

Kuzey Afrika İbâzî Akidesi: Cenâvünî Örneği

Ulvi Murat Kılavuz*

Öz

Kuzey Afrika (Mağrib) bölgesi, İbâzîlik'in, henüz teşekkül döneminden itibaren, Berber kökenli büyük kitlelerin itikadî kimliğini oluşturmanın yanı sıra zaman zaman devletleşmeye kadar giden siyasî yapılar şeklinde de varlığını sergilediği bir coğrafyadır. Hâricî/İbâzî düşüncedeki etnik kökene bakmaksızın tüm Müslümanlar'ın eşitliği ilkesinin gayr-ı Arap unsurlara sağladığı güven ve sıcaklık hissi ile Ebû Zekeriyâ el-Cenâvünî'nin de mensup olduğu Libya'daki Berberî kabileler bu coğrafyada ilk İslâmlaşan topluluklar olmuştur. Bölgenin ve zamanın siyasî ve toplumsal şartları doğrultusunda küçük evrilmeler yaşasa da Mağrib İbâzî akidesi, İbâziyye'nin ana bünyesi ile büyük ölçüde mutabakat hâlinde günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Cenâvünî, kendisinden önceki İbâzî imamların düşünce/inanç sistemini sonraki nesillere aktaran bir köprü vazifesi gördüğü gibi Mağrib İbâzî topluluklarının kimliğinin sınırlarının belirlenmesinde de önemli rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler: Mağrib İbâzîliği, Ebû Zekeriyâ el-Cenâvünî, *Akîdetü Nefûse* (*Akîdetü't-tevhîd*), *Kitâbü'l-vaz'*

The Ibâzî Creed of Maghrib: The Case of al-Janâwunî

Abstract

North Africa (Maghrib) had been very important for Ibâziyya since its formative period as the Ibâzî creed shaped the theological identity of huge Berber-origin masses and the region has hosted their political structures that reached statehood. Thanks to the Khârijî/Ibâzî principle of equality of all Muslims regardless of ethnic origins and the confidence that this principle provided to non-Arab elements, Berber tribes of Libya that Abû Zakariyyâ' al-Janâwunî belonged to had been the earliest communities who accepted Islam in the region. Even though it has experienced minor evolution depending on sociopolitical conditions of the time and the region, the Ibâzî creed of Maghrib came to this day by being in general congruence with the mainstream Ibâziyya. Al-Janâwunî had been a bridge transmitting the thought/creed of his predecessor Ibâzî imâms to the generations coming after him and played a very central role in defining the boundaries of Maghrib Ibâzî identity.

Key Words: Ibâziyya of Maghrib, Abû Zakariyyâ' al-Janâwunî, *'Aqîdat Nafûsa* (*'Aqîdat al-tawhîd*), *Kitâb al-waq'*

* Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
(murat_kilavuz@hotmail.com)

Giriş

Hiz. Osman döneminden itibaren kendisini gösteren dinî-siyasî muhalefet zemininde Sıffin Savaşı'ndaki (37/657 senesi) Tahkîm hadisesi ile somut bir karakter kazanan ve mezhebî teşekkül hâline dönüşen Hâricîlik içerisinde, en katı ve tavizsiz Hâricî yorumu ortaya koyan Nâfî' b. el-Ezrak (ö. 65/685) ve takipçileri olan Ezrakîyye'nin görüşlerini benimsemeyen kişi ve gruplar eliyle kısa süre içerisinde (61-62/680-681 yıllarından itibaren) ayrışmalar başgöstermiş, Necedât, Sufriyye, Acârîde, Seâlibe, Beyhesiyye başta olmak üzere Hâricî fırkalar zuhur etmiştir. İbâziyye, köken açısından birliği kabul etmek ve kendisini ilk Hâricî hareket olan Muhakkime-i ulâ ile irtibatlandırmakla birlikte, doğru yol üzere kalan tek fırkanın (*ehlü'l-istikâme*) kendileri olduğu iddiasıyla (diğer) Hâricîler'le arasına kesin bir çizgi çekerek müstakil bir mezhebî kimlik ortaya koymaya gayret etmektedir.¹ Buna karşılık Sünnî ve Mutezili/Şii fırak geleneklerinde İbâziyye Hâricîler'in bir alt kolu olarak değerlendirilir.²

Hâricîlik'in bir alt kolu olarak kabul edilsin ya da edilmesin, sonuç itibariyle Basra'da Hâricîler arasındaki erken dönem ayrışmaların neticesinde zuhur eden İbâzîlik, Basra ile birlikte Uman, Yemen, Hadramevt gibi bölgelerin yanı sıra, 2./8. yüzyılın başlarına doğru Seleme b. Sa'd (Selâme b. Saîd) b. Ali b. Esed el-Hadramî'nin (135/752 senesinde hayatta) bir İbâzî tebliğci/daî olarak bölgeye gelişi ve faaliyetleriyle Mağrib bölgesinde de varlık göstermeye başlamıştır. Onun teşviki ve yönlendirmesiyle 140/757 senesinden önceki bir tarihten itibaren bazı Berber kökenli şahıslar Basra'ya Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme'nin (ö. 136/754 ile 158/775 arası) ders

¹ Örneğin bk. Kalhâtî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Ezdî, *el-Keşf ve'l-beyân* (nşr. ve şrh. Seyyide İsmail Kâşif), I-II, Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, Maskat 1980, II, 421-423, 425.

² Örneğin bk. Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Mektebetü dâri't-türâs, Kahire t.y., s. 24, 103; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (nşr. Muhammed İbrahim Nasr & Abdurrahman Umeyra), I-V, Dâru'l-cil, Beyrut 1998, V, 51-56; Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâceddîn Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Mîlel ve'n-nihal* (nşr. Emîr Ali Mehnâ & Ali Hasen Fâ'ûr), I-II, Dâru'l-marife, Beyrut 1993, I, 156; İbnü'l-Murtazâ, Mehdî li-dîmillâh Ahmed b. Yahyâ, *Kitâbü'l-mîlel ve'n-nihal & el-Münnye ve'l-emel fi şerhi'l-Mîlel ve'n-nihal* (nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr), Dâru'l-fikr, Beyrut 1979, s. 22, 104.

halkalarına katılmak üzere gitmiş,³ burada mezhebin görüşlerini tahsil ettikten sonra da 150/767 senesinden sonra Mağrib'e dönmüşlerdir. *Hameletü'l-ilm* olarak isimlendirilen ve Mağrib İbâzîliği'nin "kurucu mit"ini oluşturan⁴ beş şahıs ile birlikte Kuzey Afrika'da mezhebin kayda değer yayılışı ve teşekkülü gerçekleşmiştir.⁵ 2./8. asırdan itibaren Mağrib bölgesi İbâzîlik'in ana merkezlerinden birisi olmuş ve günümüze kadar da bu konumunu muhafaza etmiştir. Çalışmamızın konusunu teşkil eden Ebû Zekeriyâ el-Cenâvünî de Mağrib İbâzî düşüncesinin temsil kabiliyetine sahip köşe taşlarından birisi olması açısından önem arz etmektedir.⁶

3 Şemmâhî, Ahmed b. Saïd b. Abdülvâhid, *Kitâbü's-siyer* (nşr. Ahmed b. Sa'ûd es-Seyyâbî), I-II, Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, Maskat 1987, I, 90-91; Dercîni, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Saïd, *Kitâbü tabakâti'l-meşâih bi'l-Mağrib* (nşr. İbrahim Tallây), I-II, Matbaatü'l-ba's, Kosantîne 1974, I, 11-12.

4 Mohammed ech-Cheikh, "Ignored Pages of the History of Ibâdî Theology in North Africa during the Middle Ages: The *Wâjiz* (Summary) of 'Abd al-Kâfi and *Dalîl* (Proof and Demonstration) of al-Warjlânî", *Ibadi Theology: Rereading Sources and Scholarly Works* (ed. Ersilia Francesca), Georg Olms Verlag, Hildesheim 2015, s. 104.

5 Ebû Ubeyde'nin talebesi olan bu beş şahıs, Ebü'l-Hattâb Abdü'lâ b. es-Semh el-Meâfirî, Abdurrahman b. Rüstem el-Fârisî, Âsım es-Sedrâti, İsmail b. Dirâr el-Ğadâmîsi ve Ebû Dâvûd el-Kıbillî en-Nefzâvî'dir; Dercîni, *Tabakât*, I, 19.

6 İbâzîlik ve özelde Mağrib İbâzîliği üzerine çalışmalar Batı'da nispeten erken bir dönemde başlamışken, modern Türkçe literatürde geleneği takiple Hâricîlik bağlamı içerisinde İbâziyye'yi ele alan eserler dışında özelde İbâzîlik'i konu edinen çalışmalar 60'lı yıllarda Yaşar Kutluay'ın "İbadilere Ait Bazı Metinler" isimli makalesi ile başlamış, en erken müttekâmil örneğini ise E. Ruhi Fıglalı'nın çalışması teşkil etmiştir (bk. kaynakça). Sabri Hizmetli'nin konuya ilişkin makalelerinden (bk. kaynakça) sonra yakın dönemde Orhan Ateş'in daha ziyade Doğu ve özellikle Uman İbâziyyesi üzerine tetkikleri (kaynakçada kaydedilen çalışmalar dışında *Mu'tezile İbâziyye Etkileşimi* konulu kitabı ile "Salim b. Zekvân'ın Siresi'nde Hz. Osman'la İlgili Kısmın İbâzi Fikirler Açısından Değerlendirilmesi", "Bir İbâdî Çocuk İlmihali "Telkînû's-Sıbyân", "İbâzî Edebiyatı (Ebu'l-Kasım Berrâdî ve "er-Risale fî Ba'dü Kütübi'l-İbâziyye" Örneği)", "Tahkîm Telakkisine Eleştirel Bir Yaklaşım (İbâziye Örneği)", "İzkevî'ye Göre Mu'tezile Fırkaları ve Görüşleri" başlıklı makaleleri bu bağlamda zikre değerdir), İsmail Albayrak'ın İbâzî tefsir usûlü ve geleneğine ilişkin çalışmaları ("İçimizdeki Öteki: Tefsirde Hâricî (İbâdî) Algılamasına Dair Genel Bir Değerlendirme", "İbâdî Tefsir Usûlüne Genel Bir Bakış") ile *İslâmî İlimler Dergisi*'nin İbâdîlik Özel Sayısı'nı (c. 10, sy. 10 [Bahar 2015]) teşkil eden makaleler İbâzîlik'e yönelik artan ilginin bir göstergesidir. Özelde Mağrib İbâziyyesi'ne ilişkin çalışmalar olarak ise Mustafa Yüce'nin "Ebû Sâkin eş-Şemmâhî'nin "Metnü'd-Diyânât" Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşleri" ve M. Mücahid Dündar'ın "Otantik Bir Vehbî-

1. Ebû Zekerıyyâ el-Cenâvünî: Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. el-Hayr b. Ebî'l-Hayr el-Cenâvünî, daha ziyade fakih yönüyle tanınan bir İbâzî âlimdir. Günümüzde Libya sınırları içerisinde yer alan Cebel-i Nefûse'nin Câdû bölgesindeki İcnâvün'e (günümüzdeki Cenâvün) nispetle tanınır.⁷ Kendi döneminin önemli İbâzî âlimlerinden olan dedesi Ebû'l-Hayr Tûzîn el-Cenâvünî'nin, ismini ve künyesini, doğduğu gün Cenâvün'de olup doğumunda kendisi için hayır duada bulunan bir diğer İbâzî âlim Ebû'l-Hayr Tûzîn ez-Zevâğî'den aldığı kaydedilir.⁸ Zevâğî'nin 406-453/1016-1061 yılları arasında Kayrevan'da hüküm süren Zîrî emiri el-Mu'izz b. Bâdis döneminde yaşadığı bilgisinden⁹ hareketle, doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bir bilgi bulunmayan Ebû Zekerıyyâ el-Cenâvünî'nin, 5./11. yüzyılın son çeyreği ile 6./12. yüzyılın ilk yarısında yaşadığını söylemek mümkündür.¹⁰ İlk eğitimi muhtemelen dedesinden alan Cenâvünî, o dönemde bir ilim merkezi olan Ebnâyin'e gitmiş ve uzun süre¹¹ Ebû'r-Rebî' Süleyman b. Ebî Harun el-Melûşâî el-Bârûnî'nin

İbâzî Akâid Metni: *Akâidetü't-Tevhûd li-Amr b. Cümei'* (bk. kaynakça) başlıklı makaleleri kaydedilmelidir.

- ⁷ Ahmad Pakatchi, "Abû Zakariyyâ al-Janâwunî", *Encyclopaedia Islamica*, II, 766. Bazı araştırmacılar, Cenâvünî'nin nisbesini Cennâvünî olarak da vermektedirler. Ancak "جَنَاوُنْ" ismi hâlen Amâziğ dilinde "إِيكْنَاوُنْ" olarak kullanılan ismin Arapça'ya dönüştürülmüş hâlidir. İbâzî müellifler de dâhil olmak üzere Arapça'da yaygın olarak bilinen ve tercih edilen kullanımı şeddesiz olarak "جَنَاوُنْ" bunun nispet ifade eden kalıbı ise "الجَنَاوُنِي" dir; bk. Tadeusz Lewicki, *Tesmiyetü şuyûhi Cebeli Nefûse: Dirâse lüsünüyye fi'l-enûmyâ ve't-tubûnûmyâ el-Amâziğîyye* (Arapça'ya çev. Abdullah Jârû; haz. Mûhamed Ümâdî), Müessesetü Tavalt es-sekâfiyye, Rabat 2006, s. 85.
- ⁸ Buğtûrî, Makrîn b. Muhammed, *Sîretü meşâihî Nefûse* (nşr. Tefvik İyâd eş-Şakrûnî), Müessesetü Tavalt es-sekâfiyye, Rabat 2009, s. 125; Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, II, 28.
- ⁹ Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, II, 26.
- ¹⁰ Lewicki, *Tesmiyetü şuyûhi Cebeli Nefûse*, s. 85. Pakatchi'ye göre, Şemmâhî'nin Ebû Zekerıyyâ el-Cenâvünî'yi içerisinde zikrettiği tabaka da bu kanaati desteklemektedir; Pakatchi, "Abû Zakariyyâ al-Janâwunî", II, 767. Özellikle Mağrib İbâzîliği üzerine çalışmalarıyla tanınan Cuperly ise Cenâvünî'nin 5./11. yüzyılın ilk yarısı veya en iyi ihtimalle ortalarında yaşayan âlimler arasında yer aldığını öne sürer; Pierre Cuperly, *Medhal ilâ dirâseti'l-İbâziyye ve akâidetihâ: Bahs mukâran fi'l-lâhûti'l-İbâzî fi bilâdi'l-Mağrib ve Umân* (Arapça'ya çev. Ammâr el-Celâsî), Müessesetü Tavalt es-sekâfiyye, Rabat 2003, s. 45.
- ¹¹ Bu sürenin 32 yıl olduğu kaydedilir; bk. Ceytâlî, Ebû Tahir İsmail b. Musa, *Kanâtiru'l-hayrât*, I-III, Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, Maskat 1989, I, 65; Muhammed Musa Bâbâ'ammî ve dğr., *Mu'cemü a'lâmi'l-*

mescidindeki derslerini takip etmiştir.¹² Sonradan döndüğü memleketinde halkın fikhî meselelerde danıştığı ve fetva aldığı tanınmış bir âlim hâline gelmiştir. Şemmâhî'nin, onun döneminde yaşayan âlimleri "Ebû Zekeriyâ'nun çağdaşı" olarak niteleyip tanıtmayı,¹³ kendisini İbâziyye'nin Mağrib bölgesindeki ilk temsilcilerinden olan ve *hameletü'l-ilm* olarak bilinen âlimlere bağlayan ilmî silsile içerisinde Cenâvünî'ye yer vermesi¹⁴ ve kendi yaşadığı dönem olan 9.-10./15.-16. yüzyıllarda dahi Cebel-i Nefûse halkının fikhî meselelerde büyük oranda Cenâvünî'nin eserlerini temel aldığı, hatta ezberlediğini, eserlerinin çokluğu sebebiyle dedesinden daha meşhur olduğunu zikretmesi,¹⁵ Cenâvünî'nin yaşadığı dönemden itibaren İbâzîler için merkezî öneme sahip ve özellikle kendi dönemini karakterize edecek derecede baskın ve tanınmış bir âlim olduğunu göstermektedir.¹⁶ Nitekim Cenâvünî, eserleriyle Cebel-i Nefûse bölgesinde İbâzîlik'in ihyasına büyük katkı yapan ve kendisinden önceki Ebü'l-Abbas el-Fürsattâ'î (ö. 504/1110) ile birlikte, Doğu (Uman ve Hadramevt) İbâzî fıkıh ekolüne paralel bir Mağrib İbâzî fıkıh ekolünün gelişmesini sağlayan önemli bir isim olarak görülür.¹⁷

Cenâvünî'nin itikadî görüşlerine ulaşılabilen temel kaynak, onun aynı zamanda en önemli eseri olan ve *Kitâbü'l-lüma'* adıyla da bilinen¹⁸ *Kitâbü'l-vaz'*ıdır. Kendisinden usûl ve fûrû konularını muhtasar biçimde ortaya koyan bir eser talep edilmesi üzerine kaleme aldığını ifade ettiği¹⁹ eserin "et-tevhîd" başlıklı ilk kısmı akaid ile ilgili olup, taharet, namaz, oruç, zekât, hac ve yemin konularına tahsis edilmiş diğer altı bölüm fıkıhla ilgilidir. Ebû

İbâziyye mine'l-karni'l-evvel el-hicrî ile'l-asri'l-hâzır, I-II, Dâru'l-ğarbî'l-İslâmî, Beyrut 2000, II (Kısmü'l-Mağrib el-İslâmî), 456.

¹² Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, II, 179; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâziyye fî meokibi't-târîh*, I-IV (2 cilt hâlinde), Mektebetü Vehbe, Kahire 1993, II (el-Halkatü's-sâniye: el-İbâziyye fî Lîbyâ, el-kısmü'l-evvel), 94.

¹³ Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, II, 180-182.

¹⁴ Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, II, 215.

¹⁵ Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, II, 178-179.

¹⁶ Pakatchi, "Abû Zakariyyâ al-Janâwunî", II, 767.

¹⁷ Abdurrahman S. al-Salimi, "al-Jannâwunî, Abû Zakariyyâ", *Encyclopaedia of Islam, Three*, (2008-2), s. 161.

¹⁸ Berrâdî, Ebü'l-Fazl Ebü'l-Kâsım b. İbrahim, *Risâle fî zikri kütübi'l-İbâziyye (Mu'cemü mesâdiri'l-İbâziyye içinde nşr. Ali Ekber Ziyâî)*, Müessesetü'l-hüdâ, Tahran 2003, s. 77.

¹⁹ Cenâvünî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. el-Hayr b. Ebi'l-Hayr, *Kitâbü'l-vaz': Muhtasar fî'l-usûl ve'l-fikh* (nşr. Ebû İshak İbrahim Eттаfeyyîş), Mektebetü'l-istikâme, Maskat, t.y.), s. 1.

Abdullah Muhammed b. Ömer b. Ebî Sitte el-Kasabî es-Sedvîkeşî (ö. 1088/1677) bu eser üzerine bir haşiye yazmıştır.²⁰

Konumuz bağlamında önem taşıyan diğer bir eseri ise *Akîdetü Nefûse* olarak da tanınan *Akîdetü't-tevhîd*'idir.²¹ Sadece itikadî konuları değil, ahlâk, ibadet, ahkâm vb. hususlara dair bazı bilgileri de ihtiva etmesi sebebiyle, *Akîde*'nin bir tür dinî/mezhebî eğitim materyali²² veya mezhep manifestosu mahiyetinde olduğu söylenebilir. *Kitâbü'l-vaz*"ın ilk bölümünü teşkil eden "et-tevhîd" faslı için de aynı isimler kullanılmakla birlikte, iki metnin birbirinden ayrı eserler olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim *Kitâbü'l-vaz*"ın giriş kısmının aksine Cenâvünî *Akîde*'sinin tertibinin mantikî bir silsile şeklinde gitmemesi, pek çok yerde müellifin ilave bir mülâhaza sunmak üzere daha önce ele aldığı bir konuya tekrar dönüş yapması bunun bir göstergesidir.²³ Cenâvünî'nin *Akîde*'si tümüyle özgün bir çalışma olmaktan ziyade, daha önce muhtemelen *Azzâbe*²⁴ tarafından kaleme alınmış bir akide metninin tadil edilmiş ve geliştirilmiş versiyonudur. Cenâvünî'den yaklaşık iki asır sonra yaşayan Ebû Hafs Amr b. Cümeyy'in (ö. 750/1350 ?) Amâziğ dilinden (Berberce'den) Arapça'ya aktardığı ve muhteva itibariyle neredeyse Cenâvünî *Akîde*'siyle bire bir örtüşen *Mukaddimetü't-tevhîd/Akîdetü't-tevhîd*'in

²⁰ Martin H. Custers, *Bîbliyûğrâfyâ'l-İbâziyye* (Arapça'ya çev. Mûhamed Ümâdî & Hadîce Kerîr), Saltanatü Uman Vizâretü'l-evkâf ve ş-şuûnî'd-dîniyye, Maskat 2012, I (Kismü'l-Mağrib: Mısır ve Libyâ ve Tûnus ve'l-Cezâir), 358, 364 v.d.; Sâlimî, Ebû Muhammed Nureddîn Abdullah b. Humeyd b. Sellûm, *Makâle fî kesrati kütübî'l-İbâziyye* (Mu'cemü mesâdiri'l-İbâziyye içinde nşr. Ali Ekber Ziyâî), Müessesetü'l-hüdâ, Tahran 2003, s. 91. *Kitâbü'l-vaz*"ın Ebû Sitte haşiyesi ile birlikte basılan metni, Roberto Rubinacci tarafından Ebû Hafs Amr İbn Cümeyy'in *Akîde*'si ile mukayese edilmiş ve İtalyanca'ya çevrilerek neşredilmiştir; bk. Roberto Rubinacci, "La professione di fede di al-Ğannâwunî", *Annali dell'Instituto Universitario Orientale di Napoli*, 14 (1964), s. 553-595.

²¹ Custers, *Bîbliyûğrâfyâ'l-İbâziyye*, I, 356.

²² Rubinacci, *el-İkrâr bi'l-îmân: Dirâse mukârane fî akîdeti'l-Cennâvünî* (Arapça'ya çev. Lemîs eş-Şücenî), Müessesetü Tavalt es-sekâfiyye, Rabat 2007, s. 14.

²³ Cuperly, "Une Profession de Foi Ibâdite: La Profession de Foi d'Abû Zakariyyâ' Yahyâ ibn al-Ğayr al-Ğannâwunî", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 32-33 (1981-1982), s. 22.

²⁴ *Azzâbe*, İbâzilik'te özellikle açıktan bir imam tayininin mümkün olmadığı *kitmân* (aşâğıya bk.) döneminde dinî hayatın ve vazifelerin toplumsal bir düzen içerisinde devam ettirilmesi amacıyla teşkil edilen *nizâmü'l-azzâbeyi* oluşturan, ilim, ahlâk vb. nitelikleriyle ön plana çıkmış şahıslardır; ayrıntılı bilgi için bk. Sabri Hizmetli, "İbâdilikte Azzabe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (1987), s. 285-301; Heyet, *Mu'cemü mustalahâti'l-İbâziyye: el-Akîde-el-fikh-el-hadâra*, I-II, Saltanatü Uman Vizâretü'l-evkâf ve ş-şuûnî'd-dîniyye, Maskat 2012, II, 648-654.

aslının Azzâbe meclisi tarafından kaleme alındığı tespiti bu hususu destekler mahiyettedir.²⁵ Buna göre Cenâvünî, zikri geçen her iki *Akîde* için ortak bir temel veya asıl örnek mesabesinde olan bir akide metnini ayrıntılandırmış, genişletmiş ve kendisinden önceki İbâzî kaynaklardan bazı ilaveler yapmıştır. Ancak bu metne bilgi ve varlıkların tasnifi gibi özgün katkılarda da bulunmuştur.²⁶

2. Cenâvünî'nin İtikadî/Kelâmî Görüşleri

a. Allah'ın Varlığı

Kur'ân'dan hareketle Allah'ın varlığı ve vahdaniyetine bizzat kendisi, melekler ve O'nu yakinen bilen kimselerin şahitlik ettiğini,²⁷ mükellefiyete engel teşkil eden aklî bir kusuru olmayan ve bülüğa eren tüm kullarını da tevhidle mükellef tuttuğunu ve bunu bildirmek üzere peygamberler gönderdiğini²⁸ belirterek tevhid bahsine giriş yapan Cenâvünî, Allah'ın varlığını mutad olduğu üzere kadîm-muhdes ayrımı ve hudûs metodu üzerinden ortaya koyar. Yaratıcıyı bilmenin en açık yolunun varlıkları (*mevcûdât*) bilmek ve bilinenler (*ma'lûmât*) arasında ayrıma gitmek olduğunu belirtir.²⁹ Bunun için de öncelikle ayrıntılı bir varlık tasnifi verir. Varlıklar temelde Allah Teâlâ'yı ifade eden *kadîm* ve yaratılmışları ifade eden *muhdes*

²⁵ Amr Halife en-Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâziyye* (Arapça'ya çev. Mihail Hürî), Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2001, s. 231; Anna Maria Di Tolla, "İbâdî 'aqîda-s in Berber", *Ibadi Theology: Rereading Sources and Scholarly Works* (ed. Ersilia Francesca), Georg Olms Verlag, Hildesheim 2015, s. 122. İbn Cümeý' *Akîde'sinin Akîdetü'l-Azzâbe* adıyla da tanınıyor olması -kesin bir hüküm vermek zor olsa bile- teyit edici bir veri olarak göz önünde bulundurulabilir. Maamâfih, Cenâvünî ve İbn Cümeý' *Akîde*'lerinin ilk örneğinin müellifi Azzâbe olmasa dahi, bu metnin Azzâbe meclislerinde okutulduğu, okunduğu ve ezberletildiği bilinmektedir. Bu meclislerin teşekkülünün hicrî 3. yüzyılın sonu ile 4. yüzyılın başlarına kadar uzandığı ve o dönemde akide metni bilindiği, yayıldığı ve tedavülde olduğuna göre, *Akîde*'nin aslıının hicrî 2. asrın sonlarına kadar götürülmesi mümkün görünmektedir; M. Mücahid Dünder, "Otantik Bir Vehbî-İbâzî Akâid Metni: *Akîdetü't-Tevhîd li-Amr b. Cümeý'*", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2013), s. 274.

²⁶ Cuperly, *Medhal ilâ dirâseti'l-İbâziyye ve akîdetihâ*, s. 61.

²⁷ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 2; Âl-i İmrân 3/18.

²⁸ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 2-3; ez-Zâriyât 51/56; el-A'râf 7/65.

²⁹ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 3.

olmak üzere iki kısımdır.³⁰ Muhdesi cisim ve araz olarak ikili bir taksime tâbi tutan³¹ Cenâvünî’de, ilginç biçimde, istisnâî örnekler dışında kelâmcılarda klasikleşmiş olan cevher-cisim ayrımı görülmemekte,³² o, maddenin bölünemeyen en küçük yapıtaşı olarak cevherin varlığını kabul etmemektedir. *Kitâbü’l-vaz’*ın şarihi Ebû Sitte’nin ifadesiyle cevher ve cismin her ikisi de *mahdûd* yani *mütehayyiz*dir ve *mahdûd* olan şeyin de bölünemez olması düşünülemez. Sonuç itibariyle her madde *mahdûd* ve dolayısıyla bölünebilirdir.³³ Cenâvünî arazi hareket ve sükûn, hareketi de kesbî ve

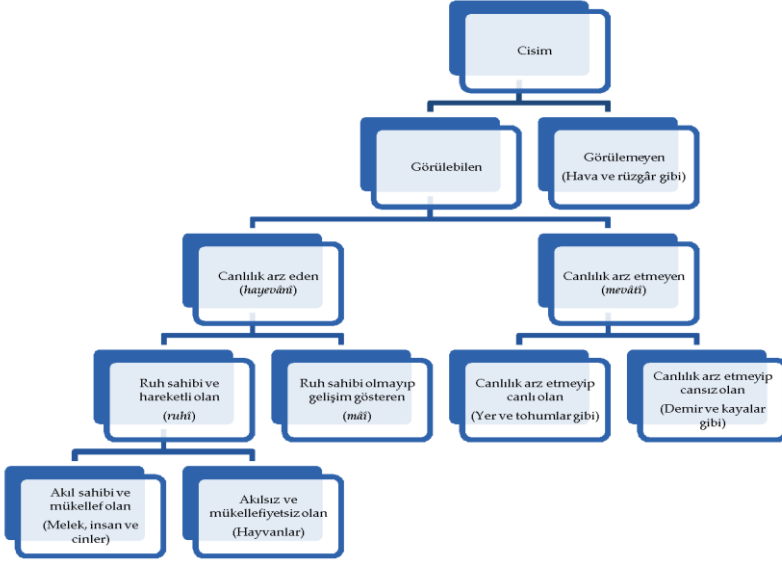
³⁰ Cenâvünî, *Akâdetü’l-tevhîd* (“Une Profession de Foi Ibâdite: La Profession de Foi d’Abû Zakariyyâ’ Yahyâ ibn al-Ḥayr al-Ġannâwunî” içinde nşr. Pierre Cuperly), *Bulletin d’Etudes Orientales*, 32-33 (1981-1982), s. 47-54, s. 53.

³¹ Cenâvünî, *Akâdetü’l-tevhîd*, s. 53.

³² Cenâvünî, *Kitâbü’l-vaz’*, s. 3.

³³ Rubinacci, *el-İkrâr bi’l-îmân*, s. 14. Cenâvünî’nin bu kanaatiyle Mutezili İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) ile benzerlik arz ettiğini söylemek mümkündür. Zira o, *el-cüz’ ellezî lâ yetecezzâ* görüşünün doğru olmadığını, her cüzün kendisini oluşturan cüzleri olduğunu ve bunların sonsuzca bölünebileceğini kabul etmiştir; bk. Hayyât, Ebü’l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osman, *el-İntisâr fi’r-redâ alâ İbni’r-Râvendî el-mülhid* (nşr. Muhammed Hicâzî), Mektebetü’s-sekâfeti’d-dîniyye, Kahire 1988, s. 75-78; Eş’arî, Ebü’l-Hasen İbn Ebî Bişr Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), I-II (tek cilt hâlinde), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980, II, 318. Genel olarak İbâzî gelenekte ise âlemin hudûsunu temellendirmek üzere cevher-araz ikilisi kullanılmaktadır. Atomcu anlayışın İslâm düşüncesindeki ilk teorisyeni kabul edilen Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-850?) ile hemen hemen aynı dönemde İbâzî müellif Ebü’l-Münzir Beşîr b. Muhammed b. Mahbûb b. er-Rahîl (ö. ykl. 290/908) cevher-araz kavramlarını kullanarak, bunların her ikisinin de yaratılmışlığı ve birbirlerinden bağımsız olarak var olmalarının imkânsızlığı üzerinden âlemin hudûsunu ispatlama cihetine gider; bk. Ebü’l-Münzir Beşîr b. Muhammed b. Mahbûb b. er-Rahîl, *Kitâbü’r-rasf fi’t-tevhîd ve ahkâmî’l-Kur’ân ve’l-esmâ’ ve’l-ahkâm ve’s-sünne ve’l-imâme ve esmâ’i’l-dâr ve ahkâmihâ ve hudûsü’l-âlem* (*Early Ibâdî Literature: Abu l-Mundhir Bashîr b. Muḥammad b. Maḥbûb Kitâb al-Rasf fi l-Tawḥîd, Kitâb al-Muḥâraba and Sîra* içinde nşr. Abdulrahman al-Salimi & Wilferd Madelung), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2011, s. 7-8. Bunun da ötesinde, cevher kavramının yanı sıra *el-cüz’ ellezî lâ yetecezze’* kavramını kullanır; Ebü’l-Münzir Beşîr b. Muhammed, *Kitâbü’l-muhârebe* (*Early Ibâdî Literature* içinde), s. 30. Ebü’l-Münzir’in konuyu başlı başına ele aldığı *Hudûsü’l-âlem* isimli bir kitap yazdığı da bilinmektedir. (bk. Ahmed Ismail, “The Theory of the Atom in the Ibâdî, Ash’arite, and Mu’tazilite Schools”, *Ibadi Theology: Rereading Sources and Scholarly Works* [ed. Ersilia Francesca], Georg Olms Verlag, Hildesheim 2015, s. 209) Yine bir İbâzî âlim olan Ahmed b. Abdullah el-Kindî (ö. 557/1162), büyük kısmını cevhere ilişkin tartışmalara tahsis ettiği *el-Cevheru’l-muktasar* isimli

zorunlu şekilde ayırarak özet bir taksim yaptıktan sonra,³⁴ cismi ayrıntılandırır ve şu tasnifi ortaya koyar:³⁵



İleride görüleceği üzere akıl sahibi mükellef varlıkları da iman durumu açısından kendi içerisinde tasnife tâbi tuttuktan³⁶ sonra yerleşik biçimde kullanılan öncülleri tekrarlayarak mücmel bir hudûs delili kurgusu aktarır.³⁷

eserinde Ebü'l-Münzir'in *Kitâbü'l-muhârebe'* sini temel kaynaklarından birisi olarak zikreder (Kindî, Ebû Bekr Ahmed b. Abdullah b. Musa, *el-Cevheru'l-muktasar* [nşr. Seyyide İsmail Kâşif], Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, Maskat 1983], s. 35) ve ondan geniş nakillerde bulunur. Kindî, "Allah cevheri bölmeye kâdir midir?" sorusuna, *cevher* veya *el-cüz' ellezî lâ yete'cezze'* kavramının zaten "daha fazla bölünmesi mümkün olmayan" anlamını taşıdığı, dolayısıyla soruda mantıksal hata bulunduğu şeklinde itiraz eder ve cevherin varlığını kabul ettiğini ortaya koyar; *el-Cevheru'l-muktasar*, s. 19-22.

³⁴ *Akîde'*inde hareketin daha ayrıntılı bir taksimi görülmektedir; bk. Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 53.

³⁵ Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 53.

³⁶ Akıl sahibi varlıklar mümin ve kâfir olarak ikiye ayrıldıktan sonra mümin, masum olan ve masum olmayan, kâfir ise müşrik ve münafık olmak üzere kendi içinde ikiye ayrılır; Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 53.

³⁷ Muhtemelen kitabın mucez bir akaid risalesi olma mahiyeti ve atom anlayışındaki farklılıktan dolayı, klasik delil kurgularından farklı olarak, âlemin yaratılmış

Onun ifadesiyle, yaratılmışlık emareleri taşıma, ihtiyaç sahibi olma ve âcizlik gibi nitelikleriyle bu varlıkların tamamının yaratılmış olduğu açıktır ve dolayısıyla bir yaratıcılarının olduğu da bilinir. Zira ortaya konulan eser, zorunlu biçimde müessir ve yaratıcının varlığına işaret etmektedir.³⁸ Aklın zorunlu delaletiyle bilinen bu husus muvacehesinde, yaratılmış varlıkların yaratıcısının, onlardaki yaratılmışlık niteliklerini taşımayan kadim varlık, yani Allah Teâlâ olduğu taayyün eder; zira Allah bu niteliklerle muttasif olsa, o durumda ihtiyaç sahibi olma ve âcizlikle de nitelenmesi gerekecektir. Sonuç itibariyle kıdem vasfının sadece Allah'a ait olduğu ve O'ndan başka yaratıcının bulunmadığı sabittir. Nitekim Allah Teâlâ da "sizi gökten ve yerden rızıklandıran Allah'tan başka bir yaratan var mıdır? O'ndan başka tanrı yoktur."³⁹ ve "Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir!"⁴⁰ buyurarak bu hakikati bildirmektedir.⁴¹

b. Bilgi

Cenâvünî'nin *Akîde'sini* kendisinden önceki İbâzî akaid metinlerinden ayrıcalıklı kılan hususlardan birisi varlık tasnifi iken bir diğeri de bilgi kaynaklarına değinmesidir. Bu durum, onunla yaklaşık aynı dönemde tıpkı

olduğu öncülünü ispat sadedinde cevher-araz kavramları üzerinden ayrıntılandırmaya gitmez. Ayrıca bk. Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 53.

³⁸ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 3-5. Rubinacci, Cenâvünî'nin bu tasnifinin büyük ölçüde Porphyrios'un (ykl. 234-305 M) varlık tasnifine yakın olduğunu ifade eder; bk. Rubinacci, *el-İkrâr bi'l-îmân*, s. 15. Maamâfih, Porphyrios'un tasnifinde en tepede yer alan cevherin yerini burada cisim almıştır. Cevherin cismi olan-cismi olmayan şeklindeki ayrımının yerine de cisme mahsus olan görülebilen-görülemeyen ayrımı ikame edilmiştir. Dolayısıyla benzeşme var olmakla birlikte kavramlarda ve tasnifte Cenâvünî'nin cevheri devre dışı bırakan düşüncesi doğrultusunda bir dönüştürme gerçekleşmiştir. Son tahlilde bu tasniflerin yapılmasındaki amaç farklılığını da göz ardı etmemek gerekir. Aristoteles'in *Kategoriler'*ine bir giriş mesabesinde kaleme aldığı *İsagoji* isimli eserinde bu tasnifi yapan ve bunu beş tûmelin (cins, tür, ayırım, hâssa, ilinti) açıklaması amacıyla gerçekleştiren Porphyrios'un aksine Cenâvünî'nin amacı mantikî bir tasnif ortaya koymaktan ziyade, düşünülebilir tüm unsurlarıyla birlikte bir bütün olarak âlemin yaratılmışlığını ve ondan hareketle yaratıcının varlığını ispattır. Porphyrios'un bu tasnifi sonraki dönemde *Porphyrios ağacı* olarak şematize edilmiştir. Porphyrios'un cevher/varlık tasnifi için bk. Porphyry, *Porphyry Introduction* (çev. ve şrh. Jonathan Barnes), Oxford University Press, Oxford & New York 2003, s. 3-12.

³⁹ Fâtır 35/3.

⁴⁰ el-A'râf 7/54.

⁴¹ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 8.

onun akaid eserleri gibi bir tür dinî eğitim materyali/itikad listesi vazifesi görmekte olan Doğu'da Ömer en-Neseфі'nin (ö. 537/1142) *Akâide*'si Batı'da ise İbn Tûmert'in (ö. 524/1130) risaleleri ile müşterek bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Bu noktadaki tasnifi, Neseфі'de de örneği görülen,⁴² kelâmcıların duyular, akıl ve doğru haber (*el-haberu's-sâdik*) şeklindeki geleneksel tasnifiyle büyük ölçüde örtüşür. Ancak Cenâvünî'de *haber-i sâdik*ın yerini *eş-şer'u'l-mesmû'* tabiri alır.⁴³ İlk bakışta kelâmcıların geneli tarafından kabul edildiği şekliyle sadece dinî değil, rivayet yoluyla intikal eden her türlü bilgiyi ifade eden "haber"ın kapsamını daraltmış ve onu sadece vahiy bilgisi (Kur'ân ve Sünnet) ile sınırlamış görünen bu kavramlaştırmayı, Ebû Sitte, vahiy bilgisinin, *haber-i sâdik*ın en üst mertebesini teşkil etmesiyle açıklar;⁴⁴ bu yorumdan hareketle de söz konusu kavramlaştırmanın, haberin nass dışında kalan türlerini dışlamaya matuf olmadığı sonucuna varılabilir.

Cenâvünî, beş duyuya akla müşahede âleminde birtakım verileri sağlayan ve bu şekilde marifetullahı zemin hazırlayan birincil kaynaklar vazifesini yükler. Akıl, duyulardan elde ettiği bu bilgilerle, doğrudan idrak edemediği şeylerin varlığını istidlal eder. Zira ona göre varlıklar, zaten Allah'a delalet etmek üzere yaratılmıştır.⁴⁵ İlginç biçimde duyulardan bahsederken ise kendi içinde bir ayrıma gider ve doğrudan temas ile algılayan duyular (*hiss muttasıl*; dokunma ve tatma), temas olmaksızın algılayan duyular (*hiss munfasıl*; görme, koklama ve işitme), bir duyuyu organına ihtiyaç duyulmaksızın bizzat insanın algılaması şeklindeki iç duyular (*hissü binye*; elem, zevk, sevinç, hüzn vb.) tasnifini yapar. Bu tarz bir tasnifin, İbn Tûmert'te de görülmesine binaen,⁴⁶ Cenâvünî'nin yaşadığı dönemin ve kültür evreninin yansıması olduğunu söylemek mümkündür.

⁴² Neseфі, Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed, *Akâidü'n-Neseфі* (*Akâid Risâleleri* içinde çev. ve haz. Ali Nar), Beyan Yayınları, İstanbul 1998, s. 39 (Arapça metin). Kelâmcılar tarafından hemen hemen görüş birliği hâlinde kabul edilen bir tasniftir; örneğin bk. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (ö. 333/944), *Kitâbü't-tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 11-12; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1981, s. 8-14.

⁴³ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 5.

⁴⁴ Rubinacci, *el-İkrâr bi'l-îmân*, s. 16.

⁴⁵ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 35-36.

⁴⁶ bk. İbn Tûmert, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *E'azzü mâ yutlab* (takdim ve nşr. Abdülğanî Ebü'l-Azm), Müessesetü'l-Ğanî li'n-neşr, Rabat 1997, s. 33.

Aklın verdiği bilgileri/aklı hükümleri de yine klasik tasnif üzere *vâcib-müstahîl-câiz* şeklinde ayıran Cenâvünî *vâcib* (zorunlu) bilgiye, fiilin bulunduğu yerde failin varlığının bilinmesi, fiil sahibi olanın kudret, kudret sahibi olanın ilim, ilim sahibi olanın hayat sahibi, hayat sahibi olanın ise var olduğunun bilinmesini örnek gösterir. Tam aksi istikamette, kudreti olmayan failden, ilmi olmayan kâdirden, diri olmayan bilgi sahibinden ve var olmayan diriden bahsetmek ise aklen imkânsız (*müstahîl*) kapsamındaki hükümlerdir.⁴⁷ Zorunlu ve *müstahîl* akli hükümler konusunda bu örneklemeleriyle Cenâvünî, hudûs metodu üzerinden istidlali olarak ortaya koyduğu Allah'ın varlığının veya buna götüren öncüllerin bir anlamda kabulü zorunlu ve reddi imkânsız bir hakikat olduğunu göstermektedir.⁴⁸

⁴⁷ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 6.

⁴⁸ Bu genel bilgi tasnifinin yanı sıra Cenâvünî, *meccâri'd-dîn* başlığı altında özel olarak dinî bilgi ve hükümlerin kaynağı meselesine de değinir. Ona göre *meccâri'd-dîn*, Allah'ın peygamberlerine indirdiği vahiy, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu Sünnet ve Müslümanlar'ın reyî (icmâ) olmak üzere üç kısımdır (*Kitâbü'l-vaz'*, s. 13; *Akîdetü't-tevhîd*, s. 48). Sünnet hakkında ikili bir tasnif ortaya koyan Cenâvünî'ye göre, Hz. Peygamber'in bizzat yaptığı ve ayrıca yapılmasını emrettiği Sünnet'ler, amel edilmesi vacip, terki de günah olan farz Sünnet'lerdir. Bizzat yaptığı ancak emretmediği Sünnet'ler ise yapılması fazilet olan, terki ise günah ifade etmeyen nafil Sünnet'lerdir. Ancak şu da var ki bunlardan herhangi birisini inkâr eden müşriktir; bk. *Akîdetü't-tevhîd*, s. 50; krş. Amr İbn Cümey', Ebû Hafs, *Akîdetü't-tevhîd* ("Otantik Bir Vehbî-İbâzî Akâid Metni: *Akîdetü't-Tevhîd li-Amr b. Cümey'*" içinde nşr. M. Mücahid Düandar), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2013), ss. 278-287, s. 283 (Arapça metin).

Vahiy/Kitap'la belirlenen dinî hükümlerin örneği, belli vakitlerde farz kılınmış namaz, çeşitli türler için belirlenmiş zekât, şartlarıyla tayin edilmiş Ramazan orucu ve imkânlarla sahip olduğunda haccetmek, sıla-i rahim, ister salih ister günahkâr olsunlar ana-babaya iyi davranmak, emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker, komşuların, yolda kalmışların, eşin, köle ve cariyenin hakkını gözetmek, cünüplükten gusül ile temizlenip namaz için abdest almak, kurban keserken Allah'ın adını anmak (*Akîdetü't-tevhîd*, s. 48), evlere girerken izin almak, hayız hâlinde hanımlardan uzak durmak, Allah'ın Kur'ân'da belirlediği şekilde miras taksimi yapmak ve benzerleridir. Sünnet'in belirlediklerinin örnekleri, istincâ, sünnet olma, vitr namazı, recm, ölüleri yıkayıp kefenlemek, nikâhta şahitlik, umre ve haccın zamanları, iki kız çocuğuna mirastan üçte iki pay, vârise vasiyet yapılmayacağı, kâtilin kasden veya hataen öldürdüğü maktule vâris olamayacağı, seferde ve hazarda namazdaki rükûların (rekatların) sayısı, iki fersah mesafede namazların kısaltılması ve benzerleridir. Ümmetin görüşü (icmâ) ile belirlenenlerin örneği ise dede-ninenin vâris olması, içki içmeye karşılık celde cezası, imamet ve benzeri hususlardır; *Kitâbü'l-vaz'*, s. 13-14; *Akîdetü't-tevhîd*, s. 49.

c. Allah'ın Birliği ve Sıfatları

Cenâvünî, Allah'ın varlığı ile vahdaniyet, kıdem, bekâ gibi tenzihî sıfatlarını kesin bir delil olarak gördüğü nass üzerine temellendirilen bir tefekkür ile ispat cihetine gider ve bunu özeldir İhlâs Sûresi üzerinden yapar. Ona göre “De ki Allah” ibaresi Dehriyye’ye, “birdir (*ehad*)” ibaresi Seneviyye’ye, “Samed’dir” ibaresi Mücessime’ye, “doğurmamış ve doğurulmamıştır” ibaresi Yahudî ve Hristiyanlar’a, “O’nun hiçbir dengi yoktur” ibaresi ise Müşebbihe’ye reddiye mahiyetindedir.⁴⁹ Bu sûre, vahdaniyet ile çelişen her türlü durumu Allah’tan nefyetmektedir. Nitekim “De ki Allah birdir” ibaresi sayı ve çokluğun, “Samed’dir” ibaresi dönüşüm ve eksikliğin, “doğurmamış ve doğurulmamıştır” ibaresi illet ve malûl olma ilişkisinin, “O’nun hiçbir dengi yoktur” ibaresi ise zıddı bulunma ve şekil sahibi olmanın reddini ifade etmektedir.⁵⁰ Her ne kadar “bir olma” vasfı başka varlıklar için kullanılabilirse de mesela bir olduğu söylenen insan, ruh ve beden şeklinde iki unsurdan müteşekkil, mevcudiyeti kadın ve erkek gibi iki varlığa dayalı, yeme ve içme şeklinde iki unsur ile varlığını sürdüren, gece ve gündüz ikilisi içinde hayatını idame eden ve hareket ve hareketsizlik gibi iki hâl üzere bulunan varlıktır. Allah Teâlâ ise tüm bunlardan farklı olarak zatı, sıfatları ve fiilleri açısından tektir;⁵¹ O’nun zatı gibi bir zat bulunmadığı gibi, O’nun sıfatlarıyla muttasif veya O’nun gibi fiilde bulunan bir başka varlık da yoktur.⁵² Diğer tüm ekollerde selbî sıfatlar konusunda hemen hemen hiç tartışma ve ayrışma görülmediği gibi Cenâvünî’nin selbî sıfatlar ve özellikle vahdaniyet/tevhid konusundaki kanaatlerinde de aynı duruşun yansımaları söz konusudur. Bu kanaatler oldukça erken dönemden

İbn Cümei, *meccâri’d-dîn* yerine *kemâlî’d-dîn* tabirini kullanarak benzer bilgileri verir; bk. İbn Cümei, *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 279 (Arapça metin).

⁴⁹ Cenâvünî, *Kitâbü’l-vaz’*, s. 8-9.

⁵⁰ Doğrudan doğruya İhlâs Sûresi’ndeki ibareler ve bunların açıklaması üzerinden tevhid ve tenzihî ortaya koymak, İbâzî geleneğe Cenâvünî öncesinde de rastlanan bir durumdur. Örneğin bk. Besyevî (Bisyâvî), Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed, *Câmiu Ebi’l-Hasen el-Besyevî* (nşr. Süleyman b. İbrahim Bâbzîz el-Vercelânî & Dâvûd b. Ömer Bâbzîz el-Vercelânî), I-IV, Saltanatü Uman Vizâretü’t-türâsî’l-kavmî ve’s-sekâfe, Maskat 1984, I, 352.

⁵¹ Tevhidi “Allah’ı tek kılmak” şeklinde tanımlar ve bunun içeriğini “Allah’ın benzer ve dengi olabilecek herhangi bir şeyi reddetmek” olarak doldurur. Bunun yolu da bir yandan Allah’ı yaratılmışlarda bulunan hiçbir sıfatla nitelememek, diğer yandan da yaratılmışlara Allah’ın herhangi bir sıfatını nispet etmemektir; Cenâvünî, *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 50.

⁵² Cenâvünî, *Kitâbü’l-vaz’*, s. 9.

itibaren İbâzî âlimler tarafından ortaya konulan tevhid tanımları ve bu bağlamda tenzihe yapılan vurguyla mutabakat hâlinindedir. Mesela 3./9. yüzyıl âlimlerinden Ebû'l-Mü'sir es-Salt b. Hamîs el-Harûsî el-Behlevî (ö. 278/891-892 ?) tevhidi oldukça özlü biçimde "Allah'ın bir olduğunu ve O'nun benzeri hiçbir varlık bulunmadığını bilmek" şeklinde tanımlar.⁵³ 7./13. yüzyıla kadar bu tevhid tanımının mezhep içerisinde belki küçük ilavelerle standart olarak kullanıldığı görülmektedir.⁵⁴

Cenâvünî selbî sıfatların yanı sıra Allah'ın ilim, kudret, irade, hayat, kelâm, sem', basar şeklinde sübutî sıfatlarının da varlığını kabul eder. Ancak Allah'ın bu sıfatlarla vasıflanmasının, bu niteliklerin zıtlarının O'ndan nefyedilmesi anlamına geldiğini söyler.⁵⁵ Ebû Sitte, bu ifadeye dayanarak, Cenâvünî açısından bu sıfatların Ehl-i sünnet'te olduğu gibi zat üzerine zaid ("zatının ne aynı ne gayrı" tarzında nitelenen) sıfatlar olmadığını, bilakis zatının aynı olduğunu belirtir.⁵⁶ Bu düşüncesiyle Cenâvünî, her ne kadar bizzat kendi eserinde sıfatları mastar kalıplarıyla kullanmış olsa da tıpkı Mutezile gibi meânî sıfatların varlığını reddetmiş görünmektedir.⁵⁷ Nitekim onun "Allah ölü olmayan Hayy, cahil olmayan Âlim, âciz olmayan Kâdir,

⁵³ Şakası, Hamîs b. Saîd b. Ali b. Mesud er-Rüstâkî, *Menhecü't-tâlibîn ve belâğu'r-râğibîn* (nşr. Salim b. Hamed b. Süleyman el-Hârisî), I-XIX, Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, Maskat 1993, I, 325.

⁵⁴ Mesela Ebû'l-Hasen el-Besyevî (ö. 364/975) tevhidi "kulun, Allah'ın bir olduğu ve O'nun benzeri hiçbir şey bulunmadığını bilip buna itikad etmesi" olarak tanımlar; Besyevî, *Câmiu Ebi'l-Hasen el-Besyevî*, I, 328. 5./11. asır âlimlerinden Muhammed b. İbrahim el-Kindî (ö. 508/1114-1115) ise özünde yine aynı hususlara ve tenzihe vurgu yaparak bu tanımı biraz geliştirir: "Allah'ın bir olduğu ve O'nun benzeri hiçbir şey bulunmadığını, O'nun cisim, cevher olmayıp birleşme, ayrılma, hareket sükûn gibi vasıflarla nitelenemeyeceğini, hiçbir şeye hulûl etmediğini söylemektir."; Kindî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Süleyman, *Beyânü'ş-şer'* (nşr. Salim b. Hamed el-Hârisî ve dğr.), I-LXXII, Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, Maskat 1984-1993, II, 45.

⁵⁵ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 11.

⁵⁶ Rubinacci, *el-İkrâr bi'l-îmân*, s. 19.

⁵⁷ Cenâvünî'nin sıfatları mastar kalıplarıyla meânî sıfatlar tarzında kullanıyor olması İbâziyye içerisinde istisnâî bir örnektir ve meânî sıfatları kabul ettiği anlamına gelmez. Zaten İbâzîler'in teşbih kavramına getirmiş oldukları tanım, onların sistemi açısından böyle bir şeyin kabulünün imkânsız olduğunu göstermektedir. Mesela Besyevî teşbihi "Allah'ın tıpkı yaratılmış varlıklar gibi *basar* ile gören, *sem'* ile duyan, *ilim* ile bilen olduğunu söylemek ve bu şekilde O'nu mahlûkata benzetmektir." şeklinde tanımlar; Besyevî, *Câmiu Ebi'l-Hasen el-Besyevî*, I, 376. Böyle bir kullanımın niçin imkânsız olduğunun akli delili için bk. Besyevî, *Câmiu Ebi'l-Hasen el-Besyevî*, I, 347.

zorunlu ve mecbur olmayan Mürîd, dilsiz olmayan Mütekellim, sağır olmayan Semî' ve kör olmayan Basîr'dir."⁵⁸ şeklindeki ifadeleri bu hususu destekler.⁵⁹ Diğer İbâzîler gibi Cenâvünî de sıfatlar konusuna yaklaşımında ve bu konuya ilişkin *teşbîh*, *ta'tîl*, *tenzîh* gibi kavramların içeriğinin doldurulmasında Mutezile ile mutabakat hâlinindedir. Zira her iki ekolde de "Allah ilim ile Âlim, sem' ile Semî'dir" diyen teşbihe düşmüş iken, *ta'tîl* ilâhî sıfatları tamamen inkâr edenler için kullanılabilir bir nitelemedir.⁶⁰

Cenâvünî açık bir kavramlaştırmaya gitmemekle birlikte, yaptığı bir sıfat tasnifiyle zatî ile fiilî sıfatlar ayrımını da ortaya koyar: Ona göre sıfatlar a. Allah'ın hem kendileriyle hem de zıtlarıyla nitelenebileceği Muhyî-Mümît, Müsib-Muâkıb, Sâhut-Râdî, Kâbîd-Bâsıt gibi sıfatlar; b. Allah Teâlâ'nın kendileriyle nitelenmesi zorunlu, zıtlarıyla nitelenmesi ise imkânsız olan, Hayy olup ölü olmayan, Âlim olup cahil olmayan, Kâdir olup âciz olmayan, Mütekellim olup dilsiz olmayan, Semî' olup sağır olmayan ve Basîr olup kör olmayan gibi vasıflar ve c. Ne kendileriyle ne de zıtlarıyla vasıflanması söz konusu olan, uzunluk, genişlik, beyazlık, siyahlık, hareket, sükûn, erkeklik, dişilik gibi sıfatlar olmak üzere üç kısma ayrılır.⁶¹ Ancak belirtmek gerekir ki,

⁵⁸ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 11. Bu sıfatları Allah Teâlâ'nın kendileriyle nitelenmesi zorunlu, zıtlarıyla nitelenmesi ise imkânsız vasıflar olarak değerlendirir; *Akîdetü't-tevhîd*, s. 50.

⁵⁹ Sübutî sıfatlar hakkında Mutezile ile paralel bu anlayış, İbâzîler'in müşterek tavrıdır. Nitekim Ebü'l-Hasen el-Besyevî de "Allah'ın Semî', Basîr, Âlim oluşu gibi hususların nasslarla sabit olmasının yanı sıra aklen de ispatlanabileceğini, zira bu vasıfları taşınamaması hâlinde bunların zıddı niteliklerle vasıflanması gerekeceğini" belirtir. Ancak tıpkı Mutezile gibi "Allah'ın ezeli olarak zatıyla Semî', Basîr, Âlim, Kâdir olduğunu" dile getirir; bk. *Câmiu Ebi'l-Hasen el-Besyevî*, I, 332-333.

⁶⁰ Ahmed al Ismaili, "The Characteristics of God in the Ibâdî, Mu'tazilite and Ash'arite Schools", *On Ibadism* (ed. Angeliki Ziaka), Georg Olms Verlag, Hildesheim 2014, s. 76.

⁶¹ Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 50. İlk iki maddenin aynen tekrarlandığı ve sadece üçüncü maddede farklılık arz eden bir sıfat tasnifi, 5./11. asır Uman İbâzî âlimlerinin pek çoğu tarafından kullanılmıştır. Buna göre Allah'ın sıfatları a. Zıddı olan manaları da Allah'a nispet etmek mümkün olan fiilî sıfatlar; b. Allah'tan acz ve eksiklik ifade eden hususları nefyeden, zıtlarının O'na nispet edilmesi imkânsız olan ve ezeli olarak Allah'ı tavsif eden sıfatlar ve c. Bazen zatî bazen de fiilî sıfat olarak değerlendirilen, mesela Allah'tan sağırlığı nefyetme anlamında kullanıldığında zatî sıfat, kullarının niyaz ve yakarışını işiten anlamında kullanıldığında ise fiilî sıfat ifade eden Semî' vasfı gibi sıfatlar olmak üzere üçe ayrılır; al Ismaili, "The Characteristics of God", s. 92. Bu tasnifin, erken dönem Mutezilî kelâmcılardan Ebü Yakub eş-Şahhâm'ın (ö. 270/883 ?) "a. Allah'ın Âlim, Kâdir, Hayy, Semî', Basîr gibi zatî gereği muttasıf olduğu sıfatlar, b. Hâlık, Râzık,

Cenâvünî'den bize gelen metinlerden hareketle, zatî ile fiilî sıfatların kıdem ve hudûsu konusunda Uman İbâzî geleneği ile Mağrib İbâzîleri arasında vaki olan ayrışmada hangi tarafa meylettği açık biçimde tespit edilememektedir. Örneğin İbâzî kelâmının kurucularından kabul edilen Ebü'l-Münzir Beşir b. Muhammed "zatî sıfatların ezeli biçimde Allah'a ait olan, fiilî sıfatların ise ancak buna karşılık gelen fiil husule geldiğinde Allah için vücûb ifade eden sıfatlar olduğunu" kaydederken,⁶² yine bir Uman İbâzîsi olan Muhammed b. İbrahim el-Kindî ise "zatî sıfatlar kadîmdir; bunların Allah'ın zatının aynı ya da gayrı olduğu söylenemez; fiilî sıfatlar ise O'nun zatının gayrıdır, muhdestir." tespitinde bulunur.⁶³ Mağrib İbâzîliği'nin genel kanaati ise

Muhsin, Mün'im, Mütekellim ... gibi bir fiili sebebiyle muttasıf olduğu sıfatlar ve c. Zatî sıfatlardan olan Alim manasında kullanıldığında zatî, fiilî sıfatlardan olan 'hikmet'ten türetilerek kullanıldığında ise fiilî olan Hakîm vasfı gibi sıfatlar" (bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 505) şeklindeki tasnifine benzediği gözden kaçmamaktadır. Bu nedenle de ondan iktibas edilmiş olması muhtemel görünmektedir; al İsmaili, "The Characteristics of God", s. 93.

⁶² Ebü'l-Münzir Beşir b. Muhammed, *Kitâbü'r-rasf*, s. 9.

⁶³ Muhammed b. İbrahim el-Kindî, *Beyânü's-şer'*, II, 53. İbâzî âlimlerin bir yandan "zatî sıfatların Allah'ın zatının aynı olduğu söylenemeyeceği gibi gayrı olmakla da nitelenemeyeceğini" belirtirken bir yandan da Cenâvünî'de görüldüğü üzere "zatının aynı olduğunu (*sıfâtü'z-zât hiye aynı'z-zât*)" söylemeleri ilk bakışta paradoksal görünmektedir. Mağrib İbâzîleri'nden Ebü Ammâr Abdülkâfi et-Tenâvütî (ö. 570/1175'ten önce) bu hususu "bunlar [sıfatlar] Allah'tır, O'nun gayrı bir şey değildir" şeklinde ifadelendirirken, yine aynı bölgenin İbâzî âlimlerinden Ebü Yakub el-Vercelânî (ö. 570/1175) "Allah'ın cüzlerden müteşekkil olması söz konusu olmayacağı için sıfatların zattan ayrı olmadığı" beyanında bulunur; bk. Tenâvütî, Ebü Ammâr Muhyiddîn Abdülkâfi b. Yûsuf b. İsmail, *Ârâü'l-Havâric el-kelâmiyye: el-Mûcez li-Ebî Ammâr Abdülkâfi el-İbâzî* (nşr. Ammâr et-Tâlibî), I-II, eş-Şeriketü'l-vataniyye li'n-neşr ve't-tevzî, Cezayir 1978, II, 187; Vercelânî, Ebü Yakub Yûsuf b. İbrahim b. Meyyâd es-Sedrâtî, *Kitâbü'd-delîl li-ehli'l-ukûl li-bâğî's-sebîl bi-nûri'd-delîl li-tahkiki mezhebi'l-hak*, I-III (tek cilt hâlinde), el-Matbaatü'l-Bârûniyye, Kahire 1306, I, 33. Nitekim bu söylemin bir tarafı üzerine değerlendirmede bulunan Besyevî, "zat sıfatları Allah'ın aynı değildir, ama gayrı da değildir" diyen kimsenin "Allah mevcut da değildir madum da; malûm da değildir meçhul de; idrak edilebilir de değildir idrak edilemez de" ifadesine benzer bir hüküm ortaya koyduğunu ve dolayısıyla makuliyet sınırları dışına çıktığını belirtir; bk. Besyevî, *Câmiu Ebi'l-Hasen el-Besyevî*, I, 347-348. Bir yandan bu söylemi ortaya koyarken bir yandan da "sıfatlar zatın aynıdır" hükmünü vermenin arka planını ise ancak geç dönem İbâzî müelliflerin ifadelerinden tespit etmek mümkündür. Örneğin Ebü Hafs Amr b. Ramazan et-Telâtî (ö. 1187/1773) bu bağlamda der ki: "Sıfatların tamamı, selbî yönü bulunan sıfatlardır; yani Allah Teâlâ'ya yaraşmayan birtakım hususları O'ndan nefyetme amacına matuf itibarı

farklıdır. Nispeten geç dönem İbâzî âlimlerden Ebû Süleyman Dâvûd b. İbrahim et-Telâtî (ö. 967/1560), “Mağribîler’in, Doğu İbâzîleri’nden farklı olarak Allah’ın tüm sıfatlarının ezeli olduğu görüşüne sahip bulduklarını, zatî sıfatlarla fiilî sıfatlar arasında ayırım noktasının, Allah Teâlâ’nın zatî sıfatlar ile ezelde *bilfiil* muttasıf bulunması, fiilî sıfatlarla ise ezelde *bilfiil* nitelenmemesi olduğunu” ifade eder. Buna göre “Allah için ‘ileride yaratacaktır’ anlamında ‘Allah ezelde Hâlık’tır’, ‘ileride rızık verecektir’ anlamında ‘Allah ezelde Râzık’tır’ denilebilir.⁶⁴ Maamâfih, sonuç itibarıyla Mağrib İbâzîleri de Allah’ın fiilî sıfatlarla ezelde bilfiil muttasıf olmadığını, yani bu sıfatların yansımalarının ezelde bilfiil görülmediğini kabul ettiklerinden, Uman ve Mağrib İbâzîleri arasındaki ihtilafın lafzî bir ihtilafa indirgenmesi mümkün görünmektedir.⁶⁵

manalardır; hakiki (gerçek anlamda varlığı olan) sıfatlar değildir. Biz bu sıfatların bizzat/kendi başına var olduğunu veya imamlarımızın sözlerine dayanarak vehmedildiği üzere Allah’ın zatının aynı manalar olduğunu söylemiyoruz. Bunlar, ne kendi başlarına ne de Allah’ın zatında varlığı söz konusu olan itibarî hususlardır ve biz bunları, zıtları olan nitelikleri Allah’tan nefyetmek için kabul ediyoruz. ‘Sıfatlar zatın aynıdır’ ifadesiyle kastedilen işte budur.’; bk. Ferhât el-Ca’birî, *el-Bu’dû’l-hadârî li’l-akîde inde’l-İbâziyye*, I-II, Cem’iyyetü’t-türâs, el-Karrâra 1987, I, 244. Geç dönemde rastlanan bu tespitler, Cenâvünî’nin sıfatları zatın aynı olarak değerlendirmesini de açıklığa kavuşturmaktadır. Erken dönem özellikle Uman İbâzîleri’nin eserlerinde ise bu derece sarîh ifadelerden ziyade ancak buna telmihte bulunan ibarelere rastlanabilmektedir. Mesela Ebü’l-Mü’sir es-Salt “Allah’ın Semî’ olduğunu söylemek O’nun sağır olmadığı, Basîr olduğunu söylemek ise kör olmadığı anlamına gelir.” derken, Besyevî “Allah’ı kudret sahibi olmakla nitelemeseydik, O’nu kudretin zıddı ile nitelemiş olurduk; ancak kudretin zıddı olan her şeyi O’ndan nefyettiğimizde, Allah’ın Kâdir oluşu da icmâen kabul edildiğine göre, biz de bu icmâa ve Allah’ın kendisini tavsifine uygun olarak, O’nu kudret sahibi olmakla niteleriz.”, “Biz Allah’ı Cevâd ve Kerîm olmakla niteleriz; Şayet bu nitelemeyi yapmasaydık, O’nu bu vasıfların zıddı ile nitelemiş olurduk. Fakat bunların zıddı olan her türlü manayı O’ndan nefyettiğimizde, O’nu ezeli olarak Cevâd ve Kerîm olmakla nitelemiş oluruz.” ifadelerini kullanmaktadır; bk. Besyevî, *Câmiu Ebi’l-Hasen el-Besyevî*, I, 331, 335.

⁶⁴ Ebû Muhammed Nureddîn es-Sâlimî, *Meşâriku envâri’l-ukûl* (nşr. Ahmed b. Hamed el-Halîlî & Abdurrahman Umeyra), I-II, Dâru’l-cil, Beyrut 1989, I, 343.

⁶⁵ al İsmailî, “The Characteristics of God”, s. 92. Bu ayırışma, Mâtürîdîler’le Eş’arîler arasında fiilî sıfatların ezeli olup olmadığı noktasındaki ihtilaf ile benzerlik arz eder. Maamâfih son tahlilde Eş’arî müellifler de fiilî sıfatların ezeli olmasıyla Allah’ta bu manaların ezelde bilkuvve bulunmasının, yaratılmış olmasıyla ise ancak zaman içerisinde ve tezahürleri/sonuçları ortaya çıktığında bilfiil hâle gelmesinin kabul edilmesi hâlinde problemin ortadan kalktığını söyleyerek Mâtürîdî görüşle bir uzlaşma içinde görünmektedirler; bk. Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekr

d. İmamet

Cenâvünî, imamet meselesini *mesâlikü'd-dîn* başlığı altında inceler.⁶⁶ *Mesâlikü'd-dîn*, Müslüman toplumun kuvvet açısından durumuna göre şer'î hükümlerin ne derece tatbik edilebileceğini belirleyen hâl ve şartları ifade etmek üzere kullanılan bir tabirdir.⁶⁷ Mesele devlet başkanının durumuyla ilgili olduğu için bir imamet meselesidir ve bundan dolayı modern literatürde *mesâlikü'l-imâme* olarak da isimlendirilir. Ancak yeryüzünde adaletin ikame edilmesi bir itikad ilkesi olduğundan, İbâziyye'de akaid meseleleri içerisinde ele alınmıştır.⁶⁸ Âkil bâliğ olan her erkek, kendisinin içinde bulunduğu durumun bu *meslek*lerden hangisine uygun olduğunu bilmekle mükelleftir. Bu hususta dört ayrı mertebeden bahsedilebilir:

1. *Zuhûr*: Dinî vazifeler ve şer'î hükümlerin tatbikinin açıktan gerçekleştirildiği merhalelerdir. Örneği Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemidir.⁶⁹ Onlar Kur'ân'ın açık hükümleri doğrultusunda hükmetmişler,

Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîd fi'r-redd ale'l-mülhideti'l-muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile* (nşr. Mahmud Muhammed el-Hudayrî-Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1947, s. 53; Gazzâli, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)* (nşr. ve çev. Osman Demir), Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 135-136. Dolayısıyla bu iki mezhep arasındaki ayrışma da tıpkı İbâzilik'te olduğu gibi nihayetinde lafzî bir ihtilaf derecesinde kalmıştır.

⁶⁶ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 29; a. mlf., *Akîdetü't-tevhîd*, s. 49; krş. İbn Cümei', *Akîdetü't-tevhîd*, s. 279 (Arapça metin).

⁶⁷ *Mu'cemü mustalahâtü'l-İbâziyye*, I, 455.

⁶⁸ Emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker, İbâziler'e göre İslâm ümmetinin her bir ferdi üzerine vaciptir ve gerekirse bu, isyancı hareketler ve "cihad" ile yerine getirilmesi gereken bir görevdir; bk. Bekîr b. Saîd A'veş, *Dirâsât İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâziyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1988, s. 107-108. Ahirette arzu edilen neticelere ulaşılması da ancak bu tür siyasi-ictimai faaliyetleri de içeren bir tavır alış ve davranış biçimiyle mümkündür; Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983, s. 108. Abdullah b. İbâz'ın kendisine teklif edilen imamet görevini kabulü esnasında irad ettiği hutbe ve akabinde cereyan eden muhavereler, başlangıçtan itibaren İbâzilik'te var olan bu anlayışı ortaya koyar; bk. Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend, *el-Ahbârü't-tvâl* (nşr. Abdülmün'im Âmir), Mektebetü'l-müsennâ, Bağdad t.y., s. 202-204.

⁶⁹ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 29; a. mlf., *Akîdetü't-tevhîd*, s. 49; krş. İbn Cümei', *Akîdetü't-tevhîd*, s. 279 (Arapça metin). *Zuhûr* imameti, "Yönetim ve idarenin kendisine tevdi edildiği bir âdil imamın başa geçirilmesi" şeklinde de tanımlanmıştır; bk. Dercînî, *Tabakât*, I, 6.

mesela hırsızlık yapanın elini kesmişler, zina eden bekârlara celde, evlilere ise recm cezasını uygulamışlar, zenginlerden belirlenen miktarlarda zekâtı toplayıp Kur'ân'da geçen sekiz zümreye uygun biçimde harcamışlar, elden cizyeyi ödeyinceye kadar ehl-i kitaba zorlayıcı ve tezyif edici muamelede bulunmuşlar, şayet uygun şartlar içerisinde iseler, cihad edilmesi gereken inkârcı müşrikler veya isyankâr topluluklarla (Allah'ın emrine dönünceye kadar) Allah yolunda cihad etmişler, müşriklerin mallarından ganimet alıp, Allah ve Resülû'nün belirlediği biçimde gerekli taksimleri yapmışlardır.⁷⁰

İbâziyye, zuhûr imametine dayanak olarak “Nihayet biz inananları, düşmanlarına karşı destekledik. Böylece üstün geldiler. (fe-asbehû zâhirîn^e)”⁷¹ âyeti ile “Ümmetimden bir taife hakka destek olup bu uğurda çarpışmaya devam edecektir (lâ tezâlû min ümmeti tâ'ife^{ün} zâhirîn^e ale'l-hakk). Onları yardımsız ve yüz üstü bırakanlar kendilerine zarar veremeyecek, nihayet onlar bu hâl üzere devam edip giderken Allah'ın emri gelecektir.”⁷² hadisini göstermektedirler.⁷³

2. Şirâ': Ebû Bilâl Mirdâs b. Hudeyr (ö. 61/681)⁷⁴ ve ona tâbi olanların durumunun örnek teşkil ettiği bir imamet biçimidir.⁷⁵ Nefsini Cennet'e karşılık Allah'a “satan”⁷⁶ kimselerin sayısı en az kırka ulaştığında kendilerine

⁷⁰ Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 49.

⁷¹ es-Saff 61/14.

⁷² Müslim, “İmâre”, 170-176.

⁷³ *Mu'cemü mustalahâti'l-İbâziyye*, II, 614.

⁷⁴ Ebû Bilâl Mirdâs b. Üdeyye adıyla meşhur olmuştur ve yaygın kullanım bu şekildedir. Hudeyr, Mirdâs'ın babası, Üdeyye ise annesidir. Cenâvünî, Mirdâs b. Hudeyr ismini tercih edip kullanmaktadır.

⁷⁵ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 29; *Akîdetü't-tevhîd*, s. 49; krş. İbn Cümei', *Akîdetü't-tevhîd*, s. 279 (Arapça metin); Dercîni, *Tabakât*, II, 364.

⁷⁶ Hâricîler'in ilk ortaya çıkışı ve kendilerini isimlendirmelerinde de görüldüğü üzere bu terimin dayanağı “Allah müminlerden, mallarını ve canlarını, kendilerine (verilecek) Cennet karşılığında satın almıştır. Çünkü onlar Allah yolunda savaşırlar.” (et-Tevbe 9/111) âyetidir. İbâzîler, ilk Hâricîler, yani Muhakkime-i ulâ ile irtibatlarını göstermek amacıyla kendilerini şurât olarak da isimlendirirler; Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-müntekât fi itmâmi mâ ehalle bihî Kitâbü't-tabakât*, y.y., Kahire 1302, s. 175; John C. Wilkinson, *İbâdîsm: Origins and Early Development in Oman*, Oxford University Press, Oxford & New York 2010, s. 153; Fıçlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 83; a. mlf., “İbâziyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 256. Câbir b. Zeyd ile muasır ve onunla yazışmalarda bulunan bir İbâzî âlim olan (bk. Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, I, 109) Sâlim b. Zekvân el-Hilâlî'nin (101/719 yılında hayatta), Muhakkime-i ulâ hakkında “dünyanın nimet ve hazlarını terk edip Allah rızası için nefislerini sattılar.” ifadesini kullanmasının (Sâlim b. Zekvân, *Sîretü Sâlim b. Zekvân [The Epistle of Sâlim ibn Dhakwân içinde İngilizce çevirisiyle birlikte*

bir imam tayin ederler. Bir görüşe göre zalim idareye karşı Allah'ın emrini hâkim kılıncaya ya da bu uğurda ölüncüye kadar, bir görüşe göre de sayıları üçe düşünceye kadar “şurât” hükmünün değişmesi söz konusu değildir.⁷⁷

Bu tarz bir imam tayini farz ya da vacip değil, müstehab veya mendub olarak değerlendirilen, zulme karşı durma amacını taşıyan gönüllü bir eylemdir. Belirtilen özellikleri taşıyan bir topluluk, Allah'a ve Resûlü'ne itaat edip emr bi'l-marûf ve nehy ani'l-münkeri gerçekleştirmek üzere kendi seçtikleri bir imama beyat eder. Halkın canı veya malına tasallut etmeksizin onları zalim idareyi değiştirmeye teşvik ederler. Şurât kavramının ortaya çıkışı h. 1. asırda Ebû Bilâl Mirdâs b. Hudeyr ve Ebû Hamza el-Muhtâr b. Avf örneklerine kadar geri gitmekle birlikte, özellikle Rüstemiler Devleti zamanında içeriği, İbâzî imameti dâhilinde imamın hareket ve idare tarzını kontrol ve yönlendirmek şeklinde bir dönüşüme uğramıştır.⁷⁸

3. *Difâ'*: Abdullah b. Vehb er-Râsibî'nin (ö. 38/658) imametinde örneğini bulan, savaş hâlinde geçerliliğini koruyan, savaş hâlinin bitmesiyle de sona eren imamettir.⁷⁹

Şayet *kitmân* imameti söz konusu ise içeriden veya dışarıdan bir düşmanın bir Müslüman topluluğa saldırması, *zuhûr* imameti söz konusu olduğunda ise Müslüman devlete karşı düşmanca tavır ve hücumun olması hâlinde ya da mevcut imamın doğru bir idare biçiminden sapması ve sonucunda fesadın yaygınlaşıp zulmün artmasıyla Müslümanlar zarurete binaen bir *difâ'* imamının tayini hususunda icmâ ederler. Eğer bunu gerektiren şartlar tahakkuk etmişse, Allah katından yardım ve zafer gelinceye kadar *difâ'* güç yetirebilen herkese farz-ı ayndır. Ortam durulduğu ve şartlar değiştiğinde ise bu tür imamet sona erer ve *difâ'* imamı ümmetin diğer fertleriyle aynı konuma geri döner.⁸⁰

nşr. Patricia Crone & Fritz Zimmermann], Oxford University Press, Oxford 2001, s. 96), bu ilişkilendirmenin erken bir örneğini teşkil ettiği söylenebilir.

⁷⁷ Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 49.

⁷⁸ *Mu'cemü mustalahâti'l-İbâziyye*, I, 510-511.

⁷⁹ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 29; a. mlf., *Akîdetü't-tevhîd*, s. 49; krş. İbn Cümei', *Akîdetü't-tevhîd*, s. 279 (Arapça metin).

⁸⁰ *Mu'cemü mustalahâti'l-İbâziyye*, I, 350-351. Ancak *difâ'* hâli sona erdikten sonra, imamın ehl-i hall ve'l-akd tarafından tekrar seçilerek tayini ve *zuhûr* imamı olması mümkündür; bk. Eттаfeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsa, *Şerhu Kitâbi'n-nîl ve şifâi'l-alîl* (nşr. Muhammed Kemaleddîn İmam), I-XIV (dört cilt hâlinde), Saltanatü Uman Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şu'ni'd-dîniyye, Maskat 2011, XIV, 477.

4. *Kitmân*: Ebû's-Şa'sâ' Câbir b. Zeyd (ö. 93/711)⁸¹ ve Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme örneklerinde olduğu gibi, Allah'ın dinini açıktan yaşatma ve hükümlerini tatbik etme imkânı olmadığına *kitmân* imameti söz konusu olur.⁸²

⁸¹ İbn Abbâs'ın öğrencisi ve tâbiilerden olan Câbir b. Zeyd, İbâziyye'nin Abdullah b. İbâz öncesindeki ilk imamı ve bir anlamda kurucusu kabul edilir. Her ne kadar İbâzî kaynaklar dışındaki eserlerde Abdullah b. İbâz mezhebin kurucusu kabul edilse de (örneğin bk. İbn Hazm, *Cemheratü ensâbi'l-Arab* [nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun], Dâru'l-maârif, Kahire 1982, s. 218; İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed, *Lisânü'l-mîzân* [nşr. Abdülfettah Ebû Ğudde], I-X, Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye & Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, IV, 418), onun faaliyetlerini büyük ölçüde Câbir b. Zeyd'in emirlerine uygun biçimde yürüttüğü bilinmektedir (Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, I, 73). Öyle ki bu durum, yakın dönem İbâzî müelliflerin, mezhebin Câbir b. Zeyd'e nispet edilmemesini garip bir durum olarak değerlendirmelerine yol açmıştır; Bârûnî, Ebû'r-Rabî Süleyman, *Muhtasarü târihi'l-İbâziyye*, Mektebetü'l-istikâme, Tunus 1938, s. 28. Çağdaş İbâzî müelliflerden Halifât, bu durumun, dönemin İbâzîleri'nin mezhebin faaliyetlerinin gizli biçimde sürdürülmesi ve kurucusunun ismi ile tebliğ düzeninin gizli tutulması suretiyle muhalifler ve yöneticilerin yok etmeye yönelik baskı ve eylemlerinden korunması noktasındaki kararlı tutumundan kaynaklandığını, buna binaen daha aksiyoner bir şahıs olarak Abdullah b. İbâz'ın ön plana çıkıp mezhebin ona nispet edildiğini belirtir; İvaz Muhammed Halifât, *el-Uşûlü't-târihiyye li'l-fırkatî'l-İbâziyye*, Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, Maskat 1994, s. 10-11. Câbir b. Zeyd'in döneminin *kitmân* dönemi olması göz önünde bulundurulduğunda, bu tespit makul görünmektedir. İbn İbâz'ın aktif propagandacı kimliği ve etkin rolünün yanı sıra, Emevî idaresinin mezhebi ona nispet etme noktasındaki bilinçli ve sistematik çabalarının da bu isimlendirmede etkili olduğu belirtilir; bk. Orhan Ateş, *Günümüz Umman İbâdiyyesi* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Bursa 2007, s. 45. Watt'a göre ise Sünnî müelliflerin, Câbir b. Zeyd'i güvenilir bir ravî olarak görüp ondan hadis rivayet ettikleri için, Câbir'in rivayetlerinin sıhhatine halel getirmemek adına onun ismini geri planda tutup İbn İbâz'ı öne çıkarmaları kuvvetle muhtemel bir sebeptir; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fırlalı), Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 33.

⁸² Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 29; a. mlf., *Akâdetü't-tevhîd*, s. 49. *Kitmân*, "bir imam bulunmaksızın işlerin gizlice idare edilmesi" olarak tanımlansa da (bk. Dercîni, *Tabakât*, I, 6) bu mutlak manada bir imamın tayin edilmemesini değil, İbâzî toplumunun inkırazına sebep olacağı için *zuhûr* hâline geçilmemesini ifade eder. *Mesâlikü'd-dîn*, özellikleri ve bunların her birini ortaya çıkaran tarihî/siyasî/toplumsal şartlar için bk. Nâmî, *Dirâsât anî'l-İbâziyye*, s. 275-288; Fırlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 85, 88-90, 111-112, 125.

e. Velâyet ve Berâet

Özellikle erken dönem Hâriciler’de ferdî hayatın bir toplumun üyesi olmakla anlam kazanması, kendi topluluklarını cennetlik, bunun dışında kalanları ise cehennemlik olarak değerlendirmeleri doğrultusunda topluluk içinde Cehennem’e gidecek birilerinin kalmasının tüm toplumu tehlikeye atacağı, toplumun artık “Cennet ehli” olmayabileceği ve dolayısıyla toplumun bir ferдинin de artık Cennet’ten emin olamayacağı düşüncesi, onların “karizmatik toplum” algısına sahip olmalarına yol açmıştır.⁸³ Buna bağlı olarak, bireyin kurtuluşu, toplumun salah ve istikamet üzere yaşayan bireylerden kurulu olması hususuna bağlanmıştır. Bu durum, Kur’ânî kavramlar olan *velâyet* ve *berâet*in Hâricî/İbâzî düşüncede çok daha sistemli biçimde işlenmesi ve temel itikadî meselelerden birisi hâline gelmesi sonucunu doğurmuştur. İbâziyye’de *velâyet* ve *berâet* kavramları bir yandan inanç esasları içerisinde yer alırken, bir yandan da toplumsal hayatı düzenleyen ve cemaat varlığının sürekliliğini sağlayan bir ilke, toplumsal ilişkileri düzenleyen bir müeyyide olarak işlev görür.⁸⁴ Esasen konuyu tanımlayıcı başlık olarak *hirzû’-d-dîn* (dini bozulma ve sapmalardan koruyan şeyler)⁸⁵ tabirinin kullanılması da doğrudan doğruya böyle bir algı ve anlamlandırmaya işaret eder. Bunun tabii sonucu olarak Cenâvünî’nin en kapsamlı ve en vurgulu biçimde üzerinde durduğu hususlardan birisi *velâyet-berâet*⁸⁶ meselesi olmuştur. O, bu konudaki terminoloji ve temel ilkeyi “hayır üzere olduğu bilinen ve imanının gereklerini yerine getiren mümin kimseye *velâyet*, şer üzere olduğu bilinen münafık ve müşrik kimseden *berâet*, durumu bilinmeyen kimse hakkında da bu husus tebeyyün edinceye kadar *vukûf* (tevakkuf) *hirzû’-d-dîni* oluşturur.”⁸⁷ şeklinde koyduktan

⁸³ Watt, *İslâm’da Siyasal Düşüncenin Oluşumu: Hz. Muhammed’den Günümüze İslam’ın Siyasetteki Rolü* (çev. U. Murat Kılavuz), Birey Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 93; krş. Watt, “Conditions of Membership of the Islamic Community”, *Studia Islamica*, 21 (1964), s. 7.

⁸⁴ Hizmetli, “İbâdilik’te Velâyet ve Berâet İnancı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (1986), s. 131; krş. A’vest, *Dirâsât İslâmiyye fi’l-usûli’l-İbâziyye*, s. 102-104.

⁸⁵ *Hirzû’-d-dîn*, *tevellî*, *teberrî* ve haklarında tevakkuf edilecek zümreleri belirlemek üzere kullanılan bir kavramdır; bk. *Mu’cemü mustalahâtî’l-İbâziyye*, I, 235.

⁸⁶ Cenâvünî, *berâet* karşılığı olarak *adâvet* kavramını da kullanır; bk. *Kitâbü’l-vaz’*, s. 22, 23.

⁸⁷ Cenâvünî, *Kitâbü’l-vaz’*, s. 30; a. mlf., *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 49. krş. İbn Cümei’, *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 279 (Arapça metin). Her ne kadar erken dönemden itibaren (2./8. yüzyılın ortaları) bu üçlü tasnif ortaya çıkmış olsa da (Yohei Kondo, “The

sonra tevellî edilecek kişi ve zümrelerin dört sınıf olduğunu, ancak bunu yediye kadar çıkarırlar bulunduğunu belirtir.⁸⁸

Cenâvünî'ye göre “kalben sevmek ve dil ile de istiğfarda bulunmak”⁸⁹ anlamına gelen velâyetin dört asıl şekli şunlardır:

1. İnsan ya da cin, ölü ya da diri, bilinen ya da bilinmeyen tüm Müslümanlar'a velâyet (*velâyetü cümleti'l-Müslimîn*)

2. Allah'ın Kitabı'nda övdüğü, itaat ve ihsanla vasıflanan masumlara velâyet (*velâyetü'l-ma'sûmîn*).⁹⁰ Bu iki husus Cenâvünî'nin ifadesiyle tevhidle irtibatlıdır. Zira Müslümanlar'ın veya masumlar zümresinin velâyetini bilmeyen kimse müşriktir. Aynı şekilde onların velâyetinden şüphe eden, bunu reddeden veya reddeden kimsenin şirkinden şüphe eden de müşriktir. Bunun dayanağı, Allah'ın kitabında cennetlik olarak zikrettiği kimsenin masum olmasıdır.⁹¹ Masumlar ve tüm Müslümanlar için söz konusu olan

Concepts of *walāya*, *barā'a*, and *wuqūf* among 2nd/8th-3rd/9th Centuries Ibâdîs”, *Ibâdî Theology: Rereading Sources and Scholarly Works* [ed. Ersilia Francesca], Georg Olms Verlag, Hildesheim 2015, s. 186, s. 193, dn. 6) söz konusu tasnif mutlak bir kabulde karşılanmamakta, az da olsa bazı İbâzî âlimler sadece velâyet ve berâet şeklinde iki kategorinin varlığını kabul ederek vukûfu caiz görmemektedir; Muhammed b. İbrahim el-Kindî, *Beyânü'ş-şer'*, III, 307. Maamâfih, Kondo'nun da isabetli biçimde tespit ettiği üzere henüz 2./8. yüzyılda Ebû Abdullah el-Fezârî “hiçbir Müslüman'dan teberrî, hiçbir kâfiri de tevellî etmemenin farz olduğunu, ancak [Hz. Osman dönemindeki] fitneden beri 'tevhid ve nifak yurdu' olarak isimlendirdiği, kişilerin durumunu tespiti zorlaştıran karışık bir ortam içerisinde bulunulmasından dolayı, hayır veya şer üzere olduğu kesin biçimde bilinmeyen kimseler hakkında *vukûf* etmek gerektiğini” söyler; Fezârî, Abdullah b. Yezîd, *Kitâbü'l-fütüâ* (*Early Ibâdî Theology: Six Kalâm Texts by 'Abd Allâh b. Yazîd al-Fazârî* içinde nşr. Abdulrahman al-Salimi & Wilferd Madelung), Brill, Leiden & Boston 2014, s. 152.

⁸⁸ Tevellî edilecek dört zümre hemen hemen tüm İbâzî kaynaklarda icmâen kabul edilir ve bunlara inanmak imanın bir unsuru olarak görülür. Üç zümre ise ihtilâflıdır ve haklarında verilen hükümler de farklılık arz eder. Hizmetli, “İbâdilik'te Velâyet ve Berâet İnancı”, s. 185. Cenâvünî nispeten daha sistemli bir yapıya sahip olan *Kitâbü'l-vaz'*da öncelikle müttetekun aleyh olan dört zümreyi zikrederek diğer üçünü ilave kabilinden aktarırken, *Akîde'*de yedi zümre iç içe geçmiş biçimde anlatılmaktadır.

⁸⁹ Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 48.

⁹⁰ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 32-33; a. mlf., *Akîdetü't-tevhîd*, s. 47-48.

⁹¹ Bazı İbâzî kaynaklarda velâyet ehli kişi ve zümreleri belirleyen nassın kapsamı daha geniş tutularak Kur'ân'ın yanı sıra hadislerin de kesin hüküm ifade ettiği belirtilir; örneğin bk. Kedemî (Küdemî), Ebû Saîd Muhammed b. Saîd b.

velâyete Kur'ân'da zikredilen veya zikredilmeyen peygamber ve resuller, ashab-ı Kehf, ashab-ı uhdûd, Hz. Yûnus'un kavmi, Hz. Musa'ya iman edip de Firavun'un öldürdüğü sihirbazlar, Firavun'un ailesinden olan mümin adam, Damra, Habîb en-Neccâr, kâssîs ve rahipler dâhildir. Kadınlardan Hz. Havvâ, Hz. İbrahim'in hanımı Sâre, Firavun'un hanımı Âsiye, Hz. Eyyûb'un hanımı Rahmet (Rahime), Yusuf'un hanımı Züleyha, Meryem bt. İmrân, Hanna, Menne,⁹² Kanne Mâšta bt. Firavun ve müminlerin anası Hz. Aîşe de bu zümre içerisinde sayılan isimlerdir. Ancak onların masum olduğu ve olmadığı yönünde iki farklı görüş söz konusudur.⁹³

3. İmama (lidere) velâyet (*velâyetü'l-beyda*): Teberri edilmesini gerektiren bir durum ortaya çıkmadığı müddetçe âdil imam ve büyük günah işlediği bilinenler hariç ona itaat üzere tâbi olanlara velâyet.⁹⁴ Bu kısma imamın veziri, kadısı, hazinedarı, kâtibine velâyet de dâhildir.⁹⁵

4. Dinin emirlerini ve gereklerini yerine getirdiği bilindiği takdirde belirli bir kimseye velâyet (*velâyetü'l-hâss/velâyetü'l-mahsûs*).⁹⁶ Kişi üzerine farz olan hususlardan birisini teşkil eden *velâyetü'l-hâssı* vacip olduktan sonra yerine getirmeyen veya inkâr eden kimse, Cenâvünî'nin ifadesiyle, helak olur.⁹⁷ Belirli kişilere yönelik bu velâyetin vücûb kazanması ise belirli şartlara bağlı olarak gerçekleşir ki bu şartlar, kişinin, dinin emirlerini eksiksiz yerine getirdiğinin bilinmesi, gözün bu kimsede gördüklerine ve kulağın bu

Muhammed, *el-Mu'teber*, I-IV, Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, Maskat 1984-1985, I, 138.

⁹² İbn Cümeý'ini *Akâdetü't-tevhîd*'ini neşir ve tercüme eden Dünder'ın, söz konusu *Akâde*'nin son dönem şerhlerinden Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş'in (ö. 1332/1914) *Şerhu Akâdeti't-tevhîd*'ine dayanarak verdiği bilgiye göre Hanna, Hz. Meryem'in annesi, Menne ise Hz. Musa'nın babası olan İmrân'ın karısıdır; bk. Dünder, "Otantik Bir Vehbî-İbâzî Akâid Metni", s. 290.

⁹³ Cenâvünî, *Akâdetü't-tevhîd*, s. 48.

⁹⁴ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 33; a. mlf., *Akâdetü't-tevhîd*, s. 48; krş. İbn Cümeý', *Akâdetü't-tevhîd*, s. 281 (Arapça metin).

⁹⁵ Cenâvünî, *Akâdetü't-tevhîd*, s. 48. *Velâyetü'l-beyda*, adalet, dinin gereklerini eksiksiz yerine getirme, hükümlerini uygulama, dinin koyduğu sınırlar içerisinde kalma, hem şahsî hayatında hem de tebaası için haramlardan kaçınma konusunda ısrarlı tutumu bilindiği takdirde imam ile onun idaredeki yardımcılarını dost edinme ve kalben sevmenin zorunlu olması şeklinde tanımlanır; bk. *Mu'cemü mustalahâti'l-İbâziyye*, II, 1014.

⁹⁶ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 33; a. mlf., *Akâdetü't-tevhîd*, s. 48. İbn Cümeý' *Akâde*'sinde *velâyetü'l-eşhâs* olarak ifade edilir; bk. İbn Cümeý', *Akâdetü't-tevhîd*, s. 281 (Arapça metin).

⁹⁷ Cenâvünî, *Akâdetü't-tevhîd*, s. 48.

kimseden işittiklerine razı olması, kalbin rızası ve bütün bunların da şariate ve mezhebin görüşlerine muvafık olmasıdır.⁹⁸ Bu dört şart bir araya geldiğinde o kimseye velâyet vacip olur, bunu geciktiren veya tam tersine vacip olmadığı hâlde birisine velâyeti vacip gören kimse de helak olur. Velâyet bir kere gereklilik kazandığında ancak berâetle, berâet gereklilik kazandığında da ancak velâyetle ortadan kalkar. Zira bu ikisi birbirinin zıddıdır.⁹⁹

Üzerinde ittifak bulunan bu dört zümre dışında, mezhep içerisinde hakkında farklı hükümler beyan edilen velâyet ehli üç zümreden birisi, şirkten İslâm'a dönenler, ikincisi şayet dini yaşamada takva ve vera sahibi ise muhaliflerin dininden doğru dine (yani İbâzîlik'e) dönenler -ki bunların tevelli edilmesine engel olan husus, ona göre sadece mezhebe muhalif bir görüş üzere bulunmalarıdır-, sonuncusu ise Müslümanlar'ın çocuklarıdır; bunların, babalarının dinî ve itikadî durumu doğrultusunda tevelli edilmesi söz konusudur. Müşrik ve münafıkların çocukları hakkında ise bülüğa erinceye kadar beklenir (*vukûf*).¹⁰⁰

Bu temel tasnifi ortaya koyan Cenâvünî, zikredilen zümreler dışında, kulun kendisine karşı velâyeti ve Allah ile kul arasında karşılıklı velâyetten de bahseder. Kulun kendisini tevelli etmesinin gerekçesi tevbe ile günahlardan nedametini ortaya koymasıdır.¹⁰¹ Cenâvünî, Allah'ın kullarına karşı velâyet¹⁰² ve adâvetini ise doğrudan doğruya onların bunu hak

⁹⁸ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 33; a. mlf., *Akîdetü't-tevhîd*, s. 48; krş. İbn Cümeý', *Akîdetü't-tevhîd*, s. 281 (Arapça metin).

⁹⁹ Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 48; krş. İbn Cümeý', *Akîdetü't-tevhîd*, s. 281 (Arapça metin).

¹⁰⁰ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 33; a. mlf., *Akîdetü't-tevhîd*, s. 48; krş. İbn Cümeý', *Akîdetü't-tevhîd*, s. 281 (Arapça metin).

¹⁰¹ Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 48; krş. İbn Cümeý', *Akîdetü't-tevhîd*, s. 281 (Arapça metin). *Tevelli'n-nefs*, "kulun istikamet üzere olmaya kendini sevk etmesi, günahlardan kaçınması ve Allah'tan tevfik dilemesi" şeklinde de tanımlanır. Kul ister itaatkâr ister asi olsun her hâlükârda kendisini tevelli eder. Buna göre, ilk durumda bu, kendisinden razı olması, salih amellerde bulunması ve Allah'ın nimetlerine şükretmesi suretiyle, ikinci durumda ise pişmanlık duyup derhal tevbe ve salih amel işlemeye yönelmesi ve ümitsizliğe (*ye's* ve *kunût*) meylenmemesi ile gerçekleşir; *Mu'cemü mustalahâti'l-İbâziyye*, II, 1021. Ayrıca bk. Kedemî, *el-İstikâme* (nşr. Muhammed Ebü'l-Hasen), I-III, Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve 's-sekâfe, Maskat 1985, I, 103, 104.

¹⁰² Allah'ın kullarına yönelik velâyeti, onları sevmesi, onlardan razı olması, onlara yardım ve hidayet etmesi şeklindedir. Zira kul zahiren asi olsa da Allah Teâlâ onun tevbesini, amellerinin sonucunu, ahirette nihaî olarak nimetlere

ettikleri/edeceklerine dair bilgisi ile irtibatlandırır. Ümmetin icmâıyla sabittir ki, Allah Teâlâ olan ve olacak her şeyi, olmayan bir şeyin, şayet tahakkuk etmiş olsa idi ne şekilde gerçekleşeceğini ezeli olarak bilmektedir. Bunu da hulûl, intikal veya başka bir yol ile sonradan zatına ârız olan bir ilimle değil, zatî olarak bilmektedir.¹⁰³ Allah'ın sevgisi ve buğzu da ilmine dâhildir ve bunlar son tahlilde sevap ve ikabı bilmek olduğu için O'nun ilmi ile mutabıktır. İlim zatî bir sıfat olduğu için velâyet ve berâet de zatî ve dolayısıyla ezeli sıfatlardır.¹⁰⁴ Buna binaen, Allah'ın velâyetinde değişiklik söz konusu olmaz. Allah'ın ilminde şakî olan saîd, saîd olan da sonradan şakî olamaz. Bunun dışında bir görüşün de Müslümanlar'a ait olduğu söylenemez.¹⁰⁵ Buna rağmen Hüseyiniye¹⁰⁶ Allah'ın velâyet ve adâvetinin değişim ve dönüşüm sergileyebileceği iddiasıyla bu icmâa aykırı düşmüşlerdir. Cenâvünü'ye göre "O (Allah), gerek daha önce (gelmiş kitaplarda), gerekse bunda (Kur'an'da) size 'Müslümanlar' adını verdi."¹⁰⁷ âyeti bu görüşün

kavuşacağını bildiği için, ezelde söz konusu kullarını dost edinir ve onlara tevfik ile muamele eder. Allah'ın kullarına yönelik velâyetine *nusret velâyeti*, *hükmi velâyet* veya *rabbanî velâyet* gibi isimler de verilir; *Mu'cemü mustalahâti'l-İbâziyye*, II, 1020; krş. Muhammed b. İbrahim el-Kindî, *Beyânü's-şer'*, III, 70.

¹⁰³ Cenâvünü, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 22.

¹⁰⁴ Rubinacci, *el-İkrâr bi'l-îmân*, s. 22.

¹⁰⁵ Cenâvünü, *Akâdetü't-tevhîd*, s. 48.

¹⁰⁶ 3./9. yüzyılda yaşayan Ebû Ziyâd (Zeyd) Ahmed b. Hüseyin et-Tarablusî'ye nispet edilen fırka. Mağrib İbâzî kolları arasında zikredilmekle birlikte, İbâzî müellifler tarafından kendilerini İbâzîlik'e nispet ettikleri, ancak "velâyet ve adâvetin Allah'ın sıfatı değil birer fiili olduğunu söylemeleri"nin bir örneğini teşkil ettiği bazı görüşleri sebebiyle İbâzî olarak değerlendirilmelerinin yanlış olduğu belirtilir; bk. *Mu'cemü mustalahâti'l-İbâziyye*, I, 257; Muammer, *el-İbâziyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye: İnde küttâbi'l-makâlât fi'l-kadîm ve'l-hadîs*, I-II, Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, Maskat 1992, II, 31-33. *Kitâbü'l-vaz'*ı neşreden Ebû İshak İbrahim Ettafeyyîş, Allah'ın velâyet ve adâvetinin değişip dönüşebileceği görüşünü Mağrib İbâzî kollarından olan Nükkâr/Yezîdiyye'ye nispet eder (bu fırka, Rüstemî Devleti'nin kurucusu Abdurrahman b. Rüstem'in [ö. 171/787] oğlu ve ikinci imamı Abdülvehhâb b. Abdurrahman b. Rüstem'in [ö. 208/823] imametini kabul etmedikleri için Nükkâr, önde gelen isimlerinden Ebû Kudâme Yezîd b. Fendîn el-Yefrenî'ye nispetle de Yezîdiyye olarak bilinir; bk. Dercînî, *Tabakât*, I, 47, 51; *Mu'cemü mustalahâti'l-İbâziyye*, II, 942) ve kaynağını da Yahudiler'in *bedâ'* görüşü olarak gösterir. Nükkâr'ın bu kanaatleriyle *bedâ'* kanaatini benimseyen Şîa ile de hemfikir olduğunu belirtir; Cenâvünü, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 22 (dn. 6).

¹⁰⁷ el-Hacc 22/78.

yanlılığının delilidir.¹⁰⁸ Bu kanaatleriyle Cenâvünî'nin saadet-şekavet meselesinde Eş'arîler'le uyumlu bir kanaate¹⁰⁹ sahip olduğu gibi, onlar tarafından savunulan *muvâfât* teorisine de zimnen kail olduğunu söylemek mümkündür.¹¹⁰

Kulların Allah'a karşı velâyeti ise O'nun emrettiği hususları kabul anlamına gelir.¹¹¹

¹⁰⁸ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 23.

¹⁰⁹ İmam Eş'arî ve Eş'arî âlimler, saadet-şekâvet meselesini ilâhî ilmin kesinliği ve değişmezliği ile kaderin mevcudiyeti bağlamında değerlendirerek, Allah'ın ezeli ilmi ile bildiği ve bu şekilde yaz(dır)dığı kişilerin saîd ve şakî olma vasıflarının değişmeyeceğini savunmuşlardır; bk. Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaût), Mektebetü dâri'l-beyân, Beyrut 1981, s. 172; Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-meşhûr bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtihü'l-ğayb*, I-XXXII, Dâru'l-fikr, Beyrut 1981, XVIII, 62.

¹¹⁰ Mutezile'den Hişâm b. Amr el-Fuvatî'den (ö. 218/833'ten önce) sonra Ehl-i sünnet içerisinde ilk olarak İbn Küllâb el-Basrî'nin (ö. 240/854 ?) benimsediği ve Eş'arîler'in çoğunluğu ile birlikte Hanbelî âlimlerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın da (ö. 458/1066) kabul ettiği *muvâfât* anlayışına göre, Allah'ın va'd ve va'di, rızâ ve gazabı tamamen kişinin mümin veya kâfir olarak ölecek olması ile irtibatlıdır. Dolayısıyla Allah, kendi ilminde mümin olarak öleceği sabit olan kimseden ezeli olarak razı iken, kâfir olarak öleceğini bildiği kimseye de ezeli olarak gazapta bulunur ve bu durum değişiklik sergilemez. Hâricilik'in daha ılımlı bir noktaya evrilmesinin önemli temsilcilerinden Necde b. Âmir'in (ö. 72/691 ?) yanı sıra Hâriciler'den Acâride'nin alt kolu olan Hâzimiyye ve Seâlibe'nin alt kolu olan Mükremiyye'nin de velâyet-adâvet ve *muvâfât* konularında bu yönde bir anlayışa sahip olması, Cenâvünî'nin kanaatinin Hâricî/İbâzî gelenekte de kökenlerinin bulunduğunu gösterir; bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 96, 100, 169; II, 547; İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-İsfahânî, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Dâru'l-meşrik, Beyrut 1987, s. 35, 161, 256; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 101; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. Hüseyin, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Dâru'l-meşrik, Beyrut 1974, s. 190-191; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 151-152, 155. İbâzî âlim Ebû Yakub el-Vercelânî'nin (ö. 570/1175) *el-âkıbe ve'l-me'âl* tabirini kullanarak aynı görüşü benimsemesi de, Cenâvünî sonrası İbâzîlik'te bu kanaatin yerleşik hâle geldiğinin göstergesidir; Vercelânî, *Kitâbü'd-delîl li-ehli'l-ukûl*, III, 21, 103. Ayrıntılı bilgi için bk. Etan Kohlberg, "Muvâfât Doctrines in Muslim Theology", *Studia Islamica*, 57 (1983), s. 47-66.

¹¹¹ Cenâvünî, *Akâdetü't-tevhîd*, s. 48; krş. İbn Cümeý', *Akâdetü't-tevhîd*, s. 281 (Arapça metin). Kindî, kulun Allah'a karşı velâyetini "Allah'ı birleyip, yaratılmışlara mahsus vasıfları O'ndan nefyederek O'nu medih ve tenzih etmek, kendisi üzerindeki nimetlerini bilip kabul etmek ve Allah'ın velâyetine müstehak olanlara

Velâyetin tam aksine “kalben düşman olmak ve dil ile de kötölemek/kötü konuşmak (*şetm*)”¹¹² anlamına gelen berâet de temelde şu dört zümreye yönelik olarak söz konusudur:

1. Ölü ya da diri, bizzat bilinen ya da bilinmeyen tüm kâfirlerden berâet (*berâetü'l-cümle*).

2. Allah'ın kitabında ismen zikrederek zemmettiği, kötülük ve masiyetle nitelediği, iman etmeyip helake uğrayan ve bu sebeple Allah tarafından cehennemlik kılınan kimselerden berâet. Firavun, Hâmân, Kârûn, Nemrud, kadınlardan Hz. Nûh ve Hz. Lût'un hanımları bunun örnekleridir. Berâetin bu ilk iki kısmı da tevhidin/iman sahibi olmanın birer rûknüdür. Bunları bilmemek, bunlar veya bunları reddedenler hakkında şüphe etmek caiz değildir.¹¹³

3. Zalim imam ve bu zulümlerinde onlara uyanlardan berâet.¹¹⁴ Zalim imamdan berâetin kapsamına onun veziri, kadısı, hazinedarı, kâtibinden teberrî etmek de dâhildir. Ancak bu, onların idaresi altında bulunan herkesten teberrî edilmesi gerektiği anlamına gelmez; zira Müslümanlar takiyye yaparak bunların idaresi altında yaşıyor olabilirler.¹¹⁵ Cenâvünî'nin bu ifadeleri, Hâricilik'in ilk ortaya çıkışında kendi ordugâhları/topluluklarına hicret etmeyen ve “kâfir”lerle bizzat savaşmayan *kaadeyi* de kâfir olarak niteleyen Nâfi' b. el-Ezrak'ın (ö. 65/685) görüşünün¹¹⁶ aksine, hicreti şart görmediğini, Müslüman'ın zalim imamın idaresinde de

yardımda bulunmak” olarak tanımlar; Muhammed b. İbrahim el-Kindî, *Beyânü'ş-şer'*, III, 70, 75.

¹¹² Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 48.

¹¹³ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 33-34; a. mlf., *Akîdetü't-tevhîd*, s. 48.

¹¹⁴ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 33; a. mlf., *Akîdetü't-tevhîd*, s. 48; krş. İbn Cümei', *Akîdetü't-tevhîd*, s. 281 (Arapça metin). Maamâfih, bazı İbâzî âlimlere göre, imam, küfrü gerektiren bir günah işlese ve bundan dolayı velâyet ehli olma özelliğini kaybetse de derhâl hal' edilmez; tevbeye davet edilir ve bunu yapması durumunda eski hâline döndüğü için imameti devam eder; bk. Ebü'l-Mü'sir es-Salt b. Hamîs el-Harûsî el-Behlevî, *Kitâbü'l-beyân ve'l-burhân redd alâ men kâle bi'ş-şâhideyn (es-Siyer ve'l-cevâbât li-ulemâi ve'immeti Umân* içinde nşr. Seyyide İsmail Kâşif), Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, Maskat 1986, I, 158; Kedemî, *el-Mu'teber*, II, 156; Ahmed b. Abdullah el-Kindî, *el-Musannef* (nşr. Abdülmün'im Âmir & Câdullah Ahmed), I-XLIII, Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, Maskat 1979-1989, X, 80.

¹¹⁵ Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 48; krş. İbn Cümei', *Akîdetü't-tevhîd*, s. 281 (Arapça metin).

¹¹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 86; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 83.

yaşayabileceği ve kendilerine hicret etmemesi sebebiyle Müslümanlığını kaybetmeyeceğini benimsediğini göstermektedir.¹¹⁷ Esasen “İbâziyye’nin ilk mübeşşirleri, hatta ilk imamlarından birisi olarak görülen”,¹¹⁸ İbâziyye’nin bir yönüyle kaynak olarak kendisine bağlanması mümkün olan¹¹⁹ Ebû Bilâl Mirdâs b. Üdeyye et-Temîmî’nin *ku’ûd* tavrını benimseyip, tedhiş ve kılıçla mücadeleyi tasvip etmediği¹²⁰ dikkate alınrsa, Cenâvünî’nin tavrının İbâziyye’nin başlangıç dönemine kadar götürülebilecek bir duruş ve geleneğin devamı olduğu ortaya çıkmaktadır.

4. Teberriyi gerektiren bir fiil, bir büyük günah kendisinden sâdır olması hâlinde belirli bilinen kişilerden berâet (*berâetü’l-hâss*).¹²¹

Bu dört zümreyi altıya kadar çıkarıncılar da olduğunu ifade eden Cenâvünî, hak mezhepten muhalifin mezhebine geçenler (veya yine kendi ifadesiyle Müslümanlar’ın dininden muhaliflerin dinine dönenler) ile İslam’dan şirke dönen mürtedleri de berâet ehli olarak zikrederek sayıyı altıya ulaştırır. Ona göre bu altı zümreden de teberri etmek vaciptir. Kim bunu erteler¹²² veya teberri etmek gerekmediği hâlde birisinden teberriyi

¹¹⁷ Hatta Cenâvünî *Akîde’sinin* son kısmında “Mekke’nin fethinden sonra da hicret hâli/gerekliliği söz konusudur diyen bizden değildir.” diyerek açık biçimde Ezrakîyye’nin kanaatine itiraz eder ve bunu mezhebin belirleyici vasıflarından birisi olarak ortaya koyar; *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 53.

¹¹⁸ Dercînî, *Tabakât*, I, 7; Berrâdî, *el-Cevâhiru’l-müntekât*, s. 167; Fığlalı, *İbâdiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 84.

¹¹⁹ Fığlalı, “İbâziyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 256.

¹²⁰ Şemmâhî, *Kitâbü’s-siyer*, I, 62.

¹²¹ Cenâvünî, *Kitâbü’l-vaz’*, s. 34; a. mlf., *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 48; krş. İbn Cümeý’, *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 281 (Arapça metin).

¹²² Cenâvünî’nin de kabul ettiği bir ara durum olan *vukûf* tavrı belki de ilk bakışta şeklen *şekk* ve *ircâ’* izlenimi vermektedir. Ancak bizzat Cenâvünî’nin velâyet ve berâeti itikadî birer mesele olarak değerlendirip tevhidle irtibatlandırması, özellikle hakkında nass bulunan kimseler hakkında velâyet ve berâetin terk edilmesini, ertelenmesini veya gerekenin aksi hüküm ortaya konulmasını caiz görmemesi göz önünde bulundurulduğunda, durumun böyle olmadığı anlaşılmaktadır. *Vukûf*, şüphe değil, sorgulama ve muhatabın kesin durumunu bilmeye yönelik bekleme hâlidir. İbâziyye’nin ikinci imamı kabul edilen Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme’nin “şüphe eden helak olmuştur; sorgulayan ise mazurdur.” şeklindeki ifadesi (bk. Mahbûb b. er-Rahîl, Ebû Süfyân Mahbûb b. er-Rahîl b. Seyf b. Hübeyre el-Mahzûmî el-Kureşî, *Sîretü Mahbûb b. er-Rahîl ilâ ehli Umân fî emri Hârûn b. el-Yemân [es-Siyer ve’l-cevâbât li-ulemâi ve eimmeti Umân içinde nşr. Seyyide İsmail Kâşif), Saltanatü Uman Vizâretü’t-türâsî’l-kavmî ve’s-sekâfe, Maskat 1986, I, 281) bunun açık bir göstergesidir. Vukûf ya da şüphe tavrı, ancak*

vacip görürse küfre düşer. Berâet velâyetin zıddıdır ve ancak velâyetle ortadan kalkar.¹²³

f. Din-İman-İslâm (Esmâ ve Ahkâm)

Hâricilik/İbâzîlik'in teşekkülüne zemin hazırlayan başlıca problem imanın mahiyeti meselesi ve bu bağlamda büyük günah sahibinin durumu olduğu için, din, iman, İslâm gibi kavramların tanımlanıp içeriğinin belirlenmesi İbâzî itikadı için de merkezî bir önemdedir. Bunun yanında son derece vurgulu biçimde üzerinde durulan velâyet ve berâetin kapsamının belirlenmesine de şüphesiz söz konusu kavramların sınırlarının ve insanların

kişiden teberrî edilmesini gerektirecek günahın açık biçimde bilinmemesi ya da bunun hükmü hakkında bilgi sahibi olunmaması ile sınırlı olarak kabul edilir; bk. Muhammed b. İbrahim el-Kindî, *Beyânü'ş-şer'*, III, 41-42. Maamâfih şunu da belirtmek gerekir ki, berâet, toplumsal düzen ve keyfiyeti korumaya yönelik olumlu işlevi yanında gayrı meşru veya aşırı kullanımı hâlinde baskı ve korkuya ve dolayısıyla kaosa yol açma potansiyeli de taşımaktadır (Kondo, "The Concepts of *walāya* ...", s. 189). Ebû Ubeyde'nin "velâyet ehli olan kimseden, Allah'ın ahirette Cehennem tehdidinde bulunduğu veya bu dünyada hadd cezası konulmuş bir günah gün ışığı gibi açık biçimde sâdır olmadığı müddetçe teberrî edilmez." ifadesi (Muhammed b. İbrahim el-Kindî, *Beyânü'ş-şer'*, III, 43), berâeti açıklık ve temkin gibi belirli esaslara bağlamaya yönelik bir tavidir. İbâzî âlimlerden Rabî' b. Habib'in (ö. ykl. 175/791) "berâet ilanında acele etmekte hayır yoktur." ifadesi de (Muhammed b. İbrahim el-Kindî, *Beyânü'ş-şer'*, III, 183) bunun bir göstergesidir. Bu bağlamda işleyen kişinin "küfr"ünü ve dolayısıyla ondan berâeti gerektiren günahlar İbâzî eserlerde tadad edilme cihetine gidilmiştir. Erken dönem eserlerde bunlar büyük ölçüde Kur'ân'a referansla belirlenen az bir sayı ile sınırlı iken, zaman içerisinde ilavelerde bulunmuş ve liste genişletilmiştir. Cenâvünî, yine büyük kısmı Kur'ân ve hadislerden hareketle tespit edilen bu günahları şu şekilde sıralamıştır: Allah'ın haram kıldığı cana kıymak, haksız yollarla insanların malını yemek, ana-babaya itaatsizlik, içki içme, zina, namuslu kadına iftirada bulunmak, savaş meydanından kaçmak, farz namazları terk etmek, zekât vermemek, sıla-i rahmi kesmek, gıybet ve koğuculuk, günahları küçük görmek, haram olan avrete bakmak, Allah'ın tespit ettiği dışında miras taksimi yapmak, Allah'ın indirdiğinden başka türlü hüküm vermek, hüküm verirken rüşvet almak, şahitliği gizlemek ve yalancı şahitlik yapmak, zorunlu hâller dışında ölü ve domuz eti ile kan yemek, insan eti yemek, Allah'ın haram kıldığını helal, helal kıldığını haram kılmak, Ramazan'da bir mazeret bulunmaksızın ve seferde değil iken gündüz yiyip içmek, sarhoş edici nebîz içmek, yalan, kibir, asabiyet gibi Allah'ın bu dünyada musibet ve ceza, ahirette azap tehdidinde bulunduğu hasletler; bk. Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 52.

¹²³ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 34; a. mlf., *Akîdetü't-tevhîd*, s. 48.

bu açıdan hangi konumda bulduklarının kesin ve ayrıntılı biçimde tayini temel teşkil etmektedir. İşte bu arka plandan hareketle Cenâvünî konuyu temelde *ferzû'd-dîn*¹²⁴ başlığı altında ele almaktadır. *Ferzû'd-dîn*, yani dinî ve imanî konum açısından insanlar üçe ayrılır: İkrar ettiği şeyin gereklerini yerine getiren mümin, ikrar ettiği şeyin gereğini yerine getirmeyen münafık ve inkârcı müşrik.¹²⁵ İnsanlar mutlaka bu üç sınıftan birine dâhildir. Hiçbir kısımda yer alan kimse diğerinin ismiyle vasıflanamaz ve dolayısıyla Müslüman'a müşrik ya da münafık, münafık'a müşrik ya da Müslüman, müşrike de münafık veya Müslüman adı verilemez; her kim bu tarz bir isimlendirmede bulunursa küfre düşer.¹²⁶

Cenâvünî, tevhid ehline mahsus haklara, ancak bu tasnif içerisinde başta yer alan “dinin gereklerini yerine getiren mümin”in sahip olduğunu belirtir. Din ile kastedilen İslâm'dır ve İslâm da söz ve amel olmak üzere iki rükünden oluşmaktadır. Söz (*ikrâr*) ise a. Tüm yetkinlik vasıflarına sahip ve tüm eksikliklerden münezzeh olarak Allah'ı ikrar ve O'na iman; b. Allah'ın kulu ve elçisi olduğu, son peygamber olduğu, diğer tüm yaratılmışlara üstün olduğu¹²⁷ gibi hususları da kapsayacak biçimde Hz. Peygamber'i ikrar ve ona iman ve ayrıca c. Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği “Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini, ölüm ve yeniden diriltilmeyi, hesap, ceza, Cennet ve Cehennem'i, kaderin hayrı ve şerriyle Allah'tan olduğunu” ikrar ve bunlara imandır.¹²⁸ Bu şekilde iman ve İslâm'ı özdeşleştiren ve zımnen

¹²⁴ *Ferz*, ayırmak, temyiz ve tefrik ederek uzaklaştırmak anlamındadır. Din karşısında insanların konumunu belirleyip bu açıdan bir tasnife gitmek anlamında kullanılır; *Mu'cemü mustalahâti'l-İbâziyye*, II, 733.

¹²⁵ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 30; a. mlf., *Akîdetü't-tevhîd*, s. 49; krş. İbn Cümei', *Akîdetü't-tevhîd*, s. 279 (Arapça metin).

¹²⁶ Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 49.

¹²⁷ Cenâvünî bu hususu Hz. Peygamber'in şu hadisine referansla ortaya koymaktadır: “Benden önce hiçbir peygambere verilmeyen beş özellik bana verilmiştir: Bir aylık mesafedeki düşmana bile korku salmak; yeryüzü benim için temiz ve meşced kılındı, ümmetime namaz vakti nerede gelirse orada namazı kılar; hiçbir peygambere verilmeyen şefaet hakkı bana verildi; her peygamber kendi toplumuna gönderildiği hâlde ben bütün insanlara gönderilmiş bir peygamberim.”; Buhârî, “Salât”, 56; Müslim, “Mesâcid”, 3; Nesâî, “Gusl”, 26; Dârimî, “Taharet”, 111.

¹²⁸ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 12-13; a. mlf., *Akîdetü't-tevhîd*, s. 47. Maamâfih, Cenâvünî'nin imanı bu dünyaya ve ahirete müteallik yönleri itibarıyla ikiye ayırdığını da belirtmek gerekir. Onun ifadesiyle icmalî biçimde “Allah'a, Resûlü'ne ve onun Allah'tan getirdiği her şeyin hak olduğuna” şahitlik eden kimsenin, kendisiyle insanlar arasında (yani kendisine dünyada uygulanacak şer'î

ameli de imana dâhil eden¹²⁹ Cenâvünî'ye göre imanın bir cüzü olan amel ise farz olsun nafile olsun, Allah'ın yerine getirilmesini emrettiği her şeydir. Bu emredilen hususlar ise Kur'ân, Sünnet veya icmâ ile sabit olur. İkrar veya amel nevinden herhangi bir hususu inkâr eden kimse müşriktir.¹³⁰

Cenâvünî, iman açısından insanlar için yapmış olduğu tasnifle, her ne kadar bizzat *küfru'n-ni'me/kâfiru'n-ni'me* tabirini kullanmasa da, İbâziyye'nin iman ve küfür konusunda ortaya koyduğu kavramlaştırmayı takip etmekte ve muhaliflerin farklı tasniflerine karşı çıkmaktadır. Onun "Kâfir, şirk ve nifakı da kapsayan bir isimdir. Nifak ise küfrün özel bir türü olup kapsayıcı bir niteleme değildir."¹³¹ tespiti bu tavrının göstergesidir. Nitekim İbâziler,

ahkâm açısından) imanı tahakkuk etmiş olur; ona tevhid ehli kimselere uygulanan hükümler tatbik edilir ve müşrik hükümleri düşer. Kanının dökülmesi, malının ganimet alınması, ailesinin esir edilmesi haram olur. Buna karşılık Cenâvünî, bazı âlimlerin "kişinin böyle bir ikrarda bulunmasıyla kendisi ile Allah arasındaki durum (yani uhrevî durumu açısından da) imanının tahakkuk etmiş olduğu, zira 'getirdikleri haktır' demesinin, Hz. Peygamber'in getirdiği her şeyi ikrar anlamına geldiği" şeklindeki görüşüne karşı çıkar, cumhurun da kendisiyle aynı kanaate sahip olduğunu belirterek, yukarıda üçüncü maddede sayılan on husus ikrar ve imanla benimsenmediği müddetçe Allah nezdinde imanın tahakkuk etmediğini savunur; bk. Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 47; krş. İbn Cümei', *Akîdetü't-tevhîd*, s. 278 (Arapça metin). Mükellefiyet şartlarını taşıyan kişi için bilinmemesi caiz olmayan ve mutlaka ikrar ve iman etmesi gereken hususların benzer bir dökümü için bk. Kademî, *el-Mu'teber*, I, 145, 146-147.

¹²⁹ Esasen, "Din, iman ve İslâm bir ve aynı şeydir ve özünde Allah'a itaat anlamına gelir." (*Kitâbü'l-vaz'*, s. 16); "İmanın temelini teşkil eden itaatin ilk örneği, Hz. Âdem'e secde etmekle emrolunduklarında meleklerin bu emre itaat etmeleridir. Küfrün temeli ise isyandır; bunun ilk örneği de İblîs'in secde emrine karşı gelmiş olmasıdır." (Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 51) gibi ifadeleriyle amelin imanın rüknü olduğunu açık biçimde de ortaya koymaktadır. Cenâvünî ile hemen hemen aynı dönemde, İbâzî gelenekte bu hususu çok daha müfrit biçimde ifade eden, "dinin diğer anlamlarının kesinlikle göz ardı edilmesi gerektiği, dini itaat ve amel anlamında kabul etmeyen veya bundan şüphe eden kimsenin Dehriyye, Zenâdika ve Seneviyye gibi dini kökten reddeden zümrelerle aynı konumda olduğu" tespitini yapan âlimler de olmuştur; Ahmed b. Abdullah el-Kindî, *el-Cevheru'l-muktasar*, s. 128.

¹³⁰ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 13.

¹³¹ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 4; a. mlf., *Akîdetü't-tevhîd*, s. 51. Küfür kavramının müşrik ve fâsıkı da şumulüne aldığı yönündeki tespitler için ayrıca bk. Ebû Muhammed Nureddin es-Sâlimî, *Meşâriku envâri'l-ukûl*, II, 305.

küfrü “*cühûd* veya *müsâvât küfrü*”¹³² ve “*nimet küfrü*”¹³³ şeklinde ikiye ayırmakta, bunlardan birincisini *şirk* olarak da isimlendirerek, kişinin iman

¹³² *Cuhûd* küfrü, “Kur’ân ve Sünnet’in açık nassını inkâr veya bunlardan şüphe”, *nimet küfrü* ise “bunların tevili ile ortaya konulan bir bilgiyi inkâr veya bundan şüphe” olarak da tanımlanır; bk. Kedemî, *el-Mu’teber*, I, 68-69; Muhammed b. İbrahim el-Kindî, *Beyânü’s-şer’*, II, 58. Görüldüğü üzere bu tanımlar imanun tasdik ve ikrar boyutuna ilişkin tanımlardır. Amel ile ilgili olarak ise örneğin zina sebebiyle had cezası uygulanan Müslüman bir adamın bu günahı sebebiyle Müslüman vasfını kaybettiği, artık tevbe edinceye kadar *nimet kâfiri* ve *münafık* olduğu belirtilir; Muhammed b. İbrahim el-Kindî, *Beyânü’s-şer’*, III, 20-21. *Cuhûd* ve *nimet küfrü* ayrımı ve *nimet küfrüne* dair örnekler için bk. Ebû Muhammed Nureddîn es-Sâlimî, *Meşâriku envâri’l-ukûl*, II, 312-315. Belirtmek gerekir ki, İbâzîler’in de yer yer kendilerini savunma sadedinde dile getirdikleri üzere “din dairesi dışına çıkarmayan bir küfür” tanımı sadece onlara mahsus değildir; Selef âlimleri veya başka mezhep müntesiplerinde de benzer tavsiflere rastlamak mümkündür. “Her kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse, onlar kâfirlerin ta kendileridir.” (el-Mâide 5/44) âyetini tefsir sadedinde İbn Abbâs’ın (ö. 68/687-688) “din dışına çıkarmayan bir küfür” demesi ve tâbiilerden Atâ’ b. Ebî Rebâh’ın (ö. 114/732) kullandığı “küfür olmayan bir küfür/küfürden daha aşağı bir küfür (*küfrun dûne küfrin*)” ifadesi bunun örnekleridir; bk. Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd, *Kitâbü’l-îmân (ve me’âlimühû ve sünenühû ve istikmâlühû ve deracâtühû)* (nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî), *Mektebetü’l-maârif li’n-neşr ve’t-tevzî*, Riyad 2000, s. 89.

¹³³ İbâzî olmayan kaynaklarda *küfru’n-ni’me/kâfiru’n-ni’me* tabirini ilk kullanan isim olarak Abdullah b. İbâz gösterilmekte (bk. Belâzürî, Ebû’l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü’l-eşrâf* [nşr. Süheyl Zekkâr & Riyaz Ziriklî], I-XIII, Dâru’l-fikr, Beyrut 1996, VII, 147; Müberred, Ebû’l-Abbas Muhammed b. Yezîd b. Abdülekber el-Ezdî, *el-Kâmil fi’l-luğa ve’l-edeb ve’n-nahv ve’t-tasrîf* [nşr. Ahmed Muhammed Şakir], I-III, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1936-1937, III, 1041) ve *kâfiru’n-ni’me - kâfiru’s-şirk* ayrımı tüm İbâziyye’ye nispet edilmekte ise de (bk. Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 110; İbnü’n-Nedîm, Ebû’l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist fi ahbâri’l-ulemâi’l-musannifîn mine’l-kudemâ’ ve’l-muhdesîn ve esmâi kütübihim* [nşr. Rıza Teceddüd], y.y., Tahran 1971, s. 201 [Ebû’l-Kâsım el-Belhî el-Ka’bî’den naklen]) erken dönem İbâzîler’in *kâfir*, *münafık*, *fâsik*, *dâll* nitelemelerini yapıp bir ıstılah olarak *kâfiru’n-ni’me*yi kullanmadıkları görülmektedir; örneğin bk. Mahbûb b. er-Rahîl, *Sîretü Mahbûb b. er-Rahîl ilâ ehli Hadramevt fi emri Hârûn b. el-Yemân (es-Siyer ve’l-cevâbât li-ulemâi ve eimmeti Umân* içinde nşr. Seyyide İsmail Kâşif), Saltanatü Uman Vizâretü’t-türâsî’l-kavmî ve’s-sekâfe, Maskat 1986, I, 317 v.d., 320; Ebû’l-Mü’sir es-Salt b. Hamîs, *Kitâbü’l-beyân ve’l-burhân*, I, 157. Doğrudan İbâzî kaynaklarda tespit edilebilen ıstılahî ilk kullanım ise özel olarak Şeytan’ın ilk isyan hâlini ve secdeden geri durmasını tanımlamak üzere onun “şirk küfrü ile değil nimet ve nifak küfrü ile Allah’ın emrine karşı geldiğini” söyleyen Hâlid b.

ve İslâm dairesi dışında kalmasına sebep olduğunu kabul etmektedirler.¹³⁴ Cenâvünî'ye göre yukarıda tadad edilen hususlardan birisini inkârın da ötesinde Allah'ın Kitabı'ndan bir harfi inkâr eden, müşrik vasfını kazanmaktadır.¹³⁵ Amellerde kusur veya büyük günah işlemek ise *nimet küfrü* olarak nitelenir. Buna göre ameli olmayan/büyük günah işleyen kimse bu anlamda "kâfir, münafık, doğru yoldan sapmış, fâsık, asi" olup, mümin veya Müslüman değildir; ancak öte yandan müşrik de değildir.¹³⁶

Kahtân'a aittir; bk. Hâlid b. Kahtân, Ebû Kahtân, *Sîretün tünsebü ilâ Ebî Kahtân Hâlid b. Kahtân (es-Siyer ve'l-cevâbât li-ulemâi ve einmeti Umân* içinde nşr. Seyyide İsmail Kâşif), Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe, Maskat 1986, I, 90. Ancak sonradan bu kullanım yaygınlık kazanmış ve yerleşik hâle gelmiştir. Nitekim 6./12. asır İbâzî müellif Kalhâtî, Acârîde'nin, tıpkı *ehlü'l-istikâme* [İbâzîler] gibi büyük günah sahiplerini *nimet küfrü* ile kâfir saydıklarını belirtir; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 432. 11./17. asır İbâzîler'den Şakası ise kendi mezhebinin mensuplarının *küfru'n-ni'me* tanımlamasını kabul ettiklerini söyler; Şakası, *Menhecü't-tâlibîn*, I, 582.

¹³⁴ İlginç bir örnek olarak Kedemî yaptığı şirk tasnifinde şirkin bir kısmını *tâat şirki* olarak isimlendirir ve bunu "Şeytan'a itaat ederek günah işlemek" olarak tanımlar. Maamâfih, *tâat şirki* üzere olanlara küfür, nifak, dalâlet, fîsk gibi her türlü zemmedici nitelemenin yapılabileceği, ancak *cuhûd* tabirinin kullanılamayacağını söylemesine binaen, son tahlilde diğer İbâzîler gibi büyük günah sahibini mutlak olarak din dairesi dışına çıkarmadığı, kullanılan terminolojide kısmî bir farklılık olduğu görülmektedir; Kedemî, *el-Mu'teber*, I, 133-134.

¹³⁵ Cenâvünî, *Akîdetü't-tevhîd*, s. 47. Cenâvünî, din ve iman açısından yaptığı tasnifte, ehl-i kitap, ehl-i kitaptan bir grup olarak kaydettiği Sâbiiler, Mecûsiler, putperestler vb. din mensuplarının tamamını sonuçta müşrik olarak değerlendirir ve bunlara bu dünyada yapılacak muamele ve uygulanacak hükümleri ayrıntılandırır; bk. *Kitâbü'l-vaz'*, s. 18-20; *Akîdetü't-tevhîd*, s. 49-50.

¹³⁶ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 15-16. Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme ile birlikte üçüncü tabaka (100-150/718-767 yılları arası) İbâzîler içerisinde zikredilen (bk. Dercînî, *Tabakât*, I, 7) Ebû Muhammed en-Nehdî'nin (106-121/724-738 yılları arasında hayatta) "ehl-i kiblede olan *ehlü'l-ahdâs* [büyük günah işleyenler] müşrik de mümin de değildirler, onlar kâfirdir." ifadesi (Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, I, 89; Dercînî, *Tabakât*, II, 257) erken dönemden itibaren bu ayrımın ortaya konulduğuna işaret eder. Ebû'l-Mü'sir es-Salt b. Hamîs'te ise *ehlü'l-ahdâs* kavramının yerini *ehlü'l-kebâir* alır. Büyük günah işleyenleri müşrikler ve münafıklar olarak iki kısma ayırdıktan sonra ikinci grubun, ehl-i kiblede olan günahkârları olduğunu, bunlara fâsık, kâfir, dalâlet ehli, fâcir, zalim, mücrim denilebileceğini, ancak şirk nitelemesinin yapılamayacağını belirtir; Wilkinson, *İbâdîsm*, s. 133. Bu ayrımın Cenâvünî ile yaklaşık aynı döneme ait bir örneği için bk. Ahmed b. Abdullah el-Kindî, *el-Cevheru'l-muktasar*, s. 130.

Amel-iman ilişkisi, özelde de ikrarda bulunup amel etmeyen kimselerin iman durumu hakkında kendi kanaatlerine muhalif olan, Mürcie olarak nitelendiği¹³⁷ kişi ve gruplar ile Eş'ariyye, Kaderiyye ve Hâricî fırkaların görüşlerini veren Cenâvünî, özellikle Sufriyye ve diğer Hâricî gruplar¹³⁸ ve Mutezile ile arasına net bir sınır çekmeye çalışmaktadır. Bunun temel sebebi, mezkûr grupların ameli imanın bir rüknü sayma noktasında İbâziyye ile müşterek bir kanaate sahip olmaları ve bu açıdan benzeşmeleri olsa gerektir. Ancak Cenâvünî bilhassa Mutezile'nin *fâsik* tanımlaması ve *el-menzile beyne'l-menzileteyn* anlayışına keskin biçimde karşı çıkmaktadır.¹³⁹

Bu teorik çerçeve ve ilkeler doğrultusunda, Cenâvünî'ye göre, *nimet kâfiri* olan kimseye bu dünyada Müslüman'a uygulanan hükümler tatbik edilir.¹⁴⁰ Müslümanlar, taat dairesinin dışına çıkan ve büyük günah işleyen, Allah ve Resûlü'nün izin vermediği bir bidat ortaya koyan kimseyi, onu doğru yoldan çıkararak bu şeyi terk etmeye çağırır. Şayet bu davete uyarsa Müslümanlar'a mahsus tüm hak ve sorumluluklar onun için de geçerli olur. Ancak eğer taat hâline dönmeyi reddeder ve Müslümanlar'dan ayrılırsa, devlet başkanı, Allah'ın emrine dönünceye kadar onlara savaş açar. Bunların sadece kanı helal olup Müslümanlar'a muhalif oldukları müddetçe teberri etmek gerekir; bu muhalefet ve bidat hâli üzere oldukları müddetçe de tevelli edilmeleri haramdır. Ancak malları ganimet olarak alınmaz, aileleri esir edilmez, yaralıları öldürülmez, mağlup olup kaçanlar takip edilmez. Şayet boyun eğip

¹³⁷ Cenâvünî, Mürcie'nin özelliğini "imanı 'tevhid ve tenzih ilkeleri doğrultusunda Allah'a iman' olarak tanımlamaları ve emir veya yasak nevinden amelleri iman, din veya İslâm olarak görmemeleri" olarak kaydeder; devamında, kendi ifadesiyle, imanı "dil ile ikrar bulunmaksızın sadece kalbî marifet"ten ibaret gören Cehm b. Safvân ve tâbilerini, "ikrar ve marifet"ten ibaret gören Ebû Hanîfe ve takipçilerini, "marifet bulunmaksızın sadece ikrar"dan ibaret gören Mervan b. Ğaylân ve tâbilerini Mürcie olarak niteler ve her bir zümrenin âyet ve hadislerden getirdiği delilleri zikreder; bk. *Kitâbü'l-vaz'*, s. 14-15.

¹³⁸ Cenâvünî diğer Hâricî grupların görüşlerini de eleştirmekle birlikte, aslında görüşleri itibariyle İbâziyye'ye en yakın Hâricî kolu olan Sufriyye'yi ismen zikreder. İbn Hazm'ın, kendisi zamanında (ö. 456/1064; Cenâvünî'den yaklaşık yarım asır önce) Hâricî fırkalardan sadece İbâziyye ve Sufriyye'nin varlığını ve hayatiyetini sürdürdüğünü söylediği (İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 53) göz önünde bulundurulduğunda, Cenâvünî'nin bu kaydı anlamlı hâle gelmektedir.

¹³⁹ İleride görüleceği üzere bu itiraz ve farklı bir el-menzile beyne'l-menzileteyn anlayışı, Cenâvünî'ye göre mezhebinin ayrıcı vasıflarından birisidir.

¹⁴⁰ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 16.

itaat ederlerse, evlenme, miras, zekât vb. hususlarda Müslüman hükümleri tatbik olunur.¹⁴¹

Din, iman, İslâm ve bunlarla ilgili olarak insanların durumuna ilişkin formel şartları, dünya ve ahirete müteallik hususları bu şekilde ortaya koyan Cenâvünî, bu noktada bir adım daha ileri giderek iman ve küfrün dinamiklerini, her ikisini de şeklen tahakkuk ettiren hususların ötesinde manevî/psikolojik ve ahlâkî boyutlarını irdeler. Bu bağlamda Cenâvünî’de dört ıstılah karşımıza çıkar. Ona göre *kavâ’imü’l-dîn* ya da *kavâ’idü’l-dîn* (dinin kendisiyle kaim olduğu şeyler ya da dinin kaideleri)¹⁴² bilgi, amel, niyet ve vera olmak üzere dördttür. Din bunların bütünüyle tamama erer. Bilip de amel etmeyene bilgisinin, bilmeden amel edene de amelinin hiçbir faydası olmaz. Aynı şekilde bilip niyetsiz olarak amel edene ve bilip niyet ile amel eden ancak haramlardan sakınmayan kimseye de amelinin hiçbir faydası yoktur.¹⁴³ *Erkânü’l-dîn* de Allah’ın emrine itaat ve teslimiyet, O’nun hükmüne rıza, Allah’a tevekkül ve işleri O’na havale etmek (*tefvîz*) şeklinde dört husustan ibarettir.¹⁴⁴

İmanla benimsenmesi hâlinde kişiyi küfre ve helake götüren, ancak kullukta bulunan kimseye ârız olması hâlinde de kurtulma gayreti gösterilmesi gereken kalbî kusurları ifade eden *kavâ’imü’l-küfr* kibir, hased, asabiyet ve rağbet olmak üzere dört unsurdur.¹⁴⁵ Küfür bu dört temelden

¹⁴¹ Cenâvünî, *Kitâbü’l-vaz’*, s. 18.

¹⁴² Bu kavramlaştırma Cenâvünî ile ortaya çıkmış, Amr b. Cümeý’ *kavâ’idü’l-İslâm* tabirini kullanmış (bk. İbn Cümeý’, *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 278 [Arapça metin]) ve peşinden gelen şarihler tarafından da aynı kavramlaştırma takip edilmiştir. İslâm’ın kendisi üzerine bina edildiği temel ve değişmez esaslar olan ilim, yerine getirmekle emrolunan hususların bilgisine ulaştırır. Amel, Allah’ın bir lütfu olarak, kulun, yaratıcısının rızasını kazanmasına vesile olan şeydir. Niyet, taat fiillerinin temeli ve dinin esasıdır. Vera ise amelleri boşa çıkararak haramlardan sakınmaktır; bk. *Mu’cemü mustalahâti’l-İbâziyye*, II, 801.

¹⁴³ Cenâvünî, *Kitâbü’l-vaz’*, s. 29; a. mlf., *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 49.

¹⁴⁴ Cenâvünî, *Kitâbü’l-vaz’*, s. 29; a. mlf., *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 49. İslâm’ın kendisi üzere bina edildiği temeller anlamına gelen *erkânü’l-İslâm*, kalbe ilişkin özellikler/kalp fiilleridir; *Mu’cemü mustalahâti’l-İbâziyye*, I, 406. Cenâvünî’nin *erkânü’l-dîn* olarak isimlendirdiği bu hasletleri Amr b. Cümeý’ *erkânü’l-İslâm* ismiyle ve aynı dört madde hâlinde zikreder; İbn Cümeý’, *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 278 (Arapça metin).

¹⁴⁵ Cenâvünî, *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 49. Amr b. Cümeý’ bunları *kavâ’idü’l-küfr* olarak isimlendirir ve küçük bir değişikliklerle “cehl, hamîyyet, kibir ve hased” şeklinde sayar; İbn Cümeý’, *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 278 (Arapça metin). Maamâfih Cenâvünî’nin *Kitâbü’l-vaz’*’daki tasnifinde dördüncü unsur olan “rağbet”in yerini cehl alır ki bu tasnif Amr b. Cümeý’ın tasnifiyle de uyumludur; bk. *Kitâbü’l-vaz’*, s. 30. Cehl, bir

birisi üzere biçimlenir ve ortaya çıkar. *Erkânü'l-küfr* olarak isimlendirilen ve küfre dayanak teşkil eden kalp fiilleri ise şehvet, aşırı istekler (*rağbet*), korku (*rahbet*) ve öfkedir (*gazap*). Her kim bunlardan sakınmaz ve bu hâllerden birisine sahip olursa, erkân-ı küfrü tahakkuk ettirmiş olur.¹⁴⁶

g. Nübüvvet ve Melekler

Cenâvünî bir akaid risalesi olma haysiyeti sebebiyle özellikle *Akîde'* sinde nübüvvete ilişkin konulara kısaca temas eder. İlk peygamberin Hz. Âdem, sonuncunun ise Hz. Peygamber olduğunu ve bunu bilmeyen kimsenin müşrik vasfını kazandığını belirtir.¹⁴⁷ Nebî-resûl ayrımı yaparak 124.000 peygamberden 313'ünün resûl olduğunu ifade eder. Bu bahiste peygamberlerin bir kısmının ırk aidiyetleri hakkında tespitlerde bulunması,¹⁴⁸ Hızır'ı müstakil bir şahsiyet değil, Hz. Musa'nın ikinci ismi olarak göstermesi, rivayete göre Hz. İsa ve Hz. İdrîs'in gökte, Hz. Musa Hızır ve Hz. İlyas'ın yerde hâlâ diri olduğunu ve Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz.

şeyi olduğundan başka türlü bilmek ve öyle olduğuna inanmak, hamiyet veya Cenâvünî'nin ifadesiyle asabiyet, kişiyi şer'î hükümlere aykırı davranmaya sevk eden hâl/psikolojik durum, kibir, başkalarını küçük görmek ve Yaratan'ın nimetlerine karşı nankörlük, hased ise başkalarında olan nimetin yok olmasını istemektir; *Mu'cemü mustalahâti'l-İbâziyye*, II, 802.

¹⁴⁶ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 30; a. mlf., *Akîdetü't-tevhîd*, s. 49. Amr b. Cümeý' de aynı tasnifi yapar; İbn Cümeý', *Akîdetü't-tevhîd*, s. 278 (Arapça metin). *Rağbet*, Allah'ın haram kıldığı şeylere yönelik istek, *rahbet*, Allah dışındaki varlıklardan korkmak, *şehvet*, Allah'a isyana sevk eden, *gazap* ise intikama yönelten duygudur; *Mu'cemü mustalahâti'l-İbâziyye*, I, 406.

¹⁴⁷ Muhtemelen hakkında açık nass bulunmayan bir peygamberi kastederek, hakkında bir bilgi gelip delil ortaya konuluncaya kadar bu peygamberin bilinmemesini, "kişinin bilmemekten dolayı mazur görüleceği hususlar" arasında zikrederken (*Kitâbü'l-vaz'*, s. 30, 36), Hz. Âdem ve Hz. Peygamber'in bilinmemesi kesinlikle söz konusu olamayacağı için bunları bilmeyen, reddeden ya da şüphe eden kimse, hatta böyle birisinin şirkinden şüphe eden kişi hakkında dahi müşrik hükmünü verir. Bunun yanı sıra kitapları, peygamberleri, melekleri bir bütün olarak reddeden ya da bunların bütünü hakkında şüphe irad eden kimse de müşriktir; çünkü bunlar, şüphenin söz konusu olmayacağı bir bütündür; bk. *Akîdetü't-tevhîd*, s. 47.

¹⁴⁸ Ona göre Peygamberler içerisinde Hz. Hûd, Hz. Salih, Hz. Şuayb ve Hz. Peygamber Arap'tır. Hz. Âdem, Hz. Şit ve Hz. İdrîs Süryanî; Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yakub ve Hz. Yûsuf İbranı'dır; *Akîdetü't-tevhîd*, s. 50; krş. İbn Cümeý', *Akîdetü't-tevhîd*, s. 283 (Arapça metin).

İbrahim, Hz. Dâvûd, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Peygamber'in tüm insanlığa gönderildiğini belirtmesi ilgi çekicidir.¹⁴⁹

İnsan, melek, cin ve şeytan gibi tüm varlık türlerini kesb sahibi ve mükellef olarak niteleyen Cenâvünî, meleklerin Allah'ın emrettiklerini yaptığı ve bunun dışına çıkmadıklarını belirttikten sonra, *kirâmen kâtibîn*, gece-gündüz nöbetleşe insana gelip şahitlik eden dört melek, Arş'ı taşıyan sekiz melek, ölüm meleği Azrâil ile Cebrâil, İsrâfil, Mikâil, Mâlik ve Rıdvân'ı ve yine ilginç biçimde *Levh-i mahfûz*'u bilinmesi müstehab olan melekler olarak zikreder.¹⁵⁰

h. Müslümanlar Arasında Temel İhtilaf Noktaları ve İbâzî Kimliği

Ümmetin dokuz temel meselede ihtilaf ettiğini,¹⁵¹ ancak kendisi ve mezhebinin doğru yolda bulunduğunu, bunun da delilinin, görüşlerini Kur'ân, Sünnet ve icmâa dayanarak ortaya koymaları olduğunu belirten Cenâvünî, muhaliflerinin aşırı gittikleri (*guliuvv*) hususları gerektiği gibi mutedil bir noktaya taşımak, eksik bıraktıkları hususları da tamamlamak suretiyle orta bir konumda bulunarak kendi mezhebinin diğerlerinden ayrıldığını ifade eder¹⁵² ve bu dokuz meseleyi şöyle sıralar:

1. Tevhid:

Ümmet, Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri açısından bir olduğu, eşi ve denginin bulunmadığı, mahlûkatın O'na, O'nun da mahlûkata benzemediği hususunda icmâa etmiş iken Müşebbihe kendi içerisinde farklı görüşlere ayrılmakla birlikte özellikle haberî sıfatlar konusundaki anlayışıyla bu icmâa muhalif düşmüştür.¹⁵³

2. Adl:

Cebriyye de icmâa aykırı görüşler ortaya atmıştır. Ümmet, Allah'ın Adl olduğu ve O'na zulüm nispet edilemeyeceği hususunda hemfikirdir. Onlar ise Allah'ın onları fiillerine icbar ettiği ve ardından bu fiillerden dolayı onlara azap ettiğini iddia ederler.¹⁵⁴ Burada Cenâvünî, diğer hususlarda olduğu gibi

¹⁴⁹ Cenâvünî, *Akâdetü't-tevhîd*, s. 50-51; krş. İbn Cümei', *Akâdetü't-tevhîd*, s. 283 (Arapça metin).

¹⁵⁰ Cenâvünî, *Akâdetü't-tevhîd*, s. 52; krş. İbn Cümei', *Akâdetü't-tevhîd*, s. 285 (Arapça metin).

¹⁵¹ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 21.

¹⁵² Cenâvünî, *Akâdetü't-tevhîd*, s. 52-53.

¹⁵³ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 21; a. mlf., *Akâdetü't-tevhîd*, s. 52.

¹⁵⁴ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 21-22; a. mlf., *Akâdetü't-tevhîd*, s. 53.

naklî delillere de müracaat ederek “yaptıklarına/işlediklerine karşılık olarak”¹⁵⁵ ve “elinizle yaptığınız/elleriyle yaptıkları”¹⁵⁶ ifadelerinin geçtiği âyetlerle istidlalde bulunur.¹⁵⁷

3. Kader:

Ümmet Allah’ın yaratıcı ve O’nun dışında her şeyin yaratılmış olduğu hususunda icmâ etmiştir. Mutezile’nin (*Kitâbü’l-vaz’*’daki ifadesiyle Kaderiyye’nin), insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğu ve Allah’ın müdahalesi bulunmaksızın fiil sahibi olduğu iddiası ise kendilerinin de katıldığı bu icmâ ile çelişen bir husustur. Hâlbuki Allah Teâlâ “Sizi de yaptıklarınızı da yaratan Allah’tır.”¹⁵⁸ “Allah her şeyin yaratıcısıdır.”¹⁵⁹ buyurmuştur. İbâziyye başta icmâ edilen görüş üzere sabittir.¹⁶⁰

4. Velâyet ve berâet: Yukarıda ayrıntılı biçimde işlendiği üzere Allah’ın velâyet ve berâeti değişiklik göstermez.¹⁶¹

5. Emr bi’l-maruf ve nehy ani’l-münker:

Güç yettiği ölçüde her zamanda emr bi’l-maruf ve nehy ani’l-münkerin vacip olduğu hususunda ümmetin icmâ söz konusudur. Nükkâs¹⁶² ise insanlar için imam tayininin zorunlu olmadığını söylemişlerdir. Fakat Cenâvünî’ye göre emr bi’l-maruf ancak imamın varlığı ve zuhûr hâlinde mümkündür.¹⁶³ Bunun naklî delili de “Allah’a ve Resûl’e ve sizden olan idarecilere itaat edin.”¹⁶⁴ âyeti ile “Eğer üzerinize Habeşî ve burnu kulağı kesik bir köle, emir tayin edilse, sizi Allah’ın kitabı ile sevk ve idare ettiği sürece, onun emirlerini dinleyiniz ve itaat ediniz.”¹⁶⁵ hadisidir.

¹⁵⁵ es-Secde 32/17; el-Ahkâf 46/14.

¹⁵⁶ Örneğin el-Bakara 2/95; Âl-i İmrân 3/182; en-Nisâ 4/62; el-Enfâl 8/51.

¹⁵⁷ Cenâvünî, *Kitâbü’l-vaz’*, s. 22.

¹⁵⁸ es-Sâffât 37/96.

¹⁵⁹ ez-Zümer 39/62.

¹⁶⁰ Cenâvünî, *Kitâbü’l-vaz’*, s. 22; a. mlf., *Akâidetü’t-tevhîd*, s. 52.

¹⁶¹ Cenâvünî, *Kitâbü’l-vaz’*, s. 22-23.

¹⁶² Nükkâr/yezîdiyye’nin bir diğer adıdır. Abdülvehhâb b. Abdurrahman b. Rüstem’e beyat ahitlerini bozdukları/bunu reddettileri (*neks*) için bu isimle de anılırlar; *Mu’cemü mustalahâti’l-İbâziyye*, II, 940.

¹⁶³ Cenâvünî, *Kitâbü’l-vaz’*, s. 23; a. mlf., *Akâidetü’t-tevhîd*, s. 53.

¹⁶⁴ en-Nisâ 4/59.

¹⁶⁵ Buhârî, “Ahkâm”, 4; Tirmizî, “İlim”, 16; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5; İbn Mâce, “Cihad”, 39.

6. Va'd ve va'id:

Allah'ın va'd ve va'idinde doğru sözlü olduğu hususunda icmâ vardır. Ancak Mürcie günahları ölçüsünde azap göreceklerini ve Cehennem'e girdikten sonra oradan çıkacaklarını, zira Allah'ın vadinden dönmeyeceğini fakat va'idinden dönmesinin mümkün olduğunu iddia ederek icmâ aykırı düşmüştür.¹⁶⁶ Bunu da "bu dünyada birisine kötülük yapacağı tehdidinde bulunup da sonra bu tehdidinden cayan kimsenin övgüyü hak edeceği"ne kıyasla delillendirmişlerdir.¹⁶⁷ Hâlbuki Allah Kur'ân'da pek çok yerde bunun aksini tekit ederek buyurmuştur ki: "Benim katımda söz değiştirilmez ve ben asla kullara zulmedici değilim."¹⁶⁸ "orada ebedî kalacaklardır."¹⁶⁹ "onlar oradan çıkacak değildirler."¹⁷⁰

7. el-Menzile beyne'l-menzileteyn:

Müşrik ile mümin arasında münafık mertebesidir. Mürcie şirkle iman arasında bir ara konumu kabul etmeyerek her imanı tevhid, her küfrü de şirk olarak değerlendirmiştir. Cenâvünî bu noktada "(Allah bu emaneti insana vermek sûretiyle), münafık erkeklere ve münafık kadınlara, müşrik erkeklere ve müşrik kadınlara azap edecek, inanan erkeklerin ve inanan kadınların da tevbesini kabul buyuracaktır. Allah başıslayandır, merhamet edendir."¹⁷¹ âyetinde söz konusu üç zümrenin ayrı ayrı zikredilmesini delil getirir.¹⁷² Görülüyor ki onun kaygısı bir yandan da İbâzî düşüncedeki "nimet küfrü" anlayışına paralel olarak, büyük günah işlemek suretiyle bu küfre düşen insanın mutlak manada imanını kaybetmediğini ve dolayısıyla müşrik olmadığını ispatlamaktır. Dolayısıyla büyük günah işleyeni tavizsiz biçimde kâfir/müşrik olarak değerlendiren diğer Hâricî fırkalara da muhalefet etmektedir.

8. Lâ menzile beyne'l-menzileteyn:

Görüldüğü üzere Cenâvünî'nin el-menzile beyne'l-menzileteyn kavramına yüklediği anlam, Mutezile'den farklıdır. Ona göre Mutezile'nin "menzile"yi iman ile küfür arasında üçüncü bir konum olarak

¹⁶⁶ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 23; a. mlf., *Akâidetü't-tevhîd*, s. 53.

¹⁶⁷ Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 23.

¹⁶⁸ Kâf 50/29.

¹⁶⁹ Örneğin el-Bakara 2/162; Âl-i İmrân 3/88; el-En'âm 6/128.

¹⁷⁰ el-Mâide 5/37; Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 24; a. mlf., *Akâidetü't-tevhîd*, s. 53.

¹⁷¹ el-Ahzâb 33/73.

¹⁷² Cenâvünî, *Kitâbü'l-vaz'*, s. 24.

değerlendirmesi ve “fâsık ne mümin ne de kâfirdir.” demesi¹⁷³ hatalıdır. Zira Allah Teâlâ “Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik, ister şükredici olsun ister nankör kâfir (immâ şâkir^{an} ve immâ kefir^{an}).”¹⁷⁴ buyurarak böyle bir üçüncü mertebenin olmadığını göstermiştir.¹⁷⁵ Nitekim her ne kadar dünyevî muamele açısından nifak ya da nimet küfrü diyebileceğimiz bir kategori kabul edilebilirse de, ahiretteki nihaî durum ve varılacak yer açısından sadece cennetlik saîd ve cehennemlik şakîden bahsedilebilir.¹⁷⁶

9. Esmâ ve ahkâm: Kişi ve zümrelere verilecek isimlerin, nasslarda ve özellikle Kur’ân’da kendileri için ortaya konulan hükümlere tâbi olduğu, İbâzî itikadının üzerinde icmâ edilen temel esaslarındandır. İsa b. Umeyr ve Ahmed b. Hüseyin ise bu icmâa aykırı olarak ehl-i kitabın müşrik olmadığını söylemişlerdir.¹⁷⁷

¹⁷³ Örneğin bk. Mânkdîm Şeşdîv, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim el-Hüseynî, *Ta’lîk alâ Şerhu’l-usûli’l-hamse* (Şerhu’l-usûli’l-hamse adıyla Kâdî Abdülcebâr’a izafetle nşr. Abdülkerîm Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire 1965, s. 697 v.d.

¹⁷⁴ el-İnsân 76/3.

¹⁷⁵ Cenâvünî, *Kitâbü’l-vaz’*, s. 24-25; krş. Besyevî, *Câmiu Ebi’l-Hasen el-Besyevî*, I, 417-418; Ebû Muhammed Nureddîn es-Sâlimî, *Meşâriku envâri’l-ukûl*, II, 304.

¹⁷⁶ *Mu’cemü mustalahâti’l-İbâziyye*, II, 908. Cenâvünî’nin, el-menzile beyne’l-menzileteyni nifak mertebesi olarak tespit edip günahkârı münafık olarak nitelemesi açısından, büyük günah işleyen kimseyi münafık olarak isimlendiren Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ile benzeştiği söylenebilir. Her ne kadar onun sonradan bu kanaatinden vazgeçtiği ifade edilirse de (bk. Neseî, Ebû’l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratü’l-edille fî usûli’l-dîn* [nşr. Claude Salamé], I-II, el-Ma’hedü’l-İlmî el-Ferensî lî’l-dirâsâti’l-Arabiyye, Dimeşk 1990, 1993, II, 778; Sâbûnî, Ebû Muhammed Nüreddîn Ahmed b. Mahmud, *el-Bidâye fî usûli’l-dîn (Mâtürüdiyye Akaidi)* (Türkçe çevirisiyle birlikte nşr. Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1995, s. 80 [Arapça metin]), onun nifakı tekzîbî ve amelî olarak ikiye ayırdığı (bk. Tirmizî, “İman”, 14), “müminlerden başkası Allah’tan korkmaz, münafıklardan başkası da kendisini emniyette hissetmez.” dediği (bk. Buhârî, “İman”, 36), Mürcie’ye muhalefet ederek “ahiretten ziyade dünya işleri ile ilgilenen ve her adımda ilâhî azaptan korkmayan”, “samimi mümin bilincine ulaşamayıp günah işleyen” kimseyi mürâî anlamında münafık olarak nitelediği bilinmektedir; bk. Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı* (çev. Selahaddin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul 2000, s. 66.

¹⁷⁷ Cenâvünî, *Kitâbü’l-vaz’*, s. 25. Ebû Ziyâd (Zeyd) Ahmed b. Hüseyin et-Tarablusî’nin kurucusu olduğu Hüseyniyye fırkası genellikle İsa b. Umeyr’in müessisi olduğu Ömeriyye (veya Umeyriyye) fırkası ile birlikte ele alınır (bk. Nâmî, *Dirâsât ani’l-İbâziyye*, s. 215) zira Ahmed b. Hüseyin büyük ölçüde İbn Umeyr’in kelâmî görüşlerini benimsemiştir (Şemmâhî, *Kitâbü’s-siyer*, I, 223; Abdulrahman al-Salimi & Wilferd Madelung, “Introduction”, *Early Ibâdî Theology*:

Cenâvünî, *Akîde'sinin* son kısmında "... diyen bizden değildir" ifade biçimini kullanarak eserlerinde başka yerlerde değinmediği itikadî meselelere dair de kısa hükümler ortaya koymakta, bu şekilde bir yandan kendi müntesiplerine yönelik bir mezhep manifestosu/kurtuluş reçetesi sunarken, diğer yandan 6./12. yüzyıl Mağrib İbâzî akidesinin anahatlarını eksiksiz biçimde aktarmaktadır. Cenâvünî'nin ifadeleriyle,

"Kur'ân Allah'ın kelâmı değildir" ve "Kur'ân mahlûk değildir" diyen,¹⁷⁸

"Tek bir dönemde iki imam var olabilir/tebaaya hükmedebilir" diyen,¹⁷⁹

"Mekke'nin fethinden sonra da hicret söz konusudur" diyen,

Six Kalâm Texts by 'Abd Allâh b. Yazîd al-Fazârî, Brill, Leiden & Boston 2014, s. 4; Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâziyye*, s. 215). Onlara göre Allah dışında bir şeyi inkâr eden müşrik değildir; bu bağlamda Yahudiler'i de münafık olarak isimlendirirler; Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâziyye*, s. 215, 216. Fezârî, İbn Umeyr'in esmâ ve ahkâm konusundaki görüşlerini ayrıntılı biçimde vererek eleştirmektedir; Fezârî, *Kitâbü'n fi'r-redd alâ İbn Umeyr (Early Ibâdî Theology: Six Kalâm Texts by 'Abd Allâh b. Yazîd al-Fazârî* içinde nşr. Abdulrahman al-Salimi & Wilferd Madelung), Brill, Leiden & Boston 2014, s. 68-73.

¹⁷⁸ İbâziyye'de Kur'ân'ın yaratılmış olduğunun kabulü, ilk temsilcilere kadar uzanmaktadır. Mezhep içerisinde henüz 2./8. yüzyılın ilk yarısında konuyu ilk ele alan ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunan Abdullah b. Yezîd el-Fezârî'dir (Abdulrahman al-Salimî, "İbâdism and the Creation of the Qur'ân", *Ibadi Theology: Rereading Sources and Scholarly Works* [ed. Ersilia Francesca], Georg Olms Verlag, Hildesheim 2015, s. 145). O, Kur'ân'ın zaman içerisinde var edilmiş (*muhdes*) olmadığı ve yaratılmış (*mahlûk*) olmadığını iddia edenler arasında ayrıma giderek birincisini müşrik, ikincisini ise kâfir münafık olarak nitelemektedir; Fezârî, *Kitâbü'n fi men race'a an ilmihî ve fâraka'n-Nebiyye ve hüve alâ dînihî (Early Ibâdî Theology: Six Kalâm Texts by 'Abd Allâh b. Yazîd al-Fazârî* içinde nşr. Abdulrahman al-Salimi & Wilferd Madelung), Brill, Leiden & Boston 2014, s. 211.

¹⁷⁹ İbâzîler'in en azından uygulamaya bakıldığında aynı anda iki imamın varlığına karşı çıkmadıkları veya böyle bir vakıyı kabul ettikleri görülmektedir (bk. Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 118). Buna rağmen Cenâvünî'nin böyle bir ilkeyi ortaya koyması, tarihlerinde yaşanan bazı olumsuz durumlarla irtibatlı olarak açıklanabilir. 2./8. yüzyılın başlarından itibaren İbâzîlik'in Kuzey Afrika'da Amâziğ (Berber) kabileleri arasında yayılmaya başlamasından sonra, Hâris b. Telîd el-Hadramî ile Abdülcebbar b. Kays el-Mürâdî'den birisi ahkâm diğeri ise kaza imamı olarak tayin edilmiş yahut her ikisi de imameti müştereken yürütmüşlerdir. Ancak nihayetinde 131/748 veya 132/749 senesinde bu iki imam savaşa girişmiş ve her ikisi de ölmüştür; bk. Dercîni, *Tabakât*, I, 22-24; Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-müntekât*, s. 170; Bârûnî, *Muhtasaru târihi'l-İbâziyye*, s. 32; Cuperly, *Medhal ilâ dirâseti'l-İbâziyye ve akîdetihâ*, s. 41.

“Kanı helal olanın malı da helaldir” diyen,¹⁸⁰

“Herhangi bir şey Allah’tan bağımsız olarak (*min dūni’llâh*) gerçekleşebilir” diyen,

“Ehl-i kıblenin tamamı tevellî edilir/velâyet ehlidir” diyen,

“Allah’ın isimleri mahlûktur” diyen,¹⁸¹

“Ebû Bekr ve Ömer peygamberdir” diyen,

“İmam bulunmadığı zaman ilim sahibi zevat da bize yeterlidir” diyen,¹⁸²

“İcmâ etmedikleri müddetçe Müslümanlar [ın görüşü] hucdet teşkil etmez” diyen,

“Bildirme/öğretim olmaksızın dinî bilgiye ulaşılabilir” diyen¹⁸³ *bizden değildir*.¹⁸⁴

¹⁸⁰ krş. İbn Cümeý’, *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 287 (Arapça metin). Cenâvünî, bu iki ilke ile Ezârika, Necedât, Sufriyye gibi sair Hâricî fırkalara muhalefet etmektedir. Bunlara göre Mekke fethinden sonra da şirk ülkesinden hicret vaciptir. Ayrıca işlediği küçük veya büyük bir günah sebebiyle kişi müşrik vasfını kazanmakta ve canı gibi malı da helal olmaktadır. Zina sebebiyle recmedilen, katil sebebiyle kısasen öldürülen kimselerin malları ganimet addedilip el konulur; Dünder, “Otantik Bir Vehbî-İbâzî Akâid Metni”, s. 296, dn. 174; s. 297, dn. 176.

¹⁸¹ İbâzîler’in üçüncü tabaka (100-150/718-767 yılları arası) âlimlerinden ve önemli bir kelâmcı olan İsa b. Alkame el-Mısırî’nin “Allah’ın isimleri mahlûktur ve sıfatları yaratılmıştır (*muhdes*)” diyenlere karşı bir reddiye yazdığı bilgisinden (bk. Şemmâhî, *Kitâbü’s-siyer*, I, 112) hareketle, erken dönemden itibaren bu hususun İbâzî itikadının bir parçası olarak görüldüğünü söylemek mümkündür.

¹⁸² Farklı gerekçelerle imam tayininin zorunlu olmadığını savunan bazı Hâricî fırkaları red sadedinde konulan bu ilke, İbn Cümeý’ *Akîde*’sinde daha net ifadelerle yer alır: “Şartlar tahakkuk etmiş olsa bile imamet zorunlu değildir iddiasında bulunan”; İbn Cümeý’, *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 287 (Arapça metin).

¹⁸³ Hüsn-kubhun akliliğini savunan Mutezile ile keşf ve ilhamı bilgi vasıtası kabul eden sufiyyeye karşı çıkmaktadır; bk. Dünder, “Otantik Bir Vehbî-İbâzî Akâid Metni”, s. 297, dn. 175. Cenâvünî’nin bu ifadesinde, Mutezile ile benzer biçimde, hatta Fezârî’nin ifadesiyle daha da ileri giderek sadece Allah’ın varlığına değil, dinî mükellefiyetlerin neler olduğuna da peygamber veya başka bir yolla bildirilmeksizin, akılla ulaşılacağını iddia eden İsa b. Umeyr’e de yönelik bir itiraz ve reddin olduğu açıktır; bk. Fezârî, *Kitâbün fi’r-redd alâ İbn Umeyr*, s. 98-99.

¹⁸⁴ Cenâvünî, *Akîdetü’t-tevhîd*, s. 53.

Sonuç

İbâzîlik'in Doğu'da teşekkül etmesi, Mağrib'e intikalinin mezhebin görüşlerini doğrudan doğruya Ebû Ubeyde'den alan *hameletü'l-ilm* eliyle gerçekleşmesi ve bunun yanı sıra mezhebî kimliğin kaçınılmaz bir sonucu olarak Mağrib İbâzîliği'nin anahatları Doğu İbâzîliği'nden önemli farklılık arz etmez. İbâzîlik'te fikrî, itikadî ve amelî boyutların hemen hemen birbirinden ayrılmayacak biçimde iç içe geçmiş olması, amelin imanun bir rûknünü teşkil etmesi ve ebedî kurtuluşun inanç ve eylemlerin bütününden geçtiği anlayışı ile birlikte, dinî/itikadî muhavere ve tartışmaların bir manada "resmî" olarak ulema arasında yürütüldüğü kadar halk arasında da cereyan etmesi ve günlük hayatın bir parçası olması,¹⁸⁵ itikat ve amelî meseleleri, usûl ve fûrûu cem eden hacimli eserlerin yazılmasına ve bunun yanında özellikle 5./11. asırdan itibaren akaid risalesi -veya muhteva üzerinden daha doğru bir tanımlama yapmak gerekirse, "halk ilmiyhâli"¹⁸⁶- tarzında bir literatürün gelişmesine yol açmıştır.¹⁸⁷

Cenâvünî, işte bu telif türünün en velûd biçimde örneklerinin verildiği bir asrın müellifi olarak, hem söz konusu türe örnek teşkil eden eserler ortaya koymak hem de kendi döneminde ve sonrasında otorite kabul edilen yetkin bir kalemin elinden dönemin Mağrib İbâzî akidesinin tespitine zemin hazırlamak açısından önemli bir şahsiyettir. Onun eserleri, yer yer İbâzî inanç/düşünce sistemi ve yazılı materyale özgün katkılarda bulunmak ve mesela atomun varlığını kabul etmeme gibi bazı hususlarda yerleşik İbâzî kanaatten ayrılmakla birlikte, sonuçta sistemin karakteristiklerini yansıtır. Sübûtî sıfatlar, halku'l-Kur'ân, va'd ve vaîd gibi bazı hususlarda Mutezile ile aynı anlayışa sahip iken,¹⁸⁸ insan fiilleri ve kader konusunda onlara tam bir

¹⁸⁵ İkisini ayıran husus, birincisi özel bir amaca yönelik, planlı ve süreğen bir teemmülün neticesi iken, diğersinin kendiliğinden gelişen, tartışma öncesi ve esnasında özel bir hazırlığı gerektirmeksizin günlük hayatın bir parçası şeklinde zuhur eden karakterde olmasıdır; bk. ech-Cheikh, "Ignored Pages of the History of Ibâdî Theology", s. 106-107.

¹⁸⁶ Dünder, "Otantik Bir Vehbî-İbâzî Akâid Metni", s. 299.

¹⁸⁷ Akâide metinlerinin örnekleri için bk. Di Tolla, "İbâdî 'aqîda-s in Berber", s. 122; Dünder, "Otantik Bir Vehbî-İbâzî Akâid Metni", s. 274-275.

¹⁸⁸ Mutezile ile İbâziyye arasında bazı hususlardaki fikrî müştereklik, klasik dönemden itibaren müelliflerin ilgisini çekmiştir. Örneğin Malatî (ö. 377/987), *Şurât* olarak zikrettiği, ancak görüşlerine bakıldığında İbâziyye ile örtüşen fırkadan "kendisi zamanında Mutezile fırkalarının zuhur ettiğini, hatta bir kısmının kendi mezhebini terk edip doğrudan doğruya itizalî fikirleri benimsediğini" söyleyerek -İbâziyye'den Mutezile'ye doğru- tersten bir kaynaklık

muhalefetle aynen Sünnî görüşü savunur. el-Menzile beyne'l-menziletayn gibi bazı örneklerde ise özgün İbâzî fikirleri muhafaza eder. Esasen, İbâzîlik'e itikadî görüşler itibarıyla en yakın mezhep Mutezile olsa da hem Mutezile hem de Eş'ariyye ile sadece fikrî planda kalmayan ve fiilî mücadele ve çarpışmaya kadar varan muhalif ilişki biçimi,¹⁸⁹ mutlak bir tevarüs fikrini geçersiz kılmaktadır.¹⁹⁰ Dolayısıyla son tahlilde Cenâvünî'nin, benzeşmeleri ve farklılıkları ile birlikte kendine özgü bir sistem olan İbâzîlik'in önemli derecede temsil kabiliyetine sahip bir ismi olduğu açık bir gerçekliktir.

ilişkisi ortaya koyar; Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'* (nşr. Sven Dederling), Matbaatü'd-devle, İstanbul 1936, s. 43. Neşvânü'l-Himyerî (ö. 573/1178) ise Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'ye (ö. 319/931) dayandırarak, Abdullah b. İbâz'ın hayatının son döneminde mezhebini terk ederek Mutezile'ye dönüş yaptığını kaydeder, eski mezhepdaşlarının kendisine itibar etmemesinin de bunun bir göstergesi olduğunu söyler; Neşvân el-Himyerî, Ebü Saîd Neşvân b. Saîd b. Neşvân, *el-Hûru'l-în* (nşr. Kemal Mustafa), Dâru âzâl & el-Mektebetü'l-Yemeniyye, Beyrut & San'â 1985, s. 227. Böylelikle aslında en azından erken dönemde İbâzîlik'in Mutezile'den etkilendiği savını reddeden bir görüş ortaya koyar. Buna rağmen, Goldziher (ö. 1921) ve Nallino (ö. 1938) gibi müsteşrikler özelde Mağrib İbâzîliği'nin Mutezile'den etkilendiği ve bazı görüşlerini onlardan tevarüs ettiğini belirterek bu etkinin ne şekilde gerçekleştiği ve hangi konularda ortaya çıktığına dair tezler ileri sürerler; Carlo Alfonso Nallino, "es-Sıla beyne mezhebi'l-Mu'tezile ve mezhebi'l-İbâziyye el-mukîmeyn fî İfrikiyye eş-Şimâliyye", *et-Türâsü'l-Yûnânî fî'l-hadâratî'l-İslâmiyye: Dirâsât li-kibârî'l-müsteşrikîn* (çev. ve haz. Abdurrahman Bedevî), Mektebetü'n-nehdatî'l-Mısriyye, Kahire 1940, s. 204-210.

¹⁸⁹ Dercînî, *Tabakât*, I, 57 v.d.; ech-Cheikh, "Ignored Pages Ignored Pages of the History of Ibâdî Theology", s. 110.

¹⁹⁰ Nitekim bu tevarüs ilişkisini öne süren tezleri temellendirmek üzere ortaya konulan veriler -en azından şu aşamada- kesinlik arz etmekten uzaktır; ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bk. Ateş, "İbâdî Fikirlerin Oluşumunda Mu'tezile'nin Rolü", *İslâmî İlimler Dergisi*, 10/1 (2015), s. 85-109. Bu noktada Ebü Nûh Saîd b. Zengîl (ö. 4./10. yüzyılın başları) ve Ebü Hazer Yağlâ b. Ziltâf el-Vesyânî (ö. 380/990) gibi İbâzî âlimlerin Mutezile ile bazı meselelerde cedeller yaptıkları ve hatta reddiyeler kaleme aldıkları hususu da gözden uzak tutulmamalıdır; bk. Cuperly, *Medhal ilâ dirâseti'l-İbâziyye ve akîdetihâ*, s. 62; Ateş, "İbâdî Bilgin Ebî Hazer Yağlâ b. Ziltâf el-Vesyânî'nin Mu'tezile Reddiyesi", *İslâmî İlimler Dergisi*, 10/1 (2015), s. 133-147. İbâziyye üzerinde Mutezile etkisinin kabulü ve delillendirmesi için bk. Abdüllatif b. Abdülkâdir el-Hıfzî, *Te'sîru'l-Mu'tezile fî'l-Havâric ve's-Şîa -Esbâbuhû ve mezâhiruhû-*, Dâru'l-Endelüs el-hadrâ', Cidde 2000, s. 322-389.

Kaynaklar

- Amr İbn Cümeý', Ebû Hafs (ö. 750/1350 ?), *Akâdetü't-tevhîd* ("Otantik Bir Vehbî-İbâzî Akâid Metni: *Akâdetü't-Tevhîd li-Amr b. Cümeý'*" içinde nşr. M. Mücahid Dünder), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2013), s. 278-287.
- Ateş, Orhan, *Günümüz Umman İbâdiyyesi* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Bursa 2007.
- ___, "İbâdî Bilgin Ebî Hazer Yağla b. Ziltâf el-Vesyânî'nin Mu'tezile Reddiyesi", *İslâmî İlimler Dergisi*, 10 (2015/1), s. 133-147.
- ___, "İbâdî Fikirlerin Oluşumunda Mu'tezile'nin Rolü", *İslâmî İlimler Dergisi*, 10 (2015/1), s. 85-109.
- A'veşt, Bekîr b. Saîd, *Dirâsât İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâziyye*, 3. bs., Kahire: Mektebetü Vehbe 1988.
- al Ismaili, Ahmed, "The Characteristics of God in the Ibâdi, Mu'tazilite and Ash'arite Schools", *On Ibadism* (ed. Angeliki Ziaka), Hildesheim: Georg Olms Verlag 2014, s. 73-108.
- Bâbâ'ammî, Muhammed Musa ve dğr., *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâziyye mine'l-karni'l-evvel el-hicrî ile'l-asri'l-hâzır*, I (Kismü'l-Meşrik)-II (Kismü'l-Mağrib el-İslâmî), 2. bs., Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî 2000.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir (ö. 429/1038), *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, t.y.
- ___, *Kitâbü usûli'd-dîn*, 3. bs., Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1981.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (ö. 403/1013), *et-Temhîd fi'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile* (nşr. Mahmud Muhammed el-Hudayrî-Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî 1947.
- Bârûnî, Ebü'r-Rabî Süleyman (ö. 1962), *Muhtasarü târîhi'l-İbâziyye*, Tunus: Mektebetü'l-istikâme 1938.
- Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892), *Ensâbü'l-eşrâf* (nşr. Süheyl Zekkâr & Riyaz Ziriklî), I-XIII, Beyrut: Dâru'l-fikr 1996.
- Berrâdî, Ebü'l-Fazl Ebü'l-Kâsım b. İbrahim (810/1407 yılında hayatta), *el-Cevâhiru'l-müntekât fi itmâmi mâ ehalle bihî Kitâbü't-tabakât*, Kahire: y.y. 1302.
- ___, *Risâle fi zikri kütübî'l-İbâziyye* (Mu'cemü mesâdiri'l-İbâziyye içinde nşr. Ali Ekber Ziyâî), 2. bs., Tahran: Müessesetü'l-hüdâ 2003, s. 69-82.
- Besyevî (Bisyâvî), Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö. 364/975), *Câmiu Ebi'l-Hasen el-Besyevî* (nşr. Süleyman b. İbrahim Bâbzîz el-Vercelânî & Dâvûd b. Ömer Bâbzîz el-Vercelânî), I-IV, Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe 1984.

- Beşir b. Muhammed b. Mahbûb er-Rahîl, Ebû'l-Münzir (ö. ykl. 290/908), *Kitâbü'r-rasf fi't-tevhîd ve ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-esmâ' ve'l-ahkâm ve's-sünne ve'l-imâme ve esmâi'd-dâr ve ahkâmihâ ve hudûsî'l-âlem* (Early Ibâdî Literature: Abu l-Mundhir Bashîr b. Muḥammad b. Maḥbûb Kitâb al-Raşf fi l-Tawḥîd, Kitâb al-Muḥâraba and Sîra içinde nşr. Abdulrahman al-Salimi & Wilferd Madelung), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2011, s. 5-28.
- , *Kitâbü'l-muhârebe* (Early Ibâdî Literature: Abu l-Mundhir Bashîr b. Muḥammad b. Maḥbûb Kitâb al-Raşf fi l-Tawḥîd, Kitâb al-Muḥâraba and Sîra içinde nşr. Abdulrahman al-Salimi & Wilferd Madelung), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2011, s. 29-60.
- Buġtûrî, Makrîn b. Muhammed (ö. 599/1203), *Sîretü meşâihi Nefûse* (nşr. Tevfik İyâd eş-Şakrûnî), Rabat: Müessesetü Tavalt es-sekâfiyye 2009.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh* (şrh. ve haz. Muhibbüddîn el-Hatîb ve dğr.), I-IV, Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye 1980.
- Ca'birî, Ferhât, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-akîde inde'l-İbâziyye*, I-II, el-Karrâra: Cem'iyetü't-türâs 1987.
- Cenâvünî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. el-Hayr b. Ebi'l-Hayr (ö. 6./12. yüzyılın ilk yarısı), *Kitâbü'l-vaz': Muhtasar fi'l-usûl ve'l-fıkh* (nşr. Ebû İshak İbrahim Ettafeyyîş), 6. bs., Maskat: Mektebetü'l-istikâme t.y.
- , *Akîdetü't-tevhîd* ("Une Profession de Foi Ibâdîte: La Profession de Foi d'Abû Zakariyyâ' Yahyâ ibn al-Ḥayr al-Ġannâwunî" içinde nşr. Pierre Cuperly), *Bulletin d'Etudes Orientales*, 32-33 (1981-1982), s. 47-54.
- Ceytâlî, Ebû Tahir İsmail b. Musa, *Kanâtiru'l-hayrât*, I-III, 2. bs., Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe 1989.
- Cuperly, Pierre, *Medhal ilâ dirâseti'l-İbâziyye ve akîdetihâ: Bahs mukâran fi'l-lâhûti'l-İbâzî fi bilâdi'l-Mağrib ve Umân* (Arapça'ya çev. Ammâr el-Celâsî), Rabat: Müessesetü Tavalt es-sekâfiyye 2003.
- , "Une Profession de Foi Ibâdîte: La Profession de Foi d'Abû Zakariyyâ' Yahyâ ibn al-Ḥayr al-Ġannâwunî", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 32-33 (1981-1982), s. 21-54.
- Custers, Martin H., *Bîblîyûğrâfyâ'l-İbâziyye*, I (Kısmü'l-Mağrib: Mısır ve Lîbyâ ve Tûnus ve'l-Cezâir)-II (Kısmü'l-Meşrik: el-Basra ve Umân ve Hurâsân ve ğayruhâ) (Arapça'ya çev. Mûhamed Ümâdî & Hadîce Kerîr), Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûnî'd-dîniyye, 2012.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl, *Müsnedü'd-Dârimî el-ma'rûf bi-Süneni'd-Dârimî* (nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî), I-IV, Riyad: Dâru'l-muġnî, 2000.

- Dercîni, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Saïd (ö. ykl. 670/1271), *Kitâbü tabakâti'l-meşâih bi'l-Mağrib* (nşr. İbrahim Tallây), I-II, Kosantîne: Matbaatü'l-ba's, 1974.
- Di Tolla, Anna Maria, "İbâdî 'aqîda-s in Berber", *Ibadi Theology: Rereading Sources and Scholarly Works* (ed. Ersilia Francesca), Hildesheim: Georg Olms Verlag 2015, s. 115-128.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend (ö. 282/895), *el-Ahbârü't-tvâil* (nşr. Abdülmün'im Âmir), Bağdad: Mektebetü'l-müsennâ, t.y.
- Dündar, M. Mücahid, "Otantik Bir Vehbî-İbâzî Akâid Metni: *Akâidetü't-Tevhîd li-Amr b. Cümey'*", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2013), s. 271-301.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), I-IV (iki cilt hâlinde), Beyrut: Dâru İhyâi's-sünneti'n-nebeviyye t.y.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut: Dâru'l-meşrik 1974.
- Ebû'l-Mü'sir es-Salt b. Hamîs el-Harûsî el-Behlevî (ö. 278/891-892 ?), *Kitâbü'l-beyân ve'l-burhân redd alâ men kâle bi's-şâhideyn (es-Siyer ve'l-cevâbât li-ulemâi ve eimmeti Umân* içinde nşr. Seyyide İsmail Kâşif), Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe 1986, I, 155-185.
- ech-Cheikh, Mohammed, "Ignored Pages of the History of Ibâdî Theology in North Africa during the Middle Ages: The *Wâjiz* (Summary) of 'Abd al-Kâfi and *Dalîl* (Proof and Demonstration) of al-Warjlâni", *Ibadi Theology: Rereading Sources and Scholarly Works* (ed. Ersilia Francesca), Hildesheim: Georg Olms Verlag 2015, s. 103-113.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen İbn Ebî Bişr Ali b. İsmail b. İshak (ö. 324/935-936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), I-II (tek cilt hâlinde), 3. bs., Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1980.
- , *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaût), Beyrut: Mektebetü dâri'l-beyân 1981.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsa (ö. 1914), *Şerhu Kitâbi'n-nîl ve şifâi'l-alîl* (nşr. Muhammed Kemaleddîn İmam), I-XIV (dört cilt hâlinde), Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'd-dîniyye 2011.
- Fezârî, Abdullah b. Yezîd (ö. 3./9. yüzyılın ilk çeyreği), *Kitâbün fi'r-redd alâ İbn Umeyr (Early Ibâdî Theology: Six Kalâm Texts by 'Abd Allâh b. Yazîd al-Fazârî* içinde nşr. Abdulrahman al-Salimi & Wilferd Madelung), Leiden & Boston: Brill 2014, s. 59-122.
- , *Kitâbü'l-fütyâ (Early Ibâdî Theology: Six Kalâm Texts by 'Abd Allâh b. Yazîd al-Fazârî* içinde nşr. Abdulrahman al-Salimi & Wilferd Madelung), Leiden & Boston: Brill 2014, s. 147-152.

- ___, *Kitâbün fi men race'a an ilmihi ve fâraka'n-Nebiyye ve hüve alâ dînihi* (Early Ibâdî Theology: Six Kalâm Texts by 'Abd Allâh b. Yazîd al-Fazârî içinde nşr. Abdulrahman al-Salimi & Wilferd Madelung), Leiden & Boston: Brill 2014, s. 201-228.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1983.
- ___, "İbâziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 256-261.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)* (nşr. ve çev. Osman Demir), İstanbul: Klasik Yayınları 2012.
- Hâlid b. Kahtân, Ebû Kahtân (ö. ?), *Sîretün tünsebü ilâ Ebî Kahtân Hâlid b. Kahtân (es-Siyer ve'l-cevâbât li-ulemâi ve eimmeti Umân içinde nşr. Seyyide İsmail Kâşif)*, Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe 1986, I, 86-154.
- Halîfât, İvaz Muhammed, *el-Uşûlü't-târîhiyye li'l-fırkati'l-İbâziyye*, 3. bs., Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe 1994.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osman (ö. 300/913 ?), *el-İntisâr fi'r-redd alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye 1988.
- Heyet, Mu'cemü mustalahâti'l-İbâziyye: *el-Akîde-el-fikh-el-hadâra*, I-II, 2. bs., Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'd-dîniyye 2012.
- Hıfzî, Abdüllatîf b. Abdülkâdir, *Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve's-Şîa - Esbâbuhû ve mezâhiruhû-*, Cidde: Dâru'l-Endelüs el-hadrâ' 2000.
- Hizmetli, Sabri, "İbâdilik'te Velâyet ve Berâet İnancı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (1986), s. 181-204.
- ___, "İbâdilikte Azzabe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (1987), s. 285-301.
- Ismail, Ahmed, "The Theory of the Atom in the Ibâdî, Ash'arite, and Mu'tazilite Schools", *Ibadi Theology: Rereading Sources and Scholarly Works* (ed. Ersilia Francesca), Hildesheim: Georg Olms Verlag 2015, s. 207-221.
- Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı* (çev. Selahaddin Ayaz), 2. bs., İstanbul: Pınar Yayınları 2000.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-İsfahânî (ö. 406/1015), *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dâru'l-meşrik 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed (ö. 852/1449), *Lisânü'l-mîzân* (nşr. Abdülfettah Ebû Ğudde), I-X, Beyrut: Mektebetü'l-matbûâti'l-İslâmiyye & Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye 2002.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî el-Endelüsî (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (nşr. Muhammed İbrahim Nasr & Abdurrahman Umeyra), I-V, Dâru'l-cil, Beyrut 1998.
- , *Cemheratü ensâbi'l-Arab* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun), 5. bs., Kahire: Dâru'l-maârif 1982.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-II, Kahire: Dâru İhyâ'î'l-kütübî'l-Arabîyye 1952.
- İbn Tümert, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh (ö. 524/1130), *E'azzü mâ yutlab* (takdim ve nşr. Abdülğani Ebü'l-Azm), Rabat: Müessesetü'l-Ğanî lî'n-neşr 1997.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî li-dînillâh Ahmed b. Yahyâ (ö. 840/1437), *Kitâbü'l-milel ve'n-nihal & el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihal* (nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr), Beyrut: Dâru'l-fikr 1979.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak (ö. 385/995), *el-Fihrist fi ahhbâri'l-ulemâi'l-musannifîn mine'l-kudemâ' ve'l-muhdesîn ve esmâi kütübihim* (nşr. Rıza Teceddüd), Tahran: y.y. 1971.
- Kalhâtî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî (ö. 6./12. yüzyıl), *el-Keşf ve'l-beyân* (nşr. ve şrh. Seyyide İsmail Kâşif), I-II, Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe 1980.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd (ö. 224/838), *Kitâbü'l-îmân (ve me'âlimühû ve sünenühû ve istikmâlihû ve deracâtühû)* (nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî), Riyad: Mektebetü'l-maârif lî'n-neşr ve't-tevzî 2000.
- Kedemî (Küdemî), Ebû Saîd Muhammed b. Saîd b. Muhammed (ö. 361/972), *el-Mu'teber*, I-IV, Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe 1984-1985.
- , *el-İstikâme* (nşr. Muhammed Ebü'l-Hasen), I-III, Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe 1985.
- Kindî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrahim b. Süleyman (ö. 508/1115), *Beyânü's-şer'* (nşr. Salim b. Hamed el-Hârisî ve dğr.), I-LXXII, Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe 1984-1993.
- Kindî, Ebû Bekr Ahmed b. Abdullâh b. Musa (ö. 557/1162), *el-Cevheru'l-muktasar* (nşr. Seyyide İsmail Kâşif), Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe 1983.
- , *el-Musannef* (nşr. Abdülmün'im Âmir & Câdullâh Ahmed), I-XLIII, Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe 1979-1989.
- Kohlberg, Etan, "Muwâfât Doctrines in Muslim Theology", *Studia Islamica*, 57 (1983), s. 47-66.
- Kondo, Yohei, "The Concepts of *walâya*, *barâ'a*, and *wuqûf* among 2nd/8th-3rd/9th Centuries Ibâdis", *Ibadi Theology: Rereading Sources and Scholarly*

- Works* (ed. Ersilia Francesca), Hildesheim: Georg Olms Verlag 2015, s. 185-197.
- Lewicki, Tadeusz (ö. 1992), *Tesmiyetü şuyûhi Cebeli Nefûse: Dirâse lüsünüyye fi'l-enûmyâ ve't-tubûnûmyâ el-Amâzîgiyye* (Arapça'ya çev. Abdullah Jârû, haz. Mûhamed Ümâdî), Rabat: Müessesetü Tavalt es-sekâfiyye 2006.
- Mahbûb b. er-Rahîl, Ebû Süfyân Mahbûb b. er-Rahîl b. Seyf b. Hübeyre el-Mahzûmî el-Kureşî (ö. 195-205/810-820 arası), *Sîretü Mahbûb b. er-Rahîl ilâ ehli Hadramevt fi emri Hârûn b. el-Yemân (es-Siyer ve'l-cevâbât li-ulemâi ve eimmeti Umân* içinde nşr. Seyyide İsmail Kâşif), Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe 1986, I, 308-324.
- , *Sîretü Mahbûb b. er-Rahîl ilâ ehli Umân fi emri Hârûn b. el-Yemân (es-Siyer ve'l-cevâbât li-ulemâi ve eimmeti Umân* içinde nşr. Seyyide İsmail Kâşif), Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe 1986, I, 276-307.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'* (nşr. Sven Dederling), İstanbul: Matbaatü'd-devle 1936.
- Mânkdîm Şeşdîv, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim el-Hüseynî (ö. 425/1034), *Ta'lik alâ Şerhi'l-usûli'l-hamse (Şerhu'l-usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebâr'a izafetle nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe 1965.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (ö. 333/944), *Kitâbü't-tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları 2003.
- Muammer, Ali Yahyâ (ö. 1980), *el-İbâziyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye: İnde küttâbi'l-makâlât fi'l-kadîm ve'l-hadîs*, I-II, 2. bs., Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe 1992.
- , *el-İbâziyye fi mevkibi't-târîh*, I-IV (2 cilt hâlinde), 2. bs., Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993.
- Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd b. Abdülekber el-Ezdî (ö. 286/899), *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb ve'n-nahv ve't-tasrîf* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), I-III, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî 1936-1937.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-V, Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabîyye 1955-1956.
- Nallino, Carlo Alfonso (ö. 1938), "es-Sıla beyne mezhebi'l-Mu'tezile ve mezhebi'l-İbâziyye el-mukîmeyn fi İfrîkiyye eş-Şimâliyye", *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-hadârati'l-İslâmiyye: Dirâsât li-kibâri'l-müsteşrikîn* (çev. ve haz. Abdurrahman Bedevî), Kahire: Mektebetü'n-nehdâti'l-Misriyye 1940, s. 204-210.

- Nâmî, Amr Halîfe (ö. 1986 ?), *Dirâsât anî'l-İbâziyye* (Arapça'ya çev. Mihail Hûrî), Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî 2001.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Abdülgaffâr Süleyman Bünderî & Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevî b. Hasen), I-VI, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1991.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed (ö. 537/1142), *Akâidü'n-Nesefî* (*Akâid Risâleleri* içinde çev. ve haz. Ali Nar), İstanbul: Beyan Yayınları 1998, s. 36-39 (Arapça metin).
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Claude Salamé), I-II, Dîmeşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Ferensî lî'd-dirâsâti'l-Arabiyye 1990, 1993.
- Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd b. Neşvân (ö. 573/1178), *el-Hûru'l-în* (nşr. Kemal Mustafa), 2. bs., Beyrut & San'â: Dâru âzâl & el-Mektebetü'l-Yemeniyye 1985.
- Pakatchi, Ahmad, "Abû Zakariyyâ al-Janâwunî", *Encyclopaedia Islamica*, II, 766-768.
- Porphyry (ykl. 234-305 M), *Porphyry Introduction* (çev. ve şrh. Jonathan Barnes), Oxford & New York: Oxford University Press 2003, s. 3-12.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210), *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-meşhûr bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtîhi'l-ğayb*, I-XXXII, Beyrut: Dâru'l-fikr 1981.
- Rubinacci, Roberto, *el-İkrâr bi'l-îmân: Dirâse mukârane fî akîdeti'l-Cennâvünî* (Arapça'ya çev. Lemîs eş-Şücenî; nşr. ve giriş Mûhamed Ümâdî), Rabat: Müessesetü Tavalt es-sekâfiyye 2007.
- , "La professione di fede di al-Ğannâwunî", *Annali dell'Institutio Universitario Orientale di Napoli*, 14 (1964), s. 553-595.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmud, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn (Mâtürîdiyye Akaidi)* (Türkçe çevirisiyle birlikte nşr. Bekir Topaloğlu), 5. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1995.
- Sâlim b. Zekvân el-Hilâlî (101/719 yılında hayatta), *Sîretü Sâlim b. Zekvân (The Epistle of Sâlim ibn Dhakwân* içinde İngilizce çevirisiyle birlikte nşr. Patricia Crone & Fritz Zimmermann), Oxford: Oxford University Press 2001.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Nureddîn Abdullah b. Humeyd b. Sellûm (ö. 1332/1913), *Meşâriku envâri'l-ukûl* (nşr. Ahmed b. Hamed el-Halîlî & Abdurrahman Umeyra), I-II, Beyrut: Dâru'l-cil 1989.
- , *Makâle fî kesrati kütübî'l-İbâziyye (Mu'cemü mesâdiri'l-İbâziyye* içinde nşr. Ali Ekber Ziyâî), 2. bs., Tahran: Müessesetü'l-hüdâ 2003, s. 83-92.
- (al-)Sâlimî, Abdurrahman, "İbâdîsm and the Creation of the Qur'ân", *Ibadi Theology: Rereading Sources and Scholarly Works* (ed. Ersilia Francesca), Hildesheim: Georg Olms Verlag 2015, s. 145-155.

- _____, (= Abdurrahman S. al-Salimi), "al-Jannâwunî, Abû Zakariyyâ'", *Encyclopaedia of Islam, Three* (2008-2), 161-162.
- (al-)Salimi, Abdurrahman & Madelung, Wilferd, "Introduction", *Early Ibâdî Theology: Six Kalâm Texts by 'Abd Allâh b. Yazîd al-Fazârî*, Leiden & Boston: Brill 2014, s. 1-10.
- Şakasî, Hamîs b. Saîd b. Ali b. Mesud er-Rüstâkî (ö. 1059/1649-1090/1679 arası), *Menhecû't-tâlibîn ve belâğu'r-râğibîn* (nşr. Salim b. Hamed b. Süleyman el-Hârisî), I-XIX, 2. bs., Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe 1993.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâceddîn Muhammed b. Abdülkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Emîr Ali Mehnâ & Ali Hasen Fâ'ûr), I-II, 3. bs., Beyrut: Dâru'l-marife 1993.
- Şemmâhî, Ahmed b. Saîd b. Abdülvâhid (ö. 928/1521), *Kitâbü's-siyer* (nşr. Ahmed b. Sa'ûd es-Seyyâbî), I-II, Maskat: Saltanatü Uman Vizâretü't-türâsî'l-kavmî ve's-sekâfe 1987.
- Tenâvütî, Ebû Ammâr Muhyiddîn Abdülkâfî b. Yûsuf b. İsmail (ö. 570/1175'ten önce), *Ârâü'l-Havâric el-kelebiyye: el-Mûcez li-Ebî Ammâr Abdülkâfî el-İbâzî* (nşr. Ammâr et-Tâlibî), I-II, Cezayir: eş-Şeriketü'l-vataniyye lî'n-neşr ve't-tevzî 1978.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *el-Câmiu's-sahîh* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-VI, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî 1998.
- Vercelânî, Ebû Yakub Yûsuf b. İbrahim es-Sedrâtî (ö. 570/1175), *Kitâbü'd-delîl li-ehli'l-ukûl li-bâğî's-sebîl bi-nûri'd-delîl li-tahkîki mezhebi'l-hak*, I-III (tek cilt hâlinde), Kahire: el-Matbaatü'l-Bârûniyye 1306.
- Watt, W. Montgomery (ö. 2006), *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara: Umran Yayınları 1981.
- _____, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu: Hz. Muhammed'den Günümüze İslam'ın Siyasetteki Rolü* (çev. U. Murat Kılavuz), İstanbul: Birey Yayıncılık 2001.
- _____, "Conditions of Membership of the Islamic Community", *Studia Islamica*, 21 (1964), s. 5-12.
- Wilkinson, John C., *Ibâdîsm: Origins and Early Development in Oman*, Oxford & New York: Oxford University Press 2010.

