemde Mu'tezile ile Mürcie mezheplerinin birbiriyle aynı düzlemde kelâm yaptığını iddia etmeyip, bu oluşumların henüz müesses bir yapı arz etmedikleri akide formundaki hallerini referans almıştır. Bu bağlamda İslâm Medeniyeti'nin erken dönemlerinde düşünce akımlarının yerel halleriyle kaldığı, henüz mezhebi formasyon içinde değerlendirilmediği ve siyasi iktidarlar tarafından desteklenerek ana akım haline gelmediği bir süreçte, firkalar arasındaki geçişkenliğin daha belirgin olduğu görülmektedir. Çıkış noktaları farklı olmakla birlikte İrcâ ve İ'tizâl akidelerinin düşünsel süreci Emevî siyasetinin sonucu olarak ilerlemiştir. Bu yönüyle mevâlî eksenli ve akılcı bir tavırla Emevîler dönemine kadar gelinen süreçte, İslam toplumunun karşılaştığı problemlere benzer saiklerle farklı çözüm yolları üretmişlerdir. Tarihsel süreçte her iki akide formunda da etkili olan isimlerin genellikle Kaderî-Mürceî olarak tanımlanan isimler olduğu görülmektedir. Bu münasebetle Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ve arka planıyla ilgili kaynaklarda farklı senaryolar olmakla birlikte bunların en kayda değer olanlarından birisi de muhakkak Emevî siyasetine tepki olarak temayüz eden Kaderiyye hareketidir. Buna Mu'tezile ile birçok konuda aynı düşünen Cehmiyye'yi de dahil etmek gerekmektedir. Cehm'in muhalif siyasi duruşu, onu Emevî devlet siyasetine hizmet eden ve insanı sorumsuzlaştıran cebre dayalı bir kader anlayışını savunduğu teziyle çelişmektedir. Onun dinî ve siyasi bağlantılarına bakıldığında da bunu görmek mümkündür. Buna göre sonraki Mu'tezile alimleri tarafından hiçbir şekilde sahiplenilmese de akide formunda İ'tizâl düşüncesiyle ilişkisinden bahsetmek mümkündür. Aynı şeyler Mürcie'nin kollarından kabul edilen Neccâriyye fırkası için de söylenebilir. Muhtemeldir ki mevâlî eksenli bir din anlayışı geliştirmelerinin sonucu olarak, daha sonra mezhep sınırları belirginleşen Mu'tezile düşüncesinden iman ve vâid konularında ayrışmışlar ancak tevhid ve adalet konularında benzer düşüncelere sahip olmuşlardır. Mu'tezile ve İ'tizâl akidesi her ne kadar İrcâ akidesinden farklı olarak kebire sahibinin tevbe etmemesi halinde cehennemde ebedi kalacağını ileri sürse de Vâkıfiyye fırkası bu konuda çekimser kalarak Mürcie'ye yakın bir duruş sergilemiştir. Dolayısıyla şunu net bir şekilde söylemek gerekirse, her iki akide formu da ilk dönem olaylarına aynı saik ve amaçlarla farklı çözümler

178 Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 120.

179 Mustafa Öz, "Neccâriyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/482.

180 Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtım en-Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyin ve'l-Bagdâdiyyin*, thk. Ma'n Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'i'l-Arabî, 1979), 285-286.

181 Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 205.

182 Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 206-207.

183 Hâkim el-Cüşemî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, 87; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabaqâtü'l-Mu'tezile*, 407-408.

184 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 481.

185 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 399, 402, 482-483.

186 Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 24, 40; Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/400, 402, 477, 508, 510.

187 Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 44, 256; İrâkî, *Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri*, 60.

üretim, sonuç itibarıyla aynı noktada buluşabilmişlerdir. Bununla beraber Mu'tezile'nin özellikle mihne sürecinde merkezleşen yapısı, daha önce birçok noktada benzer düşünmekle birlikte bazı konularda farklı düşünen kişi ve fırkaları ötekileştirmiştir. Daha önce fırkalar arası geçişkenliğe elverişli olan i'tizâl akidesi, mezhebi formasyonda usûl-i hamse ile belirginleşen kimliğiyle birçok isim ve oluşumu dışarıda bırakmıştır. Bu münasebetle Abbâsiler döneminde kurumsallaşan ve merkezleşen, multi disiplinler yapıyla kelam ilminin kurucu akli olma yönünde ilerleyen Mu'tezile mezhebiyle erken dönemdeki i'tizâl akidesi arasındaki farkı göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Zira İslam düşüncesinin erken döneminde Kûfe, Basra ve Şam gibi merkezlerde çeşitli itikadî ve siyâsî eğilimler yerel düzeyde meşruiyet kazanmışken, Abbâsiler döneminde Bağdat'ın merkezileştirici otoritesi bu eğilimleri yeniden şekillendirmiş ve çoğunu bid'at olarak dışlamıştır. Bu süreçte saray çevresi, ilmî yönelimlerin belirlenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Gerçekte Mu'tezile terimi başlangıçta kelâm ilmiyle meşgul olan çok daha geniş bir entelektüel çevreyi kapsamak üzere kullanılmıştır. Ancak ilerleyen süreçte yerel bir hareket olmaktan çıkarak, rasyonalist metodolojisi sayesinde İslam dünyasında ilk ana akım merkezi doktrin konumuna yükselmiştir. Dirâr, Bişr el-Merîsî ve en-Neccâr gibi isimlerin oluşturduğu çevre, başlangıçta kelâmî ilgiler temelinde daha geniş bir Mu'tezilî yapı içinde değerlendirilmiş; ancak zamanla, özellikle Ebu'l-Huzeyl'in önderliğinde usûl-i hamse esaslarını benimseyen daha sistematik bir mezhep formu gelişmiştir. Böylece Mu'tezile, entelektüel çoğulculuktan doktrinel bir bütünlüğe evrilmiştir.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Katılımcı Onamı: Çalışma katılımcı onamı gerektirmemektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Yapay Zeka Kullanımı: Bu makalenin hazırlanmasında herhangi bir yapay zeka destekli uygulama kullanılmamıştır.

Ethics Committee Approval: The article does not require ethics committee permission.

Informed Consent: The study does not require informed consent.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Artificial Intelligence Use: No artificial intelligence-supported tools were used in the preparation of this manuscript.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. *er-Reddu 'Ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*. çev. Yunus Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

'Akl, Nâsir b. Abdülkerîm. *el-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 2000.

Alibekiroğlu, Fatmanur. "Kaderî-Mürcüî Olarak Tanımlanan Şahıslar ve Mezhebî Aidiyet Problemleri". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2018), 431-470.

Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihâl*. thk. A. Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1970.

Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî. *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018.

Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim. *'Uyûnu'l-mesâ'il*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.

Demir, Osman. "Salih Kubbe". *İslamın Akılcıları: Mutezili Öncüler*. ed. Mehmet Azimli-Özden Kanter. İstanbul: Mana Yayınları, 2021, 173-177.

Dimeşkî, Cemâluddîn el-Kâsimî. *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979.

Ebû Temmâm. *Bâbü's-şeytân min kitâbi's-şecere*. ed. Wilfred Madelung-Paul E. Walker. Leiden: Brill, 1998.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Kitâbu'l-îmân*. thk. M. Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-maârif, 2000.

Eraslan, Yunus. "Mu'tezile'de Aklî Teklif". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2024), 144-174.

Ess, Josef van. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 1-4. Berlin: Walter de Gruyter, 1991-1997.

Ess, Josef van. *The Flowering of Muslim Theology*. çev. Marie Todd. USA: Harvard University Press, 2006.

Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-islâmiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Helmüt Ritter. Wiesbaden: Daru Firanz Şitayz, 1980.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. çev. Mustafa Çevik. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.

Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef. *el-Mu'temed fi'uşûli'd-dîn*. thk. Vedî Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1974.

Givony, Joseph. *The Murji'a and The Theological School of Abu Hanifa a Historical and Ideological Study*. Edinburgh: University of Edinburgh, Philosophy in the Faculty, Degree of Doctor, 1977.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyin. *Kitâbü'l-İntisâr*. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihâl*. çev. Halil

- İbrahim Bulut. İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâder, ts.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Wiesbaden, 1961.
- İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *el-Münye ve'l-Emel*. çev. Hüseyim Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbn Teymiyye. *el-Îmân'ul-evsat*. thk. Ebu Yahya Mahmud. Riyad: Dâru Tayyibe, 1422.
- İnal, İbrahim Hakkı. "Neccariyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülahazalar". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/24 (2010), 33-52.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabkâtu'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988/1409.
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer. *et-Tabsîru fi'd-dîn ve temyîzu fırkatî'n-nâciye ani'l-frakî'l-hâlikî*, thk. Kemal Yusuf Hut. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- İrâkî, Ebû Muhammed Osman b. Abdullah b. Hasen. *Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri*. çev. Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Mecmû' fi'l-Muhi't bi't-teklîf*. thk. Yûsuf Hûbin el-Yesûf. Beyrut: Matbaatü'l-Katolikyye, 1962.
- Kâdî Abdülcebbar. *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârabî, 2018.
- Karabulut, Ülfer. "İ'tizâl ve İrcâ Düşüncesiyle İlişkisi Bakımından Muhammed b. Hanefiyye Mektebi". *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler* 2. ed. Hidayet Aydar vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Kandemir, Ahmet Mekin. "Mu'tezile İle Mürcie Arasında Bir Âlim: Muhammed b. Şebîb ve Kelâmî Görüşleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1219-1239.
- Kummî, Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh. *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak*. thk. Muhammed Cevad Şekûr. Tahran: Matbaatu Haydarî, 1321.
- Kureşî, İbn Ebî'l-Vefa Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Hicr li't-Tabâa ve'n-Neşr, 1993.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kutlu, Sönmez. "Mürcie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed ve't-Târîh*. Yy: Mektebetü's-Sakâfe ve'd-Dîniyye. ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2002.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-işrâf*. Leiden: Brill, 1893.
- Nâşî Ekber. *Mesâ'ilü'l-imâme ve muqte'afât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-makâlât*. nşr. Joseph van Ess. Beyrut: 1971.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl. *Kitâbu'r-red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle*. thk. Seyit Bahçivan. Konya: Hikmet Yayınları, 2013.
- Neşşâr, Ali Samî. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim. *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü İnmaî'l-Arabî, 1979.
- Öz, Mustafa. "Neccariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/482-483. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa. "Vâkîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/487-488. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Pessagno, J. Meric. "The Reconstruction of the Thought of Muḥammad Ibn Shabīb". *Journal of the American Oriental Society* 104/3 (1984), 445-453.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.
- Râzî, Ebû Hâtim. *Kitâbu'z-zîne*. thk. Said Ganimi. 2 cilt. Beyrut: Menşuratül Cümel, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *İtikâdâtü'l-Fıraku'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. nşr. Ali Sami en-Neşşar. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. nşr. Abdurrahman b. Yahyâ El-Muallimî. 13 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü Meârifi Osmâniyye, 1977.
- Şehristânî, Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1992/1413.
- Şeyh Müffid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Evâilü'l-makâlât*. thk. İbrahim Ensari. Kum: el-Mu'temerul Alemlî, 1413.
- Taşköprizâde. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âtî'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fi naqdi'r-ricâ*. thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Zehebî, Hafız Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü a'lâmî'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût-Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology an Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Watt, William Montgomery. "Mu'tezile'nin Siyasi Tutumları". çev. Süleyman Akkuş. *Dini Araştırmalar* 9/27 (2007), 323-342.
- Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

EXTENDED SUMMARY

This study explores the historical relationship between İrjâ' and İ'tizâl, two significant theological formations that emerged in the early period of Islamic thought, focusing on individuals and sects rather than doctrinal structures. Although these two theological systems may appear oppositional at certain points, they were often driven by similar motivations and both offered solutions to the theological and political crises that arose in the Muslim community, particularly after the Umayyad period. It is argued that prior to institutionalization, these two frameworks were closely intertwined, and that some individuals and sects reflected elements of both İrjâ' and İ'tizâl in their thought. While İrjâ' adopted a conciliatory stance by deferring judgment on sinful Muslims to God, İ'tizâl emphasized moral responsibility and developed a concept of divine justice based on human actions. İrjâ', which developed primarily in Kûfa, generally maintained a passive approach under political pressure, aiming to preserve social unity. In contrast, İ'tizâl, which emerged in Başra, prioritized individual responsibility. In this respect, both currents served as alternatives to Khârijite and Shî'ite thought. The article demonstrates the fluidity between İrjâ' and İ'tizâl by examining sects such as the Jahmiyya, Ghaylâniyya, Faḍliyya, Shamriyya, Şâlihiyya, and Şhabîbiyya. Many of these groups were influenced by both theological forms, particularly in their positions on predestination (qadar), grave sins, and the definition of faith (îmân). Detailed examinations of figures such as Ghaylân al-Dimashqî, Abû Shamir, Faḍl al-Raqqâshî, and Ibn Şhabîb reveal doctrinal structures that were closely aligned with the Mu'tazila, yet open to Murji'ite ideas. The study also analyzes Jahm b. Şafwân and the Jahmiyya sect, focusing on their views concerning divine attributes, determinism (jabr), and faith. Although Jahm's positions were closer to Murji'ite thought, they were rejected by the Mu'tazila. Nevertheless, the Ahl al-Ḥadîth and Sunni tradition regarded him as aligned with Mu'tazilism. Another sect discussed is the Najjâriyya, which leaned toward the doctrine of İrjâ' regarding faith but was notably closer to İ'tizâl in matters of divine unity and justice. Uniquely, the Ḥanafî-Mâturîdî tradition contends that the differences between the Najjâriyya and the Mu'tazila were largely superficial and verbal, arguing that they shared similar ideas in terms of meaning and essence. Moreover, it is significant that within both Mu'tazilism and Khârijism, there were moderate trends that adopted more lenient views on the status of those who committed major sins—deviating from the dominant doctrinal positions. Ultimately, the article argues that İrjâ' and İ'tizâl were more deeply intertwined in the early period than commonly assumed, that sectarian boundaries were not rigid, and that many thinkers developed original theological positions influenced by both traditions. In this sense, the study offers a critical perspective on classical firaq classifications and highlights the fluidity and flexibility in early kalâm development. In its present form, the study does not suggest a direct relationship between the Mu'tazila and the Murji'a, but instead focuses on periods when neither had yet formed a fully institutionalized identity. With the rise of the Abbâsîd era, the doctrine of İ'tizâl detached from its local characteristics and took on a more centralized and universal character, thereby distancing itself from the individuals and groups with whom it had previously engaged. In the early period, the term Mu'tazila was used to describe a much broader intellectual community engaged in kalâm, but over time, the movement transitioned from a local tendency to become the first orthodox doctrine in the Islamic world, thanks to its rationalist methodology. It is therefore evident that prior to acquiring its centralized and orthodox nature, the Mu'tazila had interacted with various individuals and groups. Although there have been direct studies on both sects, these are generally more specific and framed around opposition. Classical works on the history of Islamic sects—especially within the Ash'arite tradition—have portrayed these two theological forms as antagonistic, based on their later institutionalized models. Foreign scholarship has only touched upon the subject briefly and indirectly, while studies in Turkey have generally taken a fragmented approach centered around individuals and sects. As such, there has been no comprehensive and holistic study addressing both theological models together. Therefore, the primary aim of this study is to reveal the relationships between the two sects during their formative stages, when their theological identities were not yet institutionalized, focusing particularly on the context of individuals and groups. To this end, the classical firaq literature has been examined comparatively with respect to both theological forms, and relevant evaluations from modern local and international scholarship have made significant contributions to the analysis.