

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

**BÜVEYHÎLER DÖNEMİNDE MU'TEZİLE-
İMÂMİYYE ETKİLEŞİMİ**

**BEKİR ALTUN
2502140513**

**TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. HALİL İBRAHİM BULUT**

İSTANBUL - 2022

ÖZ
BÜVEYHÎLER DÖNEMİNDE MU'TEZİLE-İMÂMİYYE
ETKİLEŞİMİ
BEKİR ALTUN

Büveyhîler, Zeydî-Mu'tezilî geleneğın olduğu bir coğrafyada zuhur etmiş ve Sünnî Abbâsî yönetimini bir asrı aşkın süre hâkimiyeti altına almış Şîî bir hanedanlıktır. Bu süre zarfında bünyesinde İmâmiyye ve Mu'tezile alimlerini himaye ederek, İmâmî ve Mu'tezilî fikirlerin yaygınlaşmasında ve kaynaşmasında etkin bir rol oynamıştır. Büveyhîler döneminde İmâmiyye'nin rasyonel bir kimlik kazanmasında etkili olan Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ, Şerîf Radî ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi alimler yetişmiştir. Şeyh Sadûk hariç bu alimlerin hepsi Ebû Abdillâh el-Basrî, Ali b. İsâ er-Rummânî, Muhammed b. İmrân el-Merzübânî ve Kâdî Abdülcebbar gibi dönemin önemli Mu'tezilî alimleri nezaretinde yetişmiş ve Mu'tezilî fikirleri bizzat onların derslerinde öğrenmişlerdir. İmâmiyye erken dönemde ahhâr merkezli bir yapıya sahipken Büveyhîler döneminde Mu'tezilî fikirlerin etkisiyle rasyonel bir görünüm kazanmıştır. Dönemin İmâmiyye alimleri Mu'tezile'nin fikir dünyasını kendi sistemlerine taşımışlar ve akılcı bir bilgi sistemi oluşturarak tevhd ve adalet meselesinin tamamında, va'd ve vaîd ile nübüvvet meselesinin bir kısmında Mu'tezilî fikirleri benimsemişlerdir. İhtilaf ettikleri imâmet meselesini izah etmede ise Mu'tezilî yöntemden istifade etmişlerdir. İmâmiyye'de Mu'tezilî fikirler ekseninde gerçekleşen bu rasyonel dönüşüm Şeyh Sadûk'tan Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye zamanla tedrici olarak gerçekleşmiştir. Bu dönüşümün en etkili isimleri ise Şeyh Müfid ile Şerîf Murtazâ olmuştur. Bu bağlamda çalışmamızın birinci bölümünde Büveyhîler döneminde meydana gelen Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin siyasî-tarihî arka planı, ikinci bölümünde ilmî temeli, üçüncü bölümünde ise fikrî yapısı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Büveyhîler, İmâmiyye, Mu'tezile, tevhd, adalet, Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Kâdî Abdülcebbar.

ABSTRACT
THE INTERACTION OF MU'TAZILA-IMÂMIYYA IN THE
BUWAYHIDS PERIOD
BEKIR ALTUN

The Buwayhids are a Shiite dynasty that emerged in a geography with Zaidî-Mu'tazilite tradition and dominated on the Sunnî Abbasid administration for more than a century. During this time, they played an active role in the spread and fusion of Imâmiyya and Mu'tazila ideas by protecting Imâmiyya and Mu'tazila scholars. Scholars such as al-Sheikh al-Sadûq, al-Sheikh al-Mufîd, al-Sharîf al-Murtadâ, al-Sharîf al-Radî and Abû Ja'far al-Tûsî, who were influential in the Imâmiyya's attaining a rational identity, were educated during the Buwayhids period. Except for al-Sheikh al-Sadûq, all of these scholars were educated by the important Mu'tazila scholars of the time, such as Abû Abd Allah al-Basrî, Ali b. Îsâ al-Rummânî, Muhammad b. Imrân al-Marzubânî and al-Qâdî Abd al-Jabbâr, and they learned the Mu'tazilite thought from them. While Imâmiyya thought had a traditional structure based on akhbâr in the early period, it experienced a rational transformation under the influence of Mu'tazilite ideas during the Buwayhids period. The Imâmiyya scholars of the period brought the ideas of Mu'tazila into their own thought systems and created a rational knowledge system. They adopted Mu'tazilite ideas in the whole issue of tawhîd and justice, in some of the issues of wa'd-wa'id and prophethood. They differed on the imâmate issue, but they benefited from the Mu'tazilite method in explaining the issue. This rational transformation, which took place on the axis of Mu'tazilite ideas in Imâmiyya, took place gradually in time from al-Sheikh al-Sadûq to Abû Ja'far al-Tûsî. The most influential names of this transformation were al-Sheikh al-Mufîd and al-Sharîf al-Murtadâ. In this context, the political-historical background of the Mu'tazila-Imâmiyya interaction that took place in the Buwayhids period has been examined in the first part of our study, its scientific basis in the second part and its intellectual structure in the third part.

Keywords: Buwayhids, Imâmiyya, Mu'tazila, tawhîd, justice, al-Sheikh al-Sadûq, al-Sheikh al-Mufîd, al-Sharîf al-Murtadâ, Abû Ja'far al-Tûsî, al-Qâdî Abd al-Jabbâr.

ÖNSÖZ

İmâmiyye alimleri, on ikinci imam Muhammed Mehdî el-Muntazâr'ın 260/874 yılında gaybete girmesinden sonra imamların ahhârını bir araya getirme çabası içeri-sine girmişler ve itikâdî meseleleri bu ahhâr çerçevesinde izah etmeye çalışarak akli geri planda bırakmışlardır. Nevbahtîler ve İbn Kibe er-Râzî gibi akla önem veren bazı alimler çıksa da onların sesi tabiri caizse cılız kalmıştır. Gaybet meselesi, başlangıçta izah edilmesi nispeten kolay bir mesele olduğundan akla ihtiyaç duymamışlardır. Büyük gaybet dönemine (329/941) gelindiğinde gaybetin uzaması bir problem olmuş ve İmâmiyye bu konuda büyük eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilere sadece ahhâr ile cevap vermek ise yeterli olmadığından rasyonel bir dönüşüm başlamıştır. Her ne kadar akla değer vermeyen ahhâr alimlerinden olsa da bu dönüşüm Şeyh Sadûk ile başlamıştır. Şeyh Müfid ile birlikte akıl-nakil birlikteliği elde edilmiş, Şerîf Murtazâ ile de akılcı tavır zirveye ulaşmıştır. Ebû Ca'fer et-Tûsî ise kelamî meselelerde hocası Murtazâ'nın takipçisi olmuştur. Onların akılcı söyleme geçmelerinde ise Mu'tezilî alimlerin önemli bir rolü olmuştur. Nitekim Şeyh Sadûk'un akılcı yorumlarının olduğu eserler Rey şehrinde Sâhib b. Abbâd'ın vezirliği ve Kâdî Abdülcebbâr'ın kâdîkudât-lığı zamanında ve Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinin telifinden birkaç yıl sonra kaleme alınmaya başlanmıştır. Müfid, Murtazâ ve Tûsî, Mu'tezilî alimlere talebe olmuşlar ve İmâmiyye akaidini oluşturmada özellikle Basra Mu'tezilesi alimi Kâdî Abdülcebbâr'dan oldukça istifade etmişlerdir. Ayrıca Müfid, Bağdat Mu'tezilesi alimi Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'nin görüşlerine de çokça müracaat etmiştir. İmâmiyye'nin rasyonel dönüşümünü Mu'tezilî tesirle gerçekleştiren bu alimler, İmâmiyye ve Mu'tezile'ye büyük destek veren Büveyhîler döneminde yetişmiş ve onların sundukları özgürlükçü ortamdan istifade etmişlerdir.

Araştırmamız, giriş ve sonuç bölümü hariç Büveyhîler döneminde gerçekleşen Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin siyasî-tarihî, ilmî ve fikrî olmak üzere üç temel yönden inceleyen üç bölümden müteşekkildir. Giriş bölümünde araştırmamızın konusu, amacı kapsamı, yöntemi ve temel kaynakları üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde konumuzun siyasî-tarihî arka planı incelenmiş, bu bağlamda Büveyhîlerin tarihçesi, Şîa ile olan münasebeti, Mu'tezile ve İmâmiyye alimleri ile olan ilişkileri ve bu dönemde yaşayan İmâmî ve Mu'tezilî alimlerin hayatları ortaya konulmuştur.

İkinci bölümde İmâmiyye Mu'tezile etkileşimi, ilmî gelenek açısından ele alınmış, bu çerçevede etkileşimin problematiği, etkileşime etki eden faktörler, dönemin İmâmiyye alimlerinin Mu'tezilî alimler ile olan ilişkileri ve telif ettikleri eserleri bağlamında etkileşimdeki rolleri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise araştırmanın fikrî yönü irdelenmiş, bu bağlamda Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin bilgi meselesi, usûlü'd-dîne ait meseleler ve latîfû'l-keîâm meselelerindeki (Şeyh Müfid özelinde) görüşleri, Ebu'l-Kâsım el-Belhî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri ile mukayese edilmiştir. Sonuç bölümünde ise tüm bu bölümlerde elde ettiğimiz bulgular her bir bölüm için ayrı ayrı ortaya konulmuştur.

Bu çalışmanın konusunun belirlenmesinden tamamlanmasına kadarki sürecin her aşamasında ve kaynaklarımın önemli bir kısmını temin etmemde büyük katkı sağlayan danışman hocam saygıdeğer Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut'a sağlamış olduğu destek için teşekkürü bir borç bilirim. Çalışmalarına gerekli zamanı ayırmamda, çalışmamın sınırlarını belirlememde ve içeriğinin anlamlı bir bütün haline gelmesinde önemli katkıları olan saygıdeğer Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç, Prof. Dr. Mehmet Ümit, Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara ve Doç. Dr. Adem Arıkan hocalarıma ayrıca teşekkürlerimi sunarım. Kaynaklarımın büyük bir kısmını temin ettiğim İSAM kütüphanesine, tezim için önemli bir çalışma olan ve daha önce hiç gün yüzüne çıkmayan İrfan Abdülhamîd'in 1965 yılında bitirdiği *The Intellectual Relationship between Mu'tazilism and Shi'ism* adlı doktora tezine ulaşmamda yardımları dokunan Cambridge Üniversitesi kütüphanesi çalışanlarına ve Leyli Sedef Kalaycı Hanım'a, çalışmalarım için gerekli malzemeleri temin eden İstanbul Üniversitesi ÖYP koordinatörlüğüne ve çalışanlarına, araştırmalarımın gerekli zamanı ayırmam hususunda katkıda bulunan değerli meslektaşlarım Arş. Gör. Duran Eski, Arş. Gör. Amine Çelik ve Arş. Gör. Faruk Mergen'e ayrı ayrı teşekkür ederim. Ayrıca hem yüksek lisans hem de doktorada çalışmalarım esnasında zamanlarından çaldığım ve buna rağmen hiçbir desteğini esirgemeyen başta kıymetli eşim Tuğba Altun olmak üzere annem, babam ve kardeşlerime şükranlarımı sunarım.

İstanbul - 2022
Bekir ALTUN

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BÜVEYHÎLER DÖNEMİ VE İMÂMÎYYE İLE MU'TEZİLE'NİN GENEL DURUMU

1.1. Büveyhîlerin Tarihçesi.....	11
1.2. Büveyhîlerin Şîî Kimliği ve Dönemin İmâmî Alimleri.....	25
1.2.1. Büveyhîlerin Şîa'ya Mensûbiyeti.....	26
1.2.1.1. Zeydiyye'ye Mensûbiyeti.....	26
1.2.1.2. İmâmîyye'ye Mensûbiyeti	29
1.2.2. Büveyhîlerin Şîî Uygulamaları	34
1.2.3. Büveyhîler Döneminin İmâmî Alimleri	41
1.2.3.1. Müfid Öncesi İmâmîyye Uleması	42
1.2.3.2. Şeyh Müfid ve Talebeleri (Radî, Murtazâ ve Tûsî)	51
1.2.3.2.1. Şeyh Müfid (ö. 413/1032)	51
1.2.3.2.2. Şerîf Radî (ö. 406/1015).....	58
1.2.3.2.3. Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044).....	65
1.2.3.2.4. Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067)	71
1.3. Büveyhîler Döneminde Mu'tezile'nin Genel Durumu ve Dönemin Mu'tezilî Alimleri.....	78
1.3.1. Büveyhîler Öncesi Mu'tezile'nin Genel Durumu	78
1.3.2. Büveyhîler Döneminde Mu'tezile'nin Genel Durumu ve Mu'tezilî Alimler	87
1.3.2.1. Ebû Abdillâh el-Basrî el-Cu'al (ö. 369/979).....	89
1.3.2.2. Ali b. İsâ er-Rummânî (ö. 384/994).....	93
1.3.2.3. Muhammed b. İmrân el-Merzûbânî (ö. 384/994).....	97

1.3.2.4. Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995)	99
1.3.2.5. Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025)	104
1.3.2.6. Dönemin Diğer Mu'tezilî Alimleri	112

İKİNCİ BÖLÜM

MU'TEZİLE-İMÂMİYYE ETKİLEŞİMİNİN TEMELLERİ VE İMÂMİYYE ALİMLERİNİN ETKİLEŞİMDEKİ ROLÜ

2.1. Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşiminin Temelleri	123
2.1.1. Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi Meselesi	123
2.1.1.1. Büveyhîler Dönemine Kadar Etkileşim Meselesi	126
2.1.1.1.1. İmâmiyye'nin Mu'tezile'den Etkilendiği Meselesi	126
2.1.1.1.2. Mu'tezile'nin İmâmiyye'den Etkilendiği Meselesi	129
2.1.1.2. Büveyhîler Dönemi ile İlgili Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi İddiaları	130
2.1.1.3. Aleyhte Etkileşim Söylemlerine İmâmiyye'nin Tepkisi	136
2.1.2. Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimine Etki Eden Faktörler	141
2.1.2.1. Zeydiyye-Mu'tezile İlişkisi ve Etkileşimdeki Rolü	141
2.1.2.2. Büveyhîler Öncesi İmâmiyye Alimlerinin Etkileşimdeki Rolü	145
2.1.2.2.1. İmamlar Dönemi Kelamcıları	146
2.1.2.2.2. Küçük Gaybet Dönemi Kelamcıları	152
2.1.2.3. Büveyhîlerin İlimli Politikaları	157
2.1.2.4. İlim Meclislerinin Etkileşime Etkisi	160
2.1.2.5. Reddiyelerin Etkileşimdeki Rolü	166
2.1.2.6. Diğer Faktörler	169
2.2. Büveyhîler Dönemi Alimlerinin Etkileşimdeki Rolü	172
2.2.1. Şeyh Sadûk ve Etkileşimdeki Rolü	173
2.2.2. Şeyh Müfid ve İmâmiyye'de Mu'tezilî Tesirler	177
2.2.3. Şerîf Radî ve Etkileşimdeki Rolü	188
2.2.4. Şerîf Murtazâ ve Etkileşimdeki Rolü	195
2.2.5. Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Etkileşimdeki Rolü	200
2.3. Bölüm Değerlendirmesi	203

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MU'TEZİLE-İMÂMİYYE ETKİLEŞİMİNE KONU OLAN MESELELER

3.1. Bilgi Meselesine Yaklaşımda Mu'tezile'nin Rolü.....	208
3.1.1. Bilginin Tanımı ve Tasnifi	208
3.1.2. Bilgi Kaynakları	211
3.1.2.1. Duyular (Havâs)	213
3.1.2.2. Akıl ve Nazar (Akıl Yürütme)	217
3.1.2.3. Nakil	224
3.1.2.3.1. Kur'an	224
3.1.2.3.2. Sünnet/Hadis/Ahbâr	230
3.1.2.3.3. İcmâ ve Kıyâs	236
3.2. Usûlü'd-Dîne Ait Konuların Tesisinde Mu'tezile'nin Etkisi.....	239
3.2.1. Tevhîd Meselesi	241
3.2.1.1. Ma'rifetullah	243
3.2.1.1.1. Ma'rifetullâhın Delili Olarak Hudûs	247
3.2.1.2. İlahî Sıfatlar	251
3.2.1.2.1. Zâtî/Subûtî Sıfatlar	255
3.2.1.2.2. Fiilî/Muhdes Sıfatlar	260
3.2.1.2.3. Selbî/Tenzîhî Sıfatlar	266
3.2.2. Adalet Meselesi	279
3.2.2.1. Hüsün ve Kubuh/İyi ve Kötü Meselesi	280
3.2.2.1.1. Hüsün ve Kubhun Mahiyeti	280
3.2.2.1.2. Allah'ın Kabîh Olana Kudreti ve Onu İrade Etmesi	284
3.2.2.2. Allah'a Vacip Olan Fiiller	285
3.2.2.2.1. Teklîf	286
3.2.2.2.2. Lütuf	288
3.2.2.2.3. Aslah	290
3.2.2.2.4. Elem ve İvaz (Bedel)	292
3.2.2.3. İnsanların Fiilleri	295
3.2.2.3.1. İnsan Fiillerinin Yaratılması	295

3.2.2.3.2. İnsanların İrâdesi.....	298
3.2.2.3.3. Kazâ ve Kader	300
3.2.2.3.4. İstîtâat	302
3.2.2.3.5. Dolaylı (Mütevellid) Fiiller.....	304
3.2.2.4. Adalet ile İlgili Diğer Meseleler	306
3.2.3. Va'd ve Vaîd ile İlgili Meseleler.....	307
3.2.4. Nübüvvet ve İmâmet.....	313
3.2.4.1. Nübüvvet	313
3.2.4.2. İmâmet	318
3.3. Latîfü'l-Kelâm Meselelerinde Mu'tezile'nin Rolü	322
3.4. Bölüm ile İlgili Kısa Bir Değerlendirme.....	327
SONUÇ.....	328
KAYNAKÇA	340

KISALTMALAR LİSTESİ

ABD	: Anabilim Dalı
ar.	: Arapça
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: ibn/bin
bkz.	: bakınız
bs.	: baskı
c.	: cilt
cem.	: cem eden, bir araya getiren
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	: çeviren
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
EAÜİFD	: Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ed.	: editör
Eİ²	: The Encyclopaedia of Islam (New Edition)
Eİr	: Encyclopedia Iranica
EKEV	: Erzincan Kültür ve Eğitim Vakfı
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İA	: İslâm Ansiklopedisi (Millî Eğitim Bakanlığı)
İLTED	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
JRAS	: The Journal of The Royal Asiatic Society
krş.	: karşılaştı
KURAMER	: Kur'an Araştırmaları Merkezi
m.	: miladi
md.	: madde
mlf.	: müellif

msh.	: musahhih
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: neşreden
ö.	: ölüm tarihi
r.a.	: radiyallahu anh
s.	: sayfa
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi Vesellem
SAMER	: Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
ss.	: sayfalar arası
sy.	: sayı
t.y.	: tarih yok
thk.	: tahkik eden
tkd.	: takdim
tsh.	: tashih eden
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
vs.	: ve sair
y.y.	: yayın/baskı yeri yok
YEK	: Yazma Eserler Kurumu

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

İslâm düşünce tarihinde mezheplerin doğuşu ve teşekkülü birbirinden ayrı düşünülemez. Mezhepler, tarih boyunca müspet ya da menfi manada sürekli birbirleriyle iletişim ve etkileşim halinde olmuşlardır. Bu iletişim ve etkileşimin müspet ya da menfi olma yönünü genellikle devlet ricalinin ilme ve alimlere yaklaşımı ve mezhep alimlerinin diğer mezheplerin alimlerine yaklaşımları belirlemiştir. Bunun sonucunda İslâm beldelerinde bazı zamanlarda ilmî havanın teneffüs edildiği, bazı zamanlarda ise mezhepsel çatışmaların zirvede olduğu müşahade edilmektedir. Tüm bunlar mezheplerin edebiyatına yansımıştır. İşte böyle bir havanın teneffüs edildiği dönemlerden biri de yaklaşık yüz on yıl Sünnî Abbâsî topraklarında hüküm sürmüş Şîî Büveyhîler dönemidir.

Büveyhîler, hüküm sürdükleri dönem boyunca Şîa'nın Zeydiyye ve İmâmiyye ekollerine destek vermiş, Zeydî ve İmâmî ekole mensup alimleri kendi bünyesinde himaye etmişlerdir. Büveyhîlerin bu tavrında Zeydî düşüncenin hâkim olduğu Deylem bölgesinde zuhur etmelerinin etkisi büyüktür. Zeydiyye'nin Mu'tezile ile olan bağı Büveyhî devlet adamlarının Mu'tezilî alimleri de himaye etmesine vesile olmuştur. Bu nedenle Büveyhîler dönemi boyunca Mu'tezile, İmâmiyye ve Zeydiyye alimleri, ilim meclisleri ve hoca talebe ilişkisi yoluyla sürekli iletişim halinde olmuşlardır. Bu dönemde fikrî gelişimini tamamlamış olan Mu'tezile, rasyonel eğilim göstermeye henüz başlamış olan İmâmiyye alimleri ve kelamı üzerinde etkili olmuştur. Çalışmamızın konusu ve amacı ise İmâmiyye kelamının teşekkül ettiği bu dönemde onların Mu'tezilî alimler ile olan diyalogunu ve bu diyalogun İmâmiyye kelamına yansımalarını tespit etmektir. Bu bağlamda Mu'tezile ile İmâmiyye'nin arasındaki etkileşimin tespiti için Büveyhîlerin tarihçesi, bu dönemde yaşamış olan İmâmiyye ve Mu'tezile alimleri, alimlerin birbirleri ve devlet ricali olan ilişkileri, bu ilişkilerin edebiyata yansımaları, nihayetinde mezhep edindikleri görüşler, çalışmanın temel çerçevesini oluşturmuştur. Biz tezimizde bu dönemde faaliyet gösteren alimlerin birbirleri ile olan ve tezimizin amacına hizmet eden tüm ilişkileri ve fikirleri detaylı bir şekilde incelemeye çalıştık.

2. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi

İmâmiyye kelamı, oluşum sürecini genel olarak İmâmiyye alimlerine geniş bir faaliyet alanı ve imkânı tanıyan Büveyhîler döneminde tamamlamıştır. İmâmiyye kelimcilerinin en önemlileri bu dönemde yetişmiş ve İmâmiyye'nin nakle dayalı düşünce sistemini akla dayalı hale getirmişlerdir. Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ, Şerîf Radî ve Ebû Ca'fer et-Tûsî bu dönemin önde gelen alimleridir. Bu alimlerin rasyonel bir eğitim almasında ve fikirlerinde akılcı bir yöntem izlemelerinde ise dönemin Mu'tezilî alimlerinin katkısı büyüktür. Sâhib b. Abbâd, Ebû Abdillâh el-Basrî, Ali b. İsa er-Rummânî ve Kâdî Abdülcebbar gibi alimler İmâmiyye alimleri üzerinde etkisi bulunan dönemin önde gelen Mu'tezilî alimleridir. Bu nedenle araştırmamızın kapsamı Büveyhîler dönemi, onların hâkim olduğu coğrafyada yetişen ve faaliyet yürüten Mu'tezilî ve İmâmî alimlerin birbirleri ve devlet ricali ile olan ilişkileri ve bu alimlerin fikirlerini beyan ettikleri kelâm eserleriyle sınırlı tutulmuştur.

İmâmiyye alimlerinin Büveyhî devlet adamları ve Mu'tezilî alimler ile olan ilişkileri, tamamen deskriptif bir yöntemle fikir-hadise ve zaman-mekân irtibatı dikkate alınarak detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu bağlamda incelenen zaman diliminin olay ve şahıslarından bahseden, erken dönemden başlayarak günümüze kadar olan kaynaklar mezhep ayrımı gözetmeksizin dikkatlice incelenmiş, konumuzla ilgili bilgiler titizlikle seçilerek anakronizme düşmeden iki mezhep arasındaki entelektüel ilişki tarafsız bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Dönemin siyasî olayları, bu dönemde yaşayan alimlerin hayatları ve hangi mezhebin diğerini etkilediği ile ilgili bilgiler göz önüne alındığında Mu'tezilî düşünce ve metodolojinin İmâmiyye alimlerini önemli ölçüde etkilediği anlaşılmaktadır. Ancak tersi yönde yani Mu'tezile'nin İmâmiyye'den etkilendiği yönündeki bilgiler de göz ardı edilemez. Bu nedenle etkileşimin yönünü tespit etmek için alimler hakkında bilgi veren kaynakların yanı sıra alimlerin fikirlerini ortaya koydukları eserleri de mukayese etmek elzemdir. Zira alimler hakkında kaynaklarda verilen bilgiler ışığında hâkim olan düşüncenin sağlam bir zemine oturması, alimlerin fikirlerini beyan ettikleri eserlerin mukayese edildiği bir yöntemle vaki olur. Alimlerin eserlerini telif ettikleri tarihler de yöntemin sıhhati için ayrıca bir önemi haizdir. Çünkü hangi fikrin daha önce ortaya atıldığı ancak bu şekilde bilinebilir. Burada İmâmiyye ve Mu'tezile alimlerinin eserleri ve görüşleri bu düşünce ile mukayese edilerek hangi mezhebin diğerinden fikir iktibas

ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Büveyhîler döneminde meydana gelen Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin fikrî yapısı Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid, Şerîf Mur-tazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî özelinde ele alınmıştır. Onların görüşleri ise özellikle Ebu'l-Kâsım el-Belhî ve Kâdî Abdülcebbâr ile mukayese edilerek aradaki fikrî bağlantının ortaya çıkması hedeflenmiştir. İmâmiyye alimleri ile Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri günümüze ulaşan eserleri bağlamında ele alınırken, özellikle kelamî meselelerdeki görüşlerini ele aldığı eserleri günümüze ulaşmayan Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşleri-nin bir kısmı günümüze ulaşan bazı eserleri ve onun fikirleri hakkında bilgi veren kla-sik dönem İslam Mezhepleri Tarihi kaynakları çerçevesinde ele alınmıştır.

3. Araştırmanın Kaynakları

İmâmiyye-Mu'tezile etkileşimini Büveyhîler dönemi ve bu dönemde faaliyet gösteren İmâmiyye ile Mu'tezile alimleri kapsamında ele aldığımızdan dolayı araştır-mamızın tarihî, ilmî ve fikrî olmak üzere üç farklı boyutu vardır. Bu nedenle çalışmamızın kaynakları arasında tarihî eserler, rical eserleri ve alimlerin kendi fikirlerini beyan ettikleri ya da onların fikirleri hakkında bilgi veren klasik dönem eserler ve tüm bunlar üzerine yapılan çağdaş araştırmalar yer almaktadır. Bu ise çalışmamızın kay-naklarını oldukça çeşitlendirmekte ve kemiyetini artırmaktadır. Araştırmamızın iki farklı mezhebi barındırması ise bu sayının ikiye katlanması demektir. Atıfta bulunulan eserler kaynakçada verilmekle birlikte aşağıda araştırmamızda önemli yeri olan bazı eserlere yer verilecektir.

Büveyhîler öncesi tarihî olayları ve şahsiyetleri hakkında bilgi edindiğimiz eserlerin başında Büvehîlerden önce yaşamış olan Belâzurî'nin (279/893-93) *Fütûhu'l-Buldân* adlı eseri, Ya'kûbî'nin (ö. 292/905) *Târîhu'l-Ya'kûbî* adlı eseri ve Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk* adlı eseri günü-müze ulaşan önemli eserlerdir.

Büveyhîler döneminden bahseden en erken kaynakların başında bu dönemde yaşamış ve Büveyhî devlet ricali ile yakın ilişkilerde bulunmuş Ebû İshâk es-Sâbî'nin (ö. 384/994) *Kitâbu't-Tâcî* adlı eserinden günümüze ulaşan kısmının el-Müntezeu min *Kitâbi't-Tâcî* adıyla neşredilmiş hali, Ebû Ali et-Tenûhî'nin (ö. 384/994) *Nişvâru'l-Muhâdara* adlı eseri, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) *Ahlâku'l-Vezîreyn ve el-İmtâ'* ve *l-Muânese* adlı eserleri ve İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tecâribü'l-*

Ümem adlı eseri gelmektedir. İbn Miskeveyh'in eserine Rûzrâverî (ö. 488/1095) zeyl yazarak (*Zeylû Tecâribi'l-Ümem*) 369/979 yılında kalan tarihi 389/999 yılına tamamlamıştır. Bu dönemde yaşayan ve dönemin şahsiyetleri hakkında bilgiler veren bir diğer müellif ise Hatîb el-Bağdâdî'dir (ö. 463/1071). Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde 450/1058 yılına kadar Bağdat'ta yaşayan ya da Bağdat'a yolu düşen devlet ricâlinde ve ilim adamlarından yaklaşık yedi bin sekiz yüzün üzerinde kişi hakkında bilgi vermektedir.

Büveyhîler döneminin tarihî olayları ve şahsiyetleri hakkında bilgi veren ve çalışmamızda oldukça istifade ettiğimiz diğer önemli tarih kaynakları ise Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî'nin (ö. 521/1127) Taberî'nin *Târîhu't-Taberî* adlı eserine ilave olarak yazmış olduğu *Tekmiletü Tarihi't-Taberî*'si, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Muntazam*'ı, İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fî't-Târih*'i, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) *Mir'atü'z-Zamân*'ı, Nüveyrî'nin (ö. 733/1333) *Nihâyetü'l-Ereb*'i, Zehbî'nin (ö. 748/1348) *Târîhu'l-İslâm* adlı eserinin tarihî olaylardan bahseden kısımları, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'si, İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Târîhu İbn Haldûn*'u, İbn Tağrîberdî'nin (ö. 874/1470) *en-Nücûmu'z-Zâhira*'sıdır.

Dönemin şehirlerinin topografik özellikleri, demografik yapısı ve dinî durumu hakkında bilgi veren coğrafi kaynaklar da Mu'tezile'nin ve Şîa'nın o dönemdeki faaliyet alanları hakkında önemli bilgiler vermektedir. İstahrî'nin (ö. 340/951-952'den sonra) *Kitâbu Mesâlikî'l-Memâlik*'i, İbn Havkal'ın (ö. IV/X asrın sonları) *Kitâbu Sûreti'l-Arz*'ı, Makdisî'nin (ö. 390/1000) *Ahsenü't-Tekâsîm*'i, Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-Buldân*'ı, Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *el-Hitatü'l-Makrîzî*'si bu eserlerden bazılarıdır.

Çalışmamızda özellikle ilk iki bölümde istifade ettiğimiz tabakât ve rical türü eserlerin, araştırmamızda konu edindiğimiz önemli şahıslar hakkında bilgi edinmemizde büyük katkısı olmuştur. İbn Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'i, Necâşî'nin (ö. 450/1058) *Ricâl*'i, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *el-Fihrist* ve *İhtiyaru Ma'rîfeti'r-Ricâl*'i, İbn Şehrâşûb'un (ö. 588/1192) *Meâlimü'l-Ulemâ*'sı, Takiyyuddîn el-Hillî'nin (ö. 707/1307) *Kitâbu'r-Ricâl*'i, Allâme Hillî'nin (ö. 726/1325) *Hulâsatü'l-Akvâl fî Ma'rîfeti'r-Ricâl*'i erken dönem özellikle İmâmiyye alimleri hakkında bilgi veren Şîî ricâl türü eselerdir. Daha sonraki döneme ait Tüsterî/Şüsterî'nin (ö. 1019/1610) *Mecâlisü'l-Mü'minîn*'i, Bahrânî'nin (ö. 1186/1772) *Lü'lüetü'l-Bahreyn*'i,

Mîrzâ Abdullah Efendî el-İsbehânî'nin (h. XII. asır) *Riyazu'l-Ulemâ'sı*, Hânsârî'nin (ö. 1313/1895) *Ravdâtü'l-Cennât'ı*, Muhsin el-Emîn'in (1867-1952) *A'yânu's-Şîa'sı*, Âgâ Buzurg et-Tahrânî'nin (1875-1970) *Tabakâtü's-Şîa* ve *ez-Zerîa ilâ Tasnîfi's-Şîa'sı* erken dönem Şîî kelamcıları ve telîfâtı hakkında bilgi edinebileceğimiz diğer tabakât türü eserlerdir.

Yukarıda zikredilen rical, tabakât ve terâcim kitaplarından bazı Mu'tezilî kelamcıların bilgilerine de ulaşılabilir. Ancak özellikle Mu'tezilî alimler hakkında bilgi edinebileceğimiz kaynaklar Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin *el-Makâlât*'ının tabakât kısmı, Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *Kitâbu Fazli'l-İ'tizâl* ve *Tabakâtu'l-Mu'tezile* ve *el-Münye ve'l-Emel*'i, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Cemheretü Ensâbi'l-Arab'ı* Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) *Şerhu'l-Uyûn'u*, İbnü'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) *Tabakâtü'l-Mu'tezile* ve *Kitâbu'l-Münye ve'l-Emel*'i doğrudan Mu'tezilî alimleri ihtiva eden eserlerdir. Bunların dışında hem Mu'tezilî hem de Şîî alimler hakkında bilgi edinebilecek Seâlibî'nin (ö. 429/1038) *Yetîmetü'd-Dehr*'i, Ebu'l-Mehâsin et-Tenûhî'nin (ö. 442/1050) *Târîhu'l-Ulemâ'sı*, Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemu'l-Udebâ'sı*, İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-A'yân'ı*, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* ve *Târîhu'l-İslâm*'ının tabakât kısımları ve *Mîzânu'l-İ'tidâl*'i, Safedî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-Vefeyât'ı*, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Lisânu'l-Mîzân'ı* gibi eserler de çokça yararlandığımız kaynaklardır.

Şimdiye kadar zikredilenler çalışmamızın tarihî-siyasî ve ilmî yönünü ortaya koymada faydalandığımız önemli eserlerdendir. Bundan sonra zikredeceğimiz eserler Mu'tezile'nin ve İmâmiyye alimlerinin görüşlerini orta koyduğu, özellikle ikinci bölüm ve üçüncü bölümde istifade ettiğimiz eserlerdir. Öncelikle İmâmiyye alimlerinin eserleri ardından Mu'tezile alimlerinin eserleri zikredilecektir. İmâmiyye alimlerinden Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) gaybet ve imâmet inancını ortaya koyduğu *Kemâlü'd-Dîn*'i ve İmâmiyye'nin temel itikâdî problemlerine değindiği Ethem Ruhi Fığlalı tarafından Türkçeye de tercüme edilen *el-İ'tikâdât'ı* ve onun şerhi konumundaki *et-Tevhîd*'i ve *el-Hidâye fi'l-Usûl ve'l-Fürû*'u Büveyhîler döneminin ilk eserleridir. Bu metinlerde aklî izahlar bulunmakla birlikte görüşler daha çok nakle dayanmaktadır. Onu müteakiben talebesi Şeyh Müfid (ö. 413/1022), hocasının *el-İ'tikâdât*'ına karşı *Tashîhu'l-İ'tikâdât'ı* yazarak hocasının birçok görüşünü tenkit etmiş ve aklî izahlara ağırlık vermeye başlamıştır. Müfid'in akılcı metodunu ortaya koyduğu, özellikle

Ebu'l-Kâsım el-Belhî ve Bağdat Mu'tezilesi'ne çokça referansta bulunduğu ve Mu'tezile-İmâmiyye ayırımına dikkat çektiği *Evâilü'l-Makâlât*'ı ön plana çıkar. Müfid'in Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki farkı ortaya koymaya çalıştığı diğer bir çalışması da adından da anlaşılacağı üzere *el-Hikâyât fî Muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-Adliyye ve'l-Fark beynehüm ve beyne's-Şiati'l-İmâmiyye min Emâlî*'sidir. Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*'sında da İmâmiyye alimleri ile Mu'tezile alimlerinin aralarında vuku bulan birçok münazaraya temas etmiştir. Müfid'in kendisine nisbeti ile ilgili şüpheler olsa da özellikle Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilenerek telif ettiği anlaşılan *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* ve *en-Nuket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adlı kitapları İmâmiyye kelimini ve usûlünü mülahhas bir şekilde tesis etmeye çalıştığı eserleridir.

Müfid'in Mu'tezilî ilkeler çerçevesinde temelini attığı İmâmiyye kelimini, talebeleri Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) daha da ileriye taşımışlardır. Onlar özellikle adalet ve tevhîd ile ilgili konuların neredeyse tamamında Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini takip etmişler ve eserlerini bu minval üzere telif etmişlerdir. Murtazâ'nın *Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*'i ve buna şerh olarak yazdığı *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*'i, *ez-Zehîra fî İlmi'l-Kelâm*, *el-Mûlahhas fî Usûli'd-Dîn*'i ve *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*'daki birçok risale; Tûsî'nin hocası Murtazâ'nın *Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*'ine şerh olarak yazmış olduğu *Temhîdü'l-Usûl fî İlmi'l-Kelâm*'ı ve *el-İktisâd fîmâ Yecibü ale'l-İbâd*'ı ve fıkıh alanındaki *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*'ı onların bu yöntemle telif ettikleri önemli eserleridir. Ayrıca onların imâmet ile ilgili eserleri de Kâdî Abdülcebbâr'ın metodolojisi kullanılarak telif edilmiştir. Zira bu metinler Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinin yirminci cildine adını veren imâmet bölümüne reddiye maksadı ile telif edilmişlerdir. Murtazâ'nın *eş-Şâfi fî'l-İmâme*'si ve Tûsî'nin bu eseri kısaltmak için kaleme aldığı ancak kısaltmada pek başarılı olamadığı *Telhîsü's-Şâfi*'si reddiye maksadı ile ele alınmıştır.

İmâmiyye alimlerinin görüşlerini Mu'tezilî alimlerin görüşleri ile mukayese ederken Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 300/913) *el-İntisâr*'ı, Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) *Kitâbu'l-Makâlât*'ı, Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö. 319/931) *Kitâbu'l-Makâlât* ve *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*'ı, Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* ve *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*'i kullandığımız başlıca Mu'tezilî kaynaklardır. Ayrıca İmâmiyye ve Mu'tezile alimlerinin görüşleri konusunda Mezhepler Tarihi klasiklerinden de faydalandık.

Çalışmamızda klasik dönem eserlerin yanı sıra çağdaş dönemde yapılan birçok çalışmadan da istifade ettik. İrfân Abdülhamîd'in doktora tezi olan ve biz elde edinceye kadar hiçbir eserde kullanılmayan ya da elde edilemediği için yalnızca ismi zikredilen 1965 yılında Cambridge Üniversitesinde tamamladığı *The Intellectual Relationship between Mu'tazilism and Shî'ism* adlı basılmamış doktora tezi akademik çerçevede Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin ortaya konulduğu ilk çalışma olmalıdır.¹ Abdülhamîd, bu eserinde Şeyh Müfid'in *Tashîhu'l-İ'tikâdât*'ını İngilizceye tercüme ederek onun Mu'tezile'den etkilendiği hususları ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca o, bu eserindeki bulguları, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* (İstanbul, 1981) adıyla Türkçeye tercüme edilen eserinde özet bir şekilde vermiştir. Bunların dışında Mafizullah Kabir'in *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*'ı (Calcutta, 1964), Joel L. Kraemer'in *Humanism in The Renaissance of Islam: The Cultural Revival During The Buyid Age*'i (Leiden, 1986), Etan Kohlberg'in *Belief and Law in Imami Shi'ism*'i (London, 1991), Hasan İbrahim Hasan'ın *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi* (İstanbul, 1985) adıyla Türkçeye tercüme edilen *Târîhu'l-İslâmi's-Siyâsî ve'd-Dînî ve's-Sekâfî ve'l-İctimâî*'si (Kahire, 1996), Resûl Ca'feriyân'ın *el-Mesâru'l-Fikrî beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîa mine'l-Bidâyeti hatta Asri's-Şeyh el-Müfid*'i (Beyrut, 1993), A. S. Tritton'un *İslâm Kelamı* (Ankara, 1983) adıyla Türkçeye tercüme edilen eseri, W. Montgomery Watt'ın *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*'si (İstanbul, 1996), Adam Mez'in *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı* (İstanbul, 2000) adıyla Türkçeye tercüme edilen *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fî'l-Karni'r-Râbi'i'l-Hicrî (Asru'n-Nehdati fî'l-İslâm)*'ı, S. Waheed Akhtar'ın *Early Shî'ite Imâmiyyah Thinkers*'ı (New Delhi, 1988), Madelung'un *Dinî Ekoller ve Mezhepler* (İzmir, 2001) adıyla Türkçeye tercüme edilen eserin özellikle Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminden bahsedildiği kısmı ve çeşitli dergi ve ansiklopedilerdeki makaleleri, Mcdermott'un *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd*'i (Beirut, 1978), Muhammed Rıza el-Ca'ferî'nin *el-Kelâm inde'l-İmâmiyye*'si (Kum, h. 1431), Âişe Yûsuf el-Menâî'nin *Usûlü'l-Akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*'si (Doha, 1992), Hussein Ali Abdulsater'in *Shi'i Doctrine Mu'tezili Theology: al-Sharîf al-Murtadâ and Imami Discourse*'u (Edinburg,

¹ Beni bu çalışmadan haberdar ederek incelememe vesile olan Prof. Dr. Mehmet ÜMİT hocama ayrıca teşekkürlerimi sunarım.

2017) gibi çalışmalar, araştırmamızın seyrini etkileyen ve araştırmamıza katkı sunan önemli yabancı çalışmalardan bazılarıdır.

Türkiye’de Büveyhîler dönemi, İmâmiyye, Mu’tezile ve İmâmiyye ile Mu’tezile arasındaki etkileşimi konu edinen birçok eser mevcuttur. Bu bağlamda Büveyhîler dönemi hakkında çokça istifade ettiğimiz Ahmet Güner’in *Büveyhîlerden Adudu’d-Devle ve Dönemi* (İzmir, 1992) adlı doktora çalışması, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti* (İzmir, 1999) adlı eseri ve bu konudaki makaleleri; Metin Bozkuş’un *Büveyhîler ve Şiilik*’i (Sivas, 2003); Mazlum Uyar’ın *Ahbârilik ve Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul, 2000) adlı çalışması ve “Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu’tezile’nin Rolü ve Şeyh Müfid” (2000) adındaki makalesi; Halil İbrahim Bulut’un *Şeyh Müfid ve Şia’da Usûlî Farklılaşma Süreci* (İzmir, 2005)² ve *Erken Dönem Şîî Düşünürler*’i (İstanbul, 2017) ve konumuzu ilgilendiren çeşitli makaleleri; Muharrem Akoğlu’nun *Büveyhîler Döneminde Mu’tezile*’si (Ankara, 2008); Hulusi Arslan’ın *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu’tezile Etkileşimi: Şerîf el-Murtazâ Örneği* (İstanbul, 2017) adındaki çalışması, Habib Kartaloğlu’nun *Şîî-İmâmiyye’de Aklî Düşünce ve Şerîf el-Murtazâ* (İstanbul, 2020) adıyla basılan *Şerîf el-Murtazâ* (ö. 436/1044) ve *Şîî-Usûlî Gelenekteki Yeri* (Sakarya, 2016) adlı doktora tezi ve konu ile ilgili makaleleri çalışmamıza yön veren önemli eserlerdir. Bunların dışında birçok maddesinden faydalandığımız yabancı dilde ve Türkçe ansiklopediler çalışmamızın önemli kaynaklarındandır. Bu bağlamda *The Encyclopaedia of Islam*, *Encyclopedia Iranica*, Millî Eğitim Bakanlığı himayesinde hazırlanan *İslâm Ansiklopedisi: İslâm Alemleri Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lügatı* ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan *İslâm Ansiklopedisi (DİA)* söz konusu eserlerin başında gelmektedir. Son olarak, biz çalışmamızın içeriğini tamamladığımız esnada 2021 yılı içerisinde Ahmet Sonay tarafından Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda *Tarihsel-Süreçte İmâmiyye-Mutezile İlişkisi* adlı bir doktora çalışması tamamlanmıştır. Bizim çalışmamızla şekilsel ve içerik olarak ortak noktalar olmasına rağmen hem metodolojik hem de konuların ele alınışı bakımından birçok farklılık barındırmaktadır. Kelam alanında yapılan Sonay’ın bu çalışmasında hicrî II, III. asırlar

² Bu çalışma, 2013 yılında *Şia’da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* adıyla basılmıştır. Bkz. Halil İbrahim Bulut, *Şia’da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2013.

ve Büveyhîler dönemindeki Mu'tezilî ve İmâmî alimlerin birbirleri ile olan ilişkileri birer bölüm halinde ele alındıktan sonra son bölümde (IV. bölüm) Mu'tezile ve İmâmiyye'nin ittifak ve ihtilaf ettikleri fikirler ortaya konulmuştur. Bizim çalışmamızda ise Büveyhîler dönemi konu edinilmiş ve odak noktamız bu dönem olduğu için belirtilen zaman dilimi ile ilgili daha detaylı bir araştırma yapılmıştır. Büveyhîlerin Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimindeki rolü, Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin temelleri, iki mezhep alimlerinin birbirleri ve devlet ricali ile olan ilişkileri özellikle farklı olarak ele aldığımız noktalar. Ayrıca Sonay, Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin fikrî çerçevesini daha çok ayrılık noktaları üzerinden ele almıştır. İttifak edilen tevhid ve adalet ile ilgili bazı konulara temas etmekle birlikte bu konuları tasnif etmeden vermiştir. Hakeza ihtilaf edilen konuları da tasnif etmeden vermiştir. Biz ise fikrî çerçeveyi ittifak edilen konular üzerine inşa ettik. Bu bağlamda öncelikle İmâmiyye'nin bilgi meselesine yaklaşımındaki ve beş ilke üzerine inşa ettikleri usûlü'd-dîn ile ilgili konulardaki Mu'tezilî etkiyi tespit etmeye çalıştık. Bunu yaparken de görüşleri sırası ile Şeyh Sadûk'tan başlayıp Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye kadar kronolojik olarak vererek fikirlerin değişim sürecini göstermeyi hedefledik. Ayrıca Şeyh Müfid özelinde latîfû'l-keîlâm meselelerindeki Mu'tezilî tesiri de ele aldık. İçerik olarak iki çalışma arasında daha birçok farklılık vardır ancak hepsini burada zikretmek mümkün değildir.

Yukarıda zikredilen kaynakların dışında daha birçok eser burada zikredilebilir. Zira araştırmamız Büveyhîler dönemi, İmâmiyye ve Mu'tezile olmak üzere üç ayrı konu ihtiva etmesi bakımından kaynak çeşitliliği oldukça fazladır. Araştırmamız için harici bir bellekte özellikle Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde telif edilmiş, ciltleri ile birlikte iki binin üzerinde kaynağı bir araya getirdik. Derlemiş olduğumuz bu eserlerden ve bunların dışında fiziki olarak elde ettiğimiz ve elektronik olarak internet ortamında istifade ettiğimiz eserlerden yaklaşık altı yüz klasik ve çağdaş eseri araştırmamızda kaynak olarak kullandık. Bunca eser içinden okunması ve elenmesi gerekenleri tespit etmek ise araştırmamızın zorluklarındandı. Çalışmamız için önemli eserleri tespit etmek için çok çaba sarf etmemize rağmen kaynakların fazlalığından dolayı gözden kaçırdığımız, temas edemediğimiz eserler olabilir. Ancak çalışmamızdaki iddiaları temellendirecek gerekli ve yeterli düzeyde kaynağa temas ettiğimizi düşünmekteyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

BÜVEYHÎLER DÖNEMİ VE İMÂMİYYE İLE MU'TEZİLE'NİN

GENEL DURUMU

Mezhepler, ferdî ve içtimaî birçok sebebe bağlı olarak ortaya çıkan, merhum Hasan Onat'ın (ö. 2020) ifadesiyle “*insan ürünü beşerî oluşumdur.*” Bu nedenle mezheplerin ve mezheplerin birbirleri ile olan ilişkilerinin sağlıklı bir şekilde tahlil edilebilmesi için içinden çıktıkları toplumsal yapıların ve dönemin olaylarının dikkatli bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Bu zaviyeden bakıldığında Mu'tezile ile İmâmiyye yakınlaşması ve bu iki mezhep arasındaki akîdevî etkileşimin daha sağlıklı bir şekilde ortaya konulabilmesi için Büveyhîler döneminin sosyal, kültürel, siyasî ve tarihî özelliklerinin bilinmesi önem arz etmektedir. Bu bölümde Büveyhîlerin kısaca tarihçesi verildikten sonra, Büveyhîler döneminde İmâmiyye ve Mu'tezile'nin birbirleriyle ve devlet ricaliyle olan ilişkileri ele alınacaktır.

1.1. Büveyhîlerin Tarihçesi

Büveyhîler, Hazar denizinin güneybatısında dağlık bir bölge olan Deylem'de,¹ Ebû Şucâ'nın oğulları İmâdüddevle Ali (ö. 338/949), Ruknüddevle Hasan (ö. 366/976) ve Muizzüddevle Ahmed (ö. 356/967) tarafından kurulmuş bir hanedan olup,² adını da Ebû Şucâ' lakaplı babaları Büveyh b. Fennâ Hüsrev'den almışlardır.³ Ebû Şucâ'nın Deylem'de balıkçılık ile geçinen fakir biri olduğu rivayet edilmektedir.⁴ Nitekim Muizzüddevle Ahmed b. Büveyh, Bağdat'ta emîrülümerâ⁵ unvanını aldığı anda, daha önce kendisinin başının üstünde odun taşıyan biri olduğunu açıklamış ve bu emirlik vazifesinin kendisine Allah'ın bir lütfu olduğunu belirtmiştir.⁶ Büveyhoğullarının sosyal ve kültürel durumlarını göstermesi açısından Ebû Şucâ' ile bir müneccim arasında geçtiği kaynaklarda bildirilen bir hikayede Ebû Şucâ'nın fakirliğine dikkat çekilmiştir. Rivayete göre Ebû Şucâ', evinin önünden geçen bir müneccime gördüğü rüyayı tabir etmesini ister. Müneccim rüyayı dinledikten sonra rüyanın çok güzel olduğunu söyler ve yorumu için at, elbise ve para ister. Ancak Ebû Şucâ' durumu olmadığı için müneccimi az bir paraya ikna ederek yorumunu dinler. Müneccim, yorumunda Ebû Şucâ'nın üç

¹ Deylem, Hazar denizinin güneybatısında yer alan düzlük bölgeden (Gilan) sonraki, güneyinde Kazvin, Azerbaycan ve Rey'in bir kısmı, doğusunda Taberistân ve Rey'in diğer kısmı, batısında ise Azerbaycan'ın bir bölümü ve Arrân bulunan dağlık bölgenin ve orada yaşayan kavmin adıdır. Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-Fârisi el-İstahrî (ö. 340/951-52'den sonra), **Kitâbu Mesâlikî'l-Memâlik**, Leiden, Matbau Brill, 1870, s. 204-205; İbn Havkal Ebû el-Kâsım b. Havkal en-Nasîbî (ö. IV/X. yüzyıl), **Kitâbu Sûrati'l-Arz**, Beyrut, 1992, s. 318-320.

² Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), **el-Kâmil fi't-Târîh**, Beyrut, 1987, c. VII, s. 87; Abdurrahmân b. Haldûn (ö. 808/1406), **Târîhu İbn Haldûn**, Beyrut, 2000, c. IV, s. 563; Yılmaz Öztuna, **İslâm Devletleri**, Ankara, 1989, c. I, s. 715.

³ Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", **DİA**, İstanbul, 1992, c. VI, ss. 496-500, s. 496.

⁴ Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ İbn Tıktakâ (ö. 709/1309'dan sonra), **el-Fahrî fi'l-Âdâbi'l-Sultâniyye ve'd-Düvelü'l-İslâmiyye**, Beyrut, t.y., s. 277; Şihâbuddîn, Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî (ö. 733/1333), **Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb**, thk. Necib Mustafa Fevâz, Beyrut, 2004, c. XXVI, s. 93; Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân (ö. 681/1282), **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u-z-Zamân**, thk. İhsân Abbâs, Beyrût, 1978, c. III, s. 399.

⁵ Emîrülümerâ, Hz. Ömer döneminde yaygın olmamakla birlikte ordu kumandanı için kullanılan bir unvandı. Emevîler ve Abbâsîler döneminde de bazı kumandanlar tarafından bu unvan kullanılmıştır. Ancak Abbasî halifesi Râdî Billah, hilafet sınırları içindeki sorunları çözmesi için Basra ve Vâsit'in güçlü valisi Muhammed b. Râik'i üstün yetkilerle donatarak Emîrülümerâ olarak tayin ettikten sonra çok üstün bir makam haline gelmiştir. İbn Râik'in bu göreve gelmesi ile birlikte bütün yetkileri elinde bulundurduğundan halifelik ve vezirlik sembolik birer makam haline gelmiş ve ondan sonra da bu makama kim geldi ise bu durum değişmemiştir. Geniş bilgi için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Emîrül-Ümerâ", **DİA**, İstanbul, 1995, c. XI, ss. 158-159. Ayrıca bkz. İbn Miskeveyh Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb (ö. 421/1030), **Kitâbu Tecâribi'l-Ümem**, tsh. Amedroz, Kahire, 1914, c. I, s. 351-352.

⁶ İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. I, s. 176; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî (ö. 597/1201), **el-Muntazam fi Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk**, Beyrut, 1992, c. XIV, s. 44; İbn Haldûn, **Tarih**, c. IV, 563-564.

oğlunun yeryüzüne hükmedeceğini söyler. Buna inanmayan ve münecimin kendisi ile alay ettiğini düşünen Ebû Şucâ', münecimi yanında bulunan evlatlarına dövdüre- rek kovar.⁷ Rivayetin sıhhati her ne kadar tartışmalı da olsa Büveyhîlerin geçmişte fakir bir aileye mensup olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Öte yandan Mu- izzüddeve'nin yukarıdaki açıklaması da ailenin vakti zamanında fakir, sosyal konumu düşük, sıradan kimseler olduklarını teyit etmektedir. Bununla birlikte tarihte farklı ör- neklerine şahit olduğumuz bir durumun Büveyhîlerin hanedanlaşma süreci sonrasında onlar için de yapılmaya çalışıldığını görmekteyiz. Çünkü bazı rivayetlerde Büveyhîle- rin soyu Sâsânî Hükümdarı Yezdücêr'de⁸ ya da onun veziri Mehrinursî'ye kadar da- yandırılmaktadır.⁹ Bu durumun Büveyhoğullarına bir karizma oluşturma gayreti ol- duğu anlaşılmaktadır. Konuyla ilgilenen bazı tarihçiler Büveyhîlerle ilgili bu algı ope- rasyonunu eleştirmiş ve söz konusu rivayetin sahil olmadığı söylemişlerdir. Nitekim İbn Haldûn, Ebû Şucâ'nın soyunun Yezdücêr'e dayanması hususunu tartışma konusu yapmış ve Büveyhîlerin Deylem'in sıradan bir ailesi olduğunu belirtmiştir.¹⁰

Büveyhîlerin ortaya çıktığı Deylem bölgesinin halkı, cesur¹¹ ve zorluklara karşı dayanıklı¹² oldukları için iyi bir asker olma özelliği göstermektedir.¹³ Kendi başına buyruk bir şekilde yaşayan Deylemlilerin zaman zaman diğer şehir ve kasabalara bas- kın yaparak yağmalama hareketlerinde bulundukları kaydedilmektedir. Onların bu yağmalama hareketlerinden korunmak için şehirlere inen geçitlere nöbetçi askerler

⁷ Rivayet ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 88; İbn Tıktakâ, **el-Fahrî**, s. 277-78; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XXVI, s. 93-94; İbn Haldûn, **Târîh**, c. IV, s. 363-64; Dwight M. Donaldson, **The Shi'ite Religion**, London, 1933, s. 274.

⁸ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 87; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XXVI, s. 93.

⁹ Butrus el-Bustânî (ö. 1300/1883), "Büveyh", **Dâiretü'l-Meârif**, Beyrut, t.y., c. V, 725-26; K.V. Zettersteen, "Büveyhîler", **İA**, İstanbul, 1961, c. II, s. 843; Merçil, "Büveyhîler", s. 497; Hasan İbrahim Hasan, **Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi**, çev. İsmail Yiğit, vd., İstanbul, 1985, c. III, s. 389; Metin Bozkuş, **Büveyhîler ve Şiilik**, Sivas, Vizyon Yayıncılık, 2003, s. 13; Muharrem Akoğlu, **Büveyhîler Döneminde Mu'tezile**, Ankara, 2008, s. 26-27.

¹⁰ İbn Haldûn, **Târîh**, c. IV, 563-564; Philip K. Hitti (ö. 1978), **Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi**, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1989, c. III, s. 740; Bozkuş, **Büveyhîler**, s. 13-14.

¹¹ V. Minorsky, "Daylam", **EI**², Leiden, 1991, c. II, ss. 189-194, s. 190.

¹² İbn Miskeveyh, Deylemli ve Türk askerlerini mukayese ettiği bir rivayette Deylemlilerin Türklere nazaran daha dayanıklı olduğunu belirtmiştir. İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. II, s. 140-141. Ayrıca bkz. Ahmet Güner, **Büveyhîlerden Adudu'd-Devle ve Dönemi, (338-372/949-983)**, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1992, s. 14.

¹³ Makdisî Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 390/1000 civarı), **Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm**, Beyrut, Matbau Brill, 1906, s. 360.

koymuşlar hatta kaleler yapmışlardır.¹⁴ Bunun yanı sıra yaşadıkları bölgenin dağlık ve zor bir coğrafya olmasından dolayı bu bölgede tahakküm kurmak isteyen devletler savaşlarda galibiyet elde etseler bile Deylem halkına çoğu defa nüfuz edememişlerdir.¹⁵ Ancak Deylem halkı savaşçı özelliklerinden dolayı bu devletler tarafından asker olarak kullanılmışlardır. Nitekim Sâsânî Devleti yaptıkları birçok seferde Deylemlileri ücretli asker olarak kullanmıştır.¹⁶

Öte yandan Deylem halkının güçlü, cesur ve askerî özelliklerine rağmen Büveyhîlere kadar bu bölgeden, birkaç küçük beyliğin¹⁷ dışında, büyük bir devlet çıkmadığı bilinmektedir. Bu durumun demografik yapı ve insan sayısı ile alakalı olduğu düşünülebilir. Büveyhîlerin tarih sahnesine çıkmaları ise Sâmânîlerin ordusunda görev yapmaya başlamalarıyla ilişkilendirilebilir. Ebû Şucâ'nın büyük oğlu Ali b. Büveyh'in, Sâmânîlerden önce ilk defa Hasan b. Ali el-Utrûş'un (ö. 304/917)¹⁸ ordusunda da askerlik görevi yaptığı rivayet edilmiştir.¹⁹ Daha sonra Horasan'a geçerek Sâmânî emiri Nasr b. Ahmed'in (ö. 331/943) ordusuna katılmıştır.²⁰ Nasr'ın ordusundan ayrıldıktan sonra da kardeşi Hasan b. Büveyh ile birlikte yine Sâmânî komutanı Mâkân b. Kâkî'nin (ö. 329/940) ordusuna girmişler ve burada asker ve komutan olarak görevlerde bulunmuşlardır.²¹

¹⁴ Ahmed b. Yahya el-Belâzurî (ö. 279/892-893), **Fütûhu'l-Buldân**, çev. Mustafa Fayda, İstanbul, Siyer Yayınları, 2013, s. 366; Ebû Hasan b. Ali el-Mes'ûdî (ö. 345/956), **Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher**, Beyrut, 2005, c. IV, s. 297-298; Ahmed Ateş, "Deylem", **İA**, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1978, c. III, ss. 567-573, s. 570; Tahsin Yazıcı, "Deylem", **DİA**, İstanbul, 1994, c. IX, ss. 263-265, s. 264; Güner, **Adudu'd-Devle**, s. 16.

¹⁵ Bernard Lewis, **Haşîşiler**, çev. Ali Aktan, İstanbul, Sebil Yayınları, 1995, s. 36. Deylemliler ile yapılan savaşlar için ayrıca bkz. Belâzurî, **Fütûhu'l-Buldân**, s. 366-371.

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), **Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk**, thk. Muhammed Abu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1967, c. II, s. 103; Ayrıca bkz. Yazıcı, "Deylem", 264; Güner, **Adudu'd-Devle**, s. 15.

¹⁷ Abbasi hilafetinin zayıflaması ile Târum Azerbaycan, Arrân gibi bölgelerde hüküm süren Müsâfirîler; Cibâl ve Yezd'de hüküm süren Kâkûyîler gibi hanedanlar ortaya çıkmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Güner, "Müsâfirîler", **DİA**, İstanbul, 2006, c. XXXII, ss. 68-70; Ahmet Güner, "Kâkûyîler", **DİA**, İstanbul, 2001, c. XXIV, ss. 219-221.

¹⁸ Hasan el-Utrûş (en-Nâsır Lilhak), Taberistan Zeydîlerinin üçüncü hükümdarı olup, aynı zamanda İmam Ali Zeynelâbidîn'in dördüncü nesilden torunu ve İmâmîye alimleri Şerîf Murtaşâ ve Şerîf Radî'nin anne tarafından büyük dedeleri'dir. Bkz. İsa Doğan, "Hasan el-Utrûş", **DİA**, İstanbul, 1997, c. XVI, ss. 356-358.

¹⁹ Ahmet Güner, bu bilgiyi Sâbî'nin *el-Müntezze*' adlı eserinden aktarmış ancak, biz eserde böyle bir bilgiyi bulamadık. Bkz. Güner, **Adudu'd-Devle**, s. 21. Ayrıca bkz. Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 27.

²⁰ İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. II, s. 112; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XXVI, s. 94.

²¹ İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. I, s. 275; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 89; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XXVI, s. 94.

Hicrî dördüncü asrın başlarında Abbâsî hilafetinin merkezi otoritesinin zayıfladığı bölgelerde bağımsız yerel yönetimler ve beylikler oluşmuştu. Bu yerel yönetimler arasında da bölgeye hâkim olma mücadelesi vardı. İbn Kâkî de böyle bir mücadele esnasında Ziyârîlerin kurucusu Merdâvîc b. Ziyâr'a (ö. 323/935) Taberistân'da yenilerek Taberistân'ın hâkimiyetini kaybetmiştir. Bu mücadeleden sonra gücünün iyice zayıflaması üzerine Büveyhoğulları Ali ve kardeşleri, İbn Kâkî'den kendisine daha fazla yük olmak istemediklerini belirterek ayrılmak için izin istemişlerdir. İbn Kâkî de Büveyhoğullarının bu isteğini kabul etmiş ve onlar da Merdâvîc'in ordusuna katılmışlardır. Merdâvîc, İbn Kâkî'nin ordusundan kendisine katılan bütün komutanları Cîbâl'in çeşitli yerlerine kumandan, Ali b. Büveyh'i ise 321/933 yılında Kerec²² valisi olarak atamıştır.²³ Ali daha Kerec'e geçmeden önce Rey şehrine uğramış ve burada bir süre kalmıştır. Bu esnada Merdâvîc, Ali'yi vali olarak atama kararından vaz geçerek, Rey'in başında bulunan kardeşi Veşmkîr ve veziri Amîd'e²⁴ mektup yazmış ve Ali'nin Kerec'e ulaşmasının engellenmesi için Rey'de alıkonulmasını istemiştir. Ancak Merdâvîc'in mektubu kardeşi Veşmkîr'den önce Ali ile arası iyi olan veziri Amîd'in eline geçmiştir. Amîd de mektubu Veşmkîr'e vermeden önce Ali'ye bir an önce Kerec'e ulaşarak görevi devralmasını söylemiş ve onun Rey'den kaçmasını sağlamıştır. Peşinden gitmek isteyen Veşmkîr'i de *"Peşinden gittiğimizde bizimle savaşabilir, o zaman da itaatimizden çıkmış olur"* diyerek gitmemeye ikna etmiştir. Bu sayede Ali b. Büveyh de Kerec'e ulaşarak görevi devralmış ve kısa sürede uygulamalarıyla halk tarafından sevilen bir yönetici haline gelmiştir. Hatta halk, Ali'den memnuniyetlerini belirtmek için Merdâvîc'e teşekkür mektubu bile yazmıştır.²⁵ Ancak bu gelişme Merdâvîc'i onu görevden alma isteğinden vaz geçirmemiştir. Aksine ilerleyen zamanlarda bu ikili arasındaki mücadele daha da şiddetlenmiştir. Çünkü daha önce Merdâvîc'in komutasında bulunmuş ve Ali'nin iyi yönetimini gören birçok kumandan

²² Kerec, Hemedan ile Isfahan arasında büyük bir şehirdir. Mesafe olarak Hemedan'a daha yakın olup, bu iki şehir arasında önemli bir merkezdir. Bkz. Şihâbuddin Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî (ö. 626/1229), **Mu'cemu'l-Buldân**, Beyrut, 1977, c. IV, s. 446.

²³ İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. I, s. 277; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 89; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XXVI, s. 95; Bustânî, "Büveyh", **Dâiretü'l-Meârif**, c. V, s. 725.

²⁴ Amîd, ileride Ali b. Büveyh'in kardeşi Hasan'ın (Ruknüddevle) vezirliğini yapacak olan Ebû'l-Fadl'ın babasıdır. Bkz. İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 89; İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. I, s. 278; İbn Haldûn, **Târîh**, c. IV, s. 564.

²⁵ İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. I, s. 278; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 89-90; İbn Haldûn, **Târîh**, c. IV, s. 564-65; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XXVI, s. 95.

Ali'ye katılıyordu.²⁶ Bu da onun daha da güçlenmesine sebebiyet veriyor ve onu kendisi için açık bir tehdit haline getiriyordu.

Ali b. Büveyh'in Kerec valiliğine atanması ile birlikte daha önce sadece askeri görevlerde bulunan Büveyhoğullarının siyasi hayatları da başlamış oldu. Böylelikle onun vesilesi ile Büveyhoğulları da bölgedeki iktidar mücadelesine dahil olmuştur. Ali b. Büveyh'in bu iktidar mücadeleleri esnasındaki en önemli başarısı ise 321/933 yılında İsfahân'ı alması olmuş, dokuz yüz kişilik ordu ile on bin kişilik el-Muzaffer b. Yâkût'un ordusunu yenmesi onun şöhretini arttırmıştır.²⁷ Hatta bu olayı haber alan Abbâsî halifesi Kâhir Billah (320-322/932-934) onu tebrik etmiştir.²⁸ Halifenin onu tebrik etmesi onun siyaseten de tanınmasında önemli bir rol oynamıştır.

Ali b. Büveyh bu bölgede özellikle Merdâvîc ve Abbâsîlerin Erracân valisi Ebû Bekr b. Yâkût ile birçok mücadeleye girmiş ve bunlardan zaferle ayrılmıştır.²⁹ Bu zaferler sayesinde elde ettiği ganimetlerle gücüne güç katmıştır. Hatta 322/934 yılında Şîrâz'a giderken Kirmân yolu üzerinde önünü kesen İbn Yâkût ile girdiği mücadelede, on yedi bin kişilik orduyu az bir kuvvetle yenerek Şîrâz'ı ele geçirmiştir.³⁰ Böylece o, Büveyhî hanedanı için Fars bölgesinde de bir hâkimiyet alanı oluşturmuştur. Bu savaşın ardından Abbâsî halifesi Radî Billah (322-329/934-940) ve veziri İbn Mukle'ye (ö. 328/940) mektuplar yazarak, halifeye itaat ettiğini, elinde bulunan toprakların bir milyon dirhem karşılığında iktâ olarak kendisine verilmesini istemiştir. Halife onun bu isteğini kabul etmiş ve ona hâkimiyet alameti olarak bayrak ve hil'at göndermiştir. Ancak Ali, halifenin göndermiş olduğu elçiden hâkimiyet alametlerini zorla almış ve vadettiği bir milyon dirhemi de vermeyerek elçiye uzun bir süre bekletmiştir. Hatta elçi bu esnada kendisine taahhüt edilen bu ücreti alamadan 323/935 yılında Şîrâz'da vefat etmiştir.³¹ Halife'nin Ali'ye hil'at ve bayrak göndermesi Büveyhî hanedanının şanının

²⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. I, s. 278-79; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 90; Nüveyrî, *Nihâye*, c. XXVI, s. 95; İbn Haldûn, *Târîh*, c. IV, s. 565.

²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 90; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. I, s. 279; Nüveyrî, *Nihâye*, c. XXVI, s. 96.

²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 90.

²⁹ Bu iktidar mücadeleleri için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 90-91; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. I, s. 279-83.

³⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. I, s. 282-83, 297-98; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 94-95; Nüveyrî, *Nihâye*, c. XXVI, s. 96-97.

³¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. I, s. 299-300; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 95; İbn Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 278-79; Nüveyrî, *Nihâye*, c. XXVI, s. 98-99; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c.

bölgede yükselmesine vesile olmuş ve onların siyasi bir otorite olarak tanınırlığını sağlamıştır. Ayrıca Ali'nin Abbâsî elçisine yaptığı muamele ve halifeye taahhüt ettiği meblağı göndermemesi onun Abbâsî hilafetine bakışının müspet olmadığını, halifeye itaat etmiş gibi görünmeyi menfaat elde etmek için yaptığını göstermesi açısından önemlidir.

Ali b. Büveyh daha önce hizmetinde bulunduğu Merdâvîc ile uzun süre bölgede iktidar mücadelesi vermiş, ancak Merdâvîc'in 322/934 yılında Ahvâz bölgesini işgal etmesi sonucu kaçacak fazla yeri kalmamış ve onun askeri gücüne daha fazla karşı gelemeyeceğini anlayarak ona itaat etmek durumunda kalmıştır. Ayrıca belirli bir miktar vergi ödemeyi ve Merdâvîc adına hutbe okutmayı da kabul etmiştir.³² Hatta Merdâvîc'in kendisinden emin olmasını temin etmek için kardeşi Hasan'ı da ona rehin vermiştir.³³ Bir süre sonra Merdâvîc, askerler arasında ayrımcılık yaptığı gerekçesi ile ordusundaki, Beckem ve Tüzün'ün başı çektiği Türk askerler tarafından 323/935 yılında İsfahan'da öldürülmüştür.³⁴ Merdâvîc'in ölümü Büveyhîlerin bölgede daha rahat hareket etmesini sağlamıştır. Ali'nin Merdâvîc'e rehin verdiği kardeşi Hasan, Merdâvîc'in ölümünden sonra oradan kurtulmuş ve Ali'nin yanına gelmiştir.³⁵ Ali, Merdâvîc'den kalan topraklara sahip olmak için seferler düzenlemeye başlamış ve kardeşi Hasan'ı, içinde İsfahân, Hemedân, Kum, Kerec, Kenkûr ve Kazvîn gibi şehirlerin bulunduğu Rey bölgesine göndermiştir. Hasan burada 331/942-943 yılında Merdâvîc'in kardeşi Veşmkîr ile yaptığı savaşlarda onu yenerek bölgeyi ele geçirmiş,³⁶ böylece Hasan'ın vesilesi ile Büveyhîler Rey ve Cibâl bölgesinde de hâkimiyet alanı elde etmişlerdir. Ardından Veşmkîr'in hâkimiyeti altında bulunan Taberistân ve Cürcân bölgelerini de ele geçirmiş ancak onun Sâmânîlere itaat etmesinden dolayı, Sâmânîler ile mücadele etmeyi göze alamadığından 344/955 yılında onlarla sulh anlaşması yaparak buraların yönetimini Veşmkîr'e devretmiştir.³⁷ Ayrıca Ali, küçük kardeşi Ahmed b. Büveyh'i de Sâmânîlerin merkezden uzak bir bölgesi olan Kirmân'a

XIII, s. 342; Adam Mez (ö. 1917), *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fî'l-Karnî'r-Râbi'i'l-Hicrî (Asru'n-Nehdati fî'l-İslâm)*, Beyrut, t.y., c. I, s. 56.

³² İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. I, s. 302; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 100.

³³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 100; Nüveyrî, *Nihâye*, c. XXVI, s. 99.

³⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. I, s. 310-315; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 108-111.

³⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. I, s. 315; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 111.

³⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. II, s. 8; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 167-168; Güner, *Adudu'd-Devle*, s. 25; Bozkuş, *Büveyhîler*, s. 47.

³⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. II, s. 161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 252-253.

göndermiştir. Ahmed, 324/936 yılında yapmış olduğu savaşlar neticesinde Irak bölgesi için stratejik bir öneme sahip olan bu bölgeyi ele geçirmiştir.³⁸

Irak bölgesine Kirmân'ı ele geçirerek adım atan Büveyhîler yine bu bölgedeki harekât merkezi yapacakları Ahvâz'a yönelmişlerdir. Abbâsî halifesi Radî, vergileri ödemediği için Ahvâz valisi Ebû Abdillâh el-Berîdî'nin üzerine Türk komutan Beckem komutasında bir ordu göndermiştir. Bu haberi alan Berîdî, oradan kaçmış ve Ali b. Büveyh'e sığınarak ondan yardım istemiştir.³⁹ Bunu Irak bölgesine hâkim olmak için bir fırsat gören Ali, küçük kardeşi Ahmed b. Büveyh için ordu hazırlatmış ve yanına Berîdî'yi de vererek Ahvâz'a göndermiştir. Ahmed b. Büveyh komutasındaki ordu 326/938 yılında Beckem komutasındaki orduyu yenerek Ahvâz'a girmiş ve buranın yönetimini Berîdî'ye bırakmıştır.⁴⁰ Ancak daha sonra Berîdî ile arası açılan Ahmed, onu Ahvâz'dan çıkararak bu bölgenin hâkimi olmuştur.⁴¹ Ahmed b. Büveyh bu bölgede başarılı-başarısız birçok sefer düzenlemiştir. Bu seferlerden biri de Bağdat üzerine yaptığı seferdir. O esnada Bağdat'ta emîrülümerâ olarak Türk komutan Tüzün bulunuyordu. Tüzün, kendisinin Bağdat'tan çıktığı esnada Ahmed b. Büveyh'in bu seferi düzenlemesinin arkasında halife Müttakî'nin (329-333/940-944) olduğunu düşündüğü için 333/944 yılında onu görevinden azlederek gözlerine mil çektirmiş ve yerine de Müstekfî'yi (333-334/944-946) halife ilan etmiştir.⁴²

Emir Tüzün'ün Muharrem 334/Ağustos 945 yılında vefat etmesi üzerine Ahmed b. Büveyh, Bağdat'a girme hayalini gerçekleştirmek için harekete geçmiştir. 11 Cemâziyelâhir 334/18 Ocak 946 tarihinde herhangi bir mukavemet ile karşılaşmadan Bağdat'a girmiş ve halife Müstekfî'nin huzuruna çıkarak ona biat etmiştir. Halife, Şîa'ya temayül ettiğinden dolayı mı yoksa böyle bir durumda başka bir çaresi kalmadığından dolayı mıdır bilinmez, Ahmed b. Büveyh'in Bağdat'a gelmesini sevinçle karşılamış ve ona hil'atler giydirerek Muizzüddeve lakabını, abisi Ali'ye İmâdüddeve ve Hasan'a da Rüknüddeve lakaplarını vermiştir. Ahmed'i emîrülümerâ tayin ederek

³⁸ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 124-125; İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. I, s. 352-57.

³⁹ İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. I, s. 356-357; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 125.

⁴⁰ İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. I, s. 378-380; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 135.

⁴¹ İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. I, s. 380-383; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 136.

⁴² İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. II, s. 72-75; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 186-88. İbn Miskeveyh ve İbnü'l-Esîr, neye istinaden olduğunu belirtmemekle beraber Müstekfî'de Şîilik tezahürlerinin olduğunu söylemektedirler. Bkz. İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. II, s. 74; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 187.

bu lakapların dinar ve dirhemlerin üzerine basılmasını emretmiştir.⁴³ Böylelikle Büveyhîler, İran-Fars (İmâdüdevle Ali b. Büveyh), Rey-Cibal (Ruknüddevle Hasan b. Büveyh) ve Irak (Muizzüddevle Ahmed b. Büveyh) olmak üzere üç ayrı bölgede hâkimiyetlerini ilan etmiş oldular.

Halife Müstekfî'nin Muizzüddevle dönemindeki hilafet süresi uzun olmamıştır. Halife'nin, düzenlemiş olduğu bir ziyafete Türk ve Deylemlî komutanları da davet etmesi Muizzüddevle tarafından komplo olarak algılanmıştır. Bunun üzerine o, Bağdat'a gelişinden on bir gün sonra 22 Cemâziyelâhîr 334/29 Ocak 946 tarihinde halifeyi görevden almış ve yerine el-Mutî' Lillah'ı (334-363/946-974) halife ilan etmiştir.⁴⁴ Böylelikle Büveyhîler, kendi tayin ettikleri halife ile istedikleri gibi hareket edecekleri bir ortamı oluşturmuş oldular. Muizzüddevle dönemi İmâmiyye Şîası'nın en parlak dönemlerinden biridir. Muizzüddevle, Sünnî hilafetin zayıflığından faydalanarak Bağdat'ta birçok Şîî uygulamayı hayata geçirmiştir. O dönem bu uygulamalar Şîî ve Sünnî halk arasında birçok çatışmaya sebep olsa da günümüzde devam eden birçok Şîî uygulamasının temeli o dönemde atılmıştır.⁴⁵ Ancak bu bölümde sadece Büveyhîlerin kısa tarihçesi verileceği için bu ön bilgi ile iktifa edilecek olup, Büveyhîlerin Şîa'ya bakışı incelenirken bu uygulamalara detaylı bir şekilde yer verilecektir.

Büveyhîlerin önderi olan İmâdüdevle Ali b. Büveyh, 338/949 yılında vefat ettiğinde geriye erkek çocuk bırakmamıştı. İmâdüdevle ölümünden yaklaşık bir yıl önce kendi yerine kardeşi Ruknüddevle Hasan b. Büveyh'in oğlu Fennâ Hüsrev'i Şîrâz'a çağırarak halef tayin etmiştir. Fennâ Hüsrev, İmâdüdevle'nin vefatından sonra henüz on dört yaşında iken Fars emiri olmuştur.⁴⁶ Halife ise İmâdüdevle'nin yerine Ruknüddevle'yi emir olarak tayin ettiğine dair mektuplar göndermiştir. Ruknüddevle de bu görevi oğluna bırakmış ve Fars bölgesinin hâkimi Fennâ Hüsrev olmuştur. Ancak Fennâ Hüsrev'in görev başına gelişinin akabinde bazı komutanlar isyan etmişlerdir. Bunun üzerine Ruknüddevle Şîrâz'a gelmiş, isyanı bastırıp, sükûneti sağ-

⁴³ İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. II, s. 84-85; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 205-206; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 42-43.

⁴⁴ İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. II, s. 86-87; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 206-207.

⁴⁵ Şîî halk ile Sünnî halk arasındaki çatışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Güner, **Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti**, İzmir, Tıbyan Yayıncılık, 1999, s. 96-130; Ahmet Güner, "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kербela-Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şîî Uygulamaları", **Çeşitli Yönleriyle Kербela**, ed. Alim Yıldız, Sivas, 2010, c. I, ss. 325-339.

⁴⁶ Güner, **Adudu'd-Devle**, s. 32.

ladıktan sonra yönetimi tekrar oğluna bırakıp oradan ayrılmıştır.⁴⁷ Fennâ Hüsrev'e Halife Mutî' Lillah tarafından 351/962 yılında Adududdevle lakabı verilmiştir.⁴⁸

Muizzüddevle Ahmed b. Büveyh, vefatının yaklaştığı sıralarda oğlu İzzüddevle Bahtiyar'ı veliaht olarak tayin etmiştir. Vefat etmeden önce amcası Ruknüddevle ve amcazadesi Adududdevle'ye itaat etmesi, alacağı kararlarda onlara danışması hususunda ve diğer birçok devlet işlerinde nasihatlerde bulunmuştur. Muizzüddevle 356/967 yılında vefat etmiş ve yerine oğlu İzzüddevle Bahtiyar geçmiştir. Ancak o babasının nasihatlerini dinlememiş eğlenceye dalmış, yakınındaki devlet adamlarıyla arası açılmış ve devlet yönetimi iyice bozulmuştur.⁴⁹ Hatta Ruknüddevle'ye hiçbir konuda danışmamış, Adududdevle ile de kendi arasını bozacak işler yapmıştır.⁵⁰ İzzüddevle, devlet işleri iyice kötüleşince ve kendisine karşı ayaklanmalar artınca, bu işlerin üstesinden gelememiş, nihayet 363/974 yılında amcası Ruknüddevle ve amcazadesi Adududdevle'den yardım istemiştir. Ruknüddevle kendisinin yaşlandığını ve buna güç yetiremeyeceğini belirterek durumu oğlu Adududdevle'ye havale etmiştir. Adududdevle ise İzzüddevle'nin siyaseten kötü olan durumunu bildiği ve daha önceden de birçok sebepten dolayı arası bozuk olduğu için onun iktidarının sona ermesini, hatta Irak bölgesinin kendisine geçmesini istiyordu.⁵¹ Bu nedenle ona yardım edeceği vaadini verip işlerin daha da kötüye gitmesi için yardımını geciktirmiştir. Ancak babasının ısrarı üzerine yardım etmeye karar vermiş ve İzzüddevle'ye karşı savaş açanlarla mücadele etmeye başlamıştır. Fakat onun niyeti İzzüddevle'ye yardım etmek değil, aksine onun hâkimiyet alanını, yani Irak bölgesini de kendisine dahil etmektir.⁵² Nitekim Adududdevle 364/975 yılında olayları yatıştırmayı başardığı esnada devlet

⁴⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. II, s. 120-123; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 230-232. Fennâ Hüsrev'e Adududdevle lakabının verildiği tarih hakkında farklı rivayetler vardır. Tarih kaynaklarında 351/962 yılı üzerinde durulsa da Şîrâz'da bulunan 341/952 tarihli bir dirhem üzerinde Adududdevle lakabı kullanılmıştır. Bu da onun Fars bölgesine emir olmasından hemen sonra olmasa da kısa bir süre sonra halife tarafından görevlendirildiğinin ve bu lakabı kullandığının göstergesidir. 341/952 tarihli bu dirhem ile ilgili bilgiler için bkz. Lane Poole, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, London, 1876, c. II, s. 208, no: 658; Güner, *Adudu'd-Devle*, s. 33-34. Ebû İshâk İbrahim b. Hilâl es-Sâbî'nin tarih belirtmeksizin Halife Mutî' Lillah tarafından Fennâ Hüsrev'e Adududdevle lakabının verildiğini belirttiği mektup için ayrıca bkz. Ebû İshâk İbrahim b. Hilâl b. İbrâhîm b. Zehrûn es-Sâbî (ö. 384/994), *el-Muhtâr min Resâil Ebî İshâk İbrahim b. Hilâl b. Zehrûn es-Sâbî*, nşr. el-Emîr Şekîb Arslân, Şûf, 2010, s. 136-138.

⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. II, s. 192; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 276.

⁴⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 298-99.

⁵⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. II, s. 234-238.

⁵¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. II, s. 330-332.

⁵² İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. II, s. 332-333; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 347.

adamlarını ve ordu mensuplarını bir araya toplayarak İzzüddeve'nin istifa ettiğini, onun artık kendisine ve babası Ruknüddevle'ye niyabet edeceğini bildirmiştir.⁵³ Bir süre sonra 26 Cemâziyelâhir 364/ 13 Mart 975 tarihinde İzzüddeve'yi tutuklatarak hapse attırmıştır.⁵⁴ Ancak babası Ruknüddevle, İzzüddeve'yi görevden almasına ve hapsedmesine çok kızmış ve onu görevinin başına geri getirmesini istemiştir. Bunun üzerine bir takım sözler alarak, geçici bir süreliğine kendisine vekalet etmesi şartıyla görevi İzzüddeve'ye bırakarak 5 Şevval 364/ 18 Haziran 975 tarihinde Fars'a geri dönmüştür.⁵⁵ Ruknüddevle'nin 366/976 yılında vefat etmesinin ardından yerine daha önce veliaht tayin ettiği oğlu Adududdevle geçmiştir.⁵⁶ Babasının vefatının ardından 366/977 yılında Irak için tekrar harekete geçmiş, 367/978 Irak'ı ele geçirmiş ve akabinde de İzzüddeve'yi kendisine isyan etmesi hasebiyle öldürtmüştür.⁵⁷ Adududdevle, ilk önce İmâdüddevle'nin yerine geçerek Fars bölgesinin, ardından babasının yerine geçerek Rey bölgesinin, nihayetinde de İzzüddeve'yi bertaraf ederek Irak bölgesinin hâkimi olmuş ve böylece bütün devlet kendisinin yönetimine kalmıştır.⁵⁸

İzzüddeve ile arası iyi olmayan halife Tâi' Lillah (363-381/974-991), Adududdevle Bağdat'a geldiğinde ona hil'at ve taç giydirmiş, iki tane bayrak vermiş ve onu "Tâculmille" olarak lakaplandırmıştır. Böylece saray yönetiminin dışındaki bütün ülkenin yönetimi kendisine bırakılmıştır.⁵⁹ 368/979 yılında Bağdat (Dâru's-Selâm) mescitlerinde hutbelerde ilk defa halifenin isminden sonra başka bir melikin ismi, yani Adududdevle'nin ismi okunmaya başlanmış ve yine sadece halife için uygulanan namaz vakitlerinde davul (kös/nevbet) çalma adeti, üç vakit onun için de uygulanmıştır.⁶⁰ Ayrıca İslâm'da "Şâhinşâh/Şâhanşâh (Melikülmülûk)" lakabını kullanan ilk kişi de

⁵³ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. II, s. 341-344.

⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 351.

⁵⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. II, s. 347-352; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 353-354.

⁵⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 364.

⁵⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 365-366, 377-378.

⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 378.

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 253, 269; Ebû'l-Hüseyn Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm b. Hilâl es-Sâbî el-Harrânî (ö. 448/1056), *Rusûmü Dâri'l-Hilâfe*, Beyrut, 1986, s. 80-85; Ebû'l-Muzaffer Şemseddin Yûsuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256), *Mir'atü'z-Zamân fî Tevârihi'l-A'yân*, Beyrut, 2013, c. XVII, s. 499-501; Güner, *Adudu'd-Devle*, s. 40.

⁶⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. II, s. 396; Hilâl es-Sâbî, *Rusûm*, s. 134-137; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-Zamân*, c. XVII, s. 517; Mafizullah Kabir, "The Relation of The Buwayhid Amirs with The Abbasid Caliphs", *Journal of The Pakistan Historical Society*, ed. S. Moinul Haq, Karaçi, 1954, c. II, sy. 3, s. 235. İbnü'l-Cevzî, daha önce Muizzüddeve'nin de namaz vakitlerinde kapısının önünde davul çalınmasını istediğini ancak halife Mutî' Lillah'ın buna izin vermediğini belirtmektedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 260.

yine Adududdevle'dir.⁶¹ Halife Tâi' ile de 369/979 yılında kızını onunla evlendirerek, akrabalık bağlarını kuvvetlendirmek ve bir takım imtiyazlar elde etmek istemiştir.⁶²

Adududdevle'nin Bağdat'a geldiğinde yaptığı ilk işlerden biri emirler arasındaki savaşlar ve Şii-Sünnî çatışmalarından harap olan şehri yeniden imar etmek olmuştur.⁶³ Adududdevle buranın sadece mimarî açıdan değil ilmî açıdan da gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Fıkıh, tefsir, hadis, kelam gibi alanlardaki din alimlerini, neseb, nahiv, edebiyat, tıp, astronomi, matematik, felsefe gibi diğer alanlardaki alimleri de burada istihdam ederek maaşa bağlamıştır.⁶⁴ Adududdevle'nin başlatmış olduğu bu sistem, halefleri Şerefüddeve Ebû'l-Fevâris Şirzîl (376-379/987-989), Samsâmu-devle Ebû Kâlicâr el-Merzubân (372-376/983-987), Bahâuddevle Ebû Nasr Hüsrev Fîrûz Hâşâd (379-403/989-1012), Ebû Şucâ' Sultânuddevle (403-412/1012-2021) ve bu emirlerin vezirleri tarafından da devam ettirilmiştir.⁶⁵

Büveyhîler, en güçlü dönemini Adududdevle döneminde yaşamıştır. Ancak onun 372/983 yılında ölümünden⁶⁶ sonra üç oğlu Samsâmu-devle, Şerefüddeve ve Bahâuddevle arasında uzun yıllar iktidar mücadeleleri yaşanmıştır. Adududdevle'den sonra yerine Samsâmu-devle geçmiştir. Ancak Rey bölgesinin hâkimi olan kardeşi Şerefüddeve'nin de hedefi Bağdat'a hâkim olmaktı. Bu nedenle iki kardeşin arası açıl-

⁶¹ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 291; Heribert Busse, "Iran Under The Bûyids", **The Cambridge History of Iran**, ed. R.N. Frye, Cambridge, 2007, c. IV, s. 275; Joel L. Kraemer, **Humanism in The Renaissance of Islam: The Cultural Revival During The Buyid Age**, Leiden, 1986, s. 45. Adam Mez, Büveyhîlerin, eski şark (Sâsânî-İran) kültürünü devam ettirmek istedikleri için bu lakabı kullandıklarını ifade etmiştir. Mez, **el-Hadâratü'l-İslâmiyye**, c. I, s. 60. Ayrıca bkz. Mahmûd Ganâvî ez-Züheyri, **el-Edeb fî Zillî Benî Büveyh**, Kahire, 1949, s. 152-153; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 25; Hasan, **İslâm Tarihi**, c. III, s. 405-408; Güner, **Adudu'd-Devle**, s. 140-142.

⁶² İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 271; Harold Bowen, "Adud al-Dawla", **EI²**, Leiden, 1986, c. I, ss. 211-212; Abdülkerim Özeydin, "Adududdevle", **DİA**, İstanbul, 1988, c. I, ss. 392-393. İbn Miskeveyh, Adududdevle'nin kızını halife ile evlendirmek istemesinin sebebini kendi neslinden olan birinin hilafete vâliht olmasını ve bu vesile ile hilafetin Büveyhîlere geçmesini sağlamak olduğunu belirtmiştir. İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. II, s. 414; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 390.

⁶³ İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. II, s. 404-409; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 387-388.

⁶⁴ İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. II, s. 408; Daha geniş bilgi için bkz. Mafizullah Kabir, **The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334/946-447/1055)**, Calcutta, 1964, s. 170-179; Güner, **Adudu'd-Devle**, s. 183-213.

⁶⁵ Kabir, **The Buwayhid Dynasty**, s. 179-185; Ahmet Güner, "Şii Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", **İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm)**, Uluslararası Sempozyum, İstanbul, 2008, s. 161.

⁶⁶ Ebû Şucâ Muhammed b. Hüseyin Zahirüddin er-Rûzrâverî (ö. 488/1095), "Zeylû Kitâbi Tecâribi'l-Ümem", **Kitâbu Tecâribi'l-Ümem**, tsh. Henry Frederick Amedroz, Kahire, Şirketü't-Temeddün, 1916, c. III, ss. 1-332, s. 39; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 404.

miş, aralarında çıkan savaşta Samsâmuğdevle mağlup olmuş ve hapsedilmiştir. Bu savaşın ardından Şerefüğdevle, 376/987 yılında Bağdat'a girerek bu bölgenin hâkimi olmuştur.⁶⁷ Şerefüğdevle'nin 379/989 yılında vefat etmesinin ardından yerine veliaht tayin ettiği kardeşi Bahâuddevle geçmiştir.⁶⁸ Bahâuddevle, önce kendisine rakip olabilecek olan kardeşi Şerefüğdevle'nin oğlu Ebû Ali'yi 380/990 yılında yakalatıp, öldürmüş,⁶⁹ ardından Bağdat'a hâkim olma düşüncesiyle kendisine savaş açan amcası Fahruddevle'yi mağlup etmiştir.⁷⁰ Şerefüğdevle zamanında hapsedilen Samsâmuğdevle, 380/990 yılında hapis tutulduğu yerden kaçmış ve kardeşi Bahâuddevle ile mücadeleye başlamıştır. Bu mücadeleler neticesinde iki kardeş hâkimiyet sınırlarını belirledikleri bir anlaşma yapmışlardır.⁷¹ Ancak bu anlaşma uzun sürmemiş ve tekrar mücadeleye başlamışlar ve bu mücadeleler Samsâmuğdevle'nin 388/998 yılında öldürülmesine⁷² kadar devam etmiştir.⁷³

Bahâuddevle, adamlarından bazılarını hapsedmesinden dolayı⁷⁴ 381/991 yılında halife Tâi' Lillah'ı tahtından indirmiş ve ondan sonra da Kâdir Billah'ı (381-422/991-1031) hilafete getirerek ona biat etmiştir.⁷⁵ Bahâuddevle, Büveyhîlerin birliğini sağlamayı başarsa da 403/1012 yılında vefat ettikten⁷⁶ sonra yerine veliaht tayin ettiği on yaşındaki⁷⁷ oğlu Ebû Şucâ' Sultânuddevle geçmiştir.⁷⁸ Sultânuddevle'ye

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 317-318; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 427-428.

⁶⁸ Rûzrâverî, "Zeyl", s. 153; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 337; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 436-437.

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 438.

⁷⁰ Rûzrâverî, "Zeyl", s. 169; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 438-439; Hasan, **İslâm Tarihi**, c. III, s. 415.

⁷¹ Rûzrâverî, "Zeyl", s. 183-185; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 446-447.

⁷² İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 497-498; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 10.

⁷³ Bu mücadeleler hakkında geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 461-462, 473-474, 483.

⁷⁴ Suyûtî Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), **Târîhu'l-Hulefâ**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire, 1952, s. 410-411; İbnü'l-Esîr ise halifenin azledilmesinin sebebini özetle şöyle ifade etmiştir: Bahâuddevle'nin yanındaki malının azalması ve bundan kaynaklı orduda karışıklıkların çıkması, Bahâuddevle'yi halifenin malına tamah ettirmiş ve bu nedenle onu halifelikten azlederek, mallarına el koymuştur. Bkz. İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 449-450; Hasan, **İslâm Tarihi**, c. III, s. 416.

⁷⁵ Rûzrâverî, "Zeyl", s. 201-203; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 450-451.

⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 95; Sibt İbnü'l-Cevzî, **Mir'atü'z-Zamân**, c. XVIII, s. 213.

⁷⁷ Hasan İbrahim, emir olduğunda Sultânuddevle'nin on üç yaşında olduğunu söylemektedir. Ancak İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgilere bakacak olursak 403/1012 yılında emir olduğu ve 415/1024 yılında 22 yaşında iken vefat ettiği görülmektedir. Bu durumda onun emir olduğunda yaşının on olduğu anlaşılmaktadır. Büveyhî hanedan üyelerinin genç yaşta tahta çıkmaları ve genç yaşta ölmelerinin Büveyhîlerin sonunu getiren en büyük etkenlerden olduğu anlaşılmaktadır. Hasan, **İslâm Tarihi**, c. III, s. 421; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 77, 144.

⁷⁸ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 77.

Kirmân valiliğine atadığı kardeşi⁷⁹ Kıvâmuḍdevle Ebu'l-Fevâris isyan etmiş ve 407-408/1016-1017 yıllarında uzun bir süre birbirleri ile mücadele etmişlerdir.⁸⁰ Sultânuddevle ayrıca diğer kardeşi Müşerrifüḍdevle ile de mücadele içerisindeydi. Bağdat'ta Türkler Müşerrifüḍdevle'yi desteklemişler, 412/1021 yılından itibaren onun adına hutbe okutulmasını sağlamışlardır.⁸¹ 413/1022 yılında iki kardeş anlaşmış Sultânuddevle 415/1024 yılında vefat edinceye dek⁸² Fars ve Kirmân bölgesinin, Müşerrifüḍdevle de 416/1025 yılında vefat edinceye dek Irak'ın hâkimi olmuştur.⁸³

Müşerrifüḍdevle, yirmi üç yaşında vefat ettikten sonra yerine Basra valisi olan kardeşi Ebû Tâhir Celâlüḍdevle emir olarak seçilmiştir.⁸⁴ Celâlüḍdevle'nin Bağdat'ta vuku bulan olaylar nedeniyle Türkler ile arası açılmış, Türkler Sultânuddevle'nin oğlu Ebû Kâlicâr'ı istediği için 423/1032 yılında Celâlüḍdevle'yi kısa bir süre de olsa (kırk gün kadar) Bağdat'tan çıkarmıştır.⁸⁵ Bağdat'taki iç karışıklıklar nedeniyle sürekli karşı karşıya gelen Ebû Kâlicâr ile Celâlüḍdevle, 428/1037 yılında aralarında anlaşma yapmışlardır.⁸⁶ Celâlüḍdevle 435/1044 yılında vefat etmiş ve yerine oğlu Ebû Mansûr Fîrûz'u veliaht bıraksa da Ebû Kâlicâr 436/1044-1045 yılında onu bertaraf ederek Bağdat'ta hutbeyi kendi adına okutmuştur.⁸⁷ Ebû Kâlicâr, Büveyhîlerin birliğini sağlamış, hatta 439/1047 yılında kendisine tehdit oluşturabilecek olan Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey (431-455/1040-1063) ile kızını, oğlu Ebû Mansûr ile de Tuğrul Bey'in kardeşinin kızını evlendirerek arada ailevi bir bağ kurmaya çalışmıştır.⁸⁸ Ebû Kâlicâr'ın bu çabası, Bağdat'ın Selçuklular tarafından alınmasını geciktirse de Selçukluların Irak bölgesine girmesine engel olmadı. Nitekim Ebû Kâlicâr'ın Kâvurd Bey ile savaşmak

⁷⁹ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 77.

⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 120-121; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 113-114.

⁸¹ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 134.

⁸² Sultânuddevle yirmi iki yaşında vefat ettikten sonra yerine büyük oğlu Ebû Kâlicâr geçmiştir. Bkz. İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 144-145.

⁸³ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 137.

⁸⁴ Celâlüḍdevle, emir seçilmesine rağmen Bağdat'a gitmeyince Sultânuddevle'nin büyük oğlu Ebû Kâlicâr adına hutbe okunmuş, ancak bir süre sonra halifenin de daveti üzerine Bağdat'a gelince tekrar kendi adına hutbe okutmaya başlamıştır. İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 151, 161-162.

⁸⁵ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 203.

⁸⁶ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 224; Harold Bowen, "The Last Buwayhids", **JRAS (The Journal of The Royal Asiatic Society)**, London, 1929, c. LXI, sy. 2, ss. 225-245, s. 229; Hasan, **İslâm Tarihi**, c. III, s. 426.

⁸⁷ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 263-264, 267-268.

⁸⁸ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 276.

için Kirmân'a gelirken⁸⁹ Hennâb (Cennâb) kasabasında hastalanıp 440/1048 yılında vefat etmesinin⁹⁰ hemen ardından aynı yıl içerisinde Çağrı Bey'in oğlu Kâvurd Bey, Kirmân'a girerek buradaki Büveyhî varlığına son vermiştir.⁹¹ Ebû Kâlicâr'ın vefatından sonra yerine oğlu Ebû Nasr Hüsrev Fîrûz el-Melikü'r-Rahîm geçti.⁹² el-Melikü'r-Rahîm ile kardeşleri arasında iktidar mücadeleleri başlamış, Bağdat'ta iç karışıklıklar artmış, Sünnî-Şîî çatışmaları baş göstermiş,⁹³ Büveyhîlerin Türk komutanı Besâsirî'nin de halife üzerindeki baskısı artınca halife Kâim Biemrillah (422-467/1031-1075), Tuğrul Bey'i Bağdat'a davet etmiştir.⁹⁴ Tuğrul Bey, 447/1055 yılında Bağdat'a girerek el-Melikü'r-Rahîm'i hapsedtirmiş ve Bağdat'taki bir asrı aşan (yaklaşık 110 yıl) Büveyhî hâkimiyetine son vermiştir.⁹⁵ Büveyhîlerin Fars bölgesindeki hâkimiyeti ise 448/1056 yılında bölgenin hâkimi olan Melikü'r-Rahîm'in kardeşi Ebû Mansûr Fûlâsûtûn'un Şebânkâre emiri Fazlûye'ye yenilmesi ile son bulmuş, daha sonra 454/1062 yılında Kâvurd Bey'in Fazlûye'yi yenmesi ile de İran bölgesi Selçukluların hâkimiyetine geçmiştir.⁹⁶

Özetle ifade etmek gerekirse 321/933 yılında İmâdüddeve Ali b. Büveyh'in Kerec valiliği ile başlayan Sünnî Abbâsî topraklarındaki Şîî Büveyhî varlığı, kardeşi Ruknüddevle Hasan b. Büveyh ile Rey'de ve küçük kardeşi Muizzüddevle Ahmed b. Büveyh'in 334/946 yılında Bağdat'a girmesiyle de bu bölgede kendini göstermiştir. Abbâsî halifesi Müstekfî'nin Muizzüddevle'yi emîrülümerâ tayin etmesi, Büveyhîlerin Abbâsî toprakları üzerindeki nüfuzunu iyice arttırmıştır. Halifelerin Büveyhî emirlere verdiği ya da vermek zorunda kaldığı yetkilerle ülkenin bütün idaresi onların eline geçmiş ve halifelik adeta temsili bir makam haline gelmiştir. Hatta, Büveyhî emirler

⁸⁹ İbnü'l-Esîr, Ebû Kâlicâr'ın Kirmân'a, Kirmân idaresinin ödemesi gereken vergileri ödememesi üzerine geçmek istediğini ve yolda iken vefat ettiğini belirtmektedir. Bu konuda Kavurd Bey ile ilgili herhangi bir bahse yer vermemektedir. İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 283-284.

⁹⁰ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 317; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 283; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XXVI, s. 151.

⁹¹ Erdoğan Merçil, **Kirmân Selçukluları**, Ankara, 1989, s. 12-13; Merçil, "Büveyhiler", s. 497; Abdülkerim Özeydin, "Kavurd Bey", **DİA**, Ankara, 2002, c. XXV, ss. 73-74; C. E. Bosworth, "Kâvurd", **EI²**, Leiden, 1997, c. IV, ss. 807-808.

⁹² İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 283-284.

⁹³ Sünnî-Şîî çatışmaları için bkz. İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 292, 312.

⁹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), **Târîhu Medînetü's-Selâm**, Beyrut, 2001, c. XI, s. 47-52. Tuğrul Bey'in Bağdat'a gelişine kadar ülkede yaşanan karışıklıklar hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 283-322.

⁹⁵ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 322-325; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XXVI, s. 166-168.

⁹⁶ Sıbt İbnü'l-Cevzî, **Mir'atü'z-Zamân**, c. XIX, s. 133-134; Merçil, **Kirmân Selçukluları**, s. 20-21.

elde ettikleri bu güç sayesinde uyuşamadıkları halifeleri görevden almaktan da çekinmemişlerdir. Büveyhîlerin en güçlü dönemi hiç şüphesiz Adududdevle dönemi olmuştur. Onun döneminde ülke dini, siyasi, kültürel ve ilmi açıdan oldukça gelişmiştir. Ancak onun vefatından sonra çocukları ve torunları arasında hemen her dönemde, Büveyhîler yıkılıncaya dek, iktidar mücadeleleri yaşanmış ve ülkedeki Büveyhî nüfuzu iyice zayıflamıştır. Neticede son Büveyhî hanedan üyesi Melikü'r-Rahîm, o dönemin yükselen gücü olan Selçukluların karşısında direnecek güç bulamamış ve 447/1055 yılında Selçuklulara esir düşmüştür. Böylelikle Sünnî Abbâsî topraklarındaki Şîî Büveyhî nüfuzu son bulmuştur.

1.2. Büveyhîlerin Şîî Kimliği ve Dönemin İmâmî Alimleri

Büveyhîler dönemi, İmâmiyye'nin ahhârî anlayıştan usûlî anlayışa evrildiği dönemdir. Bu dönemde İmâmiyye, gelenekçi (ahhârî) yapısından dolayı muhaliflerinin sorularına cevap vermekte güçlük yaşamış ve zarûri olarak bir dönüşüm içine girmiştir. Büveyhîler döneminde siyasi bir güç de elde etmeleriyle birlikte hem değişim için hem de kendilerini rakipleri (özellikle Sünnîler) karşısında ispatlamak için bu yeni süreci başlatmışlardır. Bu süreç içinde yeniden bir şeyleri inşa etmek yerine birçok konuda kendilerine yakın hissettikleri Mu'tezile, onlar için çok iyi bir örnekti. Çünkü Mu'tezile aklı çok iyi kullanan bir grup olmanın yanında İslâmî ilimler açısından kendisini tamamlamış bir gruptu. Bunun için Büveyhîler döneminde İmâmiyye ve Mu'tezile sürekli iletişim ve etkileşim halinde olmuşlardır.

Büveyhîlerin, Şîa'nın Zeydiyye ve İmâmiyye kollarına mensup olduğu ile ilgili klasik ve modern dönem kaynaklarda farklı görüşler vardır. Ortaya çıktığı Deylem bölgesinin İslâm ile tanışması Zeydiyye eliyle olduğu için bazı kaynaklarda onların Zeydiyye'ye mensubiyeti vurgulanmıştır. Ancak özellikle Muizzüdevle döneminde İmâmiyye'ye verilen destek ve İmâmiyye akidelerinin Muizzüdevle eliyle uygulamaya sokulması onların İmâmiyye'ye mensubiyetini ön plana çıkarmıştır. Muizzüdevle'nin İmâmiyye temelli uygulamaları başlatması toplum içinde Sünnî-Şîî gerilimini tırmandırmıştır. Her ne kadar çokça çatışma yaşansa da günümüzde de devam eden birçok uygulamanın ilk örnekleri bu dönemde gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Büveyhîler dönemi Şîî-İmâmiyye'nin en önemli alimlerinin yaşadığı ve yetiştiği bir dö-

nem olmuştur. Aşağıda öncelikle Büveyhîlerin mezhebî mensubiyeti tartışılacak, bilahare bu dönemde etkili olan Şîî ulema hakkında bilgi verilecektir.

1.2.1. Büveyhîlerin Şîa'ya Mensûbiyeti

Büveyhîlerin Şîa'ya mensubiyeti konusunda herhangi bir şüpheye rastlanılmamıştır. Ancak onların Şîa'nın hangi koluna mensup olduğu ile ilgili yukarıda da belirtildiği üzere kaynaklarda farklı görüşler vardır. Büveyhîlerin ortaya çıktığı Deylem bölgesinin İslâmlaşma süreci ve Büveyhî emirlerin Şîî ulema ve uygulamalara yaklaşımları onların mezhebî durumları hakkında bilgi vermektedir. Buralardan elde edilen verilere göre onların Şîa'nın Zeydiyye ya da İmâmîyye koluna mensup oldukları üzerinde durulmuştur.

1.2.1.1. Zeydiyye'ye Mensûbiyeti

Büveyhoğulları Deylem bölgesinde neşet etmiş bir aile olup, bu bölgenin sosyo-kültürel, siyasî ve dinî yapısından etkilenmişlerdir. Bu nedenle Büveyhîlerin dinî ve mezhebi kimliğinin tespit edilebilmesi için Deylem'in İslâmlaşma sürecinin bilinmesi gerekir. Halkının savaştı özelliği ve coğrafyasının sarp dağlık arazi⁹⁷ olması hasebiyle Hz. Ömer döneminden⁹⁸ halife Me'mûn dönemine kadar yapılan birçok seferde Deylem bölgesine tesir edilemediği, bu nedenle sadece bölgenin çevresindeki kalelere hâkim olmakla yetinildiği anlaşılmaktadır.⁹⁹ Bundan dolayı Deylemlilerin yaklaşık üç asır sonra Taberistân Zeydî devleti lideri Hasan b. Zeyd (ö. 270/884)¹⁰⁰ vesilesiyle tedrici olarak Müslüman olmaya başladıkları anlaşılmaktadır.¹⁰¹ Zira onun

⁹⁷ İstahrî, **Mesâlikî'l-Memâlik**, s. 204-205; İbn Havkal, **Sûratü'l-Arz**, s. 318-320.

⁹⁸ İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, c. II, s. 426; Taberî, **Târîh**, c. IV, s. 146-150.

⁹⁹ Belâzurî, **Fütûhu'l-Buldân**, s. 366-371; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân**, c. IV, s. 342-344. Bir rivayette de Emevî valisi Haccâc, Deylem'e sefer düzenlemeden önce bölgenin dağlarının, vadilerinin, geçitlerinin de bulunduğu detaylı bir harita çizdirmiş ve Deylemli bir heyet getirterek haritayı göstermiş ve teslim olmalarını istemiştir. Heyet ise Haccâc'ı harita konusunda tebrik ederek dağları ve geçitleri savunan savaşçıların unutulduğunu söylemiştir. İbnü'l-Fakîh Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî (ö. III-IV/IX-X. yüzyıl), **Muhtasarü Kitâbî'l-Buldân**, Leiden, 1302, s. 283; İbnü'l-Fakîh, **Kitâbu'l-Buldân**, Beyrut, 1996, s. 561; Lewis, **Haşîşiler**, s. 36.

¹⁰⁰ Hasan b. Zeyd, Hz. Ali'nin neslinden olup, nesebi şöyledir: Hasan b. Zeyd b. Muhammed b. İsmail b. Hasan b. Zeyd b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib. Bkz. Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb**, c. IV, s. 124-125; İbn İsfendiyâr Bahâeddîn Muhammed b. Hasan b. İsfendiyâr (ö. 613/1216'dan sonra), **Târîhu Taberistân**, Kahire, 2002, s. 232-253; Hasan Yaşaroğlu, **Taberistan Zeydîleri**, Gümüşhane, Gümüşhane Üniversitesi, 2012, s. 71-97.

¹⁰¹ İbn Havkal, **Sûratü'l-Arz**, s. 320; İstahrî, **Mesâlikî'l-Memâlik**, 205; Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 23-24.

Taberistân bölgesinde Tâhirîlere karşı başlattığı iktidar mücadelesine Deylemliler destek vermiştir.¹⁰² Deylem halkının büyük kitleler halinde İslâm'ı seçmesi ise Hz. Hüseyin'in neslinden yine Zeydî bir dâî olan Hasan b. Ali el-Utrûş (ö. 304/917) zamanında olmuştur. Hasan el-Utrûş, Sâmanîlerin takibinden kurtulmak için Deylem meliki Castân b. Vahsûdân'a sığınmış ve onun desteğini elde etmiştir.¹⁰³ Hasan el-Utrûş, orada on üç sene kalmış ve bu süre zarfında Deylem halkına İslâm'ı anlatmış ve halktan büyük bir kitlenin İslâm dinine girmesine vesile olmuştur.¹⁰⁴ Hasan el-Utrûş vesilesi ile İslâm'ı tercih edenler, aynı zamanda Zeydî Şiîliğini de tercih etmişlerdir.¹⁰⁵ Âşûrâ gününde matem merasimi yapmaları da Deylemlilerin Zeydîliği benimsediklerinin önemli göstergelerinden birisidir.¹⁰⁶

Büveyhîlerin ise böyle bir coğrafyada neşet etmelerinin yanı sıra Zeydîliği benimsemiş olabileceklerinin önemli bir göstergesi Zeydî liderlerle olan ilişkileridir. Nitekim İmâduddevle'nin Taberistân Zeydîlerinin son hükümdarı Hasan b. Kâsım ed-Dâî es-Sağîr'in (ö. 316/928) komutanlarından biri ve Ruknüddevle ile Muizzüddevle'nin de onun önde gelen adamlarından olduğu zikredilmiştir. Ayrıca İmâduddevle'nin, Hasan b. Kâsım'ın (ö. 316/928) oğlu İbnü'd-Dâî olarak bilinen Ebû Abdillâh Muhammed ed-Dâî'ye (ö. 360/971)¹⁰⁷ Fars bölgesine geldiğinde ikramda bu-

¹⁰² İbn İsfendiyâr, **Taberistan**, s. 233-235, 237-238; Yaşaroğlu, **Taberistan Zeydîleri**, s. 77-78, 81.

¹⁰³ Ebû İshâk İbrahim b. Hilâl es-Sâbî, **el-Müntezu min Kitâbi't-Tâcî li Ebî İshâk es-Sâbî**, thk. Muhammed el-Hüseyin el-Zübeydî, Bağdat, 1977, s. 50 (Başka nüsha için ayrıca bkz. Ebû İshâk İbrahim b. Hilâl es-Sâbî, "Kitâbu'l-Müntezu mine'l-Cüz'i'l-Evvel min Kitâbi'l-Ma'rûf et-Tâcî fi Ahbâri'd-Devleti'd-Deylemiyye", **Ahbâru Eimmeti'z-Zeydiyye fi Taberistân ve Deylemân ve Cîlân**, nşr. Wilferd Madelung, Beyrut, 1987, ss. 7-51, s. 24; Busse, "Iran Under The Büyids", s. 253; Güner, **Adudu'd-Devle**, s. 18.

¹⁰⁴ İbnü'l-Esir bu durumu hicrî 301 (913-914) yılı olayları içerisinde anlatmaktadır. Bkz. İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, c. VI, s. 480-81; Ebû'l-Abbâs el-Hasenî, "Kitâbu'l-Mesâbîh", **Ahbâru Eimmeti'z-Zeydiyye fi Taberistân ve Deylemân ve Cîlân**, nşr. Wilferd Madelung, Beyrut, 1987, ss. 53-75, s. 71-72.

¹⁰⁵ İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, c. VI, s. 481.

¹⁰⁶ Yazıcı, "Deylem", s. 265; Merçil, "Büveyhiler", s. 496.

¹⁰⁷ Ebû Abdillâh İbnü'd-Dâî Mehdî-Lidînillâh Muhammed b. Hasan b. Kâsım, 304/917 yılında Taberistan'da doğmuştur. Gençlik yıllarını burada ilmi bir meşguliyet ile geçirdikten sonra ilim tahsili için Ahvaz'da bulunan Muizzüddevle'nin yanına geçmiştir. 332/943 yılında hac dönüşü yerleştiği Bağdat'ta yirmi bir yıl kadar (353/964 yılına kadar) ikamet etmiştir. Burada Mu'tezilî alim Ebû Abdillâh el-Basrî'nin talebesi olmuş ve onunla birçok konuda münazara etmiştir. Deylemlilerin kendisine imam olarak biat etmesi üzerine Muizzüddevle tarafından tutuklansa da daha sonraları serbest bırakılmış ve 349/960 yılında Muizzüddevle'nin nakîblik teklifini kabul ederek 353/964 yılında Bağdat'tan ayrılıncaya dek Tâlibîlerin nakîbliğini yapmıştır. 353/964 yılında Bağdat'tan ayrılarak taraftarları ile birlikte Hevsem bölgesini (Günümüzde Rûd-i Sar olarak bilinir) ele geçirmiş ve Hevsem'de Mehdî-Lidînillâh lakabıyla Zeydîlerin imamı ilan edilmiştir. 360/971 yılında ise burada vefat etmiştir. Bkz. İmâm Ebû Tâlib en-Nâtık Bilhak Yahyâ b. Hüseyin (ö. 424/1032),

lunduğu bilinmektedir.¹⁰⁸ Muizzüddeve'nin de İbnü'd-Dâî'ye benzer bir yaklaşımda bulunduğu görülmektedir. Nitekim Muizzüddeve, İmâmiyye mensupları ile yaptığı bir konuşma esnasında onların gaybet anlayışını eleştirerek İmâmiyye mensuplarına imamlarının nerede olduğunu ve ne zaman zuhur edeceğini sormuştur. İmâmiyye mensupları ona cevaben, kendisinin de bir imama mensup olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Muizzüddeve ise o esnada yanlarına gelen Taberistân Zeydî devletinin son liderlerinden İbnü'd-Dâî'yi işaret ederek, imam olarak onu kabul ettiğini ve onun itikâdı üzerine olduğunu söylemiştir.¹⁰⁹ Hatta İbnü'd-Dâî'nin halifelige Abbâsî halifesi Mutî Lillâh'tan daha layık olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁰ Halife olması için açıktan ya da gizliden İbnü'd-Dâî'ye biat edilmesine herhangi bir müdahale etmediği¹¹¹ gibi onun halife olması için de herhangi bir teşebbüste bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira daha önce de bahsedildiği üzere Muizzüddeve böyle bir girişimin kendi hanedanlığı için yaratacağı tehlikenin farkındadır. Ancak ona devlet kademesinde görev vermeyi de ihmal etmemiştir. Hz. Ali'nin soyundan gelenlerin kayda alınması için ihdas edilen Nikâbetü't-Tâlibiyyîn (Nikâbetü'l-Aleviyyîn) kurumunun başına getirmiştir.¹¹² Öyle görülüyor ki Muizzüddeve bu şekilde onu hem yanında tutmuş hem de Şîîlerin ona olan teveccühünden dolayı isyan etmesinin önüne geçmiştir. Muhtemelen bu gibi sebeplerden dolayı bazı çağdaş araştırmacılar, Büveyhîlerin Şîî-Zeydî bir hanedan oldukları yönünde beyanatta bulunmuşlardır.¹¹³

“Kitâbu'l-İfâde fî Târîhi'l-Eimmeti's-Sâde”, **Ahbâru Eimmeti'z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Cîlân**, nşr. Wilferd Madelung, Beyrut, 1987, ss. 77-118, s. 103-118; İbn İnebe Cemaleddin Ahmed b. Ali b. Hüseyin (ö. 828/1424), **Umdetü'd-Tâlib fî Ensâbi Âli Ebî Talib**, thk. Muhammed Hasan, Necef, 1961, s. 84-87; İbnü'l-Murtazâ Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, **Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut, 1961, s. 107; İbnü'l-Murtazâ Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, **Kitâbu'l-Münye ve'l-Emel fî Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal**, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Beyrut, 1979, s. 190; Yaşaroğlu, **Taberistan Zeydîleri**, s. 141-149; Hasan Yaşaroğlu, “Zeydîler”, **DİA**, İstanbul, 2013, c. XLIV, s. 324-326, s. 325.

¹⁰⁸ Nâtik Bilhak, “Kitâbu'l-İfâde”, s. 103-104.

¹⁰⁹ Nâtik Bilhak, “Kitâbu'l-İfâde”, s. 110; Humeyd b. Ahmed el-Muhallî, “Kitâbu'l-Hadâik'l-Verdiyye fî Menâkibi Eimmeti'z-Zeydiyye”, **Ahbâru Eimmeti'z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Cîlân**, nşr. Wilferd Madelung, Beyrut, 1987, ss. 171-349, s. 249-250.

¹¹⁰ Nâtik Bilhak, “Kitâbu'l-İfâde”, s. 108; Muhallî, “Kitâbu'l-Hadâik”, s. 248.

¹¹¹ Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî (ö. 521/1127), “Tekmiletü Târîhi't-Taberî”, **Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk**, mlf. Taberî, Beyrut, t.y., c. XI, ss. 185-489, s. 367, 402; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî (ö. 748/1348), **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, Beyrut, 1984, c. XVI, s. 116; Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî (ö. 775-1373), **el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâtü'l-Hanefiyye**, Cize, 1993, c. III, s. 128.

¹¹² Nâtik Bilhak, “Kitâbu'l-İfâde”, s. 108-109; Muhallî, “Kitâbu'l-Hadâik”, s. 248-249.

¹¹³ Busse, “Iran Under The Bûyids”, s. 256; Kabir, **The Buwayhid Dynasty**, s. 201; Kraemer, **Hu-**

1.2.1.2. İmâmiyye'ye Mensûbiyeti

Mevcut kaynaklarda Muizzüddeve'nin Bağdat'ta emîrülümerâ olarak atandığı döneme kadar Büveyhîlerin kesin bir şekilde Şia'nın Zeydiyye ya da İmâmiyye koluna müntesip olduklarını ifade eden bilgiler eksiktir. Ancak onların İmâmiyye müntesiplerine ve uygulamalarına olan ilgi ve alakaları İmâmiyye'ye nispet edilmelerine sebebiyet vermiştir. İbnü'l-Esîr'den gelen bir rivayete göre Ruknüddevle Alevilere¹¹⁴ (muhtemelen Şîîler kastedilmiştir) karşı çok cömert davranmış ve onların ihtiyaçlarını gidermeleri için çok miktarda mal ve para yardımında bulunmuştur.¹¹⁵ Bu rivayet, Ruknüddevle'nin Şîa müntesibi olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Ruknüddevle'nin Şîî-İmâmiyye'ye intisap ettiğini kaydeden rivayet ise Tüsterî'den (ö. 1019/1610-1611) gelmiştir. Buna göre Ruknüddevle dönemin önemli İmâmî alimlerinden olan Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) ilimdeki maharetini duymuş ve onu Rey'e davet etmiştir. Şeyh Sadûk, emirin sarayda tertiplelediği ilim meclislerinde başta nübüvvet ve imâmet konuları olmak üzere birçok konuda İmâmiyye'yi savunmuştur. Onun verdiği cevaplardan tatmin olan Ruknüddevle kendi mezhebinin onun mezhebi üzerine olduğunu söylemiştir.¹¹⁶ Şeyh Sadûk'un, Ruknüddevle'nin sarayında katıldığı ilim meclislerini ve müzakere ettikleri konuları ele aldığı *el-Meclis Ellezî Cealehû Beyne Yedey Rukniddevle* adında bir eserinin de olduğu rivayet edilmektedir.¹¹⁷

manism, s. 39; Muhammed İbrahim Feyyûmî, *eş-Şîatü'l-Arabiyye ve'z-Zeydiyye*, Kahire, 2002, s. 305; Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul, 2016, s. 93; Öztuna, *İslâm Devletleri*, c. I, s. 715.

¹¹⁴ Hilafet tartışmalarında Hz. Ali'yi destekleyenler için Şîatü Ali tabirinin yanı sıra Alevî terimi de kullanılmıştır. Bu nisbeyi Hz. Ali'nin soyundan olanlar kullandığı gibi, onunla hiçbir alakası olmayanlar da şahsi ve siyasi çıkar elde etmek için kullanmışlardır (Zencîlerin 255/869 yılında Basra'da Zeyd b. Ali'nin soyundan geldiğini iddia eden Ali b. Muhammed etrafında Halife Mühtedî'ye (255-256/869-870) karşı ayaklanması buna örnek olarak verilebilir). Sayın Dalkıran, "Alevî Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum, 2002, c. VI, sy. 10, s. 97; Ahmet Yaşar Ocak, "Alevî", *DİA*, İstanbul, 1989, c. II, ss. 368-369. Zencîlerin isyanı için ayrıca bkz. Taberî, *Târîh*, c. IX, s. 431-437; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. IV, s. 156-157; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VI, s. 206-212; Mustafa Demirci, "Zenc", *DİA*, İstanbul, 2013, c. XLIV, ss. 249-251; Abdülkerim Özeydin, "Mühtedî-Billâh", *DİA*, İstanbul, 2006, c. XXXI, ss. 527-528.

¹¹⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 365.

¹¹⁶ Kâdî Nûrullah el-Mer'âşî el-Tüsterî (Şüşterî) (ö. 1019/1610), "el-Mecâlisü'l-Hâmis", *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, y.y., t.y., c. II, s. 145-156; "el-Mecâlisü'l-Sâmin", c. III, s. 383; Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), "Çevirenin Önsözü", *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye (Şii-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara, 1978, s. 4; Güner, *Şii-Sünnî Siyaseti*, s. 154-155.

¹¹⁷ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî el-Esedî Kûfî (ö. 450/1058), *Ricâlü'n-Necâşî*, Beyrut, 2010, s. 374; Muhsin el-Emîn el-Âmilî (ö. 1867-1952), *A'yânu's-Şîa*, Beyrut, 1983, c. X, s. 25; Tüsterî, "el-Mecâlisü'l-Hâmis", *Mecâlis*, c. II, s. 145; Güner, *Şii-Sünnî Siyaseti*, s. 155.

Muizzüddeve, Bağdat'ı ele geçirdikten sonra Abbâsî halifeleri resmi olarak devletin başında görünse de fiilî idareyi Büveyhî emirlerine vermek durumunda kalmışlar, halifelik temsili bir kurum, halife de maaşlı bir memur haline gelmiştir. Muizzüddeve, halife Müstekfî'yi (333-334/944-946) hilafetten indirdikten sonra hilafeti gerçek sahibine iade etmek, yani Şîî bir hilafet ihdas etmek istemiştir. Önde gelen adamlarını toplayarak onların bu konudaki fikirlerini almak üzere bir toplantı tertip etmiştir. Halifelik için dönemin Fatımî halifesi Muiz Lidînillah'ı (341-365/953-975) ya da Zeydiyye'ye mensup Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yahyâ ez-Zeydî el-Alevî'yi¹¹⁸ teklif etmiştir. Yardımcısı Ebû Ca'fer es-Saymerî (339/950)¹¹⁹ hariç yanında bulunan herkes Muizzüddeve'nin bu fikrine destek vermiştir. Saymerî ise bunun iyi bir fikir olmadığını, halife olarak biat ettiğimiz kişinin senin aleyhine ya da öldürülmene dair bir karar verdiğinde şu an seni destekleyen kimselerin bu karara hemen uyacaklarını hatırlatarak, Muizzüddeve'nin bu karardan vaz geçmesini istemiştir. Muizzüddeve de onun sözlerine hak vermiş ve bu düşünceden vaz geçmiştir.¹²⁰ Burada halife adayları için zikredilen isimlerin doğruluğu tartışmaları bir kenara bırakılırsa, Muizzüddeve'nin Şîî bir hanedan kurma isteği onların Şîî olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. İmâmî bir aday üzerinde durulmaması ise Büveyhîlerin bir yönü ile İmâmiyye'ye mensup olmadıklarına işaret ederken, diğer bir yönü ile -aşağıda da görüleceği üzere özellikle bu tarihten sonraki Şîî uygulamalarından hareketle-

¹¹⁸ Bu şahsın kim olduğu bilinmemekle beraber en-Nâsır Lidînillah Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ olduğu aktarılmıştır. Ancak onun 325/936-937 yılında vefat ettiği bilinmekte, bu ise olayın cereyan ettiği tarihten (334/946) yaklaşık on yıl öncesini göstermektedir. Muiz Lidînillah'a gelince o, belirtilen tarihte henüz Fatımî halifesi değildi ve yaklaşık yedi yıl (341/953) sonra hilafet makamına geçmiştir. Ayrıca Mısır, Fâtımîler tarafından belirtilen tarihten yaklaşık yirmi üç yıl sonra (358/969) işgal edilmiştir. Fâtımîler ve Muiz Lidînillah hakkında bkz. Asri Çubukcu, "Muiz-Lidînillâh", **DİA**, İstanbul, 2006, c. XXXI, ss. 96-98; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", **DİA**, İstanbul, 1995, c. XII, ss. 228-237. Konu ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Güner, **Şîî-Sünnî Siyaseti**, s. 24-26; Bozkuş, **Büveyhîler**, s.107-111.

¹¹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed es-Saymerî, kendisi hakkında fazla bilgiye sahip değiliz ancak, kaynaklarda İmâdüddeve Ali b. Büveyh'in komutanı iken onun yanından ayrılan Tahir el-Cîlî'nin kâtibi olduğu aktarılmıştır. Ali b. Büveyh'e esir düşüp kurtulduktan sonra Muizzüddeve Ahmed b. Büveyh ile irtibat kurup onun veziri ve danışmanı olmuştur. 339/950 yılında vefat etmiştir. Bkz. İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. I, s. 346 (324 yılı); Ebû Ali et-Tenûhî Muhassin b. Ali (ö. 384/994), **Nişvâru'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkere**, Beyrut, 1995, c. I, s. 98 (md. 47); Hayreddîn ez-Ziriklî (ö. 1976), **el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ min'el-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn**, Beyrut, 2002, c. V, s. 310.

¹²⁰ Halife için aday isimlerden Zeydî Muhammed b. Yahyâ'nın ismini Hemedânî, Fâtımî halifesi Muiz Lidînillah'ın ismini ise İbnü'l-Esîr zikretmiştir. Olay hakkında detaylı bilgi için bkz. Hemedânî (ö. 521/1127), "Tekmile", s. 354-355; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 207-208.

İmâmiyye'ye mensubiyetine delalet ettiği de söylenebilir. Zira İmâmî anlayışa göre on ikinci imam hayatta olup, zamanı geldiğinde zuhur edecektir. O dönünceye kadar Şîî-İmâmî bir yönetim asla meşru değildir.¹²¹ Bu nedenle İmâmî bir yönetim kuramayacakları için, Sünnî bir yönetime bağlı kalmaktansa herhangi bir Şîî yönetime razı oldukları söylenebilir. Ancak dünyevî menfaatler, mezhepsel menfaatlerin önüne geçmiş ve Büveyhîler, Şîî bir halifeye bağlanmaktan vazgeçerek her istediklerini yaptırdıkları Sünnî Abbâsî halifesine bağlı kalmaya devam etmişlerdir. Ayrıca Abbâsî sınırları içinde Sünnî halkın çoğunlukta olması, Sâmânîler gibi büyük Sünnî hanedanlıkların hukuken Abbâsîlere bağlı hareket etmesi, Büveyhî ordusunda hâkim unsurun Sünnî Türk askerlerinden oluşması gibi nedenlerin de Büveyhîlerin Şîî hanedan kurmalarının önüne geçtiği söylenebilir.¹²²

Muizzüddeve döneminde Büveyhîler, diğer Şîî gruplarına ya da Mu'tezile'ye hoşgörülü olmakla birlikte siyaseten genellikle Şîî-İmâmî bir tavır ortaya koymuşlardır.¹²³ Büveyhîler döneminde Abbâsî halifeleri fiilî gücünü kaybettiğinden Bağdat'ta birçok Şîî-İmâmî uygulama açık bir şekilde dillendirilmeye başlanmış, hatta Sünnî halkın tepkisine rağmen uygulamaya koyulmuştur. Sebbü's-sahabe, Âşûrâ matemi, Gadir-i Humm bayramı, Şîîlerin yoğun olduğu yerlerde Şîî ezanı okunması, Şîîler için kutsal sayılan yerlerin imar edilmesi gibi faaliyetler, Büveyhîlerin Şiiliği ve Şîî halkı desteklediğinin göstergelerinden olup, Büveyhîlerin Şîa mezhebine mensup olduğunun açık delilleridir. Burada da bu uygulamaların ispatı mahiyetinde tafsilata girilmeden bazı rivayetler aktarılacaktır. Tafsilatlı bilgi ise Büveyhîlerin Şîî uygulamaları ile ilgili başlık altında verilecektir.

Şîî halk tarafından 351/962 yılında Bağdat'ta meydanlara ve cami duvarlarına Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Aişe başta olmak üzere birçok sahabiye hakaret içeren yazılar yazılmıştır. Kaynaklar bu tür Şîî faaliyetlerin daha önce Bağdat'ın herhangi bir yerinde görülmediğini söylemektedir. Muizzüddeve buna göz yummakla

¹²¹ Ethem Ruhi Fırlı, **İmâmiyye Şîası**, İstanbul, 1984, s. 178-179; Avni İlhan, "Gaybet", **DİA**, İstanbul, 1996, c. XIII, ss. 410-412.

¹²² Büveyhîlerin Şîî hilafet kurma düşüncesinin engelleri hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. İrfan Abdülhamid, **The Intellectual Relationship between Mu'tazilism and Shî'ism**, Basılmamış Doktora Tezi, Cambridge Üniversitesi, 1965, s. 9-13; Güner, **Şîî-Sünnî Siyaseti**, s. 26-44; Bozkuş, **Büveyhîler**, s. 111-117; Gülistan Ünal, "Büveyhîler Hilâfeti Abbâsîlerden Neden Almadılar", **PESA International Journal of Social Studies**, 2018, c. IV, sy. 3, ss. 405-416, s. 410-414.

¹²³ Cl. Cahen, "Büwayhids or Buyids", **EI²**, Leiden, 1986, c. I, ss. 1350-1357, s. 1350-1352; Abdülhamid, **The Intellectual Relationship**, s. 13.

kalmamış, Sünnî halk tarafından silinen yazıların, Sünnî-Şîî gerginliğinin azalması için yazılarda bazı değişiklikler yapılarak, üstü kapalı bir şekilde de olsa, tekrar yazılması için emir vermiştir.¹²⁴

Âşûrâ matemi Muizzüddeve döneminde resmiyet kazanmış törenlerden biridir. Aslında Âşûrâ matemi, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden hemen sonraki yıllarda Şîî halk tarafından icra edilmeye başlanmış ve Hz. Hüseyin'in mezarı önemli bir ziyaretgah haline gelmişti.¹²⁵ Ancak bu, Büveyhîlere kadar gayri resmi bir şekilde yapılmakta idi. Muizzüddeve'nin emriyle birlikte 352/963 yılında Muharrem ayının onuncu gününde dükkanlar kapatılmış, alışveriş yasaklanmış, tatlıcılar tatlı, aşçılar yemek yapmaktan, sucular su dağıtmaktan menedilmiş, kadınlar yüzlerine kara çalıp sokaklarda feryat ederek dolaşmışlardır.¹²⁶ Kaynaklar ise böyle bir günün Bağdat'ta tarih boyunca ilk defa yaşandığını aktarmaktadır.¹²⁷

Muizzüddeve, Muharrem ayının 10. gününü (Âşûrâ'yı) matem günü ilan ederken, yine aynı yılın Zilhicce ayının 18. gününü de (18 Zilhicce 352/7 Ocak 964) Gadîr-i Humm bayramı olarak ilan etmiştir. Bu günde şehrin her tarafı süslenmiş, ateşler yakılmış, davullar ve borazanlar çalınmış, Bağdat'taki çarşılar sabaha kadar açık tutulmuş ve sabah namazı da Mekâbir-i Kureyş'te (Kâzımıyye ya da Bâbü't-Tıbn) kılınmıştır.¹²⁸

Şîî ezanı olarak adlandırılan "hayye alâ hayri'l-amel" ve "eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" gibi ilavelerle okunan ezan da yine Büveyhîler zamanında uygulanmaya başlanmıştır. Tenûhî'nin Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'den (ö. 356/967) naklen aktardığına göre el-İsfahânî, Bağdat'ın el-Katîa semtinde bir camide ezanın bu ilavelerle birlikte okunduğunu belirtmiştir.¹²⁹

¹²⁴ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 140; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XXVI, s. 109; Mez, **el-Hadâratü'l-İslâmiyye**, c. I, s. 129.

¹²⁵ Taberî, **Târîh**, c. V, s. 589-591; Yusuf Şevki Yavuz, "Âşûrâ", **DİA**, İstanbul, 1991, c. IV, ss. 24-26, s. 25-26; Hasan Onat (ö. 2020), **Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği**, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s. 82-83.

¹²⁶ Hemedânî, "Tekmile", s. 397; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 150; Sıbt İbnü'l-Cevzî, **Mir'atü'z-Zamân**, c. XVII, s. s. 350; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 279; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XXVI, s. 110.

¹²⁷ Sıbt İbnü'l-Cevzî, **Mir'atü'z-Zamân**, c. XVII, s. s. 350; Suyûtî, **Târîh**, s. 401.

¹²⁸ Hemedânî, "Tekmile", s. 400; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 151; Sıbt İbnü'l-Cevzî, **Mir'atü'z-Zamân**, c. XVII, s. s. 351-352; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 280; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XXVI, s. 110.

¹²⁹ Ebû Ali et-Tenûhî, **Nişvâr**, c. II, s. 133; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XVI, s. 7-8; İbnü'l-Esîr,

Büveyhîlerin Şîîliğine delalet eden faaliyetlerinden bir diğeri de Şîîlerin kutsal mekânlarının ve imamların mezarlarının imar ve inşası ile yakından ilgilenmeleri olmuştur. İzzüddevle (h. 361, 364 ve 366 yıllarında) ve Adududdevle'nin (h. 369 yılında Bağdat'ın imarı esnasında) Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in kabirlerini ziyaret ettikleri birçok yerde rivayet olunmaktadır.¹³⁰ Hatta Adududdevle, Şerefüddevle ve Bahâuddevle gibi Büveyhî emirleri de buralara (Mekâbir-i Kureys) defnedilmiştir.¹³¹

Bütün bu rivayetler göz önüne alındığında Büveyhîlerin Şîa'ya mensubiyeti hususunda herhangi bir şüpheye mahal kalmamaktadır. Bununla beraber Şîa'nın İsmâiliyye kolu hariç İsnâaşeriyye'ye mi yoksa Zeydiyye'ye mi mensup oldukları konusunda tam bir görüş birliği sağlanamadığı anlaşılmaktadır. Ancak erken dönem Büveyhîlerinin Zeydiyye'ye, sonraki neslin ise İsnâaşeriyye'ye (İmâmiyye) tabi oldukları kanaati oluşmaktadır.¹³² Şîîliğin herhangi bir koluna mensubiyetlerini kesin bir şekilde belirtmeseler de onlar, Şîa'yı ve Mu'tezile'yi her daim desteklemişlerdir.¹³³ Zira onların hanedanlıkları döneminde Şîa (Râfîzîlik), Kuzey Afrika, Suriye, Diyarbakır, Kufe, Basra, Bağdat, tüm Irak, Horasan, Maverâünnehir, Hicaz, Yemen ve Bahreyn gibi bölgelere; Mu'tezile ise Irak, Horasan ve Maverâünnehir gibi bölgelere yayılmıştır.¹³⁴

Büveyhîler, Şîîliği benimsemiş olmalarına rağmen Şîî bir hilafet kurmamışlar, halka da Şîîliği dayatmamışlardır. Şîî halk tarafından ihdas edilen bazı uygulamalara göz yummak ve destek vermekle beraber bunu diğer mezheplerin mensuplarına (çoğunluğu Sünnî halk) dayatma gibi bir teşebbüsleri olmamıştır. Hatta Sünnî halk ile yaşanan çatışmaları yatıştırmak için bazı dönemlerde bu uygulamalardan vaz geçil-

el-Kâmil, c. VIII, s. 335; Abdurrahman Çetin, "Ezan", **DİA**, İstanbul, 1995, c. XII, s. 336-38, s. 37; Khanoglan Hacıyev, **Irak Büveyhîleri'nin Kuruluşu ve Muizzüddevle Dönemi (334-356/945-967)**, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012, s. 331-332.

¹³⁰ İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. II, s. 304, 355, 366, 408; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 387; E. Honigmann, "Necef", **İA**, İstanbul, 1964, c. IX, ss. 157-159, s. 158; Mustafa Öz, "Necef", **DİA**, İstanbul, 2006, c. XXXII, ss. 486-287; E. Honigmann, "Kerbela", **İA**, İstanbul, 1977, c. VI, ss. 580-582, s. 580.

¹³¹ İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. IV, s. 54-55; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 290-297, 340; c. XV, 95; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XXVI, s. 126-128; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 404-406.

¹³² Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi Çok Seslilik", **DEÜİFD**, İzmir, 1999, sy. XII, s. 50; Cahen, "Buwayhids or Buyids", s. 1350-1352; Kraemer, **Humanism**, s. 39-41; Abdülhamid, **The Intellectual Relationship**, s. 13.

¹³³ Daftary, **Şii İslam**, s. 93.

¹³⁴ Takiyyuddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî (ö. 845/1442), **el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr (el-Hitatu'l-Makrîziyye)**, thk. Muhammed Zeynühhüm, Medîha eş-Şerkâvî, Kahire, 1998, c. III, s. 424.

miştir.¹³⁵ Şîa'nın hangi koluna bağlı olduklarını belirtmemelerinin de siyâsî bir hamle olduğu, böylece kendilerine karşı yapılabilecek olan isyanların önüne geçildiği anlaşılmaktadır.

1.2.2. Büveyhîlerin Şîî Uygulamaları

Muizzüddeve, Bağdat'a emîrülümerâ olarak atandıktan sonra Bağdat'ta Şîîlik tezahürleri artmıştır. Büveyhîlerin müsamahakâr tavırları, Şîî halkı inançlarını açıktan yaşama konusunda cesaretlendirmiştir. Daha önce de kısaca değinildiği üzere sahabeye hakaret (sebbü's-sahabe), Âşûrâ matemi, Gadir-i Humm bayramı, Şîî ezanı gibi yeni uygulamalar ihdas edilmiş ve Şîîlerin yoğun olduğu kamusal alanlarda uygulanmaya başlamıştır. Şîa'nın kutsal mekânları ve imamların mezarları imar ve tamir edilerek önemli ziyaretgâhlar haline getirilmiştir. Bu dönemde Şîîler, bu uygulamalar nedeniyle zaman zaman Sünnîlerle yaşanan çatışmalar bir kenara bırakılırsa, her türlü refah ortamını elde etmişler ve mezheplerini imar etme hususunda büyük bir gelişme göstermişlerdir. Büveyhîlerin gayreti ile Şîîler büyük bir güç elde etmiş ve kendilerine ait birçok uygulamaya bu şekilde resmiyet kazandırmışlardır.

Sahabeye Hakaret: Şîîler elde ettikleri bu güçle belki de ilk icraatları Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Muâviye b. Süfyân gibi sahabilerin önde gelenlerine hakaret içerikli yazıları şehrin meydanlarına ve cami duvarlarına asmaları olmuştur. Tarih kaynaklarında bu durumun 351/962 yılında Muizzüddeve'nin emriyle gerçekleştiğini ve Bağdat'taki mescitlerin kapılarına şu yazıların yazıldığını söylemektedir: “*Muâviye b. Ebû Süfyân'a lanet olsun. Fedek'i Fâtıma'dan (r.a.) gasp edene, Hz. Hasan'ın dedesi Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanına defnedilmesini engelleyene, Ebû Zerr el-Gıfârî'yi sürgün edene ve Abbâs'ı şûrâdan çıkarana lanet olsun.*”¹³⁶ Burada Fedek arazisini¹³⁷ Hz. Fâtıma'dan gasp ettiği gerekçesi ile lanet okunan Hz. Ebû Bekir,

¹³⁵ İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 26 (393), 93 (406), 121 (408), 292 (441); İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 37, 111, 125, 319; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 29; Güner, “Bağdat'ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Humm”, s. 339.

¹³⁶ İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, c. VII, s. 275; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 140; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XXVI, s. 109; Mehmet Ali Büyükkara, **İmâmîyye Şîası'na Göre Önemli Tarih Gün ve Geceleler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâî'nin Takvimleri)**, Çanakkale, 1999, s. 58; Abdülhamid, **The Intellectual Relationship**, s. 113-114.

¹³⁷ Hayber'in fethinden sonra Fedek arazisinin yarısı Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ganimet olarak kalmıştı. Rasûlullah (s.a.v.) vefat ettikten sonra kızı Hz. Fâtıma Hz. Ebû Bekir'den araziye istemiş, ancak Hz. Ebû Bekir “*Peygamberler miras bırakmaz*” hadisini delil getirerek araziye vermemiştir.

Abbâs'ı şûrâdan çıkarandan kasıt Hz. Ömer, Ebû Zerr'i Medine'den sürgün edenden kasıt Hz. Osman,¹³⁸ Hz. Hasan'ın Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanına defnedilmesini engelleyen kasıt ise o zamanın Medine valisi Mervân b. Hakem'dir (42-49/662-669)¹³⁹ Şeyh Müfid, Hz. Hasan'ın Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanına defnedilmesinin engelleyenlerden birinin de, evinin orası olmasından dolayı, Hz. Aişe olduğunu rivayet etmektedir.¹⁴⁰ Bu olayın yaşandığı günün gecesinde Sünnîlerden olduğu düşünülen bir grup insan yazıların hepsini silmiştir. Durumu öğrenen Muizzüddeve, silinen yazıların tekrar yazılması için talimat vermek istemiş, ancak o sırada yanında bulunan veziri Ebû Muhammed el-Mühellebî, gelecek olan tepkileri azaltmak için Muaviye'nin ismi haricindeki diğer isimlerin yazılmamasını ve "*Rasûlullah'ın (s.a.v.) âlibeytine, evvelde ya da ahirde zulmedenlere Allah lanet etsin*" ibaresi ile değiştirilmesini tavsiye etmiştir. Muizzüddeve'nin de bu tavsiyeye uyduğu anlaşılmaktadır.¹⁴¹

Muizzüddeve'nin sahabeye hakaret karşısındaki müsamahakâr tutumu, o zamana kadar fikirlerini açıktan söyleme hususunda ihtiyatlı davranan aşırı Şîi tebaaya cesaret vermiştir. Sahabeye hakaret etmeyi ise meşru hale getirmiştir. Bu durum Sünnî halkın tepkisine neden olmuş ve Sünnî-Şîi çatışmalarına zemin hazırlamıştır. Hakeza tarih kaynaklarında mezhepleri sebebiyle Sünnîlerle Şîîler arasında çok defa çatışma çıktığı, bu çatışmalarda birçok insanın öldüğü, toplumda huzursuz bir ortamın oluştuğu anlatılmaktadır.¹⁴² Sahabeye hakaret hususu karşısında Sünnî ulemadan Ebû Bekir el-Bezzâz eş-Şâfi olarak bilinen Muhammed b. Abdullah, 354/965 yılında karşı bir hamle olarak Bağdat'ın Bâbu's-Şam bölgesindeki bazı cami ve mescitlerin duvarlarına sahabenin faziletine dair yazılar yazılmasını sağlamıştır.¹⁴³ Ayrıca Zeydî alim Ebû Ab-

L. Vecchia Vaglieri, "Fadak", **EI²**, Leiden, 1991, c. II, ss. 725-727, s. 725; Hüseyin Algül, "Fedek", **DİA**, İstanbul, 1995, c. XII, ss. 294-295, s. 294.

¹³⁸ Ebû Zerr el-Gıfârî, Şam valisi Muaviye ve Ümeyye oğullarının ileri gelenlerinden bazılarını açık bir şekilde tenkit ettiği için Hz. Osman, onu Rebeze köyüne sürgün etmiştir. J. Robson, "Abû Dharr", **EI²**, Leiden, 1986, c. I, ss. 114-115, s. 114; Abdullah Aydın, "Ebû Zerr Gıfârî", **DİA**, İstanbul, 1994, c. X, ss. 266-269, s. 267-268.

¹³⁹ İbn Kesîr Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Cize, 1998, c. XV, s. 255.

¹⁴⁰ Şeyh Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân (ö. 413/1022), **el-İrşâd fî Ma'rifeti Huccecillah Ale'l-İbâd**, Beyrut, Müesseseti Âli'l-Beyt, 1995, c. II, s. 18-19; Büyükkara, **İmâmiyye Şîasi**, s. 58-59.

¹⁴¹ İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, c. VII, s. 275; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 140; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XXVI, s. 109.

¹⁴² İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, c. VII, s. 276; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. XV, s. 256, 269.

¹⁴³ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. III, s. 483; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 173; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. XV, s. 282.

dillâh ed-Dâî'nin Muâviye'ye rahmet dilenmesini kabul etmediği, ancak sahabeye hakaret edilmesine de karşı çıktığı rivayet edilmektedir.¹⁴⁴

Âşûrâ Matemî: Büveyhîler döneminde tatbik edilmeye başlanan diğer bir uygulama ise Âşûrâ matemidir. Âşûrâ günü, Hz. Nuh'tan itibaren Sâmi dinlerde, Hz. İbrâhîm'den itibaren Cahiliye Arapları arasında önemli görülen ve oruç tutulan bir gün olmuş, Hz. Mûsa ve kavmi, Firavun'un zulmünden kurtulduğu için Yahudilerin de oruç tutmakla yükümlü oldukları bir gündür. Hz. Peygamber de Ramazan orucu farz kılınana kadar ya Mekke'deki Câhiliyye Araplarından ya da Medine'deki Yahudilerden görerek bu orucu ashabına farz kılmış, Ramazan orucu farz kılındıktan sonra ise tutup tutmamakta serbest bırakmıştır.¹⁴⁵ Hz. Hüseyin'in 10 Muharrem 61/1 Ekim 680 yılında Kerbelâ'da Emevî halifesi Yezîd b. Muâviye'nin (60-64/680-683) ordusu tarafından şehit edilmesinden sonra ise Şîîler bu günü intikam ve matem günü haline getirmişlerdir. Emevîler ise bu günü Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini unutturmak maksadı ile bayram günü olarak kutlamaya başlamışlardır.¹⁴⁶

Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden itibaren sonraki yıllarda Şîîler, Âşûrâ gününde yas tutmaya ve onun kabrini ziyaret etmeye başlamışlardır. Onun kabrinin bulunduğu Kerbelâ, Şîîlerin en meşhur ziyaret noktalarından biri haline gelmiştir.¹⁴⁷ Ziyaretin fazileti ile ilgili Zeynelâbidîn (ö. 94/712), Muhammed Bâkır (ö. 114/733) ve Ca'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) gelen rivayetler de Şîîlerin ziyaretlerini arttırmalarını sağlamıştır.¹⁴⁸ Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra Tevvâbûn hareketini¹⁴⁹ başla-

¹⁴⁴ Zehebî, **A'lâm**, c. XVI, s. 116.

¹⁴⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/870), "Kitâbu's-Savm/69-Bâbu Siyâmi Yevmi'l-Âşûrâ", **el-Câmiu's-Sahîh**, Kahire, h. 1403, c. II, s. 58-59; İbn Hacer el-Askalânî Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer (ö. 852/1449), "Kitâbu's-Savm/Bâbu Siyâmi Yevmi'l-Âşûrâ", **Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Riyad, Dâr-u Tayyibe, 2005, c. V, s. 434-435; Yavuz, "Âşûrâ", s. 24-26.

¹⁴⁶ Yavuz, "Âşûrâ", s. 25.

¹⁴⁷ Mustafa Öz, "Kerbelâ", **DİA**, Ankara, 2002, c. XXV, ss. 271-272. Ayrıca bkz. Halil İbrahim Bulut, "Kerbelâ'ya Kutsiyet Kazandırmada Dinî ve Siyasî Otoritelerin Rolü", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010/2, c. XII, sy. 22, ss. 1-19.

¹⁴⁸ Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1698-99), **Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Düreri Ahbâri'l-Emmeti'l-Ethâr**, Beyrut, 1983, c. XCVIII, s. 1-49, 85-106 vd.; Öz, "Kerbelâ", s. 271.

¹⁴⁹ Hz. Hüseyin'i isyan için Kûfe'ye davet edip, sonra onu yalnız bırakarak Kerbelâ'da şehit olmasına sebep olanların pişman olup, kurtuluşu Hz. Hüseyin'i şehit edenleri öldürmekte arayanların oluşturduğu isyan hareketidir. Tevvâbûn hareketinin seyri için bkz. Taberî, **Târîh**, c. V, s. 583-605; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. XI, s. 695-705, Ethem Ruhi Fıglalı, "İlk Şîî Olaylar: 1. Tevvâbûn Hareketi", **AÜİFD**, Ankara, 1984, c. XXVI, ss. 335-352; Onat, **Emevîler Devri**, s. 62-92; İsmail Yiğit, "Tevvâbîn", **DİA**, İstanbul, 2012, c. XLI, ss. 49-50.

tan Hz. Peygamber'in ashabından Süleyman b. Surad el-Huzâî (ö. 65/685),¹⁵⁰ 65/684-685 yılında Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret etmiş, bir gün bir gece burada kalarak onu yalnız bırakarak şehit edilmesine sebep oldukları için Allah'tan bağışlanma dilemiştir.¹⁵¹ Halife Mütevekkil'den önceki hemen bütün Abbâsî halifeleri buranın ziyaret edilmesine müdahale etmemişler ve imarı için yardımda bulunmuşlardır.¹⁵² Ancak Halife Mütevekkil 236/850-851 yılında Hz. Hüseyin'in kabrini ve çevresindeki binaları yıktırmış ve buraya ziyareti de yasaklamıştır.¹⁵³ Adududdevle ise 369/979 yılında Bağdat'ı yeniden imar ettirdiği esnada Hz. Hüseyin'in kabrini ve çevresindeki binaları restore ettirmiş, bununla da kalmamış Kerbelâ'yı imar ettirmiş ve daha korunaklı olması için etrafına surlar yaptırmıştır.¹⁵⁴

Âşûrâ matemi, Büveyhîler döneminde 352/963 yılında resmiyet kazanmış, Muizzüddeve'nin emri ile çarşı ve pazarlar kapatılmış, alış-veriş yasaklanmış, insanlar ağıt yakmak için sokaklara çıkmış, su içmeyi bırakmışlar, kadınlar siyah elbise giyip, saç-baş dağıtıp, yaka-paça yırtarak ağıtlar yakmışlardır.¹⁵⁵ Muizzüddeve, o gün evlerin kapılarının kapatılmasını emretmiş, aşçıları yemek yapmaktan, kasapları et kesmekten men etmiştir.¹⁵⁶ Böyle bir uygulamanın (Âşûrâ matemi) Bağdat'ta ilk defa yapıldığı ve uzun yıllar tekrarlandığı kaydedilmektedir.¹⁵⁷ Bağdat'ta çok fazla Şîî bulunması ve halifenin duruma müdahale edememesi sebebi ile Sünnîler bu duruma engel olamamış,¹⁵⁸ ancak sonraki yıllarda bu nedenden dolayı çokça Sünnî-Şîî çatışması meydana gelmiştir.¹⁵⁹ Bu uygulama Şîîler tarafından süreklilik arz edince Sünnîler de

¹⁵⁰ Süleyman b. Surad'ın hayatı için bkz. Asri Çubukcu, "Süleyman b. Surad", *DİA*, İstanbul, 2010, c. XXXVIII, s. 103.

¹⁵¹ Taberî, *Târîh*, c. V, s. 589; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XI, s. 697; Onat, *Emevîler Devri*, s. 82-83.

¹⁵² Taberî, *Târîh*, c. VIII, s. 355-356.

¹⁵³ Taberî, *Târîh*, c. IX, s. 185.

¹⁵⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. IV, s. 55; İbn Havkal, *Sûratü'l-Arz*, s. 218; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. II, s. 404-405; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 387; Honigmann, "Kerbela", s. 580; Donaldson, *The Shi'ite Religion*, s. 91-92.

¹⁵⁵ Hemedânî, "Tekmile", s. 397; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 150; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-Zamân*, c. XVII, s. s. 350; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 279; Nüveyrî, *Nihâye*, c. XXVI, s. 110; Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleymân el-Yâfiî el-Yemenî (ö. 768/1366), *Mir'atü'l-Cenân ve İbratü'l-Yakzân fî Ma'rifeti mâ Yu'teberu min Havâdisi'z-Zamân*, Beyrut, 1997, c. II, s. 261.

¹⁵⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 150; Yâfiî, *Mir'atü'l-Cenân*, c. II, s. 261.

¹⁵⁷ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-Zamân*, c. XVII, s. s. 350; Suyûtî, *Târîh*, s. 401.

¹⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 279; Nüveyrî, *Nihâye*, c. XXVI, s. 110.

¹⁵⁹ Muhtelif zamanlarda meydana gelen Şîî-Sünnî çatışmaları için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 286 (353/964); İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 155 (353/964), 161 (354/965); İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XV, s. 264 (353/964), 269 (354/965), 344 (363/973).

bu gün için alternatif bir çözüm üretmişler ve 389/999 yılında Mus'ab b. Zübeyr'in Emevîler tarafından öldürüldüğü 18 Muharrem gününü¹⁶⁰ yas ilan etmişler ve onun kabrini ziyaret etmişlerdir.¹⁶¹

Âşûrâ matemi Şiîler için sadece dini bir ritüel olarak kalmamış, bu matemde ağıt yakmak kadın ve erkekler için bir meslek haline gelmiş, şairler ağıt için şiirler yazmışlardır.¹⁶² Yazılan bu şiirler başta Hz. Hüseyin'in mezarı olmak üzere Şîa'nın diğer imamlarının mezarlarında da ağıt yakıcılar (niyâhacılar) tarafından okunmaya başlanmıştır.¹⁶³ Buradan da anlaşılacağı üzere Âşûrâ'nın Şiî toplumu üzerinde, dinî, siyasî, kültürel ve iktisadî olmak üzere birçok alanda etkisi vardır.

Gadîr-i Humm Bayramı: Âşûrâ matemi ile birlikte Şiî halk tarafından yine Muizzüddeve'nin desteği ile aynı yıl içerisinde 18 Zilhicce 352/7 Ocak 964 tarihinde Gadîr-i Humm bayramı da ihdas edilmiştir.¹⁶⁴ Şiî kaynaklarda anlatıldığı şekliyle Gadîr-i Humm, Hz. Peygamber'in 18 Zilhicce 10/17 Mart 632 tarihinde veda hacı dönüşü Mekke ve Medine arasında, çorak olduğu için istirahat etmeye elverişli olmadığı halde, kendisine nazil olan ayeti¹⁶⁵ tebliğ etmek üzere konakladığı yerin adıdır. Hz. Peygamber, elçilik görevini yerine getirip getirmediği hususunda ashabına danıştıktan sonra "Sakaleyn Hadisi" olarak bilinen şu hadisi söylemiştir: "*Size paha biçilemez iki şey bırakıyorum: Allah'ın kitabını ve ehl-i beytimi. Benden sonra bu ikisine sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz.*" Konuşması bittikten sonra Hz. Ali'yi yanına almış ve "*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım! Onu seveni sev,*

¹⁶⁰ Mus'ab b. Zübeyr'in (ö. 72/691), Cemâziyelevvel ayının içerisinde öldürüldüğü bilinmektedir. Bkz. Fatih Akkoca, **Mus'ab b. Zübeyr**, Kahramanmaraş, SAMER Yayınları, 2019, s. 142; İrfan Aycan, "Mus'ab b. Zübeyr", **DİA**, Ankara, 2020, c. XXXI, s. 227.

¹⁶¹ Güner, **Şii-Sünnî Siyaseti**, s. 231-232; Hacıyev, **Muizzüddeve**, s. 329.

¹⁶² Şiî kelamcısı ve şairi Nâşî Asgar'ın (ö. 366/976) şiiri için bkz. Şihâbuddin Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî (ö. 626/1229), **Mu'cemu'l-Udebâ**, İskenderiyye, Matbûâtü Dâru'l-Me'mûn, t.y., c. XIII, s. 292-293; İbn Hacer el-Askalânî Ahmed b. Ali b. Hacer, **Lisânü'l-Mîzân**, Beyrut, 2002, c. V, s. 557; Ayrıca bkz. Süleyman Tülüçü, "Nâşî el-Asgar", **DİA**, İstanbul, 2006, c. XXXII, s. 432.

¹⁶³ Ebû'l-Hüseyn Hilâl b. el-Muhassin es-Sâbî, "el-Cüz'ü's-Sâmin min Târîhi Ebi'l-Hüseyn Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm es-Sâbî", **Kitâbu Tecâribi'l-Ümem**, tsh. Henry Frederick Amedroz, Kahire, Şirketü't-Temeddün, 1916, c. III, ss. 333-460, s. 339-340; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 14; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 9-10; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. XV, s. 483; Güner, **Şii-Sünnî Siyaseti**, s. 109; Hacıyev, **Muizzüddeve**, s. 328; Adem Arıkan, **Büyük Selçuklular Döneminde Şîa**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010, s. 199-200.

¹⁶⁴ Makrîzî, **Hitat**, c. II, s. 116.

¹⁶⁵ "Ey Rasûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun..." Maide, 5/67.

ona düşman olana düşman ol!” anlamındaki hadisi söylemiştir.¹⁶⁶ Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer’in da arasında bulunduğu sahabe Hz. Ali’yi tebrik etmiştir. Kimine göre daha orada iken, kimine göre oradan ayrıldıktan sonra yolda iken “...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâm’ı beğendim...” mealindeki ayet¹⁶⁷ nazil olmuştur.¹⁶⁸

Şîî-İmâmiyye, bu hadisi imâmet anlayışını temellendirmek için kullanmıştır.¹⁶⁹ Mes’ûdî de Hz. Ali evladının ve Şîîlerin bu günü büyük bir gün olarak addettiklerini belirtmektedir.¹⁷⁰ Büveyhîlerden Muizzüdevle döneminde 18 Zilhicce 352/7 Ocak 964 tarihinde onun emriyle şehir süslenmiş, şehrin farklı yerlerine ateşler yakılmış, davullar, borazanlar çalınmış, çarşılar ve dükkanlar gece boyu açık kalmıştır. Sabah namazını da Mekâbir-i Kureyş’te kılmışlardır.¹⁷¹ Şîîler bu günde yeni kıyafetler giymişler, köle azat etmişler, kurban kesip yabancı ve garip kimselere de ikramda bulunmuşlardır.¹⁷²

Sünnîler, sebbüs’s-sahabe ve Âşûrâ matemi uygulamalarında olduğu gibi Şîîlerin bayram olarak kutladığı Gadîr-i Humm’a da otuz yıl gecikmeli olsa da alternatif bir uygulama ihdas etmişlerdir. Bu amaçla Gadîr-i Humm bayramından sekiz gün son-

¹⁶⁶ Bu hadis birçok farklı tarik ile geldiğinden Sünnî hadis alimleri hadisin sahîh olduğunu belirtmişlerdir. Tarih kaynaklarında ise bu hadisin Hz. Ali’nin imâmetine delalet etmediği belirtilmiştir. Hadisin farklı versiyonları için bkz. Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî (ö. 279/892), “Menâkıb” (3713), el-Câmiu’l-Kebîr (Sünenü Tirmizî), Beyrut, 1996, c. VI, s. 79; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce (ö. 273/887), “Mukaddime” (116), Sünenü İbn Mâce, Riyad, t.y., s. 36; Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müsned (950, 23107), thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, 1995, c. II, s. 262; c. XXXVIII, s. 193. Hadis ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. İbn Kesîr, el-Bidâye, c. VII, s. 665-682; Ethem Ruhi Fığlalı, “Gadîr-i Hum”, DİA, İstanbul, 1996, c. XIII, ss. 279-280; L. Veccia Vaglieri, “Ghadîr Khumm”, EI², Leiden, 1991, c. II, s. 993-994; Onat, Emevîler Devri, s. 151-154; Adnan Demircan, Hz. Ali’nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Humm Olayı, İstanbul, 1996, s. 22-42.

¹⁶⁷ Maide, 5/3.

¹⁶⁸ İbn Kesîr, el-Bidâye, c. VII, s. 680-681; Makrîzî, Hitat, c. II, s. 116; Fığlalı, “Gadîr-i Hum”, s. 279.

¹⁶⁹ Şeyh Müfid Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu’mân, el-Emâlî, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Kum, Dâru’t-Teyyâr, t.y., s. 57-58, 113, 134-135; Şeyh Müfid Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu’mân, en-Nüket fi Mukaddimâti’l-Usûl, thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî, Kum, h. 1413, s. 45; Ebû Ali Fazl b. Hasan et-Tabersî (ö. 548/1154), İ’lâmü’l-Verâ bi-A’lâmi’l-Hüdâ, Beyrut, 1979, s. 138-139; Muhsin el-Emin, A’yânu’s-Şîa, c. I, s. 420. Ayrıca bkz. Demircan, Gadîr-i Humm, s. 43-62.

¹⁷⁰ Ebu’l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes’ûdî (ö. 345/956), et-Tenbîh ve’l-İşrâf, Beyrut, 1938, s. 221-222.

¹⁷¹ Hemedânî, “Tekmile”, s. 400; İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam, c. XIV, s. 151; Sibt İbnü’l-Cevzî, Mir’atü’z-Zamân, c. XVII, s. s. 351-352; İbnü’l-Esir, el-Kâmil, c. VII, s. 280; Nüveyrî, Nihâye, c. XXVI, s. 110.

¹⁷² Ebû Abbâs Ahmed el-Kalkaşendî (ö. 821/1418), Kitâbu Subhî’l-Aşâ, Kahire, 1913, c. II, s. 407.

raya denk gelen 26 Zilhicce 389/8 Aralık 999 tarihini, Hz. Ebû Bekir'in hicret esnasında Hz. Peygamber (s.a.v.) ile birlikte Sevr mağarasında bulunmasından dolayı, bayram (Yevmü'l-Gâr) olarak kutlamaya başlamışlardır.¹⁷³

Şiî Ezanı: Büveyhîler döneminde ihdas edilen Âşûrâ matemi, Gadîr-i Humm gibi uygulamaların yanı sıra, ezana da bazı eklemeler yapılmıştır. Özellikle Şiîlerin yoğun olduğu bölgelerde Sünnîlerin okuduğu ezana ilaveler yapılarak okunmaya başlanmıştır. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'den (ö. 356/967) gelen rivayete göre Bağdat'ın el-Katîa semtindeki bir camide normal ezana “*Eşhedü enne Muhammeden Rasûlüllah*” ifadesinden sonra “*Eşhedü enne Aliyyen veliyyullah, Muhammedün ve Aliyyün hayru'l-beşer, femen ebâ fekad kefer ve men radiye fekad şeker*” (Şahitlik ederim ki Ali Allah'ın dostudur, Muhammed ve Ali insanların en hayırlısıdır, bunu inkar eden küfre düşenlerden, kabul eden şükredenlerden olur) ilaveleri, “*Hayye ale'l-felâh*”tan sonra da “*Hayye alâ hayri'l-amel*” (Haydi, amelin en hayırlısına) ilavesi yapılarak okunmuştur.¹⁷⁴ Tarih kaynaklarında Şiî ezanının bir nişanesi olarak kabul edilen “*Hayye alâ hayri'l-amel*” ve “*Muhammedün ve Aliyyün hayru'l-beşer*” ibarelerinin Şiîlerin çoğunlukta olduğu bölgelerdeki mescitlerde (Kerh mescitleri, Mekâbir-i Kureyş, Meşhedü'l-Atîka) Selçukluların 447/1055 yılında Bağdat'a hâkim olmasına dek okunduğu ve 448/1056-1057 yılında Halife el-Kâim'in emriyle son verildiği rivayet edilmektedir.¹⁷⁵

Ziyaretgahlar: Büveyhîler devrinde Şiîlerin kutsal mekânları ve imamların mezarları Şiîler tarafından önemli ziyaretgahlar haline getirilmiştir. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki meşhedi, Hz. Ali'nin Necef'teki kabri, yedinci imam Musa Kazım (ö. 186/802) ve dokuzuncu imam Muhammed Tâkî'nin (ö. 219/834) kabrinin bulunduğu Bağdat'taki Mekâbir-i Kureyş (Kâzımiyye) ve onuncu imam Ali Nâkî (ö. 254/868) ile on birinci imam Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/873) Samarrâ'daki kabirleri ziyaret edilen yerlerin başında gelmektedir. Büveyhî emirler hayatta iken buraları ziyaret etmişler,¹⁷⁶

¹⁷³ Makrîzî, **Hitat**, c. II, s. 117; Demircan, **Gadîr-i Humm**, s. 41; Güner, **Şiî-Sünnî Siyaseti**, s. 231-232. Arıkan, **Büyük Selçuklular**, s. 203-204.

¹⁷⁴ Ebû Ali et-Tenûhî, **Nişvâr**, c. II, s. 133.

¹⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XVI, s. 7-8; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 335; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. XV, s. 736; Güner, “Bağdat'ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Humm”, s. 331-332; Arıkan, **Büyük Selçuklular**, s. 206-207.

¹⁷⁶ İzzüddeve hicrî 361, 364 ve 366 yıllarında avlanma maksadı ile gittiği esnada ve Adududdeve

Adududdevle, Şerefüddevle ve Bahâuddevle gibi Büveyhî emirleri de vefat ettiklerinde Mekâbir-i Kureyş’e defnedilmişlerdir.¹⁷⁷ Ayrıca bu yerlerin çoğu emirler tarafından imar edilmiş, tahribata uğrayanlar da tamir edilmiştir.¹⁷⁸

Büveyhîler kendi dönemlerinde Şîîlerin ihdas ettikleri uygulamalara müsaade ettikleri gibi destek de vermişlerdir. Yukarıda bahsedildiği üzere bu dönemde birçok yeni uygulama Sünnî Abbâsî devletine rağmen, Abbâsî halifelerinin acziyetinden faydalanılarak hayata geçirilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr’ın da dediği gibi Büveyhîler zamanında Abbâsî coğrafyasında Abbâsîlerin yalnızca ismi kalmış, Şîîlik yayılmış ve ashaba lanet okuma gibi adetler yaygınlık kazanmıştır.¹⁷⁹ Zaman zaman artan Sünnî-Şîî çatışmaları esnasında bu uygulamalar kesintiye uğrasa da Büveyhîlerin Bağdat’taki hâkimiyetleri son buluncaya dek devam etmiştir. Büveyhî emirleri, bu zaman zarfı içerisinde Şîîler için kutsal sayılan mekânların tamir ve imarının yapılması için devlet kaynaklarını kullanmışlardır. Büveyhîler döneminde bütün bu faaliyetlerin yanı sıra ilme de ayrı bir önem verilmiş, Şîa’nın önde gelen alimleri bu dönemde yetişmiştir.

1.2.3. Büveyhîler Döneminin İmâmî Alimleri

Abbâsîler döneminde Bağdat, hemen her ekolün önde gelen alimlerinin bulunduğu ve yetiştiği büyük bir ilim şehriydi. Büveyhîler Bağdat’a hükmetmeye başladığında da bu durum değişmemiştir. Ancak Büveyhîlere kadar kendi kabuğunda kalan İmâmîyye alimleri, Büveyhîlerin verdiği destek ile kendilerini ifade etme fırsatı bulmuş, takiyye yapmaya gerek duymayarak fikirlerini söyleme imkânı elde etmişlerdir. Büveyhî emiri Muizzüddeve 334/946 yılında Bağdat’ta hüküm sürmeye başladığında Şîî-İmâmîyye’nin küçük gaybet dönemi (260-329/874-941) henüz bitmiş, gaybetle il-

hicrî 369 yılında Bağdat’ın imarı esnasında Hz. Ali ve Hz. Hüseyin’in kabirlerini ziyaret ettiği birçok yerde rivayet olunmaktadır. Bkz. İbn Miskeveyh, **Tecâribü’l-Ümem**, c. II, s. 304, 355, 366, 408; İbnü’l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 387; Honigmann, “Necef”, s. 158; Honigmann, “Kerbela”, s. 580; Öz, “Necef”, s. 486.

¹⁷⁷ İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. IV, s. 54-55; İbnü’l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 290-297, 340; c. XV, 95; Nüveyrî, **Nihâye**, c. XXVI, s. 126-128; İbnü’l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 404-406.

¹⁷⁸ İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. IV, s. 55; İbn Miskeveyh, **Tecâribü’l-Ümem**, c. II, s. 404-405; İbnü’l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 387; Muhsin el-Emîn, **A’yânü’s-Şîa**, c. VIII, s. 424; Mustafa Öz, “Kâzı-meyn”, **DİA**, Ankara, 2002, c. XXV, s. 152-153; Abdüsselam Uluçam, “Meşhed-i Ali”, **DİA**, Ankara, 2004, c. XXIX, ss. 365-366, s. 365; Öz, “Kerbela”, s. 271; Güner, “Bağdat’ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Humm”, s. 332-333.

¹⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **Tesbîtü Delâilü’n-Nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber’in Hayatı**, çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, İstanbul, YEK yayınları, 2017, s. 814; Adem Arıkan, “Abbâsî Halifesi Nasır Lidinillâh’ın Şîî Siyaseti”, **İlahiyat Akademi Dergisi**, 2017, sy. 5, ss. 147-164, s. 149.

gili ahabâra dayalı bir literatür oluşmuştu. Sadece ahabâr ise diğer ekollerin İmâmiyye'ye yönelttiği eleştirilere cevap vermede yetersiz kalıyordu. Bu da İmâmiyye alimlerini eleştirilere çözüm üretme noktasında, Bağdat'ta faal ekollerden biri olan Mu'tezile'nin de etkisi ile ahabârın yanı sıra aklı da kullanmaya yönlendirmiştir. Büveyhîlerden önce Nevbaht ailesinin üyeleri ve İbn Kıbe er-Râzî gibi alimler aklî izahlarda bulunmaya başlamışlardır. Ancak Büveyhîlerin Abbâsî sınırları içinde gücünü hissettirmeye başlamasından itibaren dönemin Şîî alimleri bu ortamdan istifade ederek fikirlerini daha güçlü bir şekilde söylemeye başlamışlardır. Böylece imâmetle ilgili yeni bir literatür ve İmâmiyye içerisinde yeni bir ekol oluşmuştur. İşte bu yeni ekolün öncülüğünü ve önderliğini dönemin Şîî-İmâmiyye mezhebinin önemli alimleri Şeyh Müfîd ve talebeleri Şerîf Radî, Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî yapmıştır. Aşağıda bu alimlerin hayatları ve yöneticilerle olan ilişkileri hakkında bilgi verilecektir, Mu'tezile ile olan ilişkileri ise ikinci bölümde ele alınacaktır.

1.2.3.1. Müfîd Öncesi İmâmiyye Uleması

Alimler, yetiştikleri toplumun ve kültür çevresinin ürünleridir. Onların yetişmesinde pek çok faktörün etkisi vardır. Bir alimi ya da ekolü anlayabilmek için onun öncüllerine, bir diğer ifade ile yetiştiği ortama ve etkilendiği şahsiyetlere bakmak gerekir. Burada da İmâmiyye'nin ve Şeyh Müfîd'in rasyonel bir kimlik kazanmasında etkili olan alimlere yer verilecektir.

İbn Ebî Akîl: İmâmiyye Şîası'nda Usûlî dönüşümün ilk tohumunu atan kişi olarak bilinen İbn Ebî Akîl, Büveyhîler öncesi dönemin önemli mütekellimlerinden biridir. Kaynaklarda kendisi hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Asıl adı Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Ebî Akîl el-Ummânî el-Hazzâ'dır. Doğum ya da ölüm tarihi hakkında bilgi bulunmamakla beraber kaynaklarda hicrî dördüncü asırda, Küleynî (ö. 329/941) ile aynı dönemde yaşadığı zikredilmiştir. Şeyh Müfîd, kendisinden doğrudan rivayette bulunmamış, onunla ilgili rivayetleri İbn Ebî Akîl'in icazet verdiği talebesi Küleveyh (ö. 369/979) aracılığıyla yapmıştır. Küleynî ile aynı dönemde yaşaması ve Müfîd'in kendisinden doğrudan rivayette bulunmamasına bakılırsa bu bilgiler onun hicrî dördüncü asrın ilk yarısında yani Büveyhîlerin ilk dönemlerinde yaşadığına işaret etmektedir. Kaynaklarda kendisinin fıkıhçı ve kelamcı yönü vurgulanmış, Şeyh

Müfid'in ondan övgü ile bahsettiği bildirilmiştir.¹⁸⁰ Usûlî bahisleri fikhî bahislerden ayıran ilk kişinin o olduğu rivayet edilmiştir.¹⁸¹ Hadis tedvini hususunda Şîî alimlerince güvenilir kabul edilmiş, fıkhîta ahhârın dışında aklî istidlâl metodunu kullanmıştır. Ayrıca haber-i vâhidi, dini bir delil olarak muteber kabul etmemiştir. Kendisinden sonra gelen birçok Şîî alim de bu konuda kendisine uymuş ve eserlerinde onun görüşlerini nakletmiştir.¹⁸² Ahbârî anlayışın baskın olduğu bir dönemde yaşadığı için görüşlerini yaymada etkin olamadığı anlaşılmaktadır.¹⁸³ Necâşî, *Kitâbu'l-Mütemessik bi-Habli Âli'r-Rasûl* ve *Kitâbu'l-Kerr ve'l-Ferr* adında iki eserinden bahsetmekte ve Şeyh Müfid'in kendilerine *Kitâbu'l-Kerr ve'l-Ferr*'deki imâmet bahsini okuttuğunu söylemektedir.¹⁸⁴

İbn Cüneyd el-İşkâfî: İbn Cüneyd'in tam adı Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd'dir. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte hocası Humeyd b. Ziyâd'ın (ö. 310/922) ölüm tarihi dikkate alındığında hicrî üçüncü yüzyılın sonlarında doğduğu söylenebilir. Bağdat ile Vâsıt arasında yer alan İşkâf'ta doğmuştur.¹⁸⁵ İşkâfî ailesi Bağdat'ın önemli ailelerinden biri olup, Büveyhî emiri Muizzüddeve ile aynı dönemde yaşamış ve onunla iyi ilişkiler kurmuştur.¹⁸⁶ İbn Cüneyd burada Humeyd b. Ziyâd, Abdülvâhid b. Abdullah el-Mevsilî, Ahmed b. Muhammed el-Âsımî gibi alimlerden hadis dersleri almış ve İbn Ebî Akîl'den de kalam dersleri okumuştur. İbn Ebî Akîl'in ilmî metodunu devam ettiren önemli öğrencilerinden biridir. İkisi birlikte Şîa'da aklî tefekkür ve istidlâl metodunun öncülerinden kabul edilmişler ve Kadîmeyn olarak şöhret bulmuşlardır.¹⁸⁷ İlmî olarak kıyaslandığında İbn Ebî Akîl'in kelamcı yö-

¹⁸⁰ Necâşî, *Ricâl*, s. 48; Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, c. V, s. 157-159; Âgâ Buzurg et-Tahrânî, *Tabakâtü A'lâmi's-Şîa*, Beyrut, 2009, c. I, s. 95-96; Saffet Köse, "İbn Ebû Akîl", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XIX, ss. 420-421; Mazlum Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri İmamiyye Şîası'nda Usûlîlik ve Hiyerarşik Yapılanması*, İstanbul, 2004, s. 18-19; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 53.

¹⁸¹ Ali Hüseyin el-Câbirî, *el-Fikru's-Selefi inde's-Şîati'l-İsnâ Aşeriyye*, Bağdat, 2010, s. 281; Uyar, *Şîî Ulema*, s. 18; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 53.

¹⁸² Köse, "İbn Ebû Akîl", s. 421; Uyar, *Şîî Ulema*, s. 18; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 53.

¹⁸³ S. Waheed Akhtar, *Early Shî'ite Imâmiyyah Thinkers*, New Delhi, 1988, s. 57; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 53; Cemil Hakyemez, "Şîî İmamiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2008, c. VII, sy. 13, s. 25.

¹⁸⁴ Necâşî, *Ricâl*, s. 48; Ayrıca bkz. Ebû Ca'fer et-Tûsî Muhammed b. el-Hasan (ö. 460/1067), *el-Fihrist*, Kum, t.y., s. 194.

¹⁸⁵ Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", s. 5-6.

¹⁸⁶ Necâşî, *Cevâbâtü Muizzüddeve* adında bir eserinin olduğunu rivayet etmiştir. Bkz. Necâşî, *Ricâl*, s. 371; Tüsterî, *Mecâlis*, c. II, s. 114.

¹⁸⁷ Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, c. V, s. 158; Tahrânî, *Tabakât*, c. I, s. 235; Mazlum Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", *DİA*, İstanbul, 2000, c. XXI, ss. 5-6, s. 6.

nünün, İbn Cüneyd'in ise fakih yönünün ağır bastığı söylenebilir.¹⁸⁸ Mu'tezile'nin oldukça aktif ve etkin olduğu bir dönem ve bölgede yaşaması hasebiyle İbn Cüneyd'in Mu'tezilî hocalardan da ders aldığı ve bu coğrafyanın kültür ve fikir hayatından etkilendiği düşünülebilir.¹⁸⁹ İmâmiyye'de Ahbârî ekolün baskın olduğu bir dönemde yaşamış olmasına rağmen fikirlerini aklî temellere dayandırarak serdetmesi bu kanaati desteklemektedir. Ayrıca bu dönemde rasyonel düşünce yapısı ile öne çıkan Şeyh Müfid, Şerîf Murtaza ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi alimlerin Mu'tezilî alimlerden ders almaları ve onlarla irtibat halinde olmaları bu düşünceyi kuvvetlendirmektedir. İbn Cüneyd'in rasyonel yöntemi, talebesi Şeyh Müfid aracılığı ile Şerîf Murtaza, Şerîf Radî ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye aktarıldığı göz önüne alınırsa onun kendinden sonraki İmâmî ulemaya bu bağlamda örnek olduğu düşünülebilir. O, Şeyh Müfid'in dışında Hüseyin b. Abdullah el-Gadâirî ve Abdullah b. Abdûn gibi İmâmiyye'nin önde gelen alimlerine de hocalık yapmıştır.¹⁹⁰

Necâşî, İbn Cüneyd'in o dönemde Şîa'nın önde gelen alimlerinden olduğunu, on ikinci imam adına humusu topladığını, öldükten sonra da bunları kız kardeşine vasiyet ettiğini söylemiştir.¹⁹¹ Nişabur'da bir yıl kadar kalmasının dışında hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirmiş, 381/991 yılında Rey şehrinde vefat etmiştir.¹⁹² İbn Cüneyd'in velûd bir müellif olduğu ve iki yüz civarında eserinin bulunduğu ifade edilmiştir. Günümüze ulaştığı bilinen herhangi bir eseri yoktur. En önemli eseri ise fıkıh alanında yirmi ciltten oluştuğu bildirilen *Tehzîbü's-Şîa li Ahkâmi's-Şerîa*'dır.¹⁹³

İbn Cüneyd, daha çok fikhî yönü ile öne çıkmış, kıyâs ve re'yi kabul ederek Şîî fikhını sırf ahbâr merkezli bir yapıdan kurtarmanın adımlarını atmıştır. Fıkıh ve usûl ile ilgili yaptığı çalışmalar, talebesi Şeyh Müfid ve sonraki Usûlîler tarafından takdir edilse de kıyâs ve re'yi kabul etmesinden dolayı Ebû Hanîfe'nin peşinden gittiği düşüncesiyle çokça eleştirilmiştir.¹⁹⁴ Hatta Şeyh Müfid'in İbn Cüneyd'i bu konuda nak-

¹⁸⁸ Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 54.

¹⁸⁹ Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 54.

¹⁹⁰ Tahrânî, **Tabakât**, c. I, s. 235; Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", s. 5.

¹⁹¹ Necâşî, **Ricâl**, s. 369; Tüsterî, **Mecâlis**, c. II, s. 113-114.

¹⁹² Tahrânî, **Tabakât**, c. I, s. 235; Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", s. 5.

¹⁹³ İbn Cüneyd'in eserlerinin listesi için bkz. Tûsî, **el-Fihrist**, s. 134; Necâşî, **Ricâl**, s. 369-371; İbn Nedîm, **el-Fihrist**, Beyrut, t.y., s. 277; İbn Şehrâşûb Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb (ö. 588/1192), **Meâlimü'l-Ulemâ**, Beyrut, t.y., s. 97-98.

¹⁹⁴ Şeyh Müfid, **Mesâilü's-Sâgâniyye**, Kum, 1413, s. 56; Şeyh Müfid, **Mesâilü's-Sereviyye**, Kum, 1413, s. 73; Tûsî, **el-Fihrist**, s. 134.

zededen *en-Nakzu alâ İbnî'l-Cüneyd fî İctihâdi'r-Re'y* adında bir eseri vardır.¹⁹⁵ İbn Cüneyd her ne kadar eleştirilse de İbn Ebî Akîl ile birlikte akla verdiği önemden dolayı usûlî anlayışın öncülerinden kabul edilmişlerdir. Onlar bu tutumlarıyla kendisinden sonraki usûlî ulemaya kapı aralayarak onların daha rahat bir zeminde fikirlerini ortaya koymalarını sağlamışlardır. Nitekim Şeyh Müfîd'in usûlî anlayışının temelinde bu iki şahsın akılcı yaklaşımlarının olduğu söylenebilir.¹⁹⁶ Akılcı tutumundan dolayı Ahbârîler, kıyâs ve re'ye verdiği önemden dolayı ise erken dönem usûlî ulema, İbn Cüneyd'in görüşlerini kullanmakta çekimser davranmışlardır. Onun görüşlerine ilk defa İbn İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202) ardından İbn Mutahhar el-Hillî (Allâme Hillî) (ö. 726/1325) yer vermiş ve onu usûlî düşüncenin öncülerinden göstermişlerdir.¹⁹⁷

Ebu'l-Ceyş el-Belhî: Büveyhîlerin erken dönemlerinde Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminde önemli bir rolü olan İmâmiyye'nin kelim ve hadis alimlerinden biridir. Asıl adı el-Muzaffer b. Muhammed b. Ahmed Ebû'l-Ceyş el-Belhî el-Horasânî el-Bağdâdî'dir. Kaynaklarda doğduğu tarih ile ilgili bir bilgi bulunmamakta, 367/977-978 yılında vefat ettiği bildirilmektedir. Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin (ö. 311/923-924)¹⁹⁸ öğrencisi olup, Şeyh Müfîd'in de kelim ve hadis öğrendiği hocalarındandır.¹⁹⁹ Yaşadığı ve yetiştiği coğrafya düşünüldüğünde Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün temsilcisi Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin (ö. 319/931) öğrencilerinden olması kuvvetle muhtemeldir. Madelung da böyle bir ihtimal üzerinde durmuş ve Müfîd'in Ebu'l-Ceyş vasıtasıyla hem Nevbahtî geleneğinin kelim anlayışını hem de Bağdat Mu'tezilesi'nin dolayısıyla Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin düşünce yapısını öğrendiğini söylemiş-

¹⁹⁵ Necâşî, **Ricâl**, s. 384.

¹⁹⁶ Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", s. 5-6; Uyar, **Şîî Ulema**, s. 22; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 86-88.

¹⁹⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Mansûr b. Ahmed b. İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202), **Kitâbu's-Serâir**, Kum, h. 1410, c. I, s. 430; c. II, s. 135, 255, 282, 283. Allâme Hillî ise özellikle *Muhtelefû's-Şîa* ve *Tezkiretü'l-Fukahâ* adlı eserlerinin muhtelif cilt ve sayfalarında İbn Cüneyd'in görüşlerine çokça yer vermiştir. Bkz. Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar el-Hillî el-Allâme (ö. 726/1325), **Tezkiretü'l-Fukahâ**, Kum, h. 1413, c. I-XIV; Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar el-Hillî el-Allâme (ö. 726/1325), **Muhtelefû's-Şîa fî Ahkâmî's-Şerîa**, Kum, h. 1413, c. I-IX. Ayrıca bkz. Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", s. 6; Uyar, **Şîî Ulema**, s. 22.

¹⁹⁸ Ebû Sehl en-Nevbahtî, Büveyhîlerden önce İmâmiyye'nin rasyonelleşmesinde ve Mu'tezilî düşüncenin sisteminin İmâmiyye'nin düşünce sistemine girmesinde önemli katkıları olan Nevbahtî ailesinin ilk mensuplarından biridir. Kaynaklarda İmâmiyye'nin önde gelen alim, fâzıl ve mütekellimlerinden biri olarak bahsedilir. Bkz. Tûsî, **el-Fihrist**, s. 12-13; Necâşî, **Ricâl**, s. 33; İbn Nedîm, **Fihrist**, s. 251; İbn Şehrâşûb, **Meâlimü'l-Ulemâ**, s. 8-9; Tahrânî, **Tabakât**, c. I, s. 62-63; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 49-53.

¹⁹⁹ Necâşî, **Ricâl**, s. 404; Tûsî, **el-Fihrist**, s. 169; Muhsin el-Emîn, **A'yânu's-Şîa**, c. X, s. 129; İbn Şehrâşûb, **Meâlimü'l-Ulemâ**, s. 124; Tahrânî, **Tabakât**, c. I, s. 318; Âgâ Buzurg et-Tahrânî, **ez-Zerîa ilâ Tasnîfi's-Şîa**, Beyrut, 1983, c. II, s. 389.

tir.²⁰⁰ Nitekim Müfid, Ka'bi'yi bazı konularda eleştirse de²⁰¹ eserlerinde birçok hususu ele alırken onun görüşlerine yer verdiği, Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini ön plana çıkarırken Basra Mu'tezilesi'ni de tenkit ettiği görülmektedir.²⁰² Bu da onun Ebu'l-Ceyş vasıtasıyla Ka'bi'nin ve Bağdat Mu'tezilesi'nin düşünce yapısını öğrendiği fikrini kuvvetlendirmektedir.

Ebu'l-Ceyş'in günümüze ulaşan bir eseri bulunmamakla beraber kaynaklarda isimleri zikredilen eserleri şunlardır: *Kitâbu'l-Mesâlib*, *Kitâbu Nakzi'l-Osmâniyye ale'l-Câhız*, *Kitâbu Mecâlisihî mea'l-Muhâlifîn fî Meânin Muhtelife*, *Kitâbu'l-Fedek*, *Kitâbu'r-Redd alâ men Cevveze ale'l-Kadîmi'l-Butlân*, *Kitâbu'n-Nüket ve'l-Ağrâz fî'l-Îmâme*, *Kitâbu'l-Erzâk ve'l-Âcâl*, *Kitâbu'l-Însân*.²⁰³

en-Nâşî el-Asgar: Adı Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Vasîf en-Nâşî el-Bağdâdî'dir. 271/884 yılında doğmuş ve 366/976 yılında da vefat etmiştir. Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin öğrencilerinden olan bu şahıs, İmâmiyye'nin kelam ve edebiyat alimlerinden biridir.²⁰⁴ Tûsî ve Necâşî, bu kişi hakkında zikrettikleri bilgileri kendilerine, Şeyh Müfid'in haber verdiğini söylemişlerdir.²⁰⁵ Bunun üzerine Mcdermott, onu Şeyh Müfid'in hocaları arasında zikretmiş ve İmâmiyye-Mu'tezile çizgisinde hareket eden Nevbahtîler hakkındaki bilgilerini en-Nâşî el-Asgar aracılığı ile elde ettiğini söylemiştir.²⁰⁶ Ca'ferî ise bu konuda Mcdermott'u eleştirerek onun Müfid'in hocası olduğuna dair güvenilir bir delilin olmadığını, eğer olsaydı bunu Tûsî'nin ve Necâşî'nin zikretmiş olması gerektiğini ifade etmiştir.²⁰⁷ Ancak burada Mcdermott'un belirttiği durum daha isabetli görünmektedir. Zira Necâşî ve Tûsî'nin, Nâşî hakkındaki bilgileri Müfid'den aldıklarını ifade etmeleri, Müfid'in Nâşî'nin talebelerinden olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu ihtimal üzerine gidildiğinde Nâşî, Müfid'in Ebu'l-Ceyş

²⁰⁰ Wilferd Madelung, "al-Mufid", *EI²*, Leiden, 1993, c. VII, ss. 312-313; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 88-89.

²⁰¹ Müfid, Ka'bi'ye yönelttiği eleştiriler üzerine *en-Nakz Ale'l-Belhî fî Hamsete Aşera Mes'ele* adında bir risale kaleme almıştır. Bkz. Necâşî, *Ricâl*, s. 382; Muhammed Rıza Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-Îmâmiyye Neş'etühü ve Tatavvuru ve Mevkiu's-Şeyh el-Müfid minhu" *Hayâtu's-Şeyhu'l-Müfid Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî*, Kum, h. 1431, ss. 150-304, s. 283.

²⁰² Müfid'in Ka'bi'nin görüşlerine yer verdiği bölümler için ayrıca bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, Kum, h. 1413, s. 53 (md. 19), 95-139 (md. 82-156).

²⁰³ Necâşî, *Ricâl*, s. 404; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 169; İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-Ulemâ*, s. 124.

²⁰⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. III, s. 369-371; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-Îmâmiyye", s. 240.

²⁰⁵ Necâşî, *Ricâl*, s. 260; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 89-90.

²⁰⁶ Martin J. Mcdermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beirut, 1978, s. 12.

²⁰⁷ Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-Îmâmiyye", s. 251-252.

el-Belhî'den sonra Nevbahtîlerin, dolayısı ile Mu'tezile'nin görüşlerini öğrendiği diğer bir hocası olmaktadır. Çünkü Müfid, Nevbahtîleri rahmet ile anarken onların bazı görüşlerinin İmâmiyye'ye muhalif olduğunu ve bazı görüşlerinde de Mu'tezile'ye muvafakat ettiklerini söylemektedir.²⁰⁸ Nâşî, münazaracı bir kişiliğe sahip olup, döneminin ünlü Mu'tezilî alimi Ali b. İsa er-Rummânî ile yaptığı bir tartışmada ona üstün gelmiş ve yine Mu'tezile'den Ebu'l-Hasan Ali b. Ka'b el-Ensârî adında bir alim ile aynı mecliste tartışmıştır.²⁰⁹ Devlet ricalinden Ruknüddevle'nin veziri İbnü'l-Amîd ve Adudduddevle ile görüştüğü ve öldüğünde İbnü'l-Amîd başta olmak üzere bütün devlet erkanının onun cenazesine katıldığı rivayet edilmiştir.²¹⁰

Şeyh Sadûk: Asıl adı Ebû Ca'fer Muhammed b. Ebi'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî'dir. İmâmiyye'de erken dönem ahhârî geleneğinin önemli alimlerinden ve Şeyh Müfid'in hocalarından olan Şeyh Sadûk'un tahminen 305/917-918 yılında, Kum şehrinde doğduğu bilinmektedir.²¹¹ Babası Ebû'l-Hasan el-Kummî (ö. 329/941) on birinci imam Hasan el-Askerî'nin son zamanlarında yaşamış, İmâmiyye'nin önde gelen hadis alimlerinden biridir. Sadûk'un doğumu ile ilgili Şîî kaynaklardan aktarılanlara göre erkek çocuğu olmayan babası Ebu'l-Hasan el-Kummî, üçüncü sefir Hüseyin b. Ruh aracılığı ile gaip imam Muhammed el-Mehdî'ye gönderdiği bir mektupta ondan bu konuda dua istemiştir. Muhammed el-Mehdî, gönderdiği cevap mektubunda dua ettiğini ve bunun gerçekleşeceğini müjdelemiştir. Bunun üzerinden kısa bir süre geçtikten sonra Şeyh Sadûk ve kardeşi Hüseyin doğmuştur.²¹²

Şeyh Sadûk, babası ile aynı lakabı kullanmasından dolayı ikisi birlikte Sadûkayn olarak anılmaktadır. İkisi arasındaki karışıklığı gidermek adına babası için es-Sadûku'l-Evvel lakabı kullanılmıştır.²¹³ Ayrıca Sadûk, hadis ilmindeki üstünlüğü

²⁰⁸ Şeyh Müfid'in Nevbahtîleri tenkit ettiği ve Mu'tezile ile aynı görüşte olduğunu söylediği hususlar için bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 69 (md. 43), 82-85 (md. 62, 63, 64), 96-97 (md. 87).

²⁰⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. XIII, s. 281-282, 285-286.

²¹⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. XIII, s. 283.

²¹¹ Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Sîa*, c. X, s. 24.

²¹² Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), *Kemâlû'd-Dîn ve Tamâmu'n-Ni'me*, Beyrut, 1991, c. II, s. 455-456; Yûsuf b. Ahmed el-Bahrânî (ö. 1186/1772), *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcimü Ricâli'l-Hadîs*, thk. Muhammed Sâdık Bahrululûm, Menâme, Mektebetü Fahrâvî, 2008, s. 364-366; Muhammed Bâkîr el-Müsevî el-Hânsârî (ö. 1313/1895), *Ravdâtü'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, Beyrut, 1991, c. VI, s. 128; Tahrânî, *Tabakât*, c. I, s. 287; Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 41-42; İlyas Üzümlü, "İbn Bâbeveyh Ebû'l-Hasan", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 344-345, s. 344.

²¹³ Abbâs el-Kummî (ö. 1359/1940), *el-Künâ ve'l-Elkâb*, Tahran, Mektebetü's-Sadr, h. 1368, c. II,

sebebiyle “Reîsü’l-Muhaddisîn” olarak da anılmıştır.²¹⁴ Onun, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) ve imamlardan gelen ahhârî cemettiği *Men lâ Yahduru’l-Fakîh* adlı eseri Şî-Îmâmiyye’nin *Kütüb-i Erbaa* adlı hadis külliyyatı içerisinde yer almaktadır. Onun şö-retinin kısa sürede tüm İmâmiyye tebaası içerisinde yayılmasında Büveyhîler ile iyi ilişkilerde bulunmasının etkili olduğu da söylenebilir.²¹⁵ Daha önce de bahsedildiği üzere Büveyhî emiri Ruknüddevle, Şeyh Sadûk’u ilimdeki maharetinden dolayı, Büveyhî emirlerin sorularına cevap vermesi ve sarayda tertip ettiği ilim meclislerine katılması için Rey şehrine davet ettiği bilinmektedir. Sadûk, onun davetine icabet ederek, muhtemelen 339/950-951 yılında bu şehre yerleşmiş ve burada kaldığı süre içinde birçok ilim meclisine katılmıştır. Sadûk’un bu meclislerde muhaliflerine verdiği cevap-lardan tatmin olan Ruknüddevle, kendi mezhebinin onun mezhebi üzerine olduğunu söylemiştir.²¹⁶ Şeyh Sadûk’un, Ruknüddevle’nin sarayında katıldığı ilim meclislerini ve müzakere ettikleri konuları ele aldığı *el-Meclis Ellezî Cealehû Beyne Yedey Ruk-niddevle* adında bir eserin de olduğu rivayet edilmektedir.²¹⁷ Büveyhîlerin erken dö-nemde, kuvvetle muhtemel, Zeydî olarak anılmasına rağmen, daha sonraki süreçte İmâmiyye’ye meyletmelerinde, İmâmiyye alimleri ile olan yakın ilişkilerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Şeyh Sadûk’un da bu değişimin bir parçası olduğu görülmek-tedir. Nitekim Ruknüddevle ile yakın olan Sadûk, ilmî yolculukları dışında ömrünün geri kalanını bu emirin daveti üzerine gitmiş olduğu Rey şehrinde geçirmiş, 381/991-992 yılında burada vefat etmiştir.²¹⁸

Şeyh Sadûk, Ruknüddevle’den sonra yerine geçen Müeyyidüddevle ve sonra-sında Fahruddevle’nin vezirliğini yapmış olan Mu’tezilî bir alim olan Sâhib b. Abbâd

s. 416; Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 39-40; Mustafa Öz, “İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk”, *DİA*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 345-348, s. 345; Üzümlü, “İbn Bâbeveyh Ebü’l-Hasan”, s. 344; Habib Kartaloğlu, “Şeyh Sadûk”, *Erken Dönem Şîî Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, s. 125-126.

²¹⁴ Hânsârî, *Ravdâtü’l-Cennât*, c. VI, s. 123; Şeyh Sadûk, *İ’tikâdât*, s. 3; Câbirî, *el-Fikru’s-Selefi*, s. 270; Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 44; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 81.

²¹⁵ Hussain Jassim, *The Occultation of the Twelfth Imam (A Historical Background)*, Tahran, 1982, s. 122; Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*, İstanbul, 2000, s. 81.

²¹⁶ Tüsterî, *Mecâlis*, c. II, s. 145-156; c. III, s. 383; Şeyh Sadûk, *İ’tikâdât*, s. 4; Güner, *Şîî-Sünnî Siyaseti*, s. 154-155.

²¹⁷ Necâşî, *Ricâl*, s. 374; Muhsin el-Emîn, *A’yânu’s-Şîa*, c. X, s. 25; Tüsterî, *Mecâlis*, c. II, s. 145; Güner, *Şîî-Sünnî Siyaseti*, s. 155.

²¹⁸ Necâşî, *Ricâl*, s. 375; Muhsin el-Emîn, *A’yânu’s-Şîa*, c. X, s. 24; Hânsârî, *Ravdâtü’l-Cennât*, c. VI, s. 128; Bahrânî, *Lü’lütü’l-Bahreyn*, s. 357; A. A. Fyzee, “Ibn Bâbawayh (I)”, *El²*, Leiden, 1986, c. III, ss. 726-727.

(385/995) ile de yakın ilişkiler kurmuştur. Bu ilişki ilk etapta kötü başlamıştır. Sadûk'un kelama karşı olan negatif tutumu, onun Sâhib b. Abbâd tarafından bir süre Rey şehrinden uzaklaştırılmasına neden olmuştur.²¹⁹ Ancak daha sonra bu durum düzelmiştir. Nitekim Sadûk, *Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ* adlı eserinin mukaddimesinde Sâhib b. Abbâd'ın şiirlerini naklederek onu övmüş ve bu eseri onun adına kaleme aldığını belirtmiştir.²²⁰ Bu iki alim arasındaki kötü başlayıp sonra iyi bir şekilde devam eden ilişkinin, Şeyh Sadûk'un kelam ve akla olan olumsuz tavrı üzerinde etkili olduğu söylenebilir.²²¹ Zira, daha sonra açıklanacağı üzere Şeyh Sadûk, tevhîd, adalet, imâmet ve gaybetle ilgili konularda birtakım rasyonel açıklamalarda bulunmuştur.

Şeyh Sadûk, ilk eğitimini İmâmiyye için hicrî üçüncü asırda önemli bir ilim merkezi olan Kum şehrinde babasından ve buradaki Muhammed b. Hasan el-Velîd (ö. 343/954-955), Hamza b. Muhammed b. Ahmed gibi dönemin önemli hadis alimlerinden almıştır. Babasının hayatta olduğu süre içinde onun nezaretinde yetişmiş, babası 329/941 yılında vefat ettikten sonra ise Kum ekolünün en önemli temsilcisi olmuştur.²²² Yine babasının vefatının akabinde ilmî seyahatlere başlamış, Hz. Peygamber'in hadislerini ve imamların ahbârını toplamak için Rey, Meşhed, Mâverâünnehir, Horasan, Mekke, Bağdat başta olmak üzere birçok şehre yolculuk yapmıştır. Bu yolculuklardan bazılarını (Mâverâünnehir, Horasan) Ruknüddevle'nin emriyle oralara İmâmiyye akidesini yerleştirmek amacı ile gerçekleştirdiği ileri sürülmüştür.²²³ Yolculukları vesilesi ile gitmiş olduğu şehirlerde pek çok alimden ders almış ve hadis dinlemiştir. Kaynaklarda iki yüz elli civarında hocadan ders aldığı bildirilmektedir.²²⁴

Şeyh Sadûk, ilmî faaliyetlerinin yanı sıra, gerek ikamet ettiği Kum ve Rey şehirlerinde, gerekse seyahat ettiği diğer şehirlerde pek çok öğrenci yetiştirmiştir.²²⁵ Bu

²¹⁹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî Ali b. Muhammed (ö. 414/1023), **Ahlâku'l-Vezîreyn: Mesâlibü'l-Vezîreyn es-Sâhib b. Abbâd ve İbnü'l-Amîd**, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Beyrut, 1992, s. 166-167.

²²⁰ Şeyh Sadûk, *Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ*, c. I, s. 12-21.

²²¹ Akoğlu, *Büveyhîler Dönemi*, s. 220-221.

²²² Wilferd Madelung, *Dinî Ekoller ve Mezhepler*, çev. A. Bülent Ünal, İzmir, 2001, s. 75.

²²³ Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 43.

²²⁴ Ebu'l-Kâsım el-Hûî el-Müsevî (ö. 1992), *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs ve Tafsilü Tabakâti'r-Ruvât*, Necef, t.y., c. XVII, s. 347; Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 44, 52-53 (alimlerin listesi); Kartaloglu, "Şeyh Sadûk", *Şîî Düşünürler*, s. 127-134. Şeyh Sadûk'un rivayette bulunduğu kimselerin listesi için ayrıca bkz. Abdurrahîm er-Rabbânî eş-Şîrâzî, "Hayatu'l-Müellif", *Meâni'l-Ahbâr*, mlf. Şeyh Sadûk, tsh. Ali Ekber el-Gaffârî, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1979, ss. 7-94, s. 37-69.

²²⁵ Şeyh Sadûk'un *Meâni'l-Ahbâr* adlı eserine mukaddime yazan Abdurrahîm er-Rabbânî, Sadûk'un

öğrencilerden bazıları İmâmiyye'nin gelişimine birçok yönde katkıda bulunmuşlardır. Özellikle Şerîf Murtazâ'nın doğrudan rivayette bulunduğu Sâdûk'un kardeşi Hüseyin b. Ali el-Kummî (ö. 378/988'den sonra)²²⁶ ile kendisini çokça eleştiren ve İmâmiyye'nin Usûlî ekolünün kurucusu Şeyh Müfid²²⁷ bunların en önemlileridir. Şeyh Müfid ve Şerîf Murtazâ'ya daha sonra geniş bir şekilde yer verilecektir.

Şeyh Sadûk, velûd bir alim olup, kaynaklarda üç yüz civarında eserinin olduğu rivayet edilmektedir.²²⁸ Bunlar arasından İmâmiyye'nin *Kütüb-i Erbaa*'sının ikinci kitabı *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, gaybet ile ilgili naklî delillerin yanı sıra aklî izahatta bulunduğu *Kemâlû'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*,²²⁹ öğrencisi Şeyh Müfid'in eleştirilmesine maruz kalan *el-İ'tikâdât*²³⁰ ve bu eserdeki nakle dayalı teşbîh ve tecsîm ifade ettiği iddia edilen görüşlerinden dolayı kendisini eleştiren Mu'tezile alimleri sebebiyle kaleme aldığı *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserleri günümüze ulaşan önemli eserlerindendir. Sadûk, bu eserleri telif ederken *el-İ'tikâdât*, *Kemâlû'd-Dîn* ve *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserleri hariç tutulursa aklî izahlara yer vermemiş, bahsedilen konular hakkında mevcut ahbârı zikretmekle yetinmiştir. İmâmiyye itikâdını ortaya koyduğu eserlerinde bile akla yer vermeden ahbâr ile yetinmesinden ve "reîsü'l-muhaddisîn" lakabının verilmesinden de anlaşılacağı üzere, Sadûk'un katı bir ahbârcı olduğu görülmektedir. Ancak her ne kadar ahbâr konusunda katı olsa da özellikle gaybetin uzamasından kaynaklı hem içerden hem de dışardan gelen eleştirilere sadece ahbâr ile cevap vermenin zorluğu karşısında o da bazı hususlarda akla başvurmak durumunda kalmıştır.²³¹ Bununla birlikte Sadûk, her ne kadar zaman zaman aklî izahatta bulunsada onun rasyonel bir tavır takındığını söylemek güçtür. Zira onun akla başvurma, akli müstakil bir bilgi

yirmi yedi öğrencisinin ismini zikretmiştir. Bkz. Rabbânî, "Hayatu'l-Müellif", *Meâni'l-Ahbâr*, s. 69-72.

²²⁶ Necâşî, *Ricâl*, s. 68; Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 182.

²²⁷ Müfid'in Sadûk'u birçok noktada eleştirdiği eseri için bkz. Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî, Kum, h. 1413.

²²⁸ Necâşî, *Ricâl*, s. 372-375; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 156-157; İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-Ulemâ*, s. 111-112; Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât*, c. VI, s. 128.

²²⁹ Şeyh Sadûk'un bu eseri, 354/965 yılında gerçekleştirdiği Nîsâbûr ve Horasan ziyaretinden döndükten sonra yazmaya başladığı rivayet edilmiştir. Bkz. Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 47.

²³⁰ Âgâ Buzurg et-Tahrânî, Şeyh Sadûk'un bu eseri Nîsâbûr'da iken 368/979 yılında Şaban/Mart ayında Cuma günü meclisinde orda hazır bulunanlara imla ettiğini söylemiştir. Bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa*, c. II, s. 226.

²³¹ Sadûk'un gaybet ile ilgili aklî izahatı *Kemâlû'd-Dîn* adlı eserinin muhtelif yerlerinde mevcut olup, bununla ilgili bilgiler "Şeyh Müfid Öncesi Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi" başlığı altında verilecektir.

kaynağı olarak kabul etmesinden değil, aklın ahhârı desteklemesi cihetiyledir. Ona göre gaybet aklî değil naklî olup, imamın gaybetinin delilleri de imamlardan gelen sadık haberlerdir.²³² Allah'ın insanları sınamasıdır ve akıl bunu anlamakta zayıf kalır.²³³ Ayrıca o *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde ele aldığı birçok konuda hadisleri zikrettikten sonra kendi görüşlerini vermiştir. Bu eser onun akılcı yönünü ön plana çıkarması açısından önemlidir. Nitekim alemin hudûsunu ispat ederken cismin mahiyeti hakkında verdiği geniş açıklamalar ve soru-cevap yöntemi bunun en güzel kanıtıdır.²³⁴ Onun akılcı yönü üçüncü bölümde Mu'tezile ile İmâmiyye alimlerinin görüşleri mukayese edilirken açık bir şekilde görülecektir.

1.2.3.2. Şeyh Müfid ve Talebeleri (Radî, Murtazâ ve Tûsî)

1.2.3.2.1. Şeyh Müfid (ö. 413/1032)

Asıl adı Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî el-Bağdâdî olup, Ebû Abdillâh künyesini kullanmaktadır.²³⁵ Kaynaklarda Zilkâde ayının on birinci gününde doğduğu bildirilmekle birlikte, doğum yılı ile ilgili 333/945,²³⁶ 336/948²³⁷ ve 338/950²³⁸ gibi farklı rivayetler zikredilmiştir. Ancak çağdaşı İbn Nedîm (ö. 385/995) ile öğrencisi Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin vermiş olduğu 338/950 tarihin daha isabetli olduğu düşünülmektedir.²³⁹ Bu tarihin Büveyhîlerin 334/946 yılında Bağdat'ta emîrülümerâlik makamına gelmelerinden çok kısa bir zaman sonrasına tekabül etmesi, Şeyh Müfid'in yaşadığı ve yetiştiği dönem hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir. Zira bu dönem, İmâmiyye alimlerinin fikirlerini özgürce ifade ettikleri, Sünnî-Şîî çatışmaları bir kenara bırakılırsa, Büveyhî emirlerinin de desteği ile faaliyetlerini rahatça yürüttükleri bir dönem olmuştur. Bununla beraber ahhâr merkezli yapının içine akıl da dahil edilerek rasyonelleşmenin önü açılmıştır. Bu dönemdeki İmâmiyye alim-

²³² Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, c. I, s. 67, 95.

²³³ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, c. II, s. 337.

²³⁴ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 298-304.

²³⁵ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 252, 279; Necâşî, *Ricâl*, s. 381; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 157-158; İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-Ulemâ*, s. 112-113.

²³⁶ Mîrzâ Abdullâh Efendî el-İsbehânî (h. XII asır), *Riyâzu'l-Ulemâ ve Hiyâzu'l-Fuzalâ*, thk. Ahmed el-Hüseynî, Kum, 1403, c. V, s. 176-177.

²³⁷ Necâşî, *Ricâl*, s. 384; Seyyid Abdülazîz et-Tabâtabâî, *eş-Şeyhu'l-Müfid ve Atâuhu'l-Fikriyyi'l-Hâlid* (Hayâtu's-Şeyhi'l-Müfid içinde, ss. 16-149), Kum, h. 1431, s. 16.

²³⁸ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 279; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 158; İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-Ulemâ*, s. 112.

²³⁹ Müfid'in doğum tarihi ile ilgili rivayetlerin tahlili için ayrıca bkz. Tahrânî, *Tabakât*, c. II, s. 186-187; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 55-57.

lerinin en önemli özelliklerinden biri, Mu'tezilî alimlerden ders almış olmalarıdır. İmâmiyye'nin Ahbârî alimlerinin ise Mu'tezilî alimlerden ders aldığı görülmez.

Müfid, Irak'ın Ukberâ şehrinin Süveyka İbnü'l-Basrî²⁴⁰ adındaki küçük bir kasabasında doğmuş, küçük yaşta (yedi yaş civarı)²⁴¹ babası ile eğitim amacıyla Bağdat'ın Kerh²⁴² mahallesine yerleşmiştir. Bu nedenle Kerhî olarak da anılmıştır. O ilk eğitimini muallim olan babasından almış ve bu sebeple de "İbnü'l-Muallim" olarak şöhret bulmuştur.²⁴³ Şeyh Müfid'e "Müfid" lakabının verilmesi ile ilgili ise üç farklı rivayet vardır. Bunlardan ikisinin konusu, rivayet ile dirayetin birbirini nakzedip nakzetmeyeceği üzerine bir meclisteki tartışmayı içermekte ve Müfid'in sorduğu soru ve verdiği cevaplarla meclis sahibini ilzam etmesi üzerine, meclis sahibi tarafından Müfid'e "Müfid" lakabının verilmesini içermektedir. Bu meclislerden biri Mu'tezilî hocası Ali b. İsâ er-Rummânî'nin,²⁴⁴ diğeri ise Müfid'in çağdaşı olan Mu'tezilî Kâdî

²⁴⁰ Ukberâ, Bağdat'ta Dicle nehri üzerinde bulunan küçük şehirlerden biridir. Bkz. İbn Havkal, **10. Asırda İslâm Coğrafyası**, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul, 2017, s. 228. Süveyka İbnü'l-Basrî bel-desi, Bağdat'ın kuzeydoğusunda yer alan Ukberâ şehrinin yakınlarında, Düceyl kasabasına on fersah (yaklaşık altı km) uzaklıkta, Musul ile Bağdat arasında bir yerdir. Bkz. Fadlullah ez-Zencânî, "et-Ta'likât alâ Evâilü'l-Makâlât", **Evâilü'l-Makâlât**, mlf. Şeyh Müfid, Kum, h. 1413, ss. 141-269, s. 248; Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 79; Madelung, "al-Mufid", s. 312; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 57-58.

²⁴¹ Müfid, Bağdat'ta İbn Semmâk ismiyle şöhret bulmuş Ebû Amr Osman b. Ahmed ed-Dekkâk adlı şahıstan ders almıştır. İbn Semmâk 344/955-956 yılında vefat etmiş, bu nedenle Müfid'in bu tarihten önce Bağdat'a gelmiş olması gerekir ki, bu da onun yedi yaş civarında burada olduğunu gösterir. Bkz. Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 58.

²⁴² Kerh, Bağdat'ın 145/762 yılında Abbasi halifesi el-Mansûr tarafından kurulmasından önce o bölgede bulunan önemli ticaret merkezlerinden biriydi. Bağdat kurulduktan sonra da şehrin önemli mahallelerinden biri olmuştur. Büveyhîlerin hakimiyetinden sonra Bağdat'taki Şiîlerin merkezi haline gelmiş, hatta o dönemde meydana gelen Şîî-Sünnî çatışmalarının çoğu burada vuku bulmuştur. Bkz. Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân**, c. I, s. 457; c. IV, s. 448; M. Streck, "Kerh", **İA**, İstanbul, 1977, c. VI, ss. 585-87; Şevkî Dayf (ö. 2005), **Târîhu'l-Edebi'l-Arabî**, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1990, c. V, s. 267.

²⁴³ İbn Nedîm, **el-Fihrist**, s. 279; Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 79; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 58, 66-68.

²⁴⁴ Rivayete göre, hocası Ebû Abdillâh el-Basrî, Müfid'i, bazı talebeleri ile birlikte dönemin önde gelen Mu'tezilî alimi Rummânî'ye gönderir. Müfid, Rummânî'nin meclisine varınca arka tarafta bir yere geçer ve meclis dağıldığında, Basralı bir adam Rummânî'nin yanına giderek "Gadîr" ve "el-Gâr (Mağara)" hadisleri hakkında soru sorar. Rummânî el-Gâr haberinin dirayet, Gadîr haberinin ise rivayet olduğunu belirtir ve rivayetin dirayeti nakzetmeyeceğini söyler. Basralı adam çıkınca olup biteni izleyen Müfid, dayanamayıp Rummânî'ye adil bir imama karşı çıkan ve onunla savaşılan kimsenin durumunu sorar. Rummânî, onun fasık olduğunu söyler. Ardından Müfid, Hz. Ali'nin imâmeti hakkında sorar ve Rummânî, onun adil bir imam olduğu şeklinde cevap verir. Bunun üzerine Müfid, Talhâ ve Zübeyr'in Cemel savaşında Hz. Ali'ye karşı savaşmalarını sormuştur. Rummânî, onların tevbe ettiklerini söyleyince Müfid, Cemel savaşının dirayet, onların tevbesinin ise rivayet olduğunu söyleyerek, Rummânî'nin rivayetin dirayeti nakzetmeyeceği yönündeki görüşünün çelişki barındırdığını göstermiştir. Bunun üzerine Rummânî, Müfid'e kim olduğunu sormuş, ondan Ebû Abdillâh el-Basrî'nin talebesi olduğu cevabını alınca, bir kâğıda bir şeyler

Abdülcebbâr'ın meclisidir.²⁴⁵ Bu rivayetlere göre günümüz tabiri ile Müfid'in isim babası Rummânî ya da Kâdî Abdülcebbâr'dır. Üçüncü bir rivayete göre ise Müfid için bu lakap 410/1019 yılında "Sâhibü'z-Zamân" yani gaybetteki imam tarafından Müfid'e gönderilen bir mektupta (tevkîi) kullanılmıştır.²⁴⁶ Ancak Müfid hakkında bilgi veren çağdaşları Hatîb el-Bağdâdî, İbn Nedîm, Ebû Hayyân ve öğrencisi Necâşî gibi erken dönem rical müellifleri bu lakaptan bahsetmemişlerdir. Buna göre o dönemde bu lakap yaygınlık kazanmamış ya da henüz ihdas edilmemiştir.²⁴⁷

Sünnî-Şîî çatışmalar nedeni ile bazı zamanlarda Bağdat'tan uzaklaştırılması²⁴⁸ dışında Bağdat'tan çıktığına dair kaynaklarda bilgi olmayan Şeyh Müfid, hadis fıkıh ve kalam gibi alanlardaki bütün ilmî birikimini buradaki ve bir vesile ile buraya gelen Şîî, Sünnî ve Mu'tezilî alimlerden elde etmiştir. Müfid'in hocalarının sayıları hakkında kaynaklarda muhtelif rakamlardan bahsedilmekle beraber bu sayının altmış bire kadar çıktığı bildirilmektedir.²⁴⁹ Kum ahlâk ekolünün temsilcilerinden²⁵⁰ Şeyh Sadûk İbn

yazmış ve hocasına göndermiştir. Müfid, hocasının yanına varınca kâğıdı ona vermiş ve okumasını beklemiştir. Kâğıdı okuyan Ebû Abdillâh el-Basrî, Rummânî'nin aralarındaki konuşmayı yazdığını ve onu Müfid lakabıyla isimlendirmesini tavsiye ettiğini söylemiştir. Rivayetin detayları için bkz. Tüsterî, *Mecâlis*, c. II, s. 157-158; Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 343-344; Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât*, c. VI, s. 149-150; Zencânî, "et-Ta'likât", s. 248-249; Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 80; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 62-63.

²⁴⁵ Rummânî'nin rivayetine benzer bir rivayet de Kâdî Abdülcebbâr için nakledilmiştir. Sonu farklılık arz eden bu rivayete göre Müfid'in Kâdî Abdülcebbâr'ı ilzam etmesi üzerine Kâdî Abdülcebbâr ona "Müfid" lakabını vermiştir. Bu haber Adududdevle'ye ulaştığında Müfid'i huzuruna davet etmiş ve ona birtakım hediyeler vermiştir. Bkz. Tüsterî, *Mecâlis*, c. II, s. 158-159; Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 344-345; Hüî, *Mu'cem*, c. XVIII, s. 219; Muhammed Ali Müderris Tebrizî, *Reyhânetü'l-Edeb fî Terâcimi'l-Ma'rûfîn bi'l-Künye evi'l-Lakab*, Tahran, Çâphâne-i Hayderî, bs. 4, h. 1374, c. V, s. 361-362. Bu hadisenin gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığı ile ilgili değerlendirmeler aşağıda Kâdî Abdülcebbâr hakkında bilgi verilirken yapılacaktır.

²⁴⁶ İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-Ulemâ*, s. 113; Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib et-Tabersî, *el-İhticâc*, Beyrut, 1981, c. II, s. 495-497; Hüî, *Mu'cem*, c. XVIII, s. 219-221.

²⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, c. IV, s. 374-375; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 252, 279; Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), *Kitâbu'l-İmtâ' ve Muânese*, Beyrut, 2011, s. 107; Necâşî, *Ricâl*, s. 381-384. "Müfid" lakabı hakkındaki rivayetlerin değerlendirilmesi ile ilgili ayrıca bkz. Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 62-66.

²⁴⁸ Müfid, 392/1002 ve 398/1008 yıllarında meydana gelen Sünnî-Şîî çatışmalarından dolayı Bağdat'tan bir süre uzaklaştırılmıştır. Bu sürenin miktarı ve nereye olduğu ile ilgili bilgiler ise eksiktir. Müfid'in 392/1002 yılı (İbnü'l-Esir, 393 yılı) Ramazan ayı içerisinde zikredilen olaylardaki rolünün ne olduğu bilinmezken, 398/1008 yılı Recep ayında Bağdat'ın Kerh mahallesinde vuku bulan Sünnî-Şîî çatışmalarının müsebbibi olarak gösterilmiştir. Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. VIII, s. 26 (393), 49 (398); İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 33 (392), 58-59 (398). Ayrıca bkz. Güner, *Şîî-Sünnî Siyaseti*, s. 161; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 203-211.

²⁴⁹ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Mukaddime Cildi, s. 107-110; Seyyid Hasan el-Müsevî, "Mukaddimetü'l-Kitâb", *Tehzîbü'l-Ahkâm fî Şerhi'l-Muknia*, mlf. Ebû Ca'fer et-Tûsî, thk. Seyyid Hasan el-Müsevî, Tahran, h. 1364, c. I, s. 11-14.

²⁵⁰ Müfid'in Kum şehrine gittiğine dair bir rivayet bilinmemektedir. Bu nedenle onun bu hocalardan

Bâbeveyh el-Kummî, Ahmed b. Velîd el-Kummî ve Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kummî gibi alimlerden hadis, Ca'fer b. Muhammed b. Kuleveyh el-Kummî'den (ö. 369/979-980) ve İbn Cüneyd el-İskâfî'den fıkıh dersi almıştır. Ayrıca Ebû Bekir İbnü'l-Ciâbî (ö. 355/966)²⁵¹ ve Ebû Amr İbnü's-Semmâk (ö. 344/955)²⁵² gibi Sünnî alimlerden de hadis dersleri almıştır.²⁵³ Kelam derslerini ise belirli bir seviyeye gelinceye kadar önce Ebu'l-Ceyş el-Belhî'nin öğrencisi (gulâm) olan Ebû Yâsir'den²⁵⁴ almış, ardından da Nevbahtîlerin ve Mu'tezilî kelamı iyi bilen Ebu'l-Ceyş'in derslerine intikal etmiştir.²⁵⁵ Daha sonraları Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin talebesi en-Nâşî el-Asgar'dan da kelam dersleri almıştır.²⁵⁶

Müfid'in kelimciliği ile ön plana çıkmasında en çok paya sahip olanlar ise hiç şüphesiz Mu'tezilî alimlerdir. O, babası ile Bağdat'a geldiğinde buradaki ilk hocası Basra Mu'tezilesi alimlerinden Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali el-Basrî el-Cu'al (ö. 369/977) olmuştur.²⁵⁷ Müfid'in buradaki diğer Mu'tezilî hocaları ise Ali b. İsmâ er-Rummânî (ö. 384/995) ve Muhammed b. İmran el-Merzübânî'dir (ö. 384/994).²⁵⁸

Bağdat'a geldikleri esnada ders aldığı tahmin edilmektedir. Bkz. İsmail Markinkovski, "Selected Aspects of the Life and Works of al-Shaykh al-Mufid", **Hamdard Islamicus**, 2000, c. XXIII, sy. 2, s. 42.

²⁵¹ Asıl adı, Muhammed b. Ömer b. Sâlim olan İbnü'l-Ciâbî'yi çağdaş araştırmacılar (Akhtar) Sünnî olarak gösterse de klasik kaynaklarda Şîa'ya meyilli bir hadis alimi olarak zikredilir. İbn Nedîm ise onu Şîa'nın önde gelen alimleri arasında zikretmiştir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. IV, s. 42-49; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 179-181 (355); İbn Nedîm, **el-Fihrist**, s. 279; Akhtar, **Imâmiyyah Thinkers**, s. 83; Abdullah Aydın, "İbnü'l-Ciâbî", **DİA**, İstanbul, 2000, c. XXI, s. 4; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 96-97.

²⁵² Asıl adı Osman b. Ahmed b. Abdullah ed-Dekkâk olan İbnü's-Semmâk kaynaklarda sika ve sadûk bir hadis alimi olarak zikredilir. Bkz. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XIII, s. 190-192; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 99 (344); Nuri Topaloğlu, "İbnü's-Semmâk Ebû Amr", **DİA**, İstanbul, 2000, c. XXI, s. 204; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 97-98.

²⁵³ Ali Ekber el-Gaffârî, "Tercemetü'l-Müellif", **el-Emâlî**, mlf. Şeyh Müfid, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Kum, Dâru't-Teyyâr, t.y., ss. 3-26, s. 9, 11; Müsevî, "Mukaddimetü'l-Kitâb", **Tehzîbü'l-Ahkâm**, c. I, s. 11, 13.

²⁵⁴ Ebû Yâsir hakkında fazla bilgi olmamakla birlikte Müfid ondan Bağdat'ta Bâbu'l-Horasan denilen yerde ders almıştır. Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 343.

²⁵⁵ Zencânî, "et-Ta'likât", s. 248; Madelung, "al-Mufid", s. 312; Akhtar, **Imâmiyyah Thinkers**, s. 80-83; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 251-253; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 58, 88-89.

²⁵⁶ Necâşî, **Ricâl**, s. 260; Tûsî, **el-Fihrist**, s. 89-90; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. III, s. 369-371; McDermott, **al-Shaikh al-Mufid**, s. 12; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 240.

²⁵⁷ Müfid, Cu'al'dan babasının Bağdat'ın Kerh mahallesinde Derb-i Riyâh olarak adlandırılan yerdeki evinde ders almıştır. Ancak Mu'tezilî olan Cu'al'ın, Müfid'in Bağdat'taki ilk hocası olduğu görüşü, Şîi-İmâmî alimler tarafından tartışılmıştır. Bunun için birtakım deliller ortaya koymuşlar ve onun ilk hocasının Ebû Yâsir olduğunu söylemişlerdir. Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 252-253; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 342-343; Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. VI, s. 149-150; İbn Nedîm, **el-Fihrist**, s. 248.

²⁵⁸ Bu alimlerin Hz. Ali'nin efdaliyetini benimsedikleri bilinmektedir. İleride bu alimler hakkında ayrıca bilgi verilecektir.

Şeyh Müfid'in Büveyhîlerin en ihtişamlı döneminde Bağdat'ta İmâmiyye'nin önderliğini yapması, onun Büveyhîler nezdinde itibar görmesine vesile olmuştur. Kaynaklarda hafızasının güçlü, zekasının keskin ve hazır cevap bir kişi olduğu aktarılmaktadır.²⁵⁹ Münazaracı ve cedelci bir yapısının olduğu,²⁶⁰ kendi evinde düzenlediği ilim meclislerinin²⁶¹ yanı sıra devlet büyüklerinin düzenlediği ilim meclislerine de katıldığı belirtilmektedir. Nitekim Büveyhî emiri Adududdevle'nin huzurunda ünlü Eş'arî alimi Bâkılânî ile münazara etmesi, Sünnî kaynaklarda da yer almıştır.²⁶² Müfid'in ilmî müktesebatı ve mücadeleci yönü ile İmâmiyye içerisindeki konumu Büveyhîler nezdinde de itibarının yükselmesini sağlamıştır. Onun devlet kademelerinde siyasi bir görev alıp almadığına dair hâlihazırda bir bilgi mevcut değildir. Ancak Büveyhî emirleri ona ilmî faaliyetlerini yürütebilmesi için destek vermişlerdir. Kaynaklarda aktarılan rivayete göre Müfid'in Kâdî Abdülcebbâr'ı ilzam etmesi, Adududdevle tarafından mükâfatlandırılmasına vesile olmuştur.²⁶³ Şeyh Müfid'in bazı eserlerinin mukaddimelerinde onun hayatı ile ilgili bilgi veren muhakkikler, Adududdevle'yi Müfid'in öğrencileri arasında zikretmiştir.²⁶⁴ Adududdevle'nin Müfid'i hastalığı ya da çeşitli sebepler vesilesiyle evinde ziyaret ettiği de gelen rivayetler arasındadır.²⁶⁵ Büveyhî emirleri, Müfid'e faaliyetlerini yürütebilmesi, Cuma günleri namaz kıldırması ve vaaz vermesi için Kerh mahallesindeki Berâsâ camiini tahsis etmişler, ona ve öğrencilerine maddi destekte bulunmuşlardır.²⁶⁶

²⁵⁹ Tûsî, **el-Fihrist**, s. 157-158; İbn Nedîm, **el-Fihrist**, s. 279.

²⁶⁰ Onun münazara esnasında karşısındakini ahşaptan bir sütunun altından olduğuna ikna edebilecek zekaya sahip olduğu ve cedelci olduğu anlatılmaktadır. Bkz. Kraemer, **Humanism**, s. 67.

²⁶¹ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 157.

²⁶² Kâdî İyâz b. Mûsa b. İyâz (ö. 544/1149), **Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik**, thk. Saîd Ahmed A'râb, Muhammediye, 1982, c. VII, s. 50-51. Müfid'in Bâkılânî ile yaptığı münazaralar ile ilgili ayrıca bkz. Şeyh Müfid, **el-Fusûlü'l-Muhtâra mine'l-Uyûn ve'l-Mehâsin**, cem. Şerîf el-Murtazâ, Kum, h. 1413, s. 84; Şeyh Müfid, **Mes'eletün Uhrâ fi'n-Nassi alâ Alf**, Kum, 1413, s. 21-26.

²⁶³ Tüsterî, **Mecâlis**, c. II, s. 158-159; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 344-345; Hûî, **Mu'cem**, c. XVIII, s. 219; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 265-266.

²⁶⁴ Tûsî'nin **Tehzîbü'l-Ahkâm** adlı eserini tahkik eden Hasan el-Müsevî el-Hursân, Adududdevle'yi Müfid'in öğrencileri arasında zikrederek, onun Müfid'den İmâmiyye fıkhı ile ilgili ders aldığını aktarmıştır. Bkz. Müsevî, "Mukaddimetü'l-Kitâb", **Tehzîbü'l-Ahkâm**, c. I, s. 16; Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, "Min Hayâtî'l-Müellif", **el-Muknia**, mlf. Şeyh Müfid, thk. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Beyrut, Dâru'l-Müfid, 1993, ss. 5-24, s. 15.

²⁶⁵ Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi (ö. 748/1348), **el-İber fi Haberi Men Gaber**, thk. Ebû Hâcer Muhammed b. Zaglûl, Beyrut, 1985, c. II, s. 225; Yâfiî, **Mir'âtü'l-Cenân**, c. II, s. 22; İbn Hacer, **Lisânü'l-Mizân**, c. VII, s. 486.

²⁶⁶ Hibetüddîn el-Hüseynî eş-Şehristânî, "eş-Şeyhu'l-Müfid ve Tashîhu'l-İ'tikâd", **Tashîhu'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye**, mlf. Şeyh Müfid, thk. Hüseyin Dergâhî, Kum, h. 1413, ss. 19-24, s. 22.

Müfid'in Büveyhîler ile zâhirde iş birliği içerisinde olup olmadığı hakkında bilgi bulunmasa da onun, Büveyhî emirlerinin faaliyetlerine telîfâtıyla destek verdiği anlaşılmaktadır. Büveyhîler döneminde ilk defa Muizzüddeve zamanında kutlanmaya başlanan Âşûrâ matemi ve Gadîr-i Humm bayramı Müfid'in gençlik yıllarına denk gelmektedir. O, eserlerinde Âşûrâ'nın ne demek olduğunu, o günün faziletlerini, o gün yapılması gerekenleri²⁶⁷ ve Hz. Hüseyin'in mezarını ziyaret etmenin fazileti ve vü-cûbiyeti hakkında bilgiler vermiştir.²⁶⁸ Müfid, "Sekaleyn Hadisi" olarak meşhur olan rivayetin üzerine inşa edilen Gadîr-i Humm olayı hakkında ise müstakil eserler kaleme almıştır.²⁶⁹ Ayrıca Gadîr-i Humm'un bayram olarak kutlanması, bu günün fazileti ve bu günde yapılması gerekenler ile ilgili izahatta bulunmuştur.²⁷⁰ Ancak Büveyhîlerin ihdas ettiği bu uygulamalar sonraki dönemlerde Sünnî ahali ile Şîî ahali arasında tartışmaların ve çatışmaların çıkmasına sebep olmuştur. Şeyh Müfid de bu çatışmalardan nasibini almış, etkisi ile ilgili somut bir delil olmasa da 392/1002 yılındaki çatışmalardan ve ders yaptığı esnada Berâsâ mescidine Sünnîler tarafından yapılan baskından dolayı 398/1008 yılındaki çatışmalardan sorumlu tutulmuş ve dönemin Büveyhî emirleri tarafından bir süre Bağdat dışına sürgün edilmiştir.²⁷¹ Müfid'in *el-Cemel* adlı eserinin muhakkiki Seyyid Ali Mîr Şerîfî, hicrî 408 ya da 409 yılında da sürgün edildiğinden bahseder, ancak bu yılda gerçekleşen olaylardan bahseden tarih kaynaklarında Müfid'in sürgün edildiğine dair bir bilgi yoktur.²⁷² Çatışmalar esnasında Sünnîlerin Müfid'i hedef almasının sebebi, onun o dönemde İmâmiyye'nin önderi olarak kabul edilmesi ve eserlerinde Büveyhîler tarafından ihdas edilen bu günler hakkındaki görüşleri olabilir. Büveyhî emirleri de Müfid'i Bağdat dışına çıkararak muhtemelen hem onun zarar görmesini engellemek hem de olayların yatışmasını sağlamak istemişlerdir.

²⁶⁷ Şeyh Müfid, *Mesârru's-Şîa fî Muhtasari Tevârîhi's-Şeria*, Kum, h. 1413, s. 43-45.

²⁶⁸ Şeyh Müfid, *Kitâbu'l-Mezâr*, Kum, h. 1413, s. 23-57.

²⁶⁹ Müfid, hadiste geçen "mevlâ" kelimesi üzerine yoğunlaşmış ve bu kelimenin "yönetici" yani "hilafet ve imâmet" anlamında kullanıldığını delillendirmeye çalışmıştır. Bkz. Şeyh Müfid, *Risâle fî Ma'ne'l-Mevlâ*, Kum, h. 1413; Şeyh Müfid, *Aksâmu'l-Mevlâ fî'l-Lisân*, Kum, h. 1413.

²⁷⁰ Şeyh Müfid, *Mesârru's-Şîa*, s. 38-41; Şeyh Müfid, *Kitâbu'l-Mezâr*, s. 90-95; Şeyh Müfid, *el-Muknia*, thk. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Beyrut, Dâru'l-Müfid, 1993, s. 203-207.

²⁷¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VIII, s. 26 (393), 49 (398); İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 33 (392), 58-59 (398).

²⁷² Seyyid Ali Mîr Şerîfî, "Mukaddimetü'l-Müellif", *el-Cemel ve'n-Nusra li-Seyyidi'l-İtra fî Harbi'l-Basra*, mlf. Şeyh Müfid, thk. Seyyid Ali Mîr Şerîfî, Kum, 1413, ss. 9-35, s. 20. Belirtilen tarihlerde yalnızca hicrî 408 yılında Sünnî-Şîî çatışmasından ve akabinde sürgünden bahsedilir. Ancak bu tarihte Müfid ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 125-126 (408); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VIII, s. 121 (408).

Müfid, velûd bir yazar olup, hayatı boyunca İmâmiyye ekolünün o dönemdeki ihtiyacına binaen kelim, tarih, fıkıh, hadis, tefsir ve sair alanlarında iki yüz civarında eser kaleme aldığı rivayet edilmiştir. Bu eserlerin çoğu İmâmiyye'nin temel meseleleri üzerine olmakla beraber, onlardan bazıları bir görüşe ya da zümreye reddiye, bazıları sorulan sorulara cevap, bazıları ise farklı bölgelerdeki İmâmiyye taraftarlarının soru ve sorunları üzerine kaleme alınmış eserlerdir. Bu nedenle sistematik bir şekilde ele alınmış eserler değildir. Ancak gaybetten sonra imâmetin izahatı ile ilgili soru ve sorunlara cevap vermede yetersiz kalan ahhâra, Mu'tezilî fikirlerin de etkisiyle aklî çıkarımların eklendiği bu eserler, İmâmî-Usûlî akidenin temelini oluşturmuştur.²⁷³ Bu eserlerin hepsini zikretmek yerine her alandan kapsayıcı olması hasebiyle önemli gördüğümüz bazı eserlerini zikretmekle yetineceğiz.

Kelam ile ilgili eserlerin önemli bir kısmı Mu'tezilî tesirlerin oldukça fazla olduğu eserler olup, en önemlileri şunlardır: *Evâilü'l-Makâlât fî'l-Mezâhibi'l-Muhtarât, el-Hikâyât fî Muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-Adliyye ve'l-Fark beynehüm ve beyne's-Şiati'l-İmâmiyye min Emâlî, el-Fusûlu'l-Muhtâra mine'l-Uyûn ve'l-Mehâsin, en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl (fî İlmi'l-Kelâm), en-Nüketü'l-İ'tikadiyye, Tashîhu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye, Kitâbu'l-İfşah fî'l-İmâme, el-Mesâilü'l-Aşere fî'l-Gaybe.*

Fıkıh ile ilgili eserleri: *Kitâbu'l-Mukni'a fî'l-Fıkh, et-Tezkire bi-Usûli'l-Fıkh, el-İ'lâm bimâ İttefeket aleyhi'l-İmâmiyye mine'l-Ahkâm, Hulâsatü'l-İcâz fî'l-Mut'a.*

Hadis ile ilgili eserleri: *el-Emâlî (el-Mecâlis), Kitâbu't-Temhîd.*

Tarih ile ilgili eserleri: *el-İrşâd fî Ma'rifeti Huceccillâh ale'l-İbâd, el-Cemel ve'n-Nusra li-Seyyidi'l-İtra fî Harbi'l-Basra, Kitâbu'l-Mezâr.*

Müfid'in reddiye türünde de eserleri olup, İmâmî, Sünnî ve Mu'tezilî birçok alime en-Nakz, er-Redd, Cevâbât başlıkları altında reddiye yazmıştır. İmâmiyye'den

²⁷³ Müfid'in eserlerinin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Kaynaklarda ismi zikredilen eserlerinin sayısı da ihtilafli olup, bu sayı iki yüze ulaştırılamasa da Tûsî'nin *Tehzîbü'l-Ahkâm* adlı eserinin muhakkiki Seyyid Hasan el-Müsevî ve Müfid'in *el-Emâlî* adlı eserinin muhakkiki Ali Ekber el-Gaffârî, onun yüz doksan dört eserinin ismini zikretmiştir. Günümüze ulaşanların sayısı ise elli civarında olup (bazı eserler birleştirilerek ya da başka bir eserin bir bölümü olarak basılmış), bu eserlerin hepsi çevrimiçi olarak internet ortamında mevcuttur. Müfid'in eserlerinin tam listesi için ayrıca bkz. Necâşî, *Ricâl*, s. 381-384; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 158; İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-Ulemâ*, s. 113-114; Mcdermott, *al-Shaikh al-Mufid*, s. 25-45; Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 88-93; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 280-304; Gaffârî, "Tercemetü'l-Müellif", *el-Emâlî*, s. 13-24; Müsevî, "Mukaddimetü'l-Kitâb", *Tehzîbü'l-Ahkâm*, c. I, s. 22-31; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 132-165.

hocaları Şeyh Sadûk ve İbn Cüneyd; Sünnî İbn Küllâb ve el-Kerâbisî; Mu'tezile'den ise başta hocaları Ebû Abdillâh el-Basrî ve Ali b. İsa er-Rummânî olmak üzere Ca'fer b. Harb, Câhîz, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Sâhib b. Abbâd, Kâdî Abdülcebbâr gibi alimlere reddiyeler yazdığı görülmektedir.²⁷⁴

Müfid, hayatı boyunca telîfât ve tedrîsât ile meşgul olmuş, ancak hocalarının ve eserlerinin sayısı ile yetiştirdiği öğrencilerin sayısı kıyaslandığında kaynaklarda zikredilen öğrencilerinin sayısının oldukça az olduğu görülmektedir.²⁷⁵ Lakin onun yetiştirdiği bu öğrenciler, Şîî-İmâmî düşüncenin gelişimine ve değişimine önemli katkılar sağlayan alimler olmuşlardır. Şerîf Radî (ö. 406/1015), Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi öğrencileri hem İmâmîyye hem de Büveyhî yönetimi nezdinde önemli şahsiyetlerdir. Bu alimler Mu'tezile-İmâmîyye etkileşiminde de önemli rol oynamışlardır.

Müfid, 3 Ramazan 413/29 Kasım 1032 yılında Bağdat'ın Kerh mahallesindeki evinde vefat etmiş ve cenaze namazını öğrencisi Şerîf Murtazâ kıldırmıştır. Cenazesi önce evine defnedilmiş, bir süre bekledikten sonra da Mekâbir-i Kureys'e nakledilmiştir.²⁷⁶

1.2.3.2.2. Şerîf Radî (ö. 406/1015)

Nesebi Hz. Ali'ye dayanan Şerîf Radî'nin asıl adı Muhammed b. Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed b. Mûsâ b. İbrâhîm b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib el-Alevî el-Mûsevî olup, künyesi Ebu'l-Hasan'dır. İkinci erkek evlat olarak 359/969 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiş, kırk yedi yaşında iken 406/1015 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.²⁷⁷ Baba tarafından olduğu gibi anne tarafından da soyu Hz. Ali'ye dayanmakta olup, annesi vasıtasıyla Zeydî lider Hasan el-

²⁷⁴ Necâşî, *Ricâl*, s. 381-384; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 158; İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-Ulemâ*, s. 113-114; Mcdermott, *al-Shaikh al-Mufid*, s. 25-45; Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 88-93; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmîyye", s. 280-304; Gaffârî, "Tercemetü'l-Müellif", *el-Emâlî*, s. 13-24; Mûsevî, "Mukaddimetü'l-Kitâb", *Tehzîbü'l-Ahkâm*, c. I, s. 22-31.

²⁷⁵ Müfid'in öğrencilerinin listesi için bkz. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, "Min Hayâtî'l-Müellif", *el-Muknia*, s. 14-15; Mûsevî, "Mukaddimetü'l-Kitâb", *Tehzîbü'l-Ahkâm*, c. I, s. 14-16.

²⁷⁶ Necâşî, *Ricâl*, s. 384; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 157-158; İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-Ulemâ*, s. 112-113; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. VIII, s. 138; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 157.

²⁷⁷ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî en-Nîsâbü'rî (ö. 429/1038), *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-Asr*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha, Beyrut, 1983, c. III, s. 155; Necâşî, *Ricâl*, s. 384; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 115, 119; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. VIII, s. 91; Tahrânî, *Tabakât*, c. II, s. 164-165.

Utrûş'un (en-Nâsır Lilhak) (ö. 304/917) torunlarından²⁷⁸ Şerîf Radî'nin soyu iki yoldan da Hz. Ali'ye dayandığı için Büveyhî emiri Bahâuddevle tarafından 396/1006 (İbnü'l-Cevzî'ye göre 397) yılında, Irak bölgesi nakîbi olduğu esnada kendisine er-Radî Zü'l-Hasebeyn, abisi Ali'ye de el-Murtazâ Zü'l-Mecdeyn lakapları verilmiştir.²⁷⁹ Radî, kendisine bu lakabı verdiğinden dolayı Bahâuddevle'yi öven bir şiir yazmış ve 398/1007 yılında kendisine takdim etmiştir.²⁸⁰

Şerîf Radî, eğitimine Bağdat'ın Kerh mahallesinde Şeyh Müfid'e talebelik yaparak başlamış olup, abisi Şerîf Murtazâ ile birlikte ondan fıkıh ve kelam alanlarında ders okumuştur. Hocası Şeyh Müfid'in ilmî geleneğine ayak uydurmuş, o da hocası gibi Şîî, Mu'tezilî ve Sünnî birçok alimden farklı branşlarda ders almıştır. Küçük yaş-tan itibaren şiire meraklı olan Radî,²⁸¹ özellikle Arap dili ve edebiyatı alanına yönelmiş bu alanda Sünnî Ebû Saîd el-Hasan b. Abdullah es-Sîrâfî (ö. 368/979), Ebû Muham-med Abdullah b. Muhammed el-Esedî el-Ekfânî (ö. 405/1014), Mu'tezilî Ali b. İsa er-Rummânî (ö. 384/994),²⁸² Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî (ö. 392/1001), İbn Nübâte Ebû Yahyâ Abdurrahîm b. Muhammed (ö. 374-984), Ebu'l-Hasan Ali b. İsa er-Rib'î (420/1029), Mu'tezilî Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdülgaaffâr (ö. 377/987) gibi alimlerden nahiv ve belâgat dersleri almıştır. Onun bu alimlerden aldığı dersler ve yaz-mış olduğu şiirler, Kureyşlilerin ve Talibîlerin en iyi şairi olarak anılmasına vesile ol-

²⁷⁸ İbn Ebi'l-Hadîd Abdülhamîd b. Hîbetullah (ö. 655/1257), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut, 1965, c. I, s. 32-33; Kâsım Habîb Câbir, *el-Felsefe ve'l-İ'tizâl fî Nehci'l-Belâğa*, Beyrut, 1987, s. 13; Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 124; Abdülhüseyn Ahmed el-Emînî en-Necefî, *el-Gadîr fî'l-Kitâb ve'l-Sünnet ve'l-Edeb*, Beyrut, 1994, c. IV, s. 209.

²⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 115; Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 308-309; Mustafa Özel, "Şerîf er-Radî", *DİA*, İstanbul, 2010, c. XXXIX, ss. 4-5, s. 4; Mustafa Öz, "Şerîf el-Mutazâ", *DİA*, İstanbul, 2010, c. XXXVIII, ss. 586-588.

²⁸⁰ Şerîf er-Radî Muhammed b. Hüseyin el-Müsevî (ö. 406/1015), *Dîvânü's-Şerîf er-Radî*, Beyrut, h. 1415, c. I, s. 55 vd.

²⁸¹ Şerîf Radî, şiir yazmaya dokuz yaşında başlamıştır. Bkz. Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr*, c. III, s. 155.

²⁸² Şerîf Radî'nin Rummânî'ye talebe olup olmadığı tartışılmıştır. Rummânî'nin ona doğrudan hoca olmadığı, hocası Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî aracılığı ile hoca olduğu bilinmekte-dir. Nitekim Radî, hocası Hârizmî'nin Rummânî'den naklettiği bir görüşü *Telhîsü'l-Beyân* adlı eserinde kullanmıştır. Bkz. Şerîf er-Radî Muhammed b. Hüseyin el-Müsevî (ö. 406/1015), *Telhîsü'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülganî Hasan, Kahire, 1955, 280-281; Muhammed Abdülganî Hasan, "Mukaddime", *Telhîsü'l-Beyân*, mlf. Şerîf er-Radî, thk. Mu-hammed Abdülganî Hasan, Kahire, 1955, ss. 5-106, s. 91. Şerîf Radî'nin hocaları hakkında bilgi veren Hikmet Gültekin, isimlerinin aynı olmasından dolayı Ali b. İsa er-Rummânî ile Ali b. İsa er-Rib'î'nin farklı nisbe ile anılmış aynı kişi olduğunu zannetmiştir. Fakat bu şahıslar farklı kişiler olup, Rummânî 384/994 yılında vefat etmiş, Rib'î ise 420 yılında vefat eden başka bir şahıstır. Bkz. Hasan, "Mukaddime", *Telhîsü'l-Beyân*, s. 74-75, 91; Hikmet Gültekin, *Şîa'da Hadis ve Nehcü'l-Belâğa*, Ankara, Nuhbe Yayınları, 2018, s. 149, 151.

muştur.²⁸³ Hadis alanında Mu'tezilî Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân el-Merzûbânî (ö. 384/994), Ebû Muhammed Hârûn b. Mûsâ et-Tel'ukberî (ö. 385/995), Ebu'l-Kasım İsa b. Ali b. İsa el-Cerrâh (ö. 391/1000), fıkıh alanında Şeyh Müfid'in dışında Sünnî (Hanefî) Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî (ö. 403/1012), Kur'an ve kıraat alanında Ebû Hafs Ömer b. İbrâhîm el-Kinânî (ö. 390/999), Sünnî (Mâlikî) Ebû İshak İbrâhîm b. Ahmed et-Taberî (ö. 393/1002) gibi alimlerden ders almıştır. Onun Müfid'den sonra kelim alanındaki en önemli hocalarından biri de Kâdî Abdülcebbâr'dır. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Kitâbu'l-Umde fî Usûli'l-Fıkh ve Takrîbü'l-Usûl* adlı eserleri bizzat kendisinin nezareti altında okumuştur.²⁸⁴

Şerîf Radî'nin kısa ömrüne rağmen, özellikle edebiyat, tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında kaynaklarda on dokuz eserinden bahsedilmektedir. En önemli eseri Hz. Ali'nin sözle, nasihat, mektup ve hutbelerinden derlediği *Nehcü'l-Belâga* adlı eseridir. Onun bu eseri üzerine birçok şerh yazılmış, çalışma yapılmış ve farklı zamanlarda Abdülbaki Gölpınarlı, Adnan Demircan, Kadri Çelik gibi yazarlar tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Günümüze bir kısmı veya tamamı ulaşan diğer önemli eserlerinden bazıları ise şunlardır:

- el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye/Mecâzâtü Âsâri'n-Nebeviyye*,
- Telhîsü'l-Beyân fî(an) Mecâzâtü'l-Kur'ân*,
- Hakâiku't-Te'vîl fî Müteşabi't-Tenzîl*,
- Hasâisu'l-Eimme/Hasâisu Emîri'l-Mü'minîn*,
- Duyûnu eş-Şerîf er-Radî/Dîvânü's-Şi'r*.²⁸⁵

Radî, ilmî faaliyetlerini yürütmek maksadıyla, kendi imkânları çerçevesinde, öğrencilerinin ihtiyaçlarını kendisinin karşıladığı, içinde Bağdat'ın büyük kütüphanelerinden birinin de bulunduğu²⁸⁶ bir Dâru'l-İlm (Hizânetü'l-Kütüb/Hizânetü Dâri'l-

²⁸³ Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr*, c. III, s. 155.

²⁸⁴ Şerîf er-Radî, *Telhîsü'l-Beyân*, s. 212-213; Şerîf er-Radî, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, Kum, h. 1422, s. 176 (*Umde*), 330 (*Şerh*); Hasan, "Mukaddime", *Telhîsü'l-Beyân*, 84-93. Radî'nin hocaları hakkında ayrıca bkz. Aziz Seyyid Câsim, *el-İğtirâb*, s. 97-99; Câbir, *el-Felsefe ve'l-İ'tizâl*, s. 16; Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 128; Emînî, *el-Gadîr*, c. IV, s. 212-213; Gültekin, *Şîa'da Hadis*, s. 144-152.

²⁸⁵ Radî'nin eserlerinin günümüze ulaşanlar dahil birçoğunun kendisine mi yoksa kardeşi Murtazâ'ya mı aidiyeti ile ilgili tartışmalar olup, bu tartışmalar hakkında bkz. C. Brockelmann, "Murtaza's-Şerîf", *İA*, İstanbul, 1979, c. VIII, ss. 657-58; Gültekin, *Şîa'da Hadis*, s. 129-139. Radî'nin eserlerinin geniş listesi için ayrıca bkz. Necâşî, *Ricâl*, s. 384; Câbir, *el-Felsefe ve'l-İ'tizâl*, s. 16; Emînî, *el-Gadîr*, c. IV, s. 229-231.

²⁸⁶ Korkis Avvâd, *Hazâinü'l-Kütübi'l-Kadîme fî'l-İrak*, Bağdat, 1948, s. 231.

İlm) kurmuş ve burada birçok öğrenci yetiştirmiştir.²⁸⁷ Akhtar, Radî'nin Daru'l-İlmini öncü bir faaliyet olarak görmüş ve kendisinden yaklaşık bir asır sonra vefat eden Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092), Nizâmiye medreselerini kurarken Radî'yi örnek aldığını söylemiştir.²⁸⁸ Ayrıca kardeşi Şerîf Murtazâ'nın Dâru'l-İlmi'nin, Radî'nin kurumunun bir devamı olabileceği düşüncesi de akıllara gelmektedir.²⁸⁹ Ancak bununla ilgili elimizde somut bir delil yoktur.

Şerîf Radî, devlet ricali ile iyi ilişkiler kurmuş, Büveyhîler nezdinde önemli bir konuma sahip olmuştur. Baba mesleği olan nakîblik görevine ilk önce babası Ebû Ahmed Hüseyin b. Mûsâ'ya (ö. 400/1009-10)²⁹⁰ 380-384/990-994 yılları arasında kardeşi Murtazâ ile birlikte nâiblik yaparak başlamış,²⁹¹ sonrasında 396/1005-6 (İbnü'l-Cevzî'ye göre 397) yılında Irak nakîbliği ve hac emirliği görevine getirilmiştir.²⁹² Babasının ölümünden birkaç yıl sonra 403/1012 yılında Bahâuddevle tarafından hükümdarlığın sınırları içindeki tüm Talibîlerin nakîbi olarak ilan edilmiştir. Bahâuddevle'nin gönderdiği bildiri, veziri Fahru'l-Mülk'ün sarayında toplumun önde gelen şerifleri, kadıları, alimleri ve ordu mensuplarının huzurunda okunmuş ve Radî'ye siyah bir hil'at giydirilmiştir. Böylece onun, Talibîlerden siyah hil'at giyenlerin ilki olduğu iddia edilmiştir.²⁹³ Radî kendisine bu görevi tevdi etmesi nedeniyle Bahâud-

²⁸⁷ Ahmet Güner, "Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba İlgileri ve Kütüphaneleri", **DEÜİFD**, sy. 13-14, İzmir, 2001, s. 57-60.

²⁸⁸ Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 134; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 103.

²⁸⁹ Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 134; Güner, "Büveyhî Devlet Adamları", s. 60.

²⁹⁰ Ebû Ahmed el-Mûsevî'nin Büveyhî emirleri ile arası bazı zamanlarda iyi, bazı zamanlarda da kötü olmuştur. Bu nedenle Büveyhî emirleri onu bazı dönemlerde nakiplik görevine getirmiş ve çeşitli sebeplerden dolayı görevden azletmiştir. O, ilk defa Muizzüddeve döneminde 354/965 yılında nakiplik görevine getirilmiş, İzzüddeve Bahtiyar zamanında 361/971-72 yılında çıkan Sünnî-Şii çatışmalarının ardından görevden alınmıştır. Ardından 364/974-75 tekrar göreve getirilmiş, fakat 369/979-80 yılında zimmete mal geçirme ve devlet sırrını ifşa etme suçlamalarıyla görevden alınarak hapsedilmiştir. Daha sonraki dönemlerde 376/986, 380-384/990-994 (nakip, hac emirliği, mezalim mahkemesi başkanlığı) ve son olarak da 394/1003-4 yılından 400/1009-10 yılında ölünceye dek bu görevi yapmıştır. 380-384 yılları arasındaki görevinde oğulları Şerif Radî ve Şerif Murtazâ kendisine nâiblik yapmıştır. Son görev süresi içerisinde nakiplik görevi ile birlikte hac emirliği, mezalim divanı yöneticiliği ve kâdilkudâtlik yapmıştır. Kronolojik sıra ile bkz. İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 161 (354), 237 (364), 268 (369), 344 (380), 369 (384); c. XV, s. 43 (394), 71-72 (400); İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. II, s. 308-309 (361), 399 (369); Hemedânî, "Tekmile", s. 429 (362), 439 (364); İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 330 (361), 448 (380), 468 (384); c. VIII, s. 30-31 (394), 60-61 (400); Güner, **Şii-Sünnî Siyaseti**, s. 133-145.

²⁹¹ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 344 (380), 369 (384); İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 448 (380), 468 (384).

²⁹² İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 115; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 36.

²⁹³ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 89; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 78. Ahmet Güner, Radî'nin Ali evladından siyah rengi giyenlerin ilki olduğu bilgisine şüphe ile yaklaşmış, kendisin-

devle'yi öven bir de şiir yazmıştır.²⁹⁴ Radî, sadece kendisine iltifatta bulunduğu değil, bayramlarda, dini günlerde ve benzeri birçok günde Bahâuddevle'yi ve devlet ricalini öven şiirler kaleme almıştır.²⁹⁵ Büveyhîlerin Mu'tezilî veziri Sâhib b. Abbâd ile de arası iyi olmuş, sağlığında onu öven bir şiir ve o öldüğünde de bir mersiye kaleme almıştır.²⁹⁶

Radî yalnızca Büveyhîler ile arasını iyi tutmamış, aynı zamanda Abbâsî halifeleri ile de arası iyi olmuştur. Onun özellikle halife Tâi'-Lillah'a (363-381/974-991) olan sevgisi ve onunla olan dostluğu şiirlerine yansımış, hemen her fırsatta onu öven şiirler kaleme almıştır. *Dîvân*'ında halifeyi, kendisine gösterdiği yakın ilgi ve ikramlar, çeşitli dinî gün ve bayramlar vesilesi ile öven,²⁹⁷ hatta zaman zaman kendisini huzuruna davet etmemesinden dolayı serzenişte bulunan,²⁹⁸ 376/986-7 yılında halifenin oğlu öldüğünde taziye amaçlı,²⁹⁹ 381/991 yılında Büveyhî emiri Bahâuddevle tarafından tahttan indirildiğinde hüznünü bildiren ve ona bu muameleyi yapanları eleştiren³⁰⁰ ve 393/1003 yılında vefat ettiğinde mersiye gibi türlerde birçok şiir kaleme almıştır.³⁰¹

Radî, Tâi'-Lillah'tan sonra yerine geçen Kâdir-Billah (381-422/991-1031) ile de arasını iyi tutmaya çalışmış ve hilafete gelişi nedeniyle³⁰² ve sonraki süreçte onu ve meclisini öven şiirler yazmıştır.³⁰³ Ancak bu durum fazla sürmüştür benzemiyor, zira Radî, halife göreve geldikten bir yıl sonra halifeyi ve meclisini övmek için 382/992 yılında yazdığı ve halifeye gönderdiği şiirinin son dizelerinde gönlünde halife olma

den önce babasının giymiş olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur. Buna göre Radî'nin babası Ebû Ahmed, Fars dönüşü Abbâsî halifesi Tâi'-Lillah (363-381/974-991) tarafından sarayında ağırlanmış, ona yakın ilgi göstermiş olup, Radî de ona teşekkürlerini iletmek için övgü dolu bir şiir yazmıştır. Abbâsî sarayına girmenin şartlarından biri de siyah elbise giymek olduğundan, Ahmet Güner, Ebû Ahmed'in siyah elbise giymiş olabileceğini söylemektedir. Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. II, s. 295; Güner, *Şîî-Sünnî Siyaseti*, s. 145-146.

²⁹⁴ Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. I, s. 259 vd.

²⁹⁵ Radî'nin Bahâuddevle'yi öven şiirleri için bkz. Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. I, s. 13, 55, 58, 263, 501, 504, 546; c. II, s. 91, 306, 479. Şerefüddeve ve Fahruddevle'ye yazdığı şiirler için sırası ile bkz. Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. II, s. 118; c. I, s. 391.

²⁹⁶ Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. I, s. 266; c. II, s. 180 (mersiye); Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 128-129.

²⁹⁷ Halife Tâi'-Lillah'ı çeşitli vesilelerle övdüğü şiirler için bkz. Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. I, s. 9, 53; c. II, s. 105, 110, 115, 295, 300, 302, 366, 451, 458.

²⁹⁸ Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. II, s. 282, 510.

²⁹⁹ Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. I, s. 22.

³⁰⁰ Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. II, s. 174; 391.

³⁰¹ Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. I, s. 32; c. II, s. 176.

³⁰² Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. I, s. 498.

³⁰³ Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. I, s. 235; c. II, s. 36; Güner, *Şîî-Sünnî Siyaseti*, s. 145-147.

isteği olduğunu göstermiş, bu konuda Kâdir-Billah ile arasında bir farkın bulunmadığını, aralarındaki farkın ise yalnızca ve yalnızca, Kâdir-Billah'ın bu makamı elde etmesi olduğunu söylemiştir.³⁰⁴ Ebû İshâk es-Sâbî (ö. 384/994) ve bazı kişilerin onu hilafet makamı için cesaretlendirdiği rivayet edilmiştir.³⁰⁵ Radî'nin bu dizeleri karşısında halifenin ona nasıl bir cevap verdiği bilinmemektedir. Fakat sonraki yıllarda (muhtemelen 384/994 yılında) Radî, Fatımî halifesini öven bir şiir yazmış ve bunun neticesinde halife ile araları bozulmuştur. Bu şiirin bir dizesinde kendisinin düşman ülkesinde olduğunu dile getirerek bunu zül olarak görmüş ve Alevî nisbesi verdiği Mısır Fâtımî halifesine ise iltifatta bulunmuştur.³⁰⁶ Bunun üzerine Kâdir-Billah bu durumu Radî'nin babasına, Şerîf Murtazâ'ya ve Şeyh Müfid'e bildirerek özür dilemesini istemiş, ancak Radî şiiri kendisinin yazmadığını söyleyerek özür dilemeyince o dönemdeki bütün resmî görevlerinden azledilmiştir.³⁰⁷ Mısırdaki Fatımîlerin kendilerinin

³⁰⁴ Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. II, s. 36-39; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, c. I, s. 33-34.

³⁰⁵ Rahmi Er, "Sâbî Ebû İshâk", *DİA*, İstanbul, 2008, c. XXXV, ss. 339-340; Güner, *Şîî-Sünnî Siyaseti*, s. 147; Gültekin, *Şîa'da Hadis*, s. 116. Ebû İshâk es-Sâbî öldüğünde Radî ona bir de mersiye yazmıştır. Bkz. Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. I, s. 355. Şerîf Radî'nin Ebû İshâk ile olan dostluğu hakkında ayrıca bkz. Halil İbrahim Bulut, "Müslüman Sâbî İlişkileri Bağlamında Şerîf Radî ve Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl el-Harrânî Dostluğu", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal, Konya, 2006, c. II, ss. 397-406.

³⁰⁶ Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. II, s. 502.

³⁰⁷ Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 131-132; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 104. Şerîf Radî'den herhangi bir özür gelmeyince Kâdir-Billah, Radî'nin babasına Eş'arî alim Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî'yi (ö. 403/1013) göndermiş ve onları uyarmasını istemiştir. Babası ise bu şiiri onun yazmadığını söyleyerek inkâr etmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 118-119; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XV, s. 567-568. Kâdir-Billah bu olay üzerine başta Radî'nin babası ve abisi Murtazâ olmak üzere kadıların, fakihlerin ve başka birçok kimsenin hazır bulunduğu bir de meclis tertip etmiş, Radî'nin bu şiiri yazma maksadını öğrenmeye çalışmıştır. Ancak babası ona ait olmadığını, başka birisinin onu karalamak adına bunu uydurmuş olabileceğini söylemiştir. Bunun üzerine halife, Radî'nin babasından Mısır halifelerinin neseplerini karalayan bir yazı yazmasını ve Radî'nin bu yazıyı imzalamasını istemiştir. Babası bu metni hazırlamış ve oradaki herkes bu duruma şahit olmuştur. Babası ve Murtazâ bu yazıyı imzalaması için Radî'ye götürmüşler, fakat Radî, şiiri kendisinin yazmadığını ve bu yazının altına imza atarsa Mısır dâîlerinin taşkınlık yapabileceğini söyleyerek imza atmaktan imtina etmiştir. Babası ise bu duruma şaşırarak altı yüz fersah ötedeki Mısır dâîlerinden değil, yüz zirâ' yakınındaki halifeden korkmasını söyler. Babası ve abisi Murtazâ muhtemelen takiyye ve korku nedeniyle Radî ile konuşmayacakları sözünü vererek halifeyi teskin etmeye çalışmışlardır. Bu olaydan bir süre sonra Radî, Kâdir-Billah tarafından nikâbet görevinden alınmıştır. Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, c. I, s. 37-39. Radî'nin hemen her şiirinin hangi tarihte yazıldığına dair bilgiler mevcut iken Mısır halifelerini övdüğü bu şiirinin yazıldığı tarih hakkında bilgi yoktur. Ancak 384/994-95 yılında nikâbet görevinden alınması üzerine bir kaside kaleme aldığı görülmektedir. Buna göre bu olayın bu tarihlerde meydana geldiği anlaşılmaktadır. Bkz. Şerîf er-Radî, *Dîvân*, c. II, s. 214. Bazı araştırmacılar ise buradaki Mısır halifelerinin nesebinin kötülenmesi olayı ile 402/1011 yılındaki Mısır halifelerinin neseplerinin kötülenmesi olayını karıştırmışlar ve İbnü'l-Esîr'den alıntı yaparak ilk bildiriye babasının (halbuki İbnü'l-Esîr bu bildiride babasını zikretmemiştir, zira o tarihte babası yaşamamaktaydı), Şeyh Müfid'in ve Murtazâ'nın imza attığını söylemişlerdir (Bkz. Gültekin, *Şîa'da Hadis*, s. 118-119). Ancak bu iki olay birbirinden farklı zamanlarda gerçekleşmiştir.

peygamber soyundan geldiklerini iddia ederek imâmetin kendi haklarının olduğunu iddia etmeleri Abbâsîler için tehlike arz eder olmuştur. Bunun üzerine Kâdir-Billah, 402/1011 yılında Mısır Fâtımî halifelerinin neseplerinin kötülendiği ve onların Hz. Ali ve Hz. Fatıma vasıtasıyla Hz. Peygamber'e dayandırdıkları soylarının sahih olmadığını ifade eden bir bildiri yayınlatmış, bu bildiriye Sünnî birçok alimin yanı sıra İmâmiyye'den Şeyh Müfid (Müfid'i yalnızca İbnü'l-Esîr zikretmiştir), Murtazâ ve Radî ile birlikte birçok Şîî alim imza atmıştır.³⁰⁸ Daha önceki yıllarda böyle bir bildirgeye imza atmaktan imtina etmişken şimdi bu imzayı atması, bunu istemeyerek yapmış olabileceğini düşündürmekte³⁰⁹ ise de aynı zamanda halife ile aralarının düzelmesine işaret etmektedir. Zira bildiri olayından bir yıl sonra (babasının vefatından üç yıl sonra), Bahâuddevle tarafından 403/1012 yılında babasından boşalan nikâbet makamına tüm Tâlibîlerin nakîbi olarak oturtulmuştu. Radî'nin 406/1015 yılında vefat edinceye dek bu görevde kaldığı anlaşılmaktadır. Radî'den sonra onun yerine nikâbet, hac emirliği ve mezâlim divan başkanlığı görevlerine Kâdir Billah tarafından kardeşi Şerîf Murtazâ geçirilmiştir.³¹⁰ Radî'nin Kâdir-Billah ile yaşadığı bu olaylar onun Abbâsî hilafetine bakışının müspet olmadığını göstermekle beraber halifeler ile arasını iyi tutmaya çalışmasının arka planında, babasının bazı zamanlarda Büveyhî emirleri tarafından gördüğü kötü muamele³¹¹ ya da kendisinin hilafete olan düşkünlüğü olabilir.

Radî'nin ölüm tarihi ile ilgili 404/1013³¹² ve 406/1015 yılı arasında farklı rivayetler olup, genel kanaat 406/1015 yılı üzeredir. Cenazesine başta vezir Fâhru'l-Mülk olmak üzere devletin ileri gelenlerinin çoğu, şerifler ve kadılar katılmışlardır. Cenaze namazı kılındıktan sonra önce Kerh mahallesindeki evine defnedilmiş,³¹³ daha sonra Kerbelâ'daki Hüseyin şehitliğine babasının yanına nakledilmiştir.³¹⁴ Kardeşi Şerîf

³⁰⁸ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 82-83; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 73; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. XV, s. 537-539.

³⁰⁹ Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 104 (dipnot 251); Habib Kartaloğlu, **Şîî İmâmiyye'de Aklî Düşünce ve Şerîf el-Murtazâ**, İstanbul, Gece Kitaplığı, 2020, s. 111 (dipnot 477).

³¹⁰ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 111-112; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 93.

³¹¹ Ebû Ahmed el-Müsevî 369/979 yılında zimmete mal geçirme ve devlet sırrını ifşa etme suçlarıyla nakiplik görevinden azledilmiş ve dönemin Büveyhî emiri (muhtemelen Adududdevle) tarafından hapsedilmiştir. İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 268 (369); İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-Ümem**, c. II, s. 399 (369); Güner, **Şîî-Sünnî Siyaseti**, s. 145.

³¹² İbn Ebi'l-Hadîd, **Şerhu Nehci'l-Belâga**, c. I, s. 40.

³¹³ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 119; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 91; Tahrânî, **Tabakât**, c. II, s. 164-165. Ölüm tarihi ile ilgili tartışmalara ayrıca bkz. Emînî, **el-Gadîr**, c. IV, s. 242-243; Gültekin, **Şîa'da Hadis**, s. 128-129.

³¹⁴ Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 312; Emînî, **el-Gadîr**, c. IV, s. 243-244.

Murtazâ ise kabrine ve defin işlemlerine bakmaya güç yetiremediğinden cenazeye katılamamış, Mûsâ Kâzım'ın kabrini ziyarete gitmiştir. Bir süre sonra Fâhru'l-Mülk tarafından evine getirilmiş ve kardeşi için bir mersiye kaleme almıştır.³¹⁵

1.2.3.2.3. Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044)

Şerîf Murtazâ, 355/966 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Asıl adı, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed, künyesi Ebu'l-Kâsım'dır. Lakabı, el-Murtazâ Zü'l-Mecdeyn olup, Büveyhî emiri Bahâuddevle tarafından, Radî'nin 396/1006 yılında Irak nakîbliği görevine getirilmesi münasebetiyle verilmiştir.³¹⁶ Murtazâ'dan sonra en çok kullanılan diğer bir lakap da Alemü'l-Hüdâ³¹⁷ olup, Ecellü'l-Murtazâ,³¹⁸ Ecellü't-Tâhir,³¹⁹ Nakîbü't-Tâlibiyyîn (Aleviyyîn)³²⁰, Semânî³²¹ gibi başka lakapları da vardır. Ancak o, daha çok Murtazâ lakabıyla meşhur olmuştur.³²² Nesebi, babası tarafından olduğu gibi annesi tarafından da Hz. Ali'ye dayanmaktadır.³²³

³¹⁵ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 119; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 91; İbn Ebi'l-Hadîd, **Şerhu Nehci'l-Belâga**, c. I, s. 40-41.

³¹⁶ Necâşî, **Ricâl**, s. 259-260; Tûsî, **el-Fihrist**, s. 98-100; İbn Şehrâşûb, **Meâlimü'l-Ulemâ**, s. 69-71; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 115; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 36; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 299-302; Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. IV, s. 284; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIII, s. 146-147; İshbâhî **Riyâzu'l-Ulemâ**, c. IV, s. 14; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. III, s. 313-316; Özel, “Şerîf er-Radî”, s. 4; Öz, “Şerîf el-Mutazâ”, s. 586-588; Kartaloğlu, **İmâmiyye'de Aklî Düşünce**, s. 73-77.

³¹⁷ Büveyhî emiri Celâlüddeve'nin veziri Ebû Saîd Muhammed b. Hüseyin 420/1029 yılında hastalandığı esnada rüyasında Hz. Ali'yi görür ve şifasının Alemü'l-Hüdâ'nın duasında olduğunu söyler. Vezir onun kim olduğunu sorunca da Ali b. Hüseyin olduğunu belirtir. Vezir o andan itibaren Murtazâ'ya Alemü'l-Hüdâ olarak hitap etmeye başlar, Murtazâ ise bunun kendisi için kabul edilemeyecek bir durum olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Bunun üzerine vezir bu lakabın kendisine Hz. Ali tarafından verildiğini söyleyince bir lütuf olarak görüp, kabul etmiştir. Bkz. Tüsterî, **Mecâlis**, c. II, s. 219; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 299-302; Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. IV, s. 285; İshbâhî **Riyâzu'l-Ulemâ**, c. IV, s. 18-19; Wilferd Madelung, “Alam al-Hodâ”, **EIr**, London, 1985, c. I, sy. 8, ss. 791-795, s. 792.

³¹⁸ Tûsî, **el-Fihrist**, s. 99; İshbâhî **Riyâzu'l-Ulemâ**, c. IV, s. 14.

³¹⁹ İshbâhî **Riyâzu'l-Ulemâ**, c. IV, s. 14.

³²⁰ İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. III, s. 313; Muhsin el-Emîn, **A'yânu's-Şîa**, c. VIII, s. 213; Emînî, **el-Gadîr**, c. IV, s. 303; Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî (ö. 764/1363), **el-Vâfi bi'l-Vefeyât**, thk. Ahmed Arnavud, Tezkî Mustafa, Beyrut, 2000, c. XXI, s. 7; Zehebî, **A'lâm**, c. XVII, s. 588.

³²¹ Hemen her şeyi seksen üzerinden hesap ettiği için bu lakap ile anılmıştır. Tüsterî, **Mecâlis**, c. II, s. 220; Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. IV, s. 286-88.

³²² Tûsî, **el-Fihrist**, s. 99; İbn Şehrâşûb, **Meâlimü'l-Ulemâ**, s. 69; Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XIII, s. 344; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 294; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIII, s. 147; Kummî, **el-Künâ ve'l-Elkâb**, c. II, s. 480; Kartaloğlu, **İmâmiyye'de Aklî Düşünce**, s. 75.

³²³ Nesebinin iki yoldan da Hz. Ali'ye dayandığı ile ilgili bilgiler kardeşi Şerîf Radî hakkında bilgi verilirken zikredilmiştir. Ayrıca bkz. Şerîf el-Murtazâ Ali b. Hüseyin b. Mûsâ (ö. 436/1044), **Mesâilü'n-Nâsriyyât**, thk. Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-İlmiyye, Tahran, 1997, s. 62; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 300; Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. IV, s. 284.

Murtazâ önceleri Bağdat'ın es-Sarrât³²⁴ denen bölgesinde otururken, buradaki evi 416/1025 yılında Hanbelîlerin aşırıları tarafından tahrip edilince İmâmiyye ahali-sinin çoğunun yaşadığı Kerh mahallesinde Derbû Cemîl'e taşınmıştır.³²⁵ Müşerrifü'd-devle de onu ve evini koruması için Türk askerlerini görevlendirmiştir.³²⁶ Kaynaklarda hac ibadeti dışında³²⁷ Bağdat'tan çıktığı ile ilgili bilgi kaydedilmeyen Murtazâ, ilim tahsiline de kardeşi Radî ile birlikte burada başlamıştır. Kelam, fıkıh, usûl, hadis, edebiyat, nahiv, şiir gibi dinî ve dünyevî ilimlere vukufiyeti nedeniyle İmâmiyye içerisinde otorite olarak kabul edilmiştir.³²⁸ Başta İmâmiyye alimleri olmak üzere muhtelif mezheplere mensup farklı branşlardaki birçok hocadan ders almıştır.³²⁹ Kardeşi Radî ile birlikte ders aldığı Arap dili ve edebiyatı alanındaki ilk hocası dönemin önde gelen şairlerinden İbn Nübâte Ebû Nasr Abdülazîz b. Ömer es-Sa'dî (ö. 405/1014)³³⁰ olup, bu alandaki en önemli hocası ise Mu'tezilî Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân el-Merzübânî'dir (ö. 384-994). Zira *el-Emâlî: el-Gurer ve'd-Durer* adlı eserinde ahbâr başta olmak üzere şiir ve lügat gibi birçok alanda ondan rivayette bulunduğu görül-

³²⁴ Sarrât, eski zamanlarda Bağdat'ın Sûnâyâ adında bir köyü iken, daha sonraları imar çalışmalarıyla birlikte mahalle haline gelen Atîka bölgesi içerisinde kalmıştır. Hasan el-Emîn, **Müstedrekâtü A'yânî's-Şîa**, Beyrut, 1992, c. IV, s. 138.

³²⁵ İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsî (ö. 456/1064), **Cemheretü Ensâbi'l-Arab**, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kâhire, Dâru'l-Maârif, 1982, s. 63; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 171; Hasan el-Emîn, **Müstedrekât**, c. IV, s. 138; Madelung, "Alam al-Hodâ", s. 793-4; Hulusi Arslan, **İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2017, s. 41.

³²⁶ Madelung, "Alam al-Hodâ", s. 793-4; Güner, **Şii-Sünnî Siyaseti**, s. 150-151.

³²⁷ Muhsin el-Emîn, **A'yânü's-Şîa**, c. VIII, s. 214.

³²⁸ Necâşî, **Ricâl**, s. 259; Tüsî, **el-Fihrist**, s. 99; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 300; Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. IV, s. 284; Safedî, **el-Vâfi**, c. XXI, s. 7; İbn Tağrîberdî Cemâlüddîn Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî (ö. 874/1470), **en-Nücümü'z-Zâhira fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhira**, Kahire, 1972, c. V, s. 39; Yâfiî, **Mir'âtü'l-Cenân**, c. III, s. 43-44.

³²⁹ Murtazâ'nın kaynaklarda ismi zikredilen hocalarının isimleri on dokuz civarındadır. Geniş liste için ayrıca bkz. Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. IV, s. 289; Akhtar, **Imâmiyyah Thinkers**, s. 181-182; Emînî, **el-Gadîr**, c. IV, s. 304-305; Ahmed el-Hüseynî, "Takdîm", **Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ**, mlf. Şerîf el-Murtazâ, Kum, h. 1405, c. I, ss. 7-40, s. 27-28; Merkezû'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İlmiyye, "Beyne Yedeyi't-Terceme", **Mesâilü'n-Nâsırıyyât**, mlf. Şerîf el-Murtazâ, thk. Merkezû'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İlmiyye, Tahran, 1997, ss. 7-49, s. 18-21; Reşîd es-Saffâr, "Tercemetü's-Şerîf el-Murtazâ", **ez-Zehîra fî İlmi'l-Kelâm**, mlf. Şerîf el-Murtazâ, thk. Reşîd es-Saffâr, Beyrut, 2012, ss. 7-62, s. 23-24; Arslan, **Şia-Mu'tezile**, s. 45-46; Kartaloğlu, **İmâmiyye'de Aklî Düşünce**, s. 81-89; Habib Kartaloğlu, "Şerîf el-Murtazâ", **Erken Dönem Şii Düşünürler**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, s. 200-204; Madelung, "Alam al-Hodâ", s. 791.

³³⁰ Akhtar, **Imâmiyyah Thinkers**, s. 181; Merkezû'l-Buhûs, "Beyne Yedeyi't-Terceme", **Mesâilü'n-Nâsırıyyât**, s. 18-19; Saffâr, "Terceme", **ez-Zehîra**, s. 24. İbn Nübâte hakkında ayrıca bkz. Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XII, s. 241; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. XV, s. 259-260; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. III, s. 190-193; Carl Brockelmann, **Târîhu'l-Edebi'l-Arabî**, çev. (arapça) Abdülhalim en-Neccâr, Kahire, 1983, c. II, s. 116.

mektedir.³³¹ Hadis alanında ders aldığı hocaları Şeyh Sadûk ve kardeşi Hüseyin b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî'dir (ö. 381/991'den sonra). Murtazâ'nın en önemli hocası hiç şüphe yok ki kendisinden kelim, hadis, fıkıh, usul gibi birçok alanda ilim tahsil ettiği Şeyh Müfid'dir. Zira kardeşi Radî ile birlikte küçük yaştan itibaren Müfid'in ders halkasına katılmıştır.³³² Radî ve Murtazâ'nın eğitimini küçük yaştan itibaren üstlenmesi ile ilgili Şeyh Müfid'den bir rüya rivayet edilmiştir. Bu rivayete göre Şeyh Müfid rüyasında, Hz. Fatıma'nın Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i fıkıh öğrenmesi için kendisine teslim ettiğini görmüştür. Ertesi gün sabahleyin mescide gittiğinde Radî ve Murtazâ'nın annesi Fatıma binti en-Nâsır, iki oğlunu kendisine fıkıh öğrenmesi için teslim etmeye gelmiştir. Bu rüyayı kendisine anlattıktan sonra bu iki çocuğu yanına alır.³³³ Murtazâ'nın hayatına dair malumat veren İmâmî tabakât türü eserlerde Merzûbânî dışında onun Mu'tezilî hocalarından bahsedilmemiştir. Ancak Murtazâ, Mu'tezilî tabakât kitaplarının on ikinci tabakasında zikredildikten sonra Kâdî Abdülcebbâr'ın ashabından olduğu, Ebû Abdillâh el-Basrî'nin öğrencisi Mu'tezilî Ebû İshâk en-Nusaybînî ve Merzûbânî'den de ders aldığı aktarılmıştır.³³⁴

Murtazâ, devrinde İmâmiyye'de mercî konumuna gelmiş, Bağdat'ta İmâmiyye uleması ihtilaf ettiği ve ayrılığa düştüğü konularda ona danışmıştır.³³⁵ Bağdat'ın dışına çıktığı bilinmemekle beraber, onun geniş bir coğrafyaya etki ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Mısır, Şam, Halep, Trablus, Remle, Sayda, Deylem, Vâsıt, Tûs, Rey, Cürcân, Taberistân, Musul gibi bölgelerdeki İmâmiyye taraftarlarından gelen sorulara cevaplar yazdığı rivayet edilmiştir.³³⁶ Varlıklı bir kişi olan Murtazâ, Kerbelâ ile Bağdat arasında 80 köyün sahibi, Fırat nehrinin kenarları boyunca bahçeliklerinin olduğu rivayet edil-

³³¹ Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, "Mukaddime", **Emâli'l-Mutazâ**, mlf. Şerîf el-Murtazâ, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, y.y., Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954, ss. 3-26, s. 7; Merkezî'l-Buhûs, "Beyne Yedeyi't-Terceme", **Mesâilü'n-Nâsriyyât**, s. 19; Kummî, **el-Künâ ve'l-Elkâb**, c. III, s. 178; Hasan es-Sadr (ö. 1935), **Te'sîsü's-Şîa li-Ulûmi'l-İslâm**, Beyrut, 1981, s. 94-95; Akhtar, **Imâmiyyah Thinkers**, s. 181.

³³² Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 302; İbnü'l-İmâd Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed (ö. 1089/1679), **Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri Men Zehab**, Beyrut, 1989, c. V, s. 168-169; Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. IV, s. 285.

³³³ Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. IV, s. 285; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 302; İsbahânî **Riyâzu'l-Ulemâ**, c. IV, s. 23-24.

³³⁴ Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025), "Kitâbu Fazli'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile", **Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**, nşr. Fuad Seyyid, Tunus, ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1986, ss. 129-358, s. 383-384; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 117.

³³⁵ Yâfiî, **Mir'âtü'l-Cenân**, c. III, s. 44.

³³⁶ Madelung, "Alam al-Hodâ", s. 793.

miştir. Bu gelirinin bir kısmını ilmî faaliyetlere ayırmış, yanında yetiştirdiği öğrencileri Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye aylık on iki dinar, Ali b. el-Berrâc'a ise aylık 8 dinar verdiği bilinmektedir.³³⁷ Ayrıca kütüphanesi için de büyük gayret sarf ettiği anlaşılan Murtazâ'nın şahsî kütüphanesinde seksen bin cilt kitap olduğu aktarılmıştır.³³⁸ O, evini dâru'l-ilm haline getirmiş, evinde ilim meclisleri tertip ederek İmâmiyye'den ve farklı mezheplerden alimlerin iştirakıyla ilmî münazaralar icra edilmiştir.³³⁹ Evinde verdiği dersler vesilesi ile birçok öğrenci yetiştirmiş, bu öğrenciler İmâmiyye'de önemli bir konuma sahip olmuşlardır. Bu öğrencilerin en önemlileri şunlardır: Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), Hamza b. Abdülaziz Sâlâr/Sellâr ed-Deylemî (ö. 448/1056), Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali el-Kerâcekî (ö. 449/1057), Ebû's-Salâh Takiyyüddîn b. Necmiddîn el-Halebî (ö. 447/1055), Abdülaziz b. Nahrîr el-Berrâc (ö. 481/1088), ve Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhassin et-Tenûhî (ö. 447/1055).³⁴⁰

Murtazâ eğitimini aldığı kelim, tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat gibi alanlarda birçok eser telif etmiş, bu alanlarda yazdığı eserler İmâmiyye telifât geleneğinde alanın öncülerinden sayılmıştır. Kaynaklarda risaleleriyle birlikte yüz yirminin üzerinde eserinin ismi zikredilmiştir.³⁴¹ Bu eserlerin önemli bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Burada eserlerinin hepsi zikredilmeyecek, ancak belirli branşlar altında önemli görülen bazı eserlerinin isimleri verilecektir.

³³⁷ İsbehânî **Riyâzu'l-Ulemâ**, c. IV, s. 30; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 302-303; Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. IV, s. 294-295. İbn İnebe, Murtazâ'nın cimri biri olduğunu ve öldüğünde çok mal bıraktığını söylemektedir. Ancak öğrencilerini aylığa bağlaması onun cömertliğine işaret etmektedir. İbn İnebe, **Umdetü'd-Tâlib**, s. 206.

³³⁸ İbn İnebe, **Umdetü'd-Tâlib**, s. 206; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 303; Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. IV, s. 286.

³³⁹ İbn Hacer, **Lisânü'l-Mîzân**, c. V, s. 530; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 294; Emînî, **el-Gadîr**, c. IV, s. 302.

³⁴⁰ Öğrencileri için bkz. Akhtar, **Imâmiyyah Thinkers**, s. 184-186; Madelung, "Alam al-Hodâ", c. I, sy. 8, s. 792; Emînî, **el-Gadîr**, c. IV, s. 305-307; Kartaloğlu, **İmâmiyye'de Aklî Düşünce**, s. 90-99. Murtazâ'nın yukarıdaki kaynaklarda zikredilmeyen ancak Tenûhî hakkında bilgi veren bazı kaynaklar onun Murtazâ'nın ashabından olduğunu söylemektedir. Muhsin el-Emîn, **A'yânu's-Şîa**, c. VIII, s. 333; İsbehânî **Riyâzu'l-Ulemâ**, c. IV, s. 184; Muhammed b. Ali el-Garevî el-Erdebilî, "Hayâtu Şeyhi't-Tâife Ebî Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî", **el-İstibsâr fîmâ Uhtulife mine'l-Ahbâr**, mlf. Ebû Ca'fer et-Tûsî, Beyrut, 1996, ss. 15-39, s. 35; Mustafa Öz, "Tenûhî Ali b. Muhassin", **DİA**, İstanbul, 2011, c. XL, s. 470.

³⁴¹ Murtazâ'nın eserlerinin geniş bir listesi için bkz. Necâşî, **Ricâl**, s. 259-260; Tûsî, **el-Fihrist**, s. 99-100; İbn Şehrâşûb, **Meâlimü'l-Ulemâ**, s. 69-71; İsbehânî **Riyâzu'l-Ulemâ**, c. IV, s. 34-38; Muhsin el-Emîn, **A'yânu's-Şîa**, c. VIII, s. 219; Emînî, **el-Gadîr**, c. IV, s. 298-300; Saffâr, "Terceme", **ez-Zehîra**, s. 49-57; Ahmed Muhammed el-Ma'tûk, **eş-Şerîf el-Murtazâ: Hayâtuhû Sekâfetuhû Edebühû ve Nakdühû**, Beyrut, 2008, s. 63-106; Hussein Ali Abdulsater, **Shi'i Doctrine Mu'tezili Theology: al-Sharîf al-Murtadâ and Imami Discourse**, Edinburgh, 2017, s. 23-28; Kartaloğlu, **İmâmiyye'de Aklî Düşünce**, s. 99-109; Arslan, **Şia-Mu'tezile**, s. 48-60.

Kelam: *el-Mûlahhas fî Usûli 'd-Dîn, ez-Zehîra fî İlmi 'l-Kelâm, Mukaddime fî Usûli 'l-İ'tikadiyye, Cûmelü 'l-İlm ve 'l-Amel, Şerhu Cûmeli 'l-İlm ve 'l-Amel, el-Mukni' fî 'l-Gaybe, eş-Şâfi fî 'l-İmâme.*

Tefsîr: *Emâlî el-Murtazâ Gurerü 'l-Fevâid ve Dürerü 'l-Kalâid, Tefsîru eş-Şerîf el-Murtazâ/Nefâisü 't-Te 'vîl, el-Muhkem ve 'l-Müteşâbih, Vechü İcâzi 'l-Kur'an.*

Fıkıh ve Fıkıh Usûlü: *ez-Zerîa ilâ Usûli 'ş-Şerîa,*³⁴² *el-İntisâr, Kitâbu 'z-Zerîa fî Usûli 'l-Fıkıh, Mesâilü 'n-Nâsiriyye.*

Edebiyat: *Dîvânu 'ş-Şi'r, Dîvânu Ali.*

Hocası Müfid'e ait *el-Fusûlü 'l-Muhtâra mine 'l-Uyûn ve 'l-Mehâsin ve el-Hikâyât fî Muhâlefâti 'l-Mu'tezile mine 'l-Adliyye* adlı eserler ise hocasının derslerde Murtazâ'ya imla ettiklerinden oluşması hasebiyle Murtazâ'ya da atfedilmiştir.³⁴³

Murtazâ, uzun bir süre siyasî işlerden uzak durmuş, ilmî faaliyetlerde bulunmuştur. İlk siyasî görevine ise 380-384/990-994 yılları arasında kardeşi Radî ile birlikte babasına nikâbet görevinde yardımcılık yaparak başlamıştır.³⁴⁴ Asıl siyasî işlere ise kardeşinin vefatından sonra 406/1015 yılında Nikâbetü't-Tâlibiyyîn görevine getirilmesiyle başlamıştır. Bu görev ile birlikte hac emirliği ve mezâlim divanı başkanlığı görevine de atanmıştır.³⁴⁵ Murtazâ ölünceye kadar bu görevleri yürütmüş, ondan sonra nikâbet görevine yeğeni Adnân b. Şerîf er-Radî getirilmiştir.³⁴⁶

Abbâsî yönetimiyle uzlaşmacı bir tavır sergilemiş, iyiliği emredip kötülüğü yasakladığı müddetçe gâsıp bir yönetimin altında görev yapılabileceğini savunan *Mes'eletü fî 'l-Amel mea's-Sultân* adında bir risale de kaleme almıştır.³⁴⁷ 417/1026 yılında Kerh mahallesinde meydana gelen Şîi-Sünnî çatışmalarında canını kurtarmak için halifeye sığınmış, ortalık sakinleşince Halife ona hil'at giydirerek, muhafızlar eşliğinde evine göndermiştir.³⁴⁸ 420/1029 yılında Berâsâ camii, Cuma hutbesinde Şîi

³⁴² Murtazâ, İmâmiyye fıkımın öncülerinden kabul edilmekle birlikte bu eseri de ilk sistematik fıkıh eseri olarak addedilir. Bkz. İbn İnebe, *Umdetü'd-Tâlib*, s. 205; Arslan, *Şia-Mu'tezile*, s. 53; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 108.

³⁴³ Kartaloğlu, *İmâmiyye'de Akfî Düşünce*, s. 109.

³⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 344 (380), 369 (384); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 448 (380), 468 (384).

³⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 111-112; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VIII, s. 93.

³⁴⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, c. V, s. 169.

³⁴⁷ Şerîf el-Murtazâ, "Mes'eletü fî 'l-Amel mea's-Sultân", *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*, tkd. Ahmed el-Hüseynî, Kum, h. 1405, c. II, s. 89-97; Madelung, "Alam al-Hodâ", s. 792; Güner, *Şîi-Sünnî Siyaseti*, s. 148-149.

³⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 175.

hatibin hutbede Hz. Ali için kullandığı aşırı ifadeler nedeniyle ibadete kapatılmış, Murtazâ'nın araya girmesi ve halife ile konuşması sonucu tekrar açılmıştır.³⁴⁹ Kâim-Biemrillah (422-467/1031-1075) halife olduğunda ilk biat edenlerden biri olmuş ve onun için bir de şiir yazmıştır.³⁵⁰ Ayrıca Abbasî halifesi Müstazhir-Billah'ın (487-512/1094-1118) eşinin Şerîf Murtazâ için Bağdat'ta Bâbu'l-Erh'te bir misafirhane yaptırdığına, Murtazâ'nın bu sayede meşhur olduğuna dair bir bilgi paylaşılmıştır.³⁵¹ Ancak burada bahsedilen kişi Murtazâ değildir. Zira Murtazâ'nın yaşadığı dönem ile halife Mustazhir'in yaşadığı dönem arasında yaklaşık bir asır vardır.

Büveyhîler nezdinde de önemli bir konuma sahip olan Murtazâ, zaman zaman Türk komutanlarla sorunlar yaşayan Büveyhî emirleri ile komutanlar arasında aracılık görevi üstlenmiştir. 415/1024 yılında emir Müşerrifüddeve ile araları açılan Türk komutanlar, sorunu çözmesi için Abbâsî nakîbi Ebu'l-Hasan ez-Zeynebî ile Murtazâ'ya müracaat etmişlerdir.³⁵² Murtazâ aynı yıl Müşerrifüddeve ile Kâkûyî emiri Alâuddevle'nin kızının nikahını kıymıştır.³⁵³ Türk komutanlarla arası iyi olmayan diğer bir Büveyhî emiri Celâlüddevle'nin, bu komutanlar ile arasında vuku bulan anlaşmazlıkları gidermek için bazen aracı görevi üstlenmiş,³⁵⁴ bazen de komutanların isyanları esnasında Celâlüddevle için sığınma kapısı olmuştur.³⁵⁵ Celâlüddevle'nin 420/1029 yılında Fars Büveyhî emiri ile arasında çıkan çatışmada Celâlüddevle'nin Vâsıt'ı alması üzerine ona methiye yazmıştır.³⁵⁶ Fahruddevle ise ona vezirlik teklif etmiş, o da kitaplarının çokluğu nedeniyle taşınmasının güç olacağını bahane edip özür dileyerek bu teklifi reddetmiştir.³⁵⁷ Murtazâ'nın bununla birlikte *el-Mukni' fi'l-Gaybe* adlı ese-

³⁴⁹ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 184-185.

³⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 217-218; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 199; Kartaloğlu, **İmâmiyye'de Akfî Düşünce**, s. 112.

³⁵¹ Hulusi Arslan, bu bilgiyi *Şia-Mu'tezile Etkileşimi* adlı kitabında paylaşmıştır. Bu bilgi için kaynak gösterdiği Mîrzâ Abdullah Efendî'nin *Riyâzu'l-Ulemâ* adlı eserinin belirtilen yerinde Şerîf Murtazâ değil Ali b. Hüseyin el-Vâiz el-Gaznevî (ö. 548/1153) adında, halife Mustazhîr ile muasır, Bağdat'ta yaşamış başka bir İmâmiyye aliminden bahsedilmektedir. İsim benzerliğinden kaynaklı bir yanlış anlaşılma olduğu görülmektedir. Bkz. İsbehânî **Riyâzu'l-Ulemâ**, c. IV, s. 65; Arslan, **Şia-Mu'tezile**, s. 42-43.

³⁵² İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 143.

³⁵³ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 147.

³⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 190 (419); İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 201 (422).

³⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 235 (424), 254 (427); İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 208 (424), 219 (427).

³⁵⁶ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 173.

³⁵⁷ İbn İnebe, **Umdetü'd-Tâlib**, s. 206.

rini Müşerrifüddeve'nin veziri Hüseyin b. Ali el-Mağribî için kaleme aldığı rivayet edilmektedir.³⁵⁸

Murtazâ'nın içinde bulunduğu dönem Şîî-Sünnî çatışmalarının çokça yaşandığı bir dönemdir. Bu çatışmalardan o da nasibini almış, nakîblik yaptığı dönem boyunca evinin bulunduğu Kerh mahallesi birçok defa yağmalanmıştır.³⁵⁹ Bir defasında da (422/1031) evi kuşatılmış ancak yardıma gelen Türk komşuları evin yağmalanmasına engel olmuştur.³⁶⁰ Ancak 425/1034 yılında meydana gelen çatışmalarda evinin yağmalanmasına engel olunamamıştır. Aradaki sükûneti sağlamak amacıyla da yine Murtazâ görevlendirilmiştir.³⁶¹ Her ne kadar yaşadığı dönem boyunca İmâmiyye'nin sözcüsü olsa da Kerh'te bulunan Şîîlerin taşkınlıklarını önlemeye çalışmış, bazı zamanlarda da bunun için devlet ricali tarafından görevlendirilmiştir.³⁶²

Murtazâ, 436/1044 yılında³⁶³ Bağdat'ın Kerh mahallesindeki evinde vefat etmiştir. Cenaze işlemleri ile öğrencileri ilgilenmiş, namazını ise oğlu kıldırmıştır. Bu işlerden sonra önce evine defnedilmiş,³⁶⁴ ardından naaşı kardeşi ve babasının mezarının bulunduğu Hüseyin şehitliğine nakledilmiştir.³⁶⁵

1.2.3.2.4. Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067)

Tûsî'nin asıl adı, Muhammed b. Hasan b. Ali b. Hasan et-Tûsî, künyesi ise Ebû Ca'fer'dir.³⁶⁶ Ebû Ca'fer et-Tûsî, 385/995 yılında Horasan'nın Tûs şehrinde doğmuş ve bundan dolayı Tûsî nisbesiyle şöhret bulmuştur.³⁶⁷ Hocası vefat ettikten sonra onun

³⁵⁸ İbn Şehrâşûb, **Meâlimü'l-Ulemâ**, s. 70.

³⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 175 (417), 213 (422); İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 156 (417), 199-200 (422).

³⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 213-214.

³⁶¹ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 241; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 213.

³⁶² 406/1015 yılında Kerh mahallesindeki Şîîlerin taşkınlıklarını önlemesi amacıyla vezir Fahru'l-Mülk tarafından görevlendirilmiştir. 421/1030 yılında Hz. Hüseyin'in matemi münasebeti ile Şîî halk tarafından dükkanlar kapatılıp üzerine kıldan örtüler (müsûh) asılması, Sünnî halkın tepkisini çekmiş, bu örtülerin indirilmesi için de Şerîf Murtazâ görevlendirilmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 111 (406), 204 (421).

³⁶³ İbn Hazm onun, 437 yılında öldüğünü kaydetmektedir. Bkz. İbn Hazm, **Cemhere**, s. 63.

³⁶⁴ Necâşî, **Ricâl**, s. 260; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. III, s. 316; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 299.

³⁶⁵ Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 303-304; Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. IV, s. 286-287; Emînî, **el-Gadîr**, c. IV, s. 243, 312.

³⁶⁶ Necâşî, **Ricâl**, s. 385; Zehebî, **A'lâm**, c. XVIII, s. 334; İbn Hacer, **Lisânu'l-Mîzân**, c. VII, s. 84; İbn Şehrâşûb, **Meâlimü'l-Ulemâ**, s. 114; Bahrululûm et-Tabâtabâî (ö. 1212/1797), **Ricâlü's-Seyyidi'l-Bahrululûm/el-Fevâidü'r-Ricâliyye**, Tahran, h. 1363, c. III, s. 227.

³⁶⁷ Takiyyuddîn el-Hillî el-Hasan b. Ali b. Dâvud (ö. 707/1307), **Kitâbu'r-Ricâl**, thk. Muhammed

yerine geçerek Şeyhu't-Tâife unvanıyla anılmaya başlanmıştır.³⁶⁸ Hayatının ilk yirmi üç yılını doğduğu Horasan bölgesinde geçiren Tûsî'nin buradaki hayatı hakkında kaynaklarda ayrıntılı bir bilgi mevcut değildir. Onun burada hadis alimi Ebû Hâzim Ömer b. Ahmed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî (ö. 417/1026), Ebû Muhammed Abdülhamid b. Muhammed el-Mukrî en-Nîsâbûrî (ö. 427/1035) ve Ebû Zekerîyyâ Muhammed b. Süleyman el-Hamrânî/Hamedânî/Harrânî gibi alimlerden ders aldığı rivayet edilmektedir.³⁶⁹ Tûsî'nin Sünnî Şafîîlerin yoğun olduğu Horasan bölgesinde yetişmesinden dolayı onun önceleri Şafîî fikhî üzere olduğu, Bağdat'a yerleşip Müfid ve Murtazâ ile tanıştıktan sonra İmâmiyye fikhına tabi olduğu da gelen rivayetler arasındadır.³⁷⁰ Şafîî tabakât kitaplarında da kendisinden Şafîî fakihî olarak bahsedilir.³⁷¹

Şeyh Tûsî, ilk eğitimini Horasan'da aldıktan sonra ilmini daha da arttırmak amacıyla 408/1017 yılında Bağdat'a hicret etmiştir.³⁷² Buraya geldikten sonra Şeyh Müfid'in derslerine katılmaya başlamıştır.³⁷³ Hocası daha hayatta iken onun *Muknia* adlı eserine şerh olarak yazmaya başlamış, İmâmiyye'nin kütüb-i erbaasından olan *Tehzîbü'l-Ahkâm* adlı eserinin tahâretten salâta kadarki bölümlerini tamamlamıştır.³⁷⁴

Sâdık Âl-i Bahrululûm, Tahrân, h. 1383, s. 306; Allâme el-Hillî Hasan b. Yûsuf b. Mutahhar el-Esedî (ö. 726/1325), *Hulâsatü'l-Akvâl fî Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk. Cevâd el-Kayyûmî, Kum, h. 1431, s. 249; Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 280; Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât*, c. VI, s. 201; Âgâ Buzurg et-Tahrânî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Ku'an*, mlf. Ebû Ca'fer et-Tûsî, thk. Âgâ Buzurg et-Tahrânî, Beyrut, Daru'l-İhyâ, t.y., c. I, s. ج-ب; Muhammed Rıza el-Ensârî, "Dirâsât an Hayâti's-Şeyh et-Tûsî ve Âsârîhi", *el-Udde fî Usuli'l-Fikh*, mlf. Ebû Ca'fer et-Tûsî, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî, Kum, h. 1417, c. I, ss. 3-98, s. 5; Mûsevî, "Mukaddimetü'l-Kitâb", *Tehzîbü'l-Ahkâm*, c. I, s. 43.

³⁶⁸ Erken dönemde Tûsî'nin çağdaşı Necâşî ve sonrasında İbn Şehrâşûb (ö. 588/1192) bu lakabı kullanmamışlardır. Muhtemelen bu lakab Nasîruddîn Tûsî (ö. 672/1274) ile ayırt edilmesi maksadı ile o dönemden sonraki Şîî alimler tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Bkz. Takiyuddîn el-Hillî, *er-Ricâl*, s. 306; Allâme el-Hillî, *Hulâsa*, s. 249; Tabâtabâî, *Ricâl*, c. III, s. 236-237; Mustafa Öz, "Ebû Cafer Tûsî", *DİA*, İstanbul, 2012, c. XLI, ss. 433-435, s. 434.

³⁶⁹ Ensârî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", *el-Udde*, c. I, s. 10-12.

³⁷⁰ Zehebî, *A'lâm*, c. XVIII, s. 334-335; Ömer Rızâ Kehhâle (ö. 1987), *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1993, c. III, s. 225.

³⁷¹ Taceddin es-Sübkî Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi (ö. 771/1370), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964, c. IV, s. 126.

³⁷² Takiyuddîn el-Hillî, *er-Ricâl*, s. 306; Allâme el-Hillî, *Hulâsa*, s. 249; Tabâtabâî, *Ricâl*, c. III, s. 236-237; Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 280; Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât*, c. VI, s. 201; Tahrânî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", *et-Tibyân*, c. I, s. ج; Ahktar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 206-207.

³⁷³ Necâşî, *Ricâl*, s. 385; Zehebî, *A'lâm*, c. XVIII, s. 334-35; Allâme el-Hillî, *Hulâsa*, s. 249; Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 280; Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât*, c. VI, s. 210.

³⁷⁴ Muhammed Vâizzâde el-Horasanî, "Hayatu's-Şeyh et-Tûsî", *er-Resâilü'l-Aşr*, mlf. Ebû Ca'fer et-Tûsî, Kum, h. 1414, s. 26; Tahrânî, *ez-Zerîa*, c. IV, s. 504; Tahrânî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", *et-Tibyân*, c. I, s. ت; Ensârî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", *el-Udde*, c. I, s. 18.

Şeyh Müfid'in 413/1022 yılında vefat etmesinden sonra yerine geçen talebesi Şerif Murtazâ'nın derslerine devam etmiştir. Şerif Murtazâ, Tûsî'yi himayesine almış, ona diğer talebelerinden daha fazla önem vermiş, hatta ona on iki dinar aylık maaş tahsis etmiştir.³⁷⁵ Kısa sürede Murtazâ'nın en seçkin talebeleri arasına girmiş, *eş-Şaîfi fi'l-İmâme* adlı eserlerine yoğunlaşma işini de ona emanet etmiştir.³⁷⁶ Tûsî, Şerif Murtaza 436/1044 yılında vefat edinceye kadar yirmi üç yıl boyunca yanında kalmış ve *Tehzîbü'l-Ahkâm, el-İstibsâr, er-Ricâl, Telhîsü's-Şâfi* başta olmak üzere birçok eserini onun yanında iken kaleme almıştır.³⁷⁷ Müfid ve Murtazâ gibi dönemin büyük alimlerine talebe olmak ve onların kütüphanelerinden istifade etmek Tûsî için çok faydalı olmuş, hocası Murtazâ daha hayatta iken İmâmiyye'de mercî konumuna yükselmiş ve o vefat ettikten sonra İmâmiyye'nin reisi olarak onun yerine geçmiştir.³⁷⁸ Hocası Şerif Murtaza'nın vefatının ardından on iki sene daha Bağdat'ta kalmış, burada bulunduğu müddetçe Kerh'teki evini ilim meclisi yapmış ve diğer şehirlerden gelen birtakım sorulara cevap vermeye çalışmıştır.³⁷⁹

Tûsî'nin yaşadığı bu dönem, Büveyhîlerin zayıflayıp, Bağdat'taki hâkimiyetlerinin sonlarına denk gelmektedir. Büveyhîlerin Türk komutanı Arslan el-Besâsirî (ö. 451/1060) ile halife Kâim Biemrillah'ın da arası iyi değildi. Halife, Besâsirî'nin nüfuzunu kötüye kullanmasından rahatsız olmuş ve Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'den yardım istemiştir. Bu davet üzerine Tuğrul Bey 447/1055 yılında Bağdat'a girerek Büveyhî hâkimiyetine son vermiştir.³⁸⁰ Burada yaşayan Şîîleri himaye eden Büveyhîlerin yıkılmasıyla Sünnî halk ile özellikle Kerh mahallesinde yaşayan Şîîler arasında gerginlikler artmıştır. Bu tarihten sonra Tûsî, 448/1056 ve 449/1057 yıllarında evine yapılan baskınlardan dolayı gizlenmek durumunda kalmış, onu evinde bulamayan saldır-

³⁷⁵ İsbahânî *Riyâzu'l-Ulemâ*, c. IV, s. 30; Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 302-303; Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât*, c. IV, s. 294-295; c. VI, s. 202; Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, c. IX, s. 159.

³⁷⁶ Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 206.

³⁷⁷ Vâizzâde el-Horasânî, "Hayatu's-Şeyh et-Tûsî", s. 30-31; Andrew Joseph Newman, *The Development and Political Significance of the Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imam Shi'i History from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century A.D.*, Basılmamış Doktora Tezi, California Üniversitesi, Los Angeles, 1986, s. 238; Güner, *Şîî-Sünnî Siyaseti*, s. 171; Uyar, *Ahbârîlik*, s. 115.

³⁷⁸ Muhammed Bâkır es-Sadr (ö. 1980), *el-Meâlimü'l-Cedîde li'l-Usûl*, Tahran, 1975, s. 63; Ensârî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", *el-Udde*, c. I, s. 24; Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 206-207.

³⁷⁹ Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, c. IX, s. 159; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 109-110.

³⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 348; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VIII, s. 322-23, İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XV, s. 730; Abdülkerim Özeydin, "Kâim Biemrillah", *DİA*, İstanbul, 2001, c. XIV, ss. 210-211; Erdoğan Merçil, "Besâsirî", *DİA*, İstanbul, 1992, c. V, s. 528-529.

ganlar, kütüphanesini ve eşyalarını yağmalamışlardır. Tûsî bu olaylar ile birlikte Bağdat'taki kırk yılın ardından buradan ayrılarak Necef'te Hz. Ali'nin meşhedinin yakınında bir yere yerleşmiştir.³⁸¹ Tûsî, ilmî faaliyetlerine burada devam etmiş, medrese kurmuş ve farklı şehirlerdeki Şîîleri buraya çekmiştir. O zamana kadar küçük bir şehir olan bu yer, onun faaliyetleri vesilesiyle Şîî ilim merkezi haline gelmiş ve zamanla büyük bir şehir görünümü almıştır.³⁸²

Tûsî, hocaları Müfid ve Murtazâ gibi Büveyhî emirleri ve Abbâsî halifeleri ile iyi ilişkiler içinde bulunmuştur. Nitekim halife Kâim Biemrillah kendisine Bağdat'ta pek az alime nasip olan kelim kürsüsü tahsis etmiştir.³⁸³ Ancak derslerinde ve *Misbâhu'l-Müctehid* adlı eserindeki âşûrâ duasında sahabeye hakaret içeren tabirler nedeniyle³⁸⁴ halife Kâim Biemrillah'a şikâyet edilmiştir. Bunun üzerine halife tarafından sorguya çekilmiş, verdiği cevaplarla halifeyi ikna etmiş ve sorgusu bittikten sonra serbest bırakılmıştır.³⁸⁵

Ebû Ca'fer et-Tûsî, telif ettiği eserleri ve geliştirdiği metodoloji ile İmâmiyye Şîası'nın çok yönlü alimlerinden biridir. O, başta Müfid ve Murtazâ olmak üzere Şîî ve Sünnî³⁸⁶ birçok alime talebe olmuş, onlardan hadis, fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, kelim gibi birçok alanda ders okumuştur.³⁸⁷ Müfid ve Murtazâ'nın, kendi dönemlerinin

³⁸¹ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XVI, s. 8 (448), 16 (449); İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 339 (449); İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. XV, s. 736 (448), 743 (449); İbn Hacer el-Askalânî, **Lisânu'l-Mîzân**, c. VII, s. 84; Sadr, **el-Meâlimü'l-Cedîde**, s. 63; Kehhâle, **Mu'cemü'l-Müellifin**, c. III, s. 225-26; Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 211; Ensârî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", **el-Udde**, c. I, s. 38; Öz, "Ebû Cafer Tûsî", s. 434.

³⁸² Hossein Modarressi, **Introduction to Shii Law: a Bibliographical Study**, London, 1984, s. 44-48; Hidayyir Ca'fer, **eş-Şeyh et-Tûsî Mufessiran**, Kum, h. 1420, s. 47-52; Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 212.

³⁸³ Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. VI, s. 204; Muhsin el-Emîn, **A'yânu's-Şîa**, c. IX, s. 159; Tahrânî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", **et-Tibyân**, c. I, s. 3; Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 208.

³⁸⁴ Başta Ebû Süfyân, Muâviye ve oğlu Yezîd olmak üzere Hz. Hüseyin'i şehit edenler, buna mani olmayanlar ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) soyuna zulmedenlere lanet içeren Âşûrâ günü duası için bkz. Tûsî, **Misbâhu'l-Müctehid**, Beyrut, 1998, s. 538-539.

³⁸⁵ Tüsterî, **Mecâlis**, c. II, s. 186; Tabâtabâî, **Ricâl**, c. III, s. 238-239; Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. VI, s. 210; Abdülkadir Karahan, "Tûsî", **İA**, İstanbul, 1988, c. XII/II, s. 130-134, s. 131.

³⁸⁶ Mazlum Uyar, Hüseyin Müderrisi'den nakille Tûsî'nin yaklaşık elli Sünnî alimden ders aldığını zikretmiş, ancak Müderrisi bu kitabında, Tûsî'nin fıkıh ile ilgili müktesebatını Sünnî eserlerden aldığını belirtmekle beraber, Sünnî hocaları ve sayısı hakkında bilgi vermemektedir. Bkz. Uyar, **Ahbârîlik**, s. 117; Hüseyin Müderrisi (Hossein Modarressi), **Mukaddimehây-ı ber Fıkh-ı Şîa: Külliyyât ve Kitâbsinâsî**, Farsça çev. Muhammed Âsâf Fikret, Meşhed, h. 1368, s. 49-50. İngilizce nüsha için ayrıca bkz. Modarressi, **Introduction**, s. 44-45.

³⁸⁷ Kaynaklarda Tûsî'nin otuz yedi hocasının ismi zikredilmektedir. Geniş Liste için bkz. Liste için bkz. Muhsin el-Emîn, **A'yânu's-Şîa**, c. IX, s. 160-161; Tahrânî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", **et-Tibyân**, c. I, s. 3; Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 207-8; Ensârî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî",

Mu'tezilî alimlerinden de istifade ettikleri ve derslerine katıldıkları görülürken, Tûsî hakkında bilgi veren kaynaklarda onun herhangi bir Mu'tezilî hocasının ismi zikredilmemiştir. Ancak onun Mu'tezilî fikirleri hocalarından öğrenmek için yeterince zamanı olmuştur. Zira beş yıl Müfid'in, yirmi üç yıl da Murtazâ'nın rahle-i tadrîsinde bulunmuştur. Ayrıca, Müfid ve Murtazâ'dan sonra Mu'tezilî yönde eğitim almış olabileceği diğer bir hocası da yine Şîî ve Mu'tezilî temayülleri olan kadı ve edip Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhassin et-Tenûhî es-Sağîr'dir (ö. 447/1055). Zira Tenûhî es-Sağîr, Murtazâ ve Mu'tezilî Ali b. Îsâ er-Rummânî'den ders almıştır.³⁸⁸ Ayrıca birçok alim Tenûhî'nin Şîî olduğunu söylemekle beraber Mu'tezilî temayüllü bir şahıs olduğundan da bahsetmişler, hatta Yâkût el-Hamevî, onun Şîî yönüne hiç değinmeksizin onu Mu'tezilî bir alim olarak lanse etmiştir.³⁸⁹ Tûsî'nin bu kadar çeşitli hocalardan eğitim alması onun ilmî olarak çok yönlü olmasına vesile olmuştur. Gerek Murtazâ'nın ölümünden sonra Bağdat'ta gerekse Necef'e hicret ettiğinde Şîî ve Sünnî birçok talebe yetiştirmiş, bu talebelerin içerisinde üç yüz tane alimin olduğu zikredilmiştir.³⁹⁰

Tûsî, hadis, fıkıh, tefsir ve kelam alanlarında Sünnî ve Mu'tezilî kaynaklardan istifade ederek telif ettiği eserler ile meşhur olmuş, *Tehzîbü'l-Ahkâm* ve *el-İstibsar* adlı hadis külliyatı eserleri İmâmiyye'nin kütüb-i erbaası içerisinde yer almıştır. Kendisinden sonra fıkıh alanında yaklaşık yüz yıllık bir durgunluk yaşanmış, bu dönem fıkıhçıları onun eserlerini taklit ve şerh etmekle yetinmişlerdir.³⁹¹ Onun *en-Nihâye fî Mü-*

el-Udde, c. I, s. 19-21; Hudayyir Ca'fer, **eş-Şeyh et-Tûsî**, s. 19-22; Bekir Altun, "Ebû Ca'fer et-Tûsî", **Erken Dönem Şîî Düşünürler**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, s. 255-259; Amir Kahayev, **Ebû Cafer et-Tûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Usulü Fıkıhla Alakalı el-Udde Eserinde Delil Anlayışı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2011, s. 32-35.

³⁸⁸ Tenûhî es-Sağîr'in edebiyat ve şiirleri yönüyle ön plana çıktığı ve günümüze ulaşan eserleri çerçevesinde kelamî yönden İmâmiyye'ye ve Mu'tezile'ye meyilli olduğu dışında pek bilgiye sahip değiliz. Onun hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Ali et-Tenûhî, **Nişvâr**, c. IV, s. 60; Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XIV, s. 74; Zehebî, **A'lâm**, c. XVII, s. 650; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIV, s. 110-124; Muhsin el-Emîn, **A'yânu's-Şîa**, c. VIII, s. 333; Abbûd eş-Şâlcî, "Mukaddimetü'l-Muhakkik", **Nişvâru'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkere**, mlf. Ebû Ali et-Tenûhî, thk. Abbûd eş-Şâlcî, Beyrut, 1995, c. I, ss. 5-32, s. 27; Öz, "Tenûhî Ali b. Muhassin", 470.

³⁸⁹ Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIV, s. 111.

³⁹⁰ Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. VI, s. 204. Kaynaklarda kırk civarında öğrencisinin ismi zikredilmiş olup, liste için bkz. Tahrânî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", **et-Tibyân**, c. I, s. ١٠١-١٠٢; Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 208-11; Ensârî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", **el-Udde**, c. I, s. 44-47; Hudayyir Ca'fer, **eş-Şeyh et-Tûsî**, s. 19-22; Altun, "Ebû Ca'fer et-Tûsî", s. 259-262; Kahayev, **Ebû Cafer et-Tûsî**, s. 34-36.

³⁹¹ Sadr, **el-Meâlimü'l-Cedîde**, s. 67; Modarressi, **Introduction**, s. 45-46; Câbirî, **el-Fikru's-Selefi**, s. 292; Uyar, **Ahbârîlik**, s. 118.

cerredi'l-Fıkh ve'l-Fetâvâ adlı eseri ise Allâme Hillî (ö. 726/1325) dönemine kadar yaklaşık iki yüz elli yıl İmâmiyye medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.³⁹² Tefsir alanında ise kapsayıcı bir tefsir eserlerinin olmaması nedeniyle talebelerinin isteği üzerine kıraat, i'râb ve meânî başta olmak üzere tüm Kur'an ilimlerini içine alan *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı eserini telif etmiştir. Ayrıca bu eserine yazmış olduğu mukaddime ile bir tefsir usulü ortaya koymuş, ayetler tefsir edilirken hangi tür hadislerin kullanılacağı, müteşâbih ayetlerin nasıl yorumlanması gerektiği, neshin hangi tür ayetlerde gerçekleşeceği gibi konularda teker teker ızahatta bulunmuştur.³⁹³ Kelam alanındaki en önemli eserleri ise Mu'tezile ile fikirlerini kıyaslamada kullanacağımız Murtazâ'nın *Cümelü'l-İlm ve'l-Amel* adlı eserinin kalamî meselelere ayırdığı kısmına şerh olarak yazdığı *Temhîdü'l-Usûl* ve aynı eserin tamamının şerhi niteliğindeki *el-İktisâd fî mâ Yecibü ale'l-İbâd*³⁹⁴ adlı eserleridir. Bunun dışında *Telhîsü's-Şâfi* adlı eseri ise hocası Murtazâ'nın Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserindeki imâmet bahsine reddiye maksadı ile telif ettiği *eş-Şâfi fî'l-İmâme* adlı eserinin muhtasarı olup, konumuz açısından önemlidir. Kaynaklarda elli üç eserinin ismi³⁹⁵ zikredilmekle beraber, bu eserlerin en önemlileri şunlardır:

Fıkıh: *el-Mebsût fî Fıkhî'l-İmâmiyye*,³⁹⁶ *en-Nihâye fî Mücerredi'l-Fıkh ve'l-Fetâvâ*, *el-Udde fî Usûlü'l-Fıkh*, *el-Hilâf fî'l-Ahkâm/Mesâilü'l-Hilâf*.³⁹⁷

³⁹² Bkz. Tahrânî, **ez-Zerîa**, c. XXIV, s. 403-405.

³⁹³ Ebû Ca'fer et-Tûsî, **et-Tibyân fî Tefsîri'l-Ku'an**, thk. Âgâ Buzurg et-Tahrânî, Beyrut, Daru'l-İhyâ, t.y., c. I, s. 1-21; Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 218-233; Altun, "Ebû Ca'fer et-Tûsî", s. 262-272.

³⁹⁴ Tûsî'nin bu eseri dikkatli incelendiğinde Murtazâ'nın hem itikâdî hem de amelî meseleleri ele aldığı *Cümelü'l-İlm ve'l-Amel* adlı eserinin tamamının şerhi niteliğindedir. Çünkü aynı konuları geniş bir şekilde ele almış hatta hocasının hemen her meseledeki ızahatını birçok yerde neredeyse olduğu gibi aktarmıştır. Eser *el-İktisâdü'l-Hâdî ilâ Tarîki'r-Reşâd* ve *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku'l-İtikâd* adları ile de anılırlar.

³⁹⁵ Tûsî'nin eserlerinin geniş listesi için bkz. Tûsî, **el-Fihrist**, s. 159-161; Necâşî, **Ricâl**, s. 385; İbn Şehrâşûb, **Meâlimü'l-Ulemâ**, s. 114-15; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. IV, s. 84-85; Vâizzâde el-Horasânî, "Hayatu's-Şeyh et-Tûsî", s. 40-43; Tahrânî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", **et-Tibyân**, c. I, s. 1-21; Ensârî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", **el-Udde**, c. I, s. 49-54; Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 218-233; Hudayyir Ca'fer, **eş-Şeyh et-Tûsî**, s. 35-41; Altun, "Ebû Ca'fer et-Tûsî", s. 262-272.

³⁹⁶ Tûsî, bu eserine yazmış olduğu mukaddimede özellikle furû fıkıh alanında eksikliğin olduğundan, türetilmemiş fikhî mesele olmamasından ve bu alanda kendisinden önce atıfta bulunabileceği bir eserin bulunmamasından yakınmıştır. Ebû Ca'fer et-Tûsî, **el-Mebsût fî Fıkhî'l-İmâmiyye**, Beyrut, 1992, c. I, s. 1-3. İmâmiyye'de bu türde bir eser bulunmaması onu Sünnî fıkıh kitaplarına yönlendirmiş ve bu eserin özünü Sünnî eserlerden istifade ederek oluşturmuştur. Bkz. Uyar, **Ahbârîlik**, s. 117.

³⁹⁷ Tûsî bu eserinde furû fıkıh meselelerinde, Sünnî fıkıh ekolleri ile İmâmiyye'yi karşılaştırmalı bir şekilde ele almıştır. Bkz. Tahrânî, **ez-Zerîa**, c. VII, s. 235-236.

Tefsir: *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân, el-Mesâ'ilü'r-Recebiyye fî Tefsîri'l-Kur'ân, el-Mesâ'ilü'd-Dımaşkıyye fî Tefsîri'l-Kur'ân.*

Hadis: İmâmiyye'nin kütüb-i erbaasının ikisini oluşturan *Tehzîbü'l-Ahkâm fî Şerhi'l-Muknia* ve *el-İstıbsar fî mâ İhtelefe mine'l-Ahbâr, el-Emâlî/el-Mecâlis fî'l-Ahbâr.*

Kelam: *el-İktisâdü'l-Hâdî ilâ Tarîki'l-Reşâd/el-İktisâd fîmâ yecibü ale'l-İbâd, Telhîsü's-Şâfi, Temhîdü'l-Usûl/Kitâbu Şerhi mâ yete'allaku bi'l-Usûl min Cümeli'l-İlm ve'l-Amel, Usûlü'l-Akâid, el-Müfsih fî'l-İmâme, Kitâbu'l-Gaybe.*³⁹⁸

Rical: *el-Fihrist, Ricâlü't-Tûsî/el-Ebvâb, İhtiyaru Ma'rifeti'r-Ricâl (Ricâlü'l-Keşşî* olarak da bilinir).

Tûsî'den önce İmâmiyye'de Müfid nakillere rasyonel bir yaklaşım sergileyerek eserlerini telif etmiş, talebesi Murtazâ nakilden ziyade aklı ön plana çıkaran bir metot takip etmiştir. Tûsî ise yöntem olarak akıl ve nakil dengesi açısından Müfid ile Murtazâ arasında mutedil bir yaklaşım sergilemiştir.³⁹⁹ Onun İmâmiyye'ye en büyük katkısının hadis, fıkıh ve tefsir alanında olduğu gözlemlenmekle beraber, kelimada daha çok hocası Murtazâ'nın yolunu takip etmiş ve onun aklî izahatını nakillerle desteklemiştir. Kelam alanındaki *el-İktisâd, Temhîdü'l-Usûl, Telhîsü's-Şâfi* ve *Kitâbu'l-Gaybe* gibi eserleri incelendiğinde bu açıkça görülmektedir.

Tûsî, Necef'te geçirdiği on iki yılın ardından 460/1067 yılının Muharrem ayında vefat etmiş ve Hasan b. Mehdî es-Selikî ve Ebu'l-Hasan Lü'lûî gibi öğrencileri tarafından cenazesi hazırlanmış ve buradaki evine defnedilmiştir.⁴⁰⁰ Vasiyeti üzerine daha sonraları evi mescide dönüştürülmüştür.⁴⁰¹

³⁹⁸ Tûsî'nin kelam ile ilgili eserleri hocası Murtazâ'nın bir tekrarı gibidir. Onun söylediklerinin üzerine bir şey koymaktan genellikle imtina etmiştir. Hassan Ansari, Sabine Schmidtke, "al-Shaykh al-Tûsî: His Writings on Theology and their Reception", *The Study of Shi'i Islam*, ed. Farhad Daftary vd., London, 2010, s. 486-487.

³⁹⁹ Modarressi, *Introduction*, s. 45-46; Uyar, *Ahbârîlik*, s. 116; Uyar, *Şiî Ulema*, s. 44; Harun Yıldız, Ferhat Maden, "Büveyhîler Dönemi Şiî Düşünürleri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2017, c. X, sy. 2, ss. 269-314, s. 307-308.

⁴⁰⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XVI, s. 110; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VIII, s. 382; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XVI, s. 16; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, c. VII s. 84; Takiyuddîn el-Hillî, *er-Ricâl*, s. 306; Allâme el-Hillî, *Hulâsa*, s. 249; Tabâtabâî, *Ricâl*, c. III, s. 236-237; Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât*, c. VI, s. 201; Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 280; Ensârî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", *el-Udde*, c. I, s. 42; Tahrânî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", *et-Tibyân*, c. I, s. 1.

⁴⁰¹ Tahrânî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", *et-Tibyân*, c. I, s. 1; Ensârî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", *el-Udde*, c. I, s. 42.

1.3. Büveyhîler Döneminde Mu'tezile'nin Genel Durumu ve Dönemin Mu'tezilî Alimleri

Büveyhîler dönemi Mu'tezile'nin hem siyasî hem de ilmî sahada yükselişe geçtiği bir dönem olmuştur. Mu'tezilî bir alim olan Sâhib b. Abbâd, bu dönemde vezirlik yapmış ve Mu'tezile'ye mensup kişilere devlet kadrolarını açmıştır. Bu da hem Mu'tezile'nin önünü açmış hem de Mu'tezilî alimlere hareket alanı kazandırmıştır. Buna Büveyhîlerin Şîî kimliği de eklenince bu dönemde İmâmiyye ve Mu'tezile alimlerinin birbirleriyle olan iletişimi ve etkileşimi artmıştır. Burada bu etkileşimde payı ve rolü olan Mu'tezilî alimlere değinilecektir. Ancak Büveyhîler dönemi İmâmiyye alimlerinin eserlerinde Büveyhîler öncesi Basra ve Bağdat Mu'tezile alimlerine yaptıkları atıflar göz önüne alındığında, bu alimlerin Mu'tezile içerisindeki konumlarını ve İmâmiyye alimlerinin bu alimlere yönelmelerinin sebeplerini daha iyi anlamak adına Büveyhîler öncesi Mu'tezile'nin genel durumuna göz atmakta fayda olacaktır.

1.3.1. Büveyhîler Öncesi Mu'tezile'nin Genel Durumu

Büveyhîler dönemi İmâmiyye alimlerinin erken dönem Mu'tezilî alimlere yaptıkları atıflar göz önüne alındığında, çalışmanın daha sağlam bir zemine oturması adına Mu'tezilî düşüncenin Büveyhîlere kadar gelişim sürecinin kısaca hatırlanması gerekmektedir. Zira, Şeyh Müfîd'in çalışmalarında Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşleri ön plana çıkarken, talebeleri Murtazâ, Radî ve Tûsî'de Basra Mu'tezilesi'nin etkisi görünmektedir. Müfîd, erken dönemde Bağdat ve Basra Mu'tezilesi ayrımı yaparak Basra Mu'tezilesi'ni eleştirmekte ve Bağdat Mu'tezilesi'nin fikirlerini ön plana çıkararak özellikle Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşlerine atıfta bulunmaktadır. Sonraki dönemde ise Basra Mu'tezilesi'ne yöneldiği görülmektedir. Talebeleri de onun bu yönelimini devam ettirerek eserlerinde Basra Mu'tezilesi'nden Cübbâîler ve onların takipçisi olan Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerine yer vermektedirler. Bu kısa girizgahtan sonra Büveyhîler öncesi Mu'tezile'nin genel durumunu inceleyebiliriz.

Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ile ilgili farklı rivayetler⁴⁰² zikredilse de Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) ilim meclisinden ayrılarak kendi

⁴⁰² Bu rivayetler için bkz. İlyas Çelebi, "Giriş", *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, mlf. Kâdî Abdülcebbâr, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, YEK Yayınları, 2013, c. I, ss. 11-61, s. 14-15;

meclisini oluşturması rivayeti temel alınmıştır. Buna göre Hasan Basrî'nin Basra'da tertip ettiği ilim meclisinde bulunan bir grup kimse o dönemde çokça tartışılan büyük günah meselesinde H riciler ve Mürcie'nin tutumunu ve kendi yaklaşımlarının nasıl olması gerektiğini ona sormuş, o daha cevap vermeden mecliste bulunan Vâsıl b. Atâ' cevap vererek, el-menzile beyne'l-menzileteyn fikrini, yani böyle bir kişinin ne tam manasıyla kafır ne de tam manasıyla mü'min olduğunu, ancak ikisi arasında kalmış bir fâsık olduğunu söylemiştir. Bu konuda ona arkadaşı olan Amr b. Ubeyd (. 144/761) eşlik etmiş,⁴⁰³ Hasan Basrî'nin meclisinden ayrılarak kendi meclislerini oluşturmuşlardır. Bu olaydan sonra meclisi terk etmelerinden dolayı onlara ve onların el-menzile beyne'l-menzileteyn fikrine iştirak edenlere Mu'tezile denilmiştir.⁴⁰⁴ Olayın vuku bulduğu bu meclisin 105-110/723-728 yılları arasında gerçekleştiği tahmin edildięine⁴⁰⁵ göre Mu'tezilî fikirlerin ilk nüvesinin atıldığı tarih olarak bu zaman dilimi gösterilebilir.

Mu'tezile'nin, Vâsıl b. Atâ' ile el-menzile beyne'l-menzileteyn, tevhîd esası ile ilgili bazı sıfatların nefyi,⁴⁰⁶ emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker;⁴⁰⁷ Amr b.

Kemal Işık (. 1995), **Mutezile'nin Doğuşu ve Kel m  Görüşleri**, Ankara, 1967, s. 50-56; W. Montgomery Watt (. 2006), **İşlam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, ev. Ethem R hi Fığlalı, İştanbul, 1996, s. 259-266; Osman Aydınlı, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İşlam Düşüncesine Katkıları", **Marife**, 2003, c. III, sy. 3, ss. 27-54, s. 28-36; Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 49-55.

⁴⁰³ Mu'tezilî alimler el-menzile beyne'l-menzileteyn fikrinin mimarı olarak Vâsıl b. Atâ'yı gösterirler ve Amr b. Ubeyd'in de bu konuda ondan etkilendiğini söylerler. Ancak bazı yazarlar ise bu fikrin sahibinin Amr b. Ubeyd olduğunu bu nedenle Mu'tezile'nin kurucusunun Amr b. Ubeyd olduğunu söylerler. Bkz. İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-D never  (. 276/889), **el-Maârif**, thk. Servet Ukk še, Kahire, Dâru'l-M arif, 1992, s. 482-483; İbn Teymiyye Ahmed b. Abd lhal m b. Abdüsselâm, **Mecm u'l-Fetâvâ**, Medine, 2004, c. VIII, s. 228; Watt, **İşlam Düřüncesi**, s. 261-262.

⁴⁰⁴ Ebu'l-Hsey n el-Hayyât (. 300/913), **el-İntisar: Mu'tezile Müdafaası**, ev. Yüksel Macit, İştanbul, Endülüs Yayınları, 2018, s. 185-188; Kâdî Abdülcebbâr, **şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)**, ev. İlyas Çelebi, İştanbul, YEK Yayınları, 2013, c. I, s. 224; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Münye ve'l-Emel**, cem. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, thk. İş mudd n Muhammed Ali, İşkenderiye, 1985, s. 7-8; Ebu'l-Muzaffer el-İşfer y n  (. 471/1078), **et-Teb ir fi'd-Dîn ve Temy z 'l-Fırkat 'n-Naciye ani'l-Fırak 'l-Hâlikîn**, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1983, s. 67-68; şehristânî Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed (. 548/1153), **M lel ve Nih l: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi (el-M lel ve'n-Nih l)**, ev. Mustafa z, İştanbul, 2011, s. 59-60; Z hd  Cârullah, **el-Mu'tezile**, Beyrut, 1974, s. 2-3.

⁴⁰⁵ N. S. Nyberg, "Mûtezile", **İA**, İştanbul, 1979, c. VIII, s. 756-764, s. 757; Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 51.

⁴⁰⁶ şehristânî, **M lel ve Nih l**, s. 58-59; Watt, **İşlam Düşüncesi**, s. 304.

⁴⁰⁷ Vâsıl b. Atâ, in'den Mağrib'e birçok beldeye İşlam'ı ve fikirlerini yaymak için dailer göndermiştir. Bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-C h z (. 255/869), **el-Beyân ve't-Tebyîn**, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kahire, 1998, c. I, s. 25; Ebu'l-Kâsım el-Belhî, "Zikru'l-Mu'tezile min

Ubeyd ile adalet,⁴⁰⁸ el-va'd ve'l-va'id⁴⁰⁹ gibi temel konular üzerine giriş mahiyetinde durulsa da fikrî tekamülünün bu dönemde gerçekleştiğini söylemek güçtür.⁴¹⁰ Zira o dönemde Vâsıl ve taraftarlarının yani ilk Mu'tezilîlerin şer'î delil olması bakımından nakli aklın önünde tuttukları anlaşılmaktadır.⁴¹¹ Her ne kadar Mu'tezile'ye mensubiyeti tartışılmış olsa da Basra ilim meclisi başkanı olarak görülen Dırar b. Amr'ın⁴¹² da Mu'tezilî fikirlerin belirginleşmesinde önemli katkıları olmuştur. Onun Vâsıl ve Amr'dan sonra Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50) kadar olan dönem arasında kendisinden sonraki dönemin fikrî ortamının hazırlayıcısı olması bakımından köprü vazifesi gördüğü söylenebilir.⁴¹³ Mu'tezile'nin usûlü'l-hamsesinin belirginleşmesi ve mezhep hüviyetine kavuşması ise Dırar b. Amr'ın öğrencisi Ebu'l-Hüzeyl ile gerçekleşmiştir.⁴¹⁴ İçeriğine hangi konuları dahil ettiği bilinmemekle beraber Mu'tezile içe-

Makâlâtü'l-İslâmiyyîn", **Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**, nşr. Fuad Seyyid, Tunus, ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1986, ss. 63-118, s. 66-67; Kâdî Abdülcebbar, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 237, 251-252; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 32-33. Vâsıl b. Atâ' Müslüman olmayan gruplara karşı eserler kaleme almıştır. Bkz. İbn Nedîm, **Fihrist**, thk. Rızâ-Teceddüd, Tahran, 1971, s. 202-203; Zehebî Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), **Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl**, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut, 1963, c. IV, s. 329; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIX, s. 241; Kâdî Abdülcebbar, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 237, 251-252; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 35.

⁴⁰⁸ Amr b. Ubeyd, Tebbet suresinin ilk ayeti ile ilgili açıklamasında, bu ayetin levhi mafuzda olması insanların yaptıklarından sorumlu tutulamayacağı anlamına geleceğine, bu nedenle ayetin Ebû Leheb gibi yapanların elleri kurusun şeklinde anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XIV, s. 68-69; Osman Aydın, **İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf**, Ankara, 2013, s. 91-92, 96-104, 105-106; Mehmet Ümit, **Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2010, 34-35.

⁴⁰⁹ Amr b. Ubeyd, Allah'ın va'd ve va'idini yerine getireceğini ifade etmektedir. Bkz. İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889), **Uyûnu'l-Ahbâr**, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1925, c. II, s. 142; Dârekutnî Ali b. Ömer (ö. 385/995), **Ahbâr Amr b. Ubeyd** (Arapça Metin), thk. Josef Van Ess, Beyrut, 1967, s. 14; Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XIV, s. 74; Kâdî Abdülcebbar, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 293-294; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 83-84; Zehebî, **Mîzânu'l-İ'tidâl**, c. III, s. 278-279; Aydın, **Aklileşme Süreci**, s. 74-77, 104-105; Ümit, **Zeydiyye-Mu'tezile**, s. 30.

⁴¹⁰ Aydın, "Mu'tezile Ekolü", s. 36.

⁴¹¹ Osman Aydın, "Mu'tezili Anlayışta Zühed ve Takvâ Boyutu", **Tasavvuf Dergisi**, Ankara, 2003, c. X, ss. 99-122, s. 106-107; Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 57.

⁴¹² Mu'tezilî alimler Dırar b. Amr'ı önceleri Mu'tezilî iken, kulların fiilleri, adl ve kader gibi bazı fikirlerinden dolayı Mu'tezile'nin dışında görmüşlerdir. Bkz. Belhî, "Zikru'l-Mu'tezile", s. 75; Hayyât, **el-İntisar**, s. 158-159. Mu'tezile'den olmayan bazı alimler ise onu Mu'tezile'den saymışlardır. Bkz. İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsî (ö. 456/1064), **el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, YEK Yayınları, 2017, c. II, s. 10; Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî et-Temîmî (ö. 429/1037-38), **Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)**, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara, 2008, s. 158.

⁴¹³ Watt, **İslam Düşüncesi**, s. 234, 270; Osman Aydın, "Dırar b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", **AÜİFD**, Ankara, 1999, c. XXXIX, s. 661.

⁴¹⁴ Aydın, **Aklileşme Süreci**, s. 47-48.

risinde usûlü'l-hamse ile ilgili ilk eserin ona ait olduğu rivayet edilmiştir.⁴¹⁵ Günümüze ulaşan kaynaklar ışığında Mu'tezile'nin bu beş esasının ne olduğunu ve bunları istisnasız hepsini kabul edenin Mu'tezilî olacağını ilk söyleyen kimse ise Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913) olmuştur.⁴¹⁶ Yine Hayyât'ın çağdaşı Basra Mu'tezilesi alimi Ebû Ali el-Cübbâi de Mu'tezile'nin usûlü'd-dîninini bilinen beş esas üzerine oturtmuş ve onları birer cümle ile açıklamıştır.⁴¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr ise bu konuda *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adında detaylı bir eser yazmıştır.

Basra ilmî havzası içerisinde ortaya çıkan Mu'tezile, Bişr b. Mu'temir ile birlikte Bağdat'ta yayılmaya başlamıştır.⁴¹⁸ Bişr b. Mu'temir, Basra'da o dönem Basra'daki Mu'tezile'nin başı olan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Vasıl b. Atâ'nın öğrencileri Bişr b. Saîd ve Ebû Osman ez-Za'ferânî'den i'tizâlî yönde eğitim almış ve bir süre sonra Bağdat'a geçerek i'tizâlî fikirlerini burada yaymaya başlamıştır. O ve talebeleri imâmet ile ilgili düşüncelerinden⁴¹⁹ dolayı halife Harun Reşîd tarafından önceleri Râfîzî olarak itham edilerek hapse atılmışlardır.⁴²⁰ Ancak Harun Reşîd'in (170-193/786-809) hilafetinin sonlarına doğru bu baskı azalmış⁴²¹ ve ilim meclislerinde yer

⁴¹⁵ İlyas Çelebi, "Usûl-i Hamse", **DİA**, İstanbul, 2012, c. XLII, s. 211; Metin Yurdagör, "Ebu'l-Hüzeylel el-Allâf", **DİA**, İstanbul, 1994, c. X, ss. 330-332, s. 332; Aydın, **Aklileşme Süreci**, s. 163-164; Aydın, "Mu'tezile Ekolü", s. 36.

⁴¹⁶ Hayyât, **el-İntisar**, s. 151-152; Ümit, **Zeydiyye-Mu'tezile**, s. 36-37.

⁴¹⁷ Ebû Ali el-Cübbâi Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 303/916), **Kitâbu'l-Makâlât: İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri**, çev. Özkan Şimşek, vd., İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019, s. 111.

⁴¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 265; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Münye**, s. 49; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 52.

⁴¹⁹ Bişr b. Mu'temir, imâmet düşüncesinde Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra insanların en faziletlisi olarak görmüş, ardından diğer halifeleri sıralamıştır. Bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869), **Kitâbu'l-Hayevân**, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire, 1967, c. VI, s. 455; Nâşî el-Ekber Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed (ö. 293/906), **Mesâilü'l-İmâme Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makâlât**, thk. Josef Van Ess, Beyrut, 1971, s. 56-58; Cemil Hakyemez, **Bişr b. el-Mu'temir ve Bağdat Mu'tezile Ekolünün Doğuşu**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1998, s. 27.

⁴²⁰ Bişr b. Mu'temir, Alioğullarını desteklemesinden dolayı Rafîzî ithamıyla hapse atılmıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 265; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 52-53. Yine Bişr b. Mu'temir'in yolundan giden talebesi Sümâme b. Eşres de Abbâsîlerin öfkesine maruz kalmıştır. Bkz. Taberî, **Târîh**, c. VIII, s. 275; Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. VIII, s. 22-23; Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 273-274; W. Montgomery Watt, "Mu'tezile'nin Siyasî Tutumları", **Dinî Araştırmalar Dergisi**, çev. Süleyman Akkuş, İstanbul, 2007, c. IX, sy. 27, ss. 323-342, s. 332; Muharrem Akoğlu, **Mihne Sürecinde Mu'tezile**, İstanbul, 2006, s. 73; Ümit, **Zeydiyye-Mu'tezile**, 142-144.

⁴²¹ Bişr b. Mu'temir, hapiste iken kendilerinin Râfîza'dan ya da Mürcie'den olmadıklarını, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i faziletli saydıklarını ve Amr ve Muâviye'den uzak olduklarını belirten bir şiir yazmış, sonunda Hârûn Reşîd onu serbest bırakmıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s.

almaya başlamışlardır.⁴²² İlim meclislerindeki performansları ile halifeleri etkilemeyi başaran Mu'tezilî alimler sonraki dönemlerde ise Abbâsî idaresi tarafından desteklenmeye başlanmışlardır. Mu'tezile, Bişr b. Mu'temir önderliğinde Bağdat'ta, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf önderliğinde ise Basra'da yükselişe geçmiş, Basra ile Bağdat Mu'tezilesi arasındaki ayrışmanın da temeli bu dönemde atılmıştır.⁴²³ Ayrıca belirtmek gerekir ki, Bağdat ve Basra Mu'tezilesi ayrımı coğrafi farklılıktan değil, zihniyet farklılığından dolayı yapılmaktadır. Zira Bağdat'ta yaşayan birçok Basra Mu'tezilesi alimi vardır. Büveyhîler dönemi Mu'tezile alimleri de buna örnektir.

Halife Me'mûn'un (198-218/813-833) hilafete geçmesinden bir süre sonra Mu'tezile'nin altın çağı,⁴²⁴ hadis ashabı için ise mihne dönemi olarak adlandırılacak yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemde Mu'tezilî alimler ilim meclislerinin önde gelen isimleri haline gelmiş, bu meclislerde halku'l-Kur'an ve Hz. Ali'nin fazileti meselelerini gündem haline getirmişlerdir. Onların bu konulardaki iddialarını başarılı bir şekilde savunmaları, halife Me'mûn'u etkilemiş ve halife zamanla bu görüşleri benimseyerek 212/827 yılında Kur'an'ın mahlûk olduğunu ve Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra insanların en faziletlisinin Hz. Ali olduğunu ilan etmiştir.⁴²⁵ Hatta Me'mûn, 218/833 yılından itibaren özellikle Kur'an'ın mahlûk olduğu meselesinde dönemin kadılarını ve hadisçilerini sorguya çekirmiş ve kabul etmeyenleri hapsederek işkenceye maruz bırakmıştır.⁴²⁶ Me'mûn kendisinden sonra da bu yöntemin devam etmesini istemiş, halefî olan kardeşi Ebû İshâk el-Mu'tasım'a (218-227/833-842) Kur'an konusunda kendisini örnek almasını, Bağdat Mu'tezilesi alimi Ahmed b. Ebî Duâd'ı (ö. 240/854) kendisine danışman yapmasını vasiyet etmiştir.⁴²⁷ Mu'tasım da onun isteğini

265; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 52-53; Nevin Abdülhalık Mustafa, **İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, İz Yayıncılık, 1990, s. 302-303. Şiir için ayrıca bkz. Câhiz, **el-Hayevân**, c. VI, s. 289-291.

⁴²² Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb**, c. III, s. 306-309; Watt, **İslam Düşüncesi**, s. 197;

⁴²³ Watt, **İslam Düşüncesi**, s. 270.

⁴²⁴ Watt, **İslam Düşüncesi**, s. 367; Nahide Bozkurt, **Mutezile'nin Altın Çağı: Me'mûn Dönemi**, Ankara, 2016, s. 7; Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği", **İslâmî İlimler Dergisi**, 2009, yıl 4, sy. 1-2, ss.145-161, s. 150-151.

⁴²⁵ Taberî, **Târîh**, c. VIII, s. 619; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VI, s. 487-488; Suyûtî, **Târîh**, s. 308.

⁴²⁶ Taberî, **Târîh**, c. VIII, s. 637-640; Suyûtî, **Târîh**, s. 310-313; Zehebî, **el-İber**, c. I, s. 293-294; Ebû Abdullah Hanbel b. İshâk b. Hanbel (ö. 273/886), **Zikru Mihneti'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, thk. Muhammed Nağş, Mısır, 1983, s. 38-41; Akoğlu, **Mihne Süreci**, s. 109, 127-163; Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010/1, c. 9, sy. 17, ss. 101-130, s. 119, 121-123.

⁴²⁷ Taberî, **Târîh**, c. VIII, s. 648-649; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. I, s. 84.

yerine getirerek, danışmanlığın⁴²⁸ yanı sıra onu kâdilkudât olarak görevlendirmiştir.⁴²⁹ Mu'tezile'nin yükselişi Mu'tasım'dan sonra da oğlu halife Vâsık (227-232/842-847) döneminin sonuna kadar devam etmiştir. Vâsık, hilafetinin sonlarına doğru Mu'tezile'ye verdiği desteği kesmiş ve Kur'an'ın mahlûkluğu konusundaki sorgulamaları durdurmuştur.⁴³⁰ Halife Mütevekkil (232-247/847-861) dönemine geçildiğinde ise Mu'tezile için durum tersine dönmüş, mihne sürecinde tartışılan tüm konuların meclislere konu edilmesi resmî olarak yasaklanmıştır.⁴³¹ Ahmed b. Ebî Duâd 233/847 yılında felç olup yatalak hale gelince yerine oğlu Ebu'l-Velîd Muhammed atanmıştır.⁴³² 237/851 yılından itibaren ise başta Ahmed b. Ebî Duâd'ın oğlu Muhammed ve onun devrinde devlet kademelerine yerleşen Mu'tezilîler bu görevlerinden ihraç edilerek hapsedilmişlerdir.⁴³³ Böylelikle yönetimdeki Mu'tezile varlığına son verilmiş ve onların bu şaşalı dönemi de bitmiştir. Bu süreç içerisinde Mu'tezile'de Basra ve Bağdat ekollerinin çizgileri belirginleşmiş, kaynaklarda Mu'tezilî alimlerden bahsedilirken alimler Basra ya da Bağdat'a nisbet edilerek zikredilmeye başlanmıştır.⁴³⁴

Bu iki ekolün temsilcileri usûlî'l-hamsenin temel maddelerinde ittifak etseler de bu maddelerin içeriğindeki bazı konularda ihtilafa düşmüşlerdir.⁴³⁵ Ancak Mu'te-

⁴²⁸ Taberî, *Târîh*, c. IX, s. 120; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. IV, s. 80-81.

⁴²⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, c. V, s. 234; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XI, s. 273 (240); İbn Halikân, *Vefeyât*, c. I, s. 84; Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 171.

⁴³⁰ Halife Vâsık'ın huzurunda Ahmed b. Ebî Duâd'ın başkanlığında gerçekleşen bir ilim meclisinde yaşlı bir adamın Ahmed b. Ebî Duâd'ı Kur'an'ın mahlûk olması konusunda ilzâm etmesi üzerine halife Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünden vazgeçmiş ve bu bağlamda yapılan sorgulamaları durdurmuştur. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, c. V, s. 246-247; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Riyad, h. 1409, s. 475-481; Sübkî, *Ta-bakât*, c. II, s. 55-56.

⁴³¹ Hanbel b. İshâk, *Zikru Mihne*, s. 15 (232); Ya'kûbî İbn Vazîh Ahmed b. İshâk (ö. 292/905), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut, t.y., c. II, s. 484-485 (232); Taberî, *Târîh*, c. IX, s. 190 (237); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VI, s. 115 (237). Bazı tarihçiler bu durumun 234/848 yılında gerçekleştiğini söylemektedirler. Bkz. İbn Tağrîberdî, *en-Nücûm*, c. II, s. 175; Suyûtî, *Târîh*, s. 374.

⁴³² Ya'kûbî, *Târîh*, c. II, s. 485; Taberî, *Târîh*, c. IX, s. 163.

⁴³³ Hanbel b. İshâk, *Zikru Mihne*, s. 15; Ya'kûbî, *Târîh*, c. II, s. 489; Taberî, *Târîh*, c. IX, s. 189-190.

⁴³⁴ Erken dönem kaynaklarında fikrî düzeydeki bu ayrışmaya dikkat çekilmiştir. Bkz. Nâşî el-Ekber, *Mesâil*, s. 88-89; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, İstanbul, YEK Yayınları, 2019, s. 242, 252, 262, 264, 278 ve muhtelif yerler; Belhî, *el-Makâlât*, s. 157-199; Malatî Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Beyrut, 2009, s. 30-32; Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî Saîd b. Muhammed (ö. V/XI. asrın ortaları), *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvan es-Seyyid, Beyrut, 1979.

⁴³⁵ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, bu iki ekolün daha çok cevher, araz, elemeler, ekvân gibi letâifü kelimeler denilen konulardaki ayrılıkları üzerine durmuştur. Bkz. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf*, s. konu fihristi.

zile'nin Bağdat ve Basra olarak ayrılmasının temelinde imâmet ile ilgili ayrılığa düşükleri konular yatmaktadır. Mu'tezilî kaynakların aktardığına göre erken dönem (Basra) Mu'tezilesi alimlerinin, istisnalar olmakla birlikte önemli bir kısmı Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra fazilet sırasını hilafete geliş sırası, yani Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklinde olduğunu söylemişlerdir. İstisna olarak Vasıl b. Ata', Hz. Ali'yi Hz. Osman'ın önüne geçirmiştir.⁴³⁶ Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e fazilette üstünlüğü konusunda susmuş, Hz. Osman'dan ise üstün olduğunu zikretmiştir.⁴³⁷ Cübbâîler, yöneticilik vasfı olarak bu dört halifeden birinin diğerine üstün olmadığını söyleyerek tevakkuf etmişlerdir.⁴³⁸ Zaman zaman farklı fikir serdedenler çıksa da⁴³⁹ erken dönemde Basra Mu'tezilesi'nin genelinde hilafet sırasının fazilet sırası olarak kabul edildiği görülmektedir. Ancak mihne sürecinden sonra yaşananların, fazilet sıralamasında Cübbâîlerin suskun kalmasına, Büveyhîler dönemine gelindiğinde ise aşağıda da görüleceği üzere dönemin alimlerinin genel olarak Hz. Ali'yi en faziletli saymalarına neden olduğu anlaşılmaktadır. Mihne sürecinden sonra tecrübe edilen bu olayların Basra Mu'tezilesi alimlerinin genel olarak zamanla siyaset düşüncesinde değişikliğe gitmesine neden olduğu ve Basra Mu'tezilesi'ni Bağdat Mu'tezilesi ve Şîî-Zeydiyye'nin imâmet anlayışına yaklaştırdığı müşahede edilmektedir.

Bağdat Mu'tezilesi ise bu konuda ortak bir görüş serdetmiş, başta Bişr b. Mu'temir olmak üzere Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir ve Ebû Ca'fer el-İşkâfî gibi alimler Şîî-Zeydî düşünceye yakın bir görüş ortaya koyarak Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra ümmetin en faziletlisinin Hz. Ali olduğunu, ardından hilafet sırasıyla diğer halifelerin geldiğini zikretmişlerdir.⁴⁴⁰ Bağdat Mu'tezilesi'nin bu söylemi yalnızca

⁴³⁶ Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 319/931), **Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât**, thk. Hüseyin Hansu vd., İstanbul, 2018, s. 435; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 714.

⁴³⁷ Belhî, **el-Makâlât**, s. 435; Malatî, **et-Tenbîh**, s. 33.

⁴³⁸ Eş'arî, **Makâlât**, s. 638; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, Kahire, 1963, c. XX/I, s. 216, 228; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 714; Osman Aydın, **Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci**, Ankara, 2003, s. 210.

⁴³⁹ Önceleri imâmet sıralamasını efdaliyet sıralaması olarak kabul eden Câhız'ın, halife Me'mûn döneminde Hz. Ali'nin efdaliyetini ön plana çıkardığına, Mütevekkil'in hilafeti esnasında iktidarın Mu'tezile'den desteğini kesmesiyle tekrar eski görüşüne dönmüş olabileceğine dikkat çekilmiştir. Bkz. Aydın, **Mu'tezilî İmâmet**, s. 168-169.

⁴⁴⁰ Nâşî el-Ekber, **Mesâil**, s. 56; Malatî, **et-Tenbîh**, s. 33; Neşvânî'l-Himyerî Ebû Saîd (ö. 573/1178), **el-Hûru'l-În an Kütübi'l-İlmi's-Şerâif düne'n-Nisâi'l-Afâif**, thk. Kemal Mustafa, Beyrut, 1985,

söz ile kısıtlı olmamış gibi görünmekte, Harun Reşîd döneminde isyan eden Zeydiyye'nin reisi Yahyâ b. Abdillâh'a destek verdikleri, hatta Bîşr b. Mu'temir'in ve Sümâme b. Eşres'in, Yahyâ b. Abdillâh'ın dâîleri olabileceği ilgili birtakım fikirler öne sürülmüştür.⁴⁴¹ Malatî de Bağdat Mu'tezilesi'ni Zeydiyye'nin bir fırkası olarak zikretmiştir.⁴⁴² Bağdat Mu'tezilesi'nin Hz. Ali'yi efdal saymakla beraber Hz. Ebû Bekir'in de imâmetini sıkıntısız görerek mefdulün yani daha az faziletli olan diğer halifelerin imâmetlerini de meşru kabul ettikleri anlaşılmaktadır.⁴⁴³

Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'ni birbirinden ayıran diğer bir husus da düşüncelerini ifade etme metodudur. Basra ekolü, istisnalar olmakla birlikte⁴⁴⁴ düşüncelerini daha entelektüel bir yöntem ile tartışırken, Bağdat ekolünün özellikle siyasî desteği yanına alan bazı alimleri mihne sürecinde takındıkları tavırdan da anlaşılacağı üzere düşüncelerini insanlara cebr yoluyla benimsetmeye çalışmışlardır.⁴⁴⁵ Ancak onların kullandığı bu yöntem hem halk tarafından hem de siyasî iktidar tarafından verilen desteği yitirmelerine neden olmuştur. Ayrıca Harun Reşîd ve Me'mûn dönemlerinde yapılan tercüme faaliyetleri neticesinde felsefî düşüncenin Mu'tezile içerisinde etkili olmasını sağlayan kişi Basra Mu'tezilî alimi Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf olmasına rağmen Yunan felsefesinin etkisinde daha çok kalan ekolün Bağdat Mu'tezilesi olduğundan bahsedilmektedir.⁴⁴⁶

Aslında Mu'tezilî alimlerin görüşlerini usûlü'l-hamsenin üst başlıkları dışındaki diğer dinî konularda tasnif etmek çok zordur. Zira Mu'tezile'de bir meselede her

s. 259; Ahmed Emîn (ö. 1373/1954), **Fecrû'l-İslâm: İslâm'ın Doğuşu**, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara, 1976, s. 425; Nyberg, "Mûtezile", s. 760; Aydın, **Mu'tezilî İmâmet**, s. 161, 175-176, 264-265. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Ca'fer b. Harb hariç Bağdat Mu'tezilesi'nin tamamının Hz. Ali'yi efdaliyet konusunda öncelediğini, Ca'fer b. Harb'ın ise Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e fazilette üstünlüğü konusunda tevakkuf ettiğini, Hz. Osman'dan ise üstün olduğu görüşünü paylaştığını söylemiştir. Bkz. Belhî, **el-Makâlât**, s. 435.

⁴⁴¹ Yahyâ b. Abdillâh ve Mu'tezilî alimler ile olan münasebetleri hakkında bkz. Ümit, **Zeydiyye-Mu'tezile**, 141-145; Yusuf Gökalp, **Şîh Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi: Erken Dönem Zeydîlik**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2014, s. 124-125.

⁴⁴² Malatî, **et-Tenbîh**, s. 27.

⁴⁴³ Nâşî el-Ekber, **Mesâil**, s. 56; Osman Aydın, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", **Dinî Araştırmalar Dergisi**, 2000, c. III, sy. 7, ss. 17-52, s. 31; Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 62.

⁴⁴⁴ Basra Mu'tezilesi alimi Câhız'ın mihneyi desteklediği bilinmektedir. Bkz. Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", s. 104.

⁴⁴⁵ Selim Özarslan, "Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mu'tezilîleri ve Başlıca Görüşleri", **CÜİFD**, Sivas, 2003, c. VII/1, ss. 161-181, s. 178-179; Murat Akın, **Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri (Şahıslar ve Görüş Ayrılıkları)**, Ankara, Sonçağ Yayınları, 2017, s. 60-63.

⁴⁴⁶ Özarslan, "Mu'tezile", s. 164, 179; Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 59-61.

alimin mutlaka diğlerinden farklı düşündüğü bir yön vardır. İftirâk hadisinin yaratmış olduğu etkiyi bir kenara bırakırsak erken dönem İslam Mezhepleri Tarihi kaynakları da bu nedenle olsa gerek hemen her alim için ayrı bir fırka ismi zikretmişlerdir. Birçok farklılığın yanı sıra özellikle imâmet meselesindeki farklılıktan dolayı Basra ve Bağdat olarak bir sınıflandırma yapılmış, ancak yukarıda da görüldüğü üzere o konuda da ne Bağdat ekolü ne de Basra ekolü içerisinde tam bir birlik oluşmamıştır. Nitekim efdalîyet bahsinde altın çağdaki Basra Mu'tezilesi alimlerinin görüşleriyle gümüş çağdaki Basra Mu'tezilîlerinin görüşleri, onlarla da Büveyhîler dönemi Basra Mu'tezilî alimlerinin görüşleri farklılık arz etmektedir. İbn Kuteybe, Şîa'dan Hişam b. Hakem'i, Mu'tezile'den Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Neccâr, Sümâme b. Eşres'i ve diğerk firkalardan önde gelen birkaç şahsın ismini zikrederek çoğunluğu erken dönem Mu'tezilî alimlerinden oluşan bu alimler için söylediğı “*Bu alimlerden herhangi ikisi dinî bir konuda asla aynı fikir üzerine birleşemezler*” anlamındaki sözü, durumu bu bağlamda çok iyi izah etmektedir.⁴⁴⁷

Mu'tezilî alimler kendileri adına yaşadıkları bu altın çağdan sonra yönetim tarafından desteklenmeseler de Büveyhîler dönemine kadar Mu'tezilî gelenek içerisinde birçok önemli alim yetişmiştir. Mu'tezile'den kopuşların yaşandığı bir dönemde Basra Mu'tezilesi Câhız (ö. 255/869), Bağdat Mu'tezilesi Hayyât (ö. 300/913) gibi önemli alimlerle mihne sonrası süreci atlarmaya, yapılan eleştirilere karşı Mu'tezilî fikirleri canlı tutmaya çalışmışlardır.⁴⁴⁸ Nitekim onların bu çabaları meyvesini vermiş, Basra Mu'tezilesi'nde Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Bağdat Mu'tezilesi'nde Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) gibi önemli alimler ortaya çıkmıştır. Bu alimlerin yetiştiğı dönem Mu'tezile'nin tekrar yükselişge geçtiğı bir dönem olmuş ve Mu'tezile'nin gümüş dönemi olarak adlandırılmıştır.⁴⁴⁹ Cübbâîler ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî geriye bıraktıkları eserleriyle, ileride açıklanacağı üzere Büveyhîler döneminin önemli İmâmî alimleri Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ, Şerîf Radî ve Ebû Ca'fer'in düşünce yapılarına tesir etmişler ve İmâmiyye'nin rasyonel dönüşümünde rol oynamışlardır. Bu iki ekol üzerinden Mu'tezilî alimler kategorize edi-

⁴⁴⁷ İbn Kuteybe Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889), **Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs**, tsh. Muhammed Zührî en-Neccâr, Kâhire, 1966, s. 14-15; Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 84.

⁴⁴⁸ Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 94-98, 107-111.

⁴⁴⁹ Watt, **İslam Düşüncesi**, s. 367-374; Aydınli, “Mu'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliğı”, s. 151.

lecek olursa Basra Mu'tezilesi'nde Vâsıl b. Atâ' (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Ebu'l Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845), Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025),⁴⁵⁰ Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî (ö. V/XI. asrın ortaları), Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) gibi alimler; Bağdat Mu'tezilesi'nde ise Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825), Ebû Mûsâ el-Murdar (ö. 226/841), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ca'fer b. Mübeşşir es-Sekafî (ö. 234/848-49), Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51), Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî (ö. 240/854), Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854), Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913), Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) gibi alimler öne çıkmaktadırlar.⁴⁵¹

1.3.2. Büveyhîler Döneminde Mu'tezile'nin Genel Durumu ve Mu'tezilî Alimler

Büveyhîler, hâkim oldukları coğrafyalarda erken dönemde Muizzüddeve ile Şiîliği yüceltme girişimlerinde bulunmalarına rağmen diğer mezheplerin varlıklarına ve faaliyetlerine de müdahale etmemişlerdir. Aksine sonraki dönemlerde Adudüddeve ile birlikte farklı fikir dünyasından ilim ehillerinin ilim meclislerinde aktif olarak bulunmaları için gayret sarf etmişlerdir. Onların yaratmış oldukları bu ilmî refah ortamından faydalanan mezheplerden biri de Mu'tezile'dir. Büveyhîler dönemi, Mihne döneminden sonra siyasî ve ilmî mecrada Mu'tezile'nin tekrar yükselişe geçtiği dönem olmuştur. Büveyhî hâkimiyeti döneminde Bağdat ve Basra şehirlerini içine alan Irak sınırları dışında Huzistan⁴⁵² ve Kirman'ın Sincar⁴⁵³ bölgelerinde yoğun, Fars⁴⁵⁴ ve Uman⁴⁵⁵ bölgelerinde ise az da olsa Mu'tezile taraftarı bulunduğu rivayet edilmektedir.⁴⁵⁶ Ayrıca Rey bölgesi de Sâhib b. Abbâd'ın vezirlik yaptığı, ilim meclisleri tertip-

⁴⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, Basra Mu'tezilesi alimi olmasına rağmen bazı araştırmacılar tarafından Bağdat ekolüne nisbet edilmiştir. Bkz. Özarslan, "Mu'tezile", s. 175.

⁴⁵¹ Alimlerin tasnifi için bkz. Watt, **İslam Düşüncesi**, s. 270-277; Halil İbrahim Bulut, **Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2012, s. 185-189; Özarslan, "Mu'tezile", 162-177; Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 91-113; Akın, **Mu'tezile Ekolleri**, s. 76-134.

⁴⁵² Makdisî, **Ahsenü't-Tekâsîm**, s. 413-418; İbn Havkal, **İslâm Coğrafyası**, s. 234.

⁴⁵³ Makdisî, **Ahsenü't-Tekâsîm**, s. 464.

⁴⁵⁴ Makdisî, **Ahsenü't-Tekâsîm**, s. 439-441.

⁴⁵⁵ Makdisî, **Ahsenü't-Tekâsîm**, s. 96.

⁴⁵⁶ Cârullah, **el-Mu'tezile**, s. 207.

lediği ve Kâdî Abdülcebbâr'ın kâdilkudâtlık yaptığı, ilmî faaliyetlerini yürüttüğü ve vefat ettiği bir bölge olması hasebiyle Bağdat ve Basra'dan sonra Mu'tezile için önemli bir bölgedir.⁴⁵⁷ Hatta Rey halkı için halku'l-Kur'an meselesinde taassubane bir tavır içinde oldukları rivayet edilmiştir.⁴⁵⁸ Bu dönemde Mu'tezile'nin fikirleri tekrar rağbet görmeye ve Mu'tezilî alimler ilim meclislerinde yer almaya başladığı, farklı mezhep alimlerinin tercih ettiği mezhep haline geldiği görülmektedir. Nitekim Makrîzî, Büveyhîlerin himayesiyle Mu'tezile'nin Irak, Horasan ve Maverâünnehir'de yayıldığını ve birçok fakihin Mu'tezile mezhebini tercih ettiğini söylemiştir.⁴⁵⁹

Büveyhîler döneminde, Mu'tezile'nin siyaseten güçlenmesi ve Mu'tezile mezhebinin yaygınlık kazanmasındaki en önemli faktör Sâhib b. Abbâd'dır. İleride değinileceği üzere Sâhib b. Abbâd, Büveyhî emirleri Müeyyidüddeve ve Fahruddevle zamanında vefat edinceye dek vezirlik yapmış⁴⁶⁰ ve devlet kadrolarını Mu'tezile mensuplarına açmıştır. Dönemin meşhur Mu'tezilî alimi Kâdî Abdülcebbâr'ı Rey bölgesine getirerek ilim meclislerine katılımını sağlamış ve bu bölgenin kâdilkudatlığına atanmasına vesile olmuştur.⁴⁶¹ Onun bu tutumu Büveyhî sınırları içindeki birçok bölgede Mu'tezile'nin siyaseten güçlenmesine, Mu'tezilî alimlerin Büveyhî emirleri tarafından itibar görmelerine, bu sayede hareket alanlarını genişletmelerine ve rağbet görmelerine vesile olmuştur. Ancak Sâhib b. Abbâd'ın vefatından sonra Mu'tezile siyasî gücünü tekrar kaybetmiş ve sadece ilmî sahada faaliyetlerine devam etmek durumunda kalmıştır.⁴⁶² Büveyhîlerin son dönemlerine doğru özellikle Kâdî Abdülcebbâr'dan sonra Mu'tezilî alimlerin müstakil kimliklerini kaybetmeye başladıkları ve genellikle Zeydî bir hüviyete doğru evrildikleri görüşü ağır basmaktadır.⁴⁶³ Zaten Bü-

⁴⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. V, s. 414-416;

⁴⁵⁸ Makdisî, **Ahsenü't-Tekâsîm**, s. 395, 396.

⁴⁵⁹ Makrîzî, **Hitat**, c. III, s. 424; Mazlum Uyar, "Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mutezile", **İslâmiyât**, Ankara, 1999, c. II, sy. 3, s. 157.

⁴⁶⁰ Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. VI, s. 173-174; Nâcî Hasan, "Mukaddime", **ez-Zeydiyye**, mlf. Sâhib b. Abbâd, thk. Nâcî Hasan, Beyrut, 1986, ss. 7-24, s. 10-11; Cl. Cahen, Ch. Pellat, "İbn Abbâd", **EI**², Leiden, 1986, c. III, ss. 671-673. Sâhib b. Abbâd'ın vezirlik dönemi hakkında geniş bilgi için bkz. Emîni, **el-Gadîr**, c. IV, s. 67-83; Bedevî Tabâne, **es-Sâhib b. Abbâd el-Vezîr el-Edîb el-Âlim**, Kahire, t.y., s. 82-121.

⁴⁶¹ Hâkim el-Cüşemî Ebû Sa'd el-Muhassîn b. Muhammed (ö. 494/1101), "Şerhu'l-Uyûn", **Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtul-Mu'tezile**, nşr. Fuad Seyyid, Tunus, ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1986, ss. 365-399, s. 366; Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XII, s. 414; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 112; İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, c. VII, s. 472; A. S. Tritton, **İslâm Kelâmı**, çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1983, s. 189.

⁴⁶² Bulut, **İslam Mezhepleri Tarihi**, s. 184.

⁴⁶³ Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 213-214.

veyhîler döneminin öne çıkan Mu'tezilî alimlerin önemli bir kısmı, aşağıda da bahsedileceği üzere, Hz. Ali'nin efdaliyeti konusundaki görüşlerinden dolayı Şîa'ya nisbet edilmişlerdir. Bu yaklaşımın temel sebebi ise Hz. Ali'nin efdaliyetini benimseyenlerin tümünün toptancı bir yaklaşımla Şîa'ya nisbet edilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim İbn Hazm, “*Hz. Ali'nin efdaliyetini benimseyen, imâmete onu ve evlatlarını layık gören bir kimse diğer tüm konularda Şîa'ya muhalefet etse bile Şîi'dir*” demiştir.⁴⁶⁴ Bu yaklaşım tarzı onların Şîi olarak addedilmesinin yanı sıra, bu dönemdeki Mu'tezilî alimlerin yararına bir etkisinin olduğu da söylenebilir. Büveyhî emirleri tarafından itibar görmelerinin, dönemin akılcı İmâmî alimleri tarafından rağbet edilmelerinin ve Mu'tezilî fikirlerin hem Zeydiyye hem de İmâmiyye içerisinde yaygınlaşmasının arkasındaki asıl sebep de bu olsa gerek. Zira bu dönemin de önde gelen Zeydiyye ve İmâmiyye alimleri, Ebû Abdillâh el-Basrî, Rummânî, Merzûbânî, Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezile'nin önde gelen alimlerine talebe olmuşlardır.⁴⁶⁵ Belki de dönemin Mu'tezile alimleri böyle bir sonucu öngördükleri için efdaliyet konusunda seleflerinin aksine bir beyanatta bulunmuşlardır. Nitekim, Büveyhîlerin güçlü olduğu dönemlerde işler onların lehine olmuştur. Özetle söylemek gerekirse Sâhib b. Abbâd'dan sonra Büveyhî hanedanının da devlet nezdinde nüfuzunun azalmaya başlamasıyla Mu'tezile siyasî sahadan çekilmiş, Kâdî Abdülcebbâr'dan sonra ise Mu'tezilî alimler Zeydiyye içerisinde kimliklerini kaybetmiş, Mu'tezilî fikirler de Zeydiyye ile İmâmiyye içerisinde hayat bulmuş ve geleceğe taşınmıştır. Bunun en büyük sebebi ise muhtemelen kendilerine verilen siyasî desteği kaybetmeleridir.

Aşağıda çalışmamızın konusu olan Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimi açısından Büveyhîler döneminde etkili olan Mu'tezilî alimlere ve bu dönemdeki faaliyetlerine değinilecek olup, böylelikle Mu'tezile'nin genel durumu alimler üzerinden ortaya konulacaktır.

1.3.2.1. Ebû Abdillâh el-Basrî el-Cu'al (ö. 369/979)

Asıl adı, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali b. İbrâhîm el-Basrî el-Kâğadî olup, gübre böceği manasına gelen el-Cu'al lakabıyla meşhur olmuştur. Doğum tarihi hakkında

⁴⁶⁴ İbn Hazm, **el-Fasl**, c. II, s. 14

⁴⁶⁵ Büveyhîler dönemi Zeydiyye-Mu'tezile ilişkisi için ayrıca bkz. Mehmet Ümit, “Hazar Zeydileri ve Mu'tezilîler”, **İslâmî İlimler Dergisi**, Ankara, 2011, sy. I, ss. 231-254.

289/902, 293/905 ve 308/920 gibi tarihler zikredilmekle birlikte Basra'da doğduğu bilinmektedir.⁴⁶⁶ Genç yaşta Basra'dan ayrılarak o dönem Askerimükrem'de⁴⁶⁷ bulunan Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ve öğrencisi Ebû Ali Muhammed b. Hallâd el-Basrî'nin (ö. IV/X. asrın ortaları) ders halkasına katılarak onlardan Mu'tezile kelamı öğrenmiştir. Daha sonra Bağdat'a geçmiş ve burada Hanefî alimi Ebu'l-Hasan el-Kerhî'den (ö. 340/952) Hanefî fikhı öğrenerek zamanla önemli Hanefî fukahâsı arasında yerini almıştır.⁴⁶⁸ Hayatının büyük bir bölümünü Bağdat'ta geçiren Ebû Abdillâh, 369/979 yılında burada vefat etmiş ve hocası Kerhî'nin türbesine defnedilmiştir.⁴⁶⁹

Basra Mu'tezilesi alimi olmasına rağmen, fazilet sıralamasında Hz. Ali'yi diğer halifelerin önüne koyarak Bağdat Mu'tezilesi'nin ve Zeydiyye'nin görüşüne yaklaşmıştır.⁴⁷⁰ Bu görüşünden dolayı onun Şîi-Zeydî temayül gösterdiği söylenmiştir.⁴⁷¹ Hatta onun bu söylemi, dönemindeki Zeydiyye kökenli Büveyhî emirleri ve yöneticileri tarafından iltifat görmesine vesile olmuştur. Nitekim Muizzüdddevle, 356/967 yılında ölüm döşğinde iken tevbe etmek için yanına davet ettiği alimlerden biri de Ebû Abdillâh olup, kendisine Hz. Ömer ve sahabe hakkında birtakım sorular sormuştur. Ebû Abdillâh da Hz. Ali'nin, kızı Ümmü Gülsüm'ü Hz. Ömer ile evlendirdiğini söyleyince Muizzüdddevle bunu hiç duymadığını belirtmiştir.⁴⁷² Hatırlanacağı üzere Muizzüdddevle dönemi Şîi faaliyetlerin çok fazla olduğu, hatta sebbü's-sahabe olaylarının çokça yaşandığı bir dönemdir. Muizzüdddevle'den sonra yerine geçen oğlu İzzüdddevle tarafından da itibar görmüş, 360/971 yılında onun sarayında yapılan bir münazarada yer almış, muhaliflerine karşı mezhebini ve dinini başarılı bir şekilde savunmuştur.⁴⁷³

⁴⁶⁶ İbn Nedîm, **Fihrist** (Teceddüd), s. 222; Kâdî Abdülcebbar, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 325; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 105; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 272 (369); Şerâfeddin Gölcük, "Ebû Abdillâh el-Basrî", **DİA**, İstanbul, 1994, c. X, ss. 84-85, s. 84.

⁴⁶⁷ Askerimükrem, İran'ın Hûzistan eyaletinde Ahvaz'ın kuzeyinde, Emevîler zamanında Mükrem b. Muaviye tarafından ordugâh olarak kurulan, toprakları mümbit ve halkı kelam ilminde ileri olan ve bugün mevcut olmayan eski bir şehirdir. Makdisî, **Ahsenü't-Tekâsîm**, s. 409-410; İbn Havkal, **İslâm Coğrafyası**, s. 232-238; Mustafa L. Bilge, "Askerimükrem", **DİA**, İstanbul, 1991, c. III, ss. 393-394.

⁴⁶⁸ İbn Nedîm, **Fihrist** (Teceddüd), s. 222; Kâdî Abdülcebbar, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 325; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 105.

⁴⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 272 (369).

⁴⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, c. XX/I, s. 216; Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 714.

⁴⁷¹ Ebû Abdillâh el-Basrî'nin Hz. Ali sevgisi ona *Kitâbu't-Tafdîl* adında bir kitap yazmasına neden olmuştur. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, **el-Münye**, s. 89-90; İbnü'l-Murtazâ, **Münye**, s. 190; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 107; Kraemer, **Humanism**, s. 178.

⁴⁷² Hemedânî, "Tekmile", s. 407; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 283 (356).

⁴⁷³ Tevhîdî, **Ahlâku'l-Vezîreyn**, s. 202-214.

Adududdevle, ona ayrı bir değer vermiş, her ne kadar takvasından dolayı yemese de onun evine özel yemek sofrası gönderdiği rivayet edilmiştir. Bir mecliste de Adududdevle'nin ictihad ile ilgili sorduğu soruya da onun cevap verdiği bilinmektedir.⁴⁷⁴ Başka bir mecliste ise Adududdevle kendi görüşünün Ebû Abdillâh el-Basrî'nin görüşü olduğunu söylemiştir.⁴⁷⁵ Bunların dışında Ebû Abdillâh'ın Muizzüddevele'nin veziri Hasan b. Muhammed el-Mühellebî ve farklı dönemlerde vezirlik yapmış Sâhib b. Abbâd ile de yakın temaslarda bulunduğu rivayet edilmiştir.⁴⁷⁶ Ancak onun siyasî makamlarla olan münasebeti bazı müellifler tarafından eleştirilmiş ve kapsayıcı bir ilminin olmadığı, riyaset ve makam sevgisi olan ve siyasî nüfuzunu iyi kullanan biri olarak zikredilmiştir.⁴⁷⁷ Her ne kadar eleştirilse de Ebû Abdillâh'ın yöneticilerle geliştirdiği bu iletişim vesilesiyle Büveyhîler dönemi Mu'tezile'nin mihne sürecinden sonra tekrar yükselişe geçtiği bir dönem olmuştur.

Ebû Abdillâh el-Basrî, sadece yöneticiler nezdinde değil Şîî alimler nezdinde de itibarlı bir kişiliktir. Zira onun talebeleri arasında Zeydî imamlardan Mehdî-Lidînillâh Ebû Abdillâh İbnu'd-Dâî Muhammed b. Hasan (ö. 360/971),⁴⁷⁸ Müeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin (ö. 411/1021)⁴⁷⁹ ve kardeşi Ebû Tâlib Nâtık-Bilhak Yahyâ b. Hüseyin (ö. 424/1032)⁴⁸⁰ ile İmâmiyye'nin reisi Şeyh Müfid bulunmaktadır. Müfid, Ebû

⁴⁷⁴ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 106-107.

⁴⁷⁵ Sıbt İbnü'l-Cevzî, **Mir'atü'z-Zamân**, c. XVII, s. 535 (339); Güner, **Şîî-Sünnî Siyaseti**, s. 178-179.

⁴⁷⁶ Ebû Abdillâh'ın bu temaslarını çağdaş yazarlar zikretmiş ancak kaynak göstermemişlerdir. Biz de bu bilgiyi klasik kaynaklardan teyit edemedik. Bkz. Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 210; Gölcük, "Ebû Abdillâh el-Basrî", s. 84.

⁴⁷⁷ Tevhîdî, **el-İmtâ**, s. 106-107. Ebû Hayyân'ın Ebû Abdillâh hakkında böyle bir fikir beyan etmesinin arkasında Ebû Hayyân'ın Sâhib b. Abbâd'ı sevmediği ve ona yakın olan kişileri de eleştirdiği düşüncesinin olduğu yorumu yapılmıştır. Bkz. J. Van Ess, "Abû Abd Allâh al-Basrî", **EI²**, Leiden, 2004, c. XII, ss. 12-14, s. 13; Gölcük, "Ebû Abdillâh el-Basrî", s. 84.

⁴⁷⁸ Mu'tezilî tabakât müellifleri onu Mu'tezile'nin on birinci tabakasından zikretmişlerdir. Bkz. Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 371; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 107, 113; İbnü'l-Murtazâ, **el-Münye**, s. 190. Mehdî-Lidînillâh ve Ebû Abdillâh el-Basrî ile olan ilişkisi hakkında ayrıca bkz. Ümit, "Hazar Zeydîleri", ss. 240-243.

⁴⁷⁹ Müeyyed Billâh Zeydiyye'nin imamlarından olmakla beraber Mu'tezilî tabakat yazarları kardeşi Nâtık-Bilhak ile birlikte onu Mu'tezile'nin on birinci tabakasından zikretmişlerdir. Bkz. Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 376; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 114.

⁴⁸⁰ Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 376-377. Nâtık Bilhak, eserlerinde Ebû Abdillâh'dan şeyhimiz diye bahsetmekte ve ondan doğrudan nakillerde bulunmaktadır. Günümüzde dört cilt halinde neşredilen **el-Muczî** adlı eserinde Ebû Abdillâh'a çok fazla atıfta bulunmuştur. Eserleri günümüze ulaşmayan Ebû Abdillâh'ın fikirlerini ortaya çıkarmada önemli bir eserdir. Ayrıca onun bu eserini tahkik eden Abdülkerim Cedbân esere yazdığı mukaddimede onu Nâtık Bilhak'ın hocaları arasında zikretmiştir. Bkz. Nâtık Bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin (ö. 424/1032), **el-Muczî fî Usûli'l-Fıkıh**, thk. Abdülkerim Cedbân, y.y., 2013, c. I, s. 104, 120, 124, 127, 132, 156 vd.; Nâtık Bilhak,

Abdillah'tan Bağdat'ın Kerh mahallesinde Derb-i Riyâh'taki evinde ders almış ve onun Bağdat'taki ilk hocası olarak zikredilmiştir. Ancak İmâmî bir babanın, evladını kendi mezhebinde belirli bir seviyeye gelmeden Mu'tezilî bir alimden ders almasına müsaade etmeyeceği düşünülerek, ilk hocasının Ebû Abdillah olduğu görüşü bazı İmâmî alimler tarafından tartışılmıştır. Bunun gibi delillere dayanarak onun ilk hocasının Ebû Yâsir olduğunu, daha sonra Ebû Abdillah'a talebelik yaptığını söylemişlerdir.⁴⁸¹ Şeyh Müfid'in en çok eleştirdiği kesimlerden biri Basra Mu'tezilesi olması hasebiyle her ne kadar hocası da olsa Ebû Abdillah da bundan nasibini almış ve mut'a nikahını haram addetmesinden ve meleklerin peygamberlerden daha faziletli olduğunu kabul etmesinden dolayı ona iki adet reddiye yazmıştır.⁴⁸²

Onun Mu'tezilî talebelerinin başında ise Kâdî Abdülcebbâr gelmektedir. Zira eserleri günümüze ulaşmayan Ebû Abdillah'ın fikirlerinin birçoğunu onun ve Zeydî imam Nâtık-Bilhak'ın eserlerinden öğrenmekteyiz. Ayrıca Sahib b. Abbâd'ın da onun talebesi olduğu ile ilgili rivayetler mevcuttur.⁴⁸³ Başta Horasan olmak üzere birçok bölgeye ününün yayıldığı rivayet edilen Ebû Abdillah'ın yirmi civarında eserinin olduğu rivayet edilmektedir. Bu eserlerden en önemlileri *Kitâbu't-Tafdîl*, *Nakzu Kelâmi'r-Râvendî*, *Nakzu'l-Mu'cize*, *Cevâzu's-Salât bi'l-Fârisiyye* ve *Nakzu Kitâbi'r-Râzî* adlı eserleridir.⁴⁸⁴

Görüldüğü üzere Ebû Abdillah el-Basrî döneminde, Mu'tezile ve imamlarına hocalık yapması ve fikirlerine tesir etmesi hasebi ile Zeydiyye'nin gelişim sürecine önemli katkıları olan bir alimdir. Ayrıca İmâmiyye'deki rasyonel değişim ve dönüşümün ilk hareket ettiricisi olarak kabul edilen Şeyh Müfid'in akılcı bir şahsiyet olarak yetişmesinde de etkin bir rol oynamıştır. Ebû Abdillah, Büveyhîler döneminde yıldızları parlayan bu üç mezhebin entelektüellerinin yetişmesinde ve ilmî gelişiminde başatın üstünde bir paya sahip olduğu anlaşılmaktadır.

“Kitâbu'l-İfâde”, s. 105-111; Abdülkerim Cedbân, “Mukaddime”, **el-Müczî**, mlf. Nâtık Bilhak, y.y., 2013, c. I, ss. 5-91, s. 33; Fatih Yücel, “Zeydiyye”, **DİA**, c. XLIV, s. 336.

⁴⁸¹ Ca'ferî, “el-Kelâm inde'l-İmâmiyye”, s. 252-253; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 342-343; Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. VI, s. 149-150.

⁴⁸² Bkz. Necâşî, **Ricâl**, s. 381, 384; İbn Nedîm, **Fihrist** (Tecdüdü), s. 261; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 91.

⁴⁸³ Niyazi Kahveci, **Mutezile ile Şî'a Arasında Siyasal Tartışma: Kadı Abdülcebbâr-Şerif Murteza**, Ankara, 2006, s. 62.

⁴⁸⁴ Eserleri hakkında bkz. İbn Nedîm, **Fihrist** (Tecdüdü), s. 222, 261; Ess, “Abû Abd Allâh al-Basrî”, s. 12-14; Gölcük, “Ebû Abdillah el-Basrî”, s. 85; Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 211-212.

1.3.2.2. Ali b. Îsâ er-Rummânî (ö. 384/994)

Tam adı Ebu'l-Hasan Ali b. Îsâ b. Ali b. Abdillâh en-Nahvî er-Rummânî el-Verrâk el-Îhşîdî olup, 296/908 yılında Bağdat'ta doğmuş Mu'tezilî bir alimdir. Kelam, fıkıh, Kur'an, nahiv ve lügat gibi ilimlerde söz sahibi olması nedeniyle "el-Câmî" lakabıyla anılmıştır.⁴⁸⁵ *Kitâbu Sîbeveyh*'e yazdığı şerh, onun Arap dilindeki yetkinliğini göstermektedir.⁴⁸⁶

Rummânî, Bağdat'ta Arap dili ve edebiyatının önemli simaları ez-Zeccâc (ö. 311/923), İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) ve İbn Düreyd (ö. 321/933) gibi alimlerden nahiv ve lügat alanlarında ders almıştır. Ayrıca kelam alanında, Bağdat Mu'tezilesi'ne müntesip iken Basra Mu'tezilesi alimi Ebû Ali el-Cübbâî'ye intisap eden Ebû Abdillâh es-Saymerî'nin öğrencisi Türk asıllı Mu'tezilî alim Ebû Bekir İbnü'l-Îhşîd'e (ö. 326/938) talebe olmuştur. Kelamî düşüncelerinde onu takip ettiği için el-Îhşîdî lakabıyla anılmıştır.⁴⁸⁷ İbn Nedîm, onu nahivci olarak Basra Mu'tezilesi, kelamcı olarak ise Bağdat Mu'tezilesi arasında zikretmiştir.⁴⁸⁸ Öğrencilerinden Kâdî Ebu'l-Mehâsin et-Tenûhî (ö. 442/1050), onu Bağdat Mu'tezilesi arasında zikretmiştir.⁴⁸⁹ Basra Mu'tezilesi mensubu olmasına rağmen hocası İbnü'l-Îhşîd gibi kitaplarında Basra Mu'tezilesi'ni ve Ebû Haşim el-Cübbâî'yi eleştirdiği aktarılmıştır.⁴⁹⁰ Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere Büveyhîler döneminin sosyo-kültürel yapısı, Ebû Abdillâh el-Basrî'de olduğu gibi Rummânî üzerinde de etkili olmuş, onun da Basra ve Bağdat Mu'tezilesi ekollerini

⁴⁸⁵ İbn Nedîm, *Fihrist* (Tecdüdd), s. 69; İbnü'l-Kıfî Ebu'l-Hasan Cemâleddin Ali b. Yûsuf (ö. 646/1248), *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nüvât*, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire, 1986, c. II, s. 294; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 110; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s. 193; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. III, s. 299.

⁴⁸⁶ İbn Nedîm, *Fihrist* (Tecdüdd), s. 69; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. XIV, s. 75; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut, 1988, c. XXVII, s. 82; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 110.

⁴⁸⁷ İbn Nedîm, *Fihrist* (Tecdüdd), s. 220-221; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 110; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. XIV, s. 74; Mustafa Öz, "İbnü'l-Îhşîd", *DİA*, İstanbul, 2000, c. XXI, ss. 94-95; Sedat Şensoy, "Rummânî", *DİA*, İstanbul, 2008, c. XXXV, ss. 242-244. Rummânî'nin hocalarının geniş listesi için ayrıca bkz. Mâzin el-Mübârek, *er-Rummânî en-Nahvî fî Dav'i Şerhihi li-Kitâbi Sîbeveyh*, Beyrut, 1995, s. 54-56; Mustafa Kaya, *er-Rummânî Hayatı Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2007, s. 39-53.

⁴⁸⁸ İbn Nedîm, *Fihrist* (Tecdüdd), s. 69.

⁴⁸⁹ Ebu'l-Mehâsin et-Tenûhî Mufaddal b. Muhammed İbn Mis'ar el-Mearrî (ö. 442/1050), *Târîhu'l-Ulemâi'n-Nahviyyîn mine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn ve Gayrihim*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad, 1981, s. 30-31.

⁴⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münye*, s. 92; Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-Î'tizâl", s. 333; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 110; Öz, "İbnü'l-Îhşîd", s. 94-95.

kendisinde mezcetmesine neden olmuştur.⁴⁹¹ Onun böyle bir tavır takınmasında hocası İbnü'l-İhşîd'in de muhakkak etkisi vardır. Onun Bağdat Mu'tezilesi'ne yaklaştığını, hatta bundan dolayı Şîa'ya meylettiği ile ilgili bir argüman da çağdaşı Kâdî Ebû Ali et-Tenûhî'den (ö. 384/994) gelmiştir. Ebû Ali et-Tenûhî, onun Hz. Ali'nin fazileti hususunda Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra insanların en faziletlisi olduğunu söyleyerek, Şîa'ya meylettiğini ifade etmiştir.⁴⁹² Onu Mu'tezilî biri olmakla beraber aynı zamanda Şîa'ya mensup biri olarak değerlendirenler de olmuştur.⁴⁹³ Onun Şîa'ya nisbet edilmesinin nedeni muhtemelen Hz. Ali'nin fazileti hakkındaki görüşleri ve *Tafdîlû Ali* ve *el-İmâme* adlı eserleridir.⁴⁹⁴ İbn Hacer ise Rummânî'nin Şîî minvalde eserler telif etmesinin nedeni olarak yaşadığı dönemde Şîa'nın güçlü olmasını göstermiş ve bu durumu takiyye ile özdeşleştirerek aslında öyle düşünmediğini, dönemin şartları gereği öyle davrandığını söylemiştir.⁴⁹⁵ İbn Hacer'in bu tespiti isabetli görünmekte, zira Rummânî'nin Hz. Ali'nin fazileti ile ilgili söyledikleri, Mu'tezilî gelenek içerisinde ilk zamanlardan itibaren tartışılan bir konu olmuş, sosyal, kültürel ve siyasî şartlar nedeni ile Mu'tezilî alimler farklı dönemlerde farklı görüşler serdetmişlerdir. Ayrıca Bağdat Mu'tezilesi en başından itibaren aynı görüşü savunmaktadır. Onun sadece bu görüşle Şîîliğe meylettiğini söylemek yerine Bağdat Mu'tezilesi'ne yaklaştığını söylemek daha isabetli görünmektedir.

Rummânî'nin yöneticilerle ilişkisi hakkında çok fazla bilgi yoktur. Kâdîkudât Ebû Muhammed İbn Ma'rûf Ubeydullah b. Ahmed tarafından 360/974 yılında kadı olarak atandığı aktarılmıştır.⁴⁹⁶ Ancak Rummânî hakkında bilgi veren rical ve tabakât kitaplarında kadılık yaptığı ile ilgili bir bilgiye yer verilmemesi, o dönemde siyasî kimlikleri bulunan ve adı Ali b. İsmâ olan başka kimseler ile karıştırılmış olma ihtimalini akla getirmektedir.⁴⁹⁷ Büveyhî emirleriyle ilişkisine gelince 360/971 yılında Ramazan

⁴⁹¹ Akoğlu, *Büveyhîler Dönemi*, s. 213-214.

⁴⁹² Ebû Ali et-Tenûhî, *Nişvâr*, c. IV, s. 60; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. XIV, s. 73-78.

⁴⁹³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXVII, s. 82-83; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, c. III, s. 149; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, c. V, s. 570-571; Suyûtî Ebu'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, Riyad, Vizâratü'l-Evkâfi's-Suûdiyye, 2010, s. 81; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İstanbul, 2000, s. 237.

⁴⁹⁴ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, c. II, s. 296; Mübârek, *er-Rummânî*, s. 56-57.

⁴⁹⁵ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, c. V, s. 571.

⁴⁹⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 205-206 (360).

⁴⁹⁷ Kaya, *er-Rummânî*, s. 31-32.

ayında İzzüddüdevle'nin huzurunda gerçekleştirilen bir mecliste Şîî, Sünnî ve Mu'tezilî alimler yer almaktaydı. Mu'tezilî alimler içerisinde Ebû Abdillâh el-Basrî ile Rummânî de bulunmaktaydı.⁴⁹⁸ Yine 362/973 yılında Büveyhî emiri İzzüddüdevle'nin huzuruna çıkan Sünnî, Şîî ve Mu'tezilî ilim adamlarının aralarında bulunduğu bir heyetin içinde yer almış ve İzzüddüdevle ona övgüde bulunmuştur.⁴⁹⁹

Rummânî, özellikle Arap dili alanında dönemin önde gelen alimlerine hocalık yapmıştır. Öğrencileri arasında İmâmiyye'nin önderlerinden Şeyh Müfid ve Şerîf Radî; Şîî ve Mu'tezilî kimlikleriyle ön plana çıkan Tenûhîlerden Ebu'l-Mehâsin et-Tenûhî (ö. 442/1050)⁵⁰⁰ ve Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhassin et-Tenûhî (ö. 447/1055); dönemin önemli tarihçilerinden Hilâl b. Muhassin es-Sâbî (ö. 448/1056), Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) gibi alimler bulunmaktadır.⁵⁰¹ Ayrıca çağdaşı Ebû Ali Muhassin et-Tenûhî'nin de Rummânî'den doğrudan nakillerde bulunduğu⁵⁰² göz önünde bulundurulursa o da Rummânî'nin talebeleri arasında zikredilebilir.

Müfid'in, Rummânî'nin ders halkasına katıldığı, hatta daha önce de bahsedildiği üzere ona Müfid lakabını veren kişinin Rummânî olduğu ile ilgili rivayetler mevcuttur. Hocası ile ilk temasının lakap aldığı bu münazara ile başladığı anlaşılan Müfid, daha sonraki zamanlarda da onunla bazı konularda münazaralarda bulunmuştur. Nitekim Fedek arazisinin Hz. Fâtıma'ya mirası hususunda Rummânî ile tartışmışlardır.⁵⁰³ Ayrıca Rummânî, Hz. Ali'nin faziletini kabul etmesine rağmen imâmet konusunda öğrencisi Müfid'in eleştirilerinden kurtulamamıştır. Zira Müfid, imâmet konusunda hem hocası Rummânî'ye hem de onun hocası İbnü'l-İhşîd'e reddiye yazmıştır.⁵⁰⁴

⁴⁹⁸ Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, s. 202-214.

⁴⁹⁹ Tevhîdî, *el-İmtâ'*, s. 375-377; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 214 (362).

⁵⁰⁰ Rummânî hakkında bilgi veren kaynaklar Ebu'l-Mehâsin et-Tenûhî'yi onun talebeleri arasında; Ebu'l-Mehâsin hakkında bilgi veren kaynaklar da Rummânî'yi onun hocaları arasında zikretmezler. Ancak Ebu'l-Mehâsin, Rummânî'nin kendilerine *el-Kitâb* adlı eseri okuttuğunu söylemiştir. Bkz. Ebu'l-Mehâsin et-Tenûhî, *Târîhu'l-Ulemâ*, s. 30.

⁵⁰¹ Rummânî'nin talebeleri hakkında bkz. Mübârek, *er-Rummânî*, s. 71-74; Kaya, *er-Rummânî*, s. 66-72.

⁵⁰² Ebû Ali et-Tenûhî, *Nişvâr*, c. IV, s. 129. Kaynaklarda Rummânî, Ebû Ali Muhassin et-Tenûhî'nin hocaları arasında zikredilmez. Bu nedenle *Nişvâr*'da zikredilen bu nakilde oğlu Ali b. Muhassin et-Tenûhî ile baba Ebû Ali Muhassin et-Tenûhî karıştırılmış olabilir. Zira bu eserde Rummânî'den yapılan nakiller daha çok oğul Tenûhî üzerinden yapılmıştır. Ancak çağdaşı olması ve aynı şehirde ikamet etmesi hasebiyle baba Tenûhî'nin Rummânî'den ders almasında ya da rivayette bulunmasında herhangi bir mâni görülmemektedir.

⁵⁰³ Bkz. Şeyh Müfid, *el-Fusûl*, s. 331-336; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 268.

⁵⁰⁴ Necâşî, *Ricâl*, s. 381, 383; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 158.

Rummânî, 384/994 yılında Bağdat'ta vefat ettiğinde⁵⁰⁵ geriye kalam, Kur'an ilimleri ve Arap dili alanlarında yüz civarında eser bırakmış, ancak bu eserlerden pek azı günümüze ulaşmıştır.⁵⁰⁶ İbnü'l-Kıftî, altmışa yakın kalamî eserinin ismini zikretmiş ancak bunlardan henüz günümüze ulaştığı bilinen bir eseri yoktur.⁵⁰⁷ Onun günümüze ulaşan Arap dili ve Kur'an ilimleri ile ilgili bazı eserleri, bu alanlardaki kapsayıcı ilmini gözler önüne sermektedir. Özellikle günümüze bir kısmı ulaşan *el-Câmi' fi İlmi'l-Kur'ân*, adlı eseri onun tefsir alanındaki en önemli eseridir. Sâhib b. Abbâd'ın kendisine niçin tefsir tasnif etmediği ile ilgili sorulan soruya Rummânî'nin yazılacak bir şey bırakmadığını söylemesi,⁵⁰⁸ onun tefsir alanındaki yetkinliğini göstermesi açısından önemlidir. Onun Kur'an ilimleri ile ilgili olan eserlerindeki görüşlerinin mezhep ayırt etmeksizin kendisinden sonraki dönemde tefsirle uğraşan hemen her alimi etkilediği görülmektedir. Nitekim o, hemen her alanda rasyonel bir dönüşüm yaşayan İmâmiyye'nin, bu dönemde yaşayan müfessirlerinin tefsirlerinde Cübbâîler ile birlikte en çok atıfta bulundukları Mu'tezilî alimlerden olmuştur.⁵⁰⁹ Ebû Ca'fer et-Tûsî onun tefsirinin büyüklüğüne kayıtsız kalamamış ve Mu'tezilî Ebû Müslim el-İsfahânî'nin tefsiri ile birlikte bu alanda telif edilmiş en iyi tefsir olduğunu söylemiştir.⁵¹⁰ *et-Tibyân* adlı tefsirinde onun ismini zikrederek on cildin tamamında iki yüz yetmişin üzerinde atıfta bulunmuştur. Rummânî'nin günümüze bir bölümü ulaşan *el-Câmi' fi İlmi'l-Kur'ân* adlı eseriyle kıyaslandığında da bu alıntılarının çokluğu açık bir şekilde görülmektedir.⁵¹¹

⁵⁰⁵ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, c. II, s. 294; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 371 (384); Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. XIV, s. 74; Suyûtî, *Tabakât*, s. 81. Talebesi Ebu'l-Mehâsin et-Tenûhî onun 386/996 yılında vefat ettiğini aktarmıştır. Ulaştığımız kaynaklar neticesinde ondan başka bu tarihi zikreden bir kimseyi görmedik. Bkz. Ebu'l-Mehâsin et-Tenûhî, *Târîhu'l-Ulemâ*, s. 31.

⁵⁰⁶ Rummânî'nin kaynaklarda adı geçen eserlerinin geniş listesi için bkz. İbn Nedîm, *Fihrist* (Tecdüdü), s. 69; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, c. II, s. 295-296; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. XIV, s. 75; Mübârek, *er-Rummânî*, s. 90-107; Kaya, *er-Rummânî*, s. 76-103; Şensoy, "Rummânî", s. 242-243.

⁵⁰⁷ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, c. II, s. 295-296; Kaya, *er-Rummânî*, s. 76-79.

⁵⁰⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. XIV, s. 75; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 110; Mez, *İslâm Medeniyeti*, s. 234.

⁵⁰⁹ Şerîf er-Radî, *Telhîsü'l-Beyân*, s. 280-281; Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Mutazâ: Gururü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, y.y., Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1954, c. II, s. 305; Şerîf el-Murtazâ, *Tefsîr*, c. III, s. 146.

⁵¹⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, c. I, s. 1-2.

⁵¹¹ Hıdr Muhammed Nebhâ, "el-Mukaddime", *Tefsîru Ebi'l-Hasan er-Rummânî (el-Câmi' li-İlmi'l-Kur'ân)*, mlf. Ali b. İsâ er-Rummânî, thk. Hıdr Muhammed Nebhâ, Beyrut, 2007, ss. 5-18, s. 13-16.

1.3.2.3. Muhammed b. İmrân el-Merzübânî (ö. 384/994)

Tam adı Ebû Ubeydillah Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd b. Abdullah el-Merzübânî el-Horasânî el-Bağdâdî'dir. Mu'tezilî olduğu bilinen Merzübânî, 296/909 yılında Bağdat'ta doğmuş hadis, Arap dili ve edebiyatı alimidir.⁵¹² İbn Düreyd (ö. 321/933), Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), Ebû Bekir es-Sûlî (ö. 335/946) gibi alimlerden Arap dili ve edebiyatı, İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 316/929) ve Ebu'l-Kâsım el-Begavî (ö. 317/929) gibi alimlerden de hadis alanında ders aldığı bilinmektedir.⁵¹³ Merzübânî, 384/994 yılında Bağdat'ın doğu yakasında Amr er-Rûmî cadde-
sindeki evinde vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir.⁵¹⁴

Mu'tezile'ye mensup olmasından ve icazet belirtmeden rivayette bulunduğu iddia edilmesinden dolayı tenkit edilse de onun böyle olması güvenilirliğine halel getirmeyeceği ve yalancı sayılamayacağı üzerinde durulmuş, aslında böyle itham edilmesinin sebebinin Şîa'ya meyletmesinden kaynaklandığı rivayet edilmiştir.⁵¹⁵ Nitekim Merzübânî hakkında bilgi veren musannıfların geneli onu Mu'tezile'nin seçkinlerinden, sadûk ve sika biri olarak tanıtmışlardır.⁵¹⁶

Merzübânî, siyasî işlerden uzak dursa da yöneticiler tarafından sevildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Büveyhî emiri Adududdevle'nin Merzübânî'ye ayrı bir önem verdiği, onun kapısından geçerken Merzübânî kapıya çıkana kadar beklediği ve sonrasında selam verip halini sorduğu rivayet edilmiştir.⁵¹⁷ Adududdevle'nin onu görmediği zamanlarda merak ettiği ve yanındakilere, yazı yazarken nebîz içmeyi sevdiği bilinen Merzübânî'nin durumunu “*hokka ve nebiz şişesi arasındaki adamın hali nasıl-*

⁵¹² Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. IV, s. 228; İbnü'l-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, c. III, s. 180-182. Çağdaşı İbn Nedîm dahil bazı müellifler onun 297/910 yılında doğduğunu rivayet etmişlerdir. Bkz. İbn Nedîm, **Fihrist** (Teceddüd), s. 146; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XVIII, s. 268-269; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. IV, s. 354-355; Hüseyin Yazıcı, “Merzübânî”, **DİA**, Ankara, 2004, c. XXIX, s. 256-257.

⁵¹³ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. IV, s. 227; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XVIII, s. 268; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. IV, s. 354-355.

⁵¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. IV, s. 228; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 372 (384); İbnü'l-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, c. III, s. 182; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. IV, s. 355;

⁵¹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. IV, s. 228-229; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 372 (384); Safedî, **el-Vâfi**, c. IV, s. 166.

⁵¹⁶ Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XVIII, s. 268; Zehebî, **A'lâm**, c. XVI, s. 448; İbn Hacer, **Lisânü'l-Mizân**, c. VII, s. 416; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. IV, s. 354.

⁵¹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. IV, s. 228; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 372 (384); İbnü'l-Kıftî, **İnbâhu'r-Ruvât**, c. III, s. 181; Zehebî, **A'lâm**, c. XVI, s. 448; Safedî, **el-Vâfi**, c. IV, s. 166.

dır” şeklinde sorduğu bildirilmiştir.⁵¹⁸ Ayrıca Adududdevle’nin ona bir defaya mahsus bin dinar verdiği de nakledilmiştir.⁵¹⁹

Merzûbânî, hayatı boyunca ilim ile meşgul olmayı, kitap yazıp öğrenci yetiştirmeyi tercih etmiştir. Geniş bir rivayet bilgisinin ve rivayetlerde düzgün bir telaffuzunun olduğu belirtilmiştir.⁵²⁰ Mu’tezilî ahlâkı cem ettiği büyük bir eserinin bulunduğu, zamanının Câhız’ı olarak addedildiği,⁵²¹ hatta tasnîfâtta Câhız’dan daha iyi olduğu aktarılmıştır.⁵²² Merzûbânî’nin velûd bir yazar olduğu bilinmekte ve eserlerinin çokluğundan dolayı sâhibu’t-tesânîf olarak anılmaktadır.⁵²³ Kaynaklarda çoğunluğu nahiv ve edebiyat ile ilgili yaklaşık kırk beş bin varaklık elli civarında eserinin ismi zikredilmektedir.⁵²⁴ Edebiyat ile ilgili eserlerinden küçük bir kısmının ise günümüze ulaştığı bilinmektedir.⁵²⁵ Merzûbânî’nin eser yazmaya verdiği önemi, talebe yetiştirmeye de gösterdiği anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi ilim ve edebiyat meclisleri düzenlediği evinde ilim ehlinin konaklayabilmesi için hazırlanmış elli adet yatak ve yorganın bulunduğunu söylemiştir.⁵²⁶ Okul haline getirdiği evinde, kendisinde Şîî ve Mu’tezilî izleri taşıyan Kâdî Ebu’l-Kâsım Ali b. Muhassin et-Tenûhî (ö. 447/1055), Hanefî fakihlerinden Kâdî Hüseyin b. Ali es-Saymerî (ö. 436/1045) gibi farklı mezheplerden birçok öğrenci yetiştirmiştir.⁵²⁷ Merzûbânî hakkında bilgi veren biyografi kaynaklarında yer almasa da onun talebesi olduğu bilinen Şeyh Müfid, Şerîf Radî ve Şerîf Murtazâ’yı da burada zikretmek gerekir. Zira bu üç alim özellikle hadis ile ilgili telif ettikleri eserlerinde Merzûbânî’den doğrudan nakilde bulunmuşlardır. Şeyh Müfid, *el-Emâlî* ve *el-İrşâd* adlı eserlerinde,⁵²⁸ Şerîf Radî, *el-Mecâzâtü’n-Nebeviyye*

⁵¹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, c. IV, s. 228; İbnü’l-Kıftî, *İnbâhu’r-Ruvât*, c. III, s. 181.

⁵¹⁹ Zehebî, *A’lâm*, c. XVI, s. 449.

⁵²⁰ İbn Nedîm, *Fihrist* (Tecdüdü), s. 146.

⁵²¹ Zehebî, *A’lâm*, c. XVI, s. 448.

⁵²² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, c. IV, s. 228; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Udebâ*, c. XVIII, s. 269; İbnü’l-Kıftî, *İnbâhu’r-Ruvât*, c. III, s. 180-181.

⁵²³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. IV, s. 354; Zehebî, *A’lâm*, c. XVI, s. 448.

⁵²⁴ Eserlerinin geniş listesi için bkz. İbn Nedîm, *Fihrist* (Tecdüdü), s. 146-149; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Udebâ*, c. XVIII, s. 269-272; Safedî, *el-Vâfi*, c. IV, s. 166-267; R. Sellheim, “al-Marzubânî”, *EI*², Leiden, 1991, c. VI, ss. 634-635.

⁵²⁵ Yazıcı, “Merzûbânî”, s. 256-257.

⁵²⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, c. IV, s. 228; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 372 (384); Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Udebâ*, c. XVIII, s. 268-269; İbnü’l-Kıftî, *İnbâhu’r-Ruvât*, c. III, s. 181.

⁵²⁷ Öğrencileri hakkında bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, c. IV, s. 228; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 372 (384); Zehebî, *A’lâm*, c. XVI, s. 448; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. IV, s. 355; Yazıcı, “Merzûbânî”, s. 256-257.

⁵²⁸ Şeyh Müfid, *el-Emâlî*, s. 14, 61, 86, 94, 113, 120, 124, 127, 138, 142 vd; Şeyh Müfid, *el-İrşâd fî Ma’rifeti Huvecillah ale’l-İbâd*, Kum, h. 1413, c. I, s. 32, 40, 41.

adlı eserinde;⁵²⁹ Şerîf Murtazâ ise *Emâlî* adlı eserinde hocasından yüz ellinin üzerinde nakilde bulunmuştur.⁵³⁰ Bu alimlerin Merzûbânî'den nakilde bulunmaları onların kendisinden icazet aldıklarını göstermektedir.

1.3.2.4. Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995)

Asıl adı Ebu'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. Abbâs b. Abbâd et-Tâlekânî olup, es-Sâhib lakabı ile meşhur olmuştur. 326/938 yılında Kazvîn'in Tâlekân denilen belde-sinde doğmuştur.⁵³¹ Vezirliğinin yanı sıra dil bilimci, edip, şair ve kelamcı bir kimliğe sahip olan Sâhib b. Abbâd, Büveyhî emiri Ruknüddevle'nin (320-366/932-976) katipliğini ve vezirliğini yapan ve Mu'tezilî olan babası Ebû'l-Hasan Abbâd'ın yanında yetişmiştir.⁵³² Babası vefat ettikten sonra yine bir edîp ve Büveyhî veziri olan Ebu'l-Fazl İbnü'l-Amîd'e (ö. 360/970) talebe olmuş daha sonra ona katiplik yapmaya başlamıştır.⁵³³ Onun dışında dil ve edebiyat alanında Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004), Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979), İbn Miksem el-Attâr (ö. 354/965) gibi dönemin meşhur alimlerinden ders almış ve Ebû Muhammed b. Fâris, Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil el-Kâdî (ö. 350/961) gibi alimlerden de hadis dinlemiştir.⁵³⁴ Kelam alanında ise Ebû Abdillâh el-Basrî'ye talebe olduğu rivayet edilmiştir.⁵³⁵ Bu alimlerin çoğundan 347/958-959 yılında ziyaret ettiği Bağdat'ta ders almıştır.⁵³⁶ Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Ebû Bekir b. el-Mukrî el-İsfahânî (ö. 381/991), Kâdî Ebu't-Tayyib et-Ta-berî (ö. 450/1058), İbn Hassûl (ö. 450/1058) gibi alimler de ondan hadis rivayetinde bulunan öğrencileridir.⁵³⁷

Sâhib b. Abbâd, dinî, beşerî ve siyaset ilmi bakımından belirli bir seviyeye geldikten sonra vezir Ebu'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in yanında katiplik yaparak siyasî hayata adım atmıştır. Büveyhî emiri Ruknüddevle, 366/976 yılında vefat etmeden önce ken-

⁵²⁹ Şerîf er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 207.

⁵³⁰ Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, c. I, s. 15, 19, 20, 60, 63, 65, 66, 67, 72 vd.; c. II, s. 9, 15, 25, 64, 102, 103, vd., 602 (alim fihristi).

⁵³¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. VI, s. 168-171; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. I, s. 229-231.

⁵³² Bedevî Tabâne, *es-Sâhib b. Abbâd*, s. 40-41.

⁵³³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. VI, s. 172; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. I, s. 229.

⁵³⁴ Zehebî, *A'lâm*, c. XVI, s. 512; Emînî, *el-Gadîr*, c. IV, s. 62; İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", *DİA*, İstanbul, 2008, c. XXXV, ss. 512-515, s. 512.

⁵³⁵ Kahveci, *Mu'tezile ile Şî'a*, s. 62.

⁵³⁶ Muhsin el-Emîn, *A'yânu'ş-Şîa*, c. III, s. 339-340, 351; Bedevî Tabâne, *es-Sâhib b. Abbâd*, s. 89-91.

⁵³⁷ Zehebî, *A'lâm*, c. XVI, s. 512; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, c. II, s. 137; Muhsin el-Emîn, *A'yânu'ş-Şîa*, c. III, s. 351; Emînî, *el-Gadîr*, c. IV, s. 62; Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", s. 512.

disinden sonra Adududdevle'yi veliaht tayin etmiş, diğer oğulları Müeyyidüddeve'ye Rey ve İsfahân'ı, Fahruddevle'ye de Hemedân ve Dînever'i bırakmıştır. Müeyyidüddeve, görev bölgesine geçtikten kısa bir süre sonra aynı yıl içerisinde⁵³⁸ eski vezir Ebu'l-Feth İbnü'l-Amîd'i hal' ederek çocukluk arkadaşı olan Sâhib b. Abbâd'ı vezir olarak atamıştır. Müeyyidüddeve'nin yerine geçen Fahruddevle (373-387/983-997) zamanında bu görevi bırakmak istemesine rağmen Fahruddevle'nin ısrarı üzerine görevine devam etmiş ve 385/995 yılında vefat edinceye dek Rey bölgesinde bu görevi sürdürmüştür.⁵³⁹ Görev bölgeleri farklı olmasına rağmen Büveyhîlerin Fars ve Irak kollarının emiri Adududdevle'nin de ona ayrı bir önem verdiği ve onunla mektuplaştığı bilinmektedir.⁵⁴⁰ O, devlet işlerindeki maharetinden ve işlerini eksiksiz yerine getirmesinden dolayı kâfi'l-küfât olarak anılmıştır.⁵⁴¹

Sâhib b. Abbâd, vezirliğinin yanı sıra ilimle de meşgul olmuş, dinî ve beşerî ilimlerin birçoğunda söz sahibi olacak kadar kendisini geliştirdiği rivayet edilmiştir. Nitekim Ebû Hayyân et-Tevhîdî, genellikle Mu'tezilî bir görüş ortaya koyduğunu, hazır cevap ve lisanının fasih olduğunu, hemen her ilim dalından kendisine bir şeyler kattığını, ayrıca mimarlık, tıp, astroloji, mûsikî, mantık gibi ilimlerle uğraşanlara da ayrı bir sempatisinin olduğunu söylemektedir.⁵⁴² İbn Nedîm de buna benzer şeyler söyleyerek belagat, fesahat ve şiirde zamanının yeganesi olduğunu ve benzerinin olmadığını ifade etmiştir.⁵⁴³ Seâlibî, onun ilme ve ilim adamlarına olan düşkünlüğünü överek başta edip, şair, fukahâ ve mütekellimler olmak üzere birçok ilim sahasından alimleri sarayında toplayıp geceleri ilim meclisleri ihdas ettiğini ve onların burada günlerce konaklamasını sağladığını söylemektedir. Hemen hemen senenin tüm aylarında böyle uzun soluklu ve konaklamalı meclisler düzenlediğini nakletmiş, hatta onun

⁵³⁸ İbnü'l-Esir, Müeyyidüddeve'nin Sâhib b. Abbâd'ı vezir edinme tarihini 360/970 yılı olarak göstermiş, ancak bu mümkün görünmemektedir. Zira resmî olarak 366/976 yılında babası vefat ettikten sonra bu bölgeler ona kalmıştı. Ancak babasının sağlığında Müeyyidüddeve'yi o bölgede görevlendirmiş ise o da Sâhib b. Abbâd'ı kendisine yardımcı olarak yanına almış olabilir. Bkz. İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, c. VII, s. 328 (360), 364-365 (366).

⁵³⁹ Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. VI, s. 173-174; Hasan, "Mukaddime", **ez-Zeydiyye**, s. 10-11; Cahen, Pellat, "İbn Abbâd", s. 671-673. Sâhib b. Abbâd'ın vezirlik dönemi hakkında ayrıca bkz. Emînî, **el-Gadîr**, c. IV, s. 67-83; Bedevî Tabâne, **es-Sâhib b. Abbâd**, s. 82-121.

⁵⁴⁰ Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. VI, s. 280; Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 216.

⁵⁴¹ Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. VI, s. 173; Zehebî, **A'lâm**, c. XVI, s. 513.

⁵⁴² Tevhîdî, **el-İmtâ**, s. 61; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. VI, s. 174-175; Zehebî, **A'lâm**, c. XVI, s. 512-513.

⁵⁴³ İbn Nedîm, **Fihrist** (Tecdüdd), s. 150.

sarayındaki bu kalabalığı Harun Reşîd'in sarayı ile kıyaslamıştır.⁵⁴⁴ Ayrıca onun sarayına gelen alimlerin istifadesine sunduğu zengin bir kütüphanesinin olduğu, kütüphanesindeki kitapların çokluğunu ifade etmesi adına bunların nakli için dört yüz deveye ihtiyaç duyulacağı aktarılmıştır.⁵⁴⁵

Sahîb b. Abbâd'ın mezhebî kimliği hakkında ihtilaflı görüşler ortaya konulmuştur. Muhtemelen siyasî ve ilmî şöhretinden dolayı bazı mezhepler onu kendisine mensup göstermeye çalışmıştır. Mezhep mensuplarınca itikâdî bağlamda Mu'tezile, İmâmiyye ve Zeydiyye'ye, fikhî olarak Şâfiîliğe nispet edilmiştir. Aslında onun fıkıhta Şâfiî ve itikatta Mu'tezilî olduğu bilinmekle beraber⁵⁴⁶ Şîa'nın İmâmiyye ve Zeydiyye koluna nispet edenler de vardır. Nitekim İbn Hacer'in aktardığına göre İbn Ebî Tayy, onu Mu'tezile'ye nispet edenlerin hata ettiğini ve Sâhib b. Abbâd'ın İmâmiyye mezhebi üzerine olduğunu söylemiştir. Bu fikrini desteklemek için öne sürdüğü argüman ise kritiğe ihtiyaç duyar. Buna göre Sâhib b. Abbâd öldüğünde cenaze namazını kıldırma işi, yakın dostu olan Kâdî Abdülcebbâr'a teklif edilir. Kâdî Abdülcebbâr ise onun Râfizî olduğunu ve Râfizî birinin namazını nasıl kıldıracağını bilmediğini söyleyerek reddetmiştir.⁵⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr'ın böyle bir davranış biçimi sergileyip sergilemeyeceği tartışılarsun, ancak Sâhib b. Abbâd'ı Şîa'ya mensup göstermesi, İmâmiyye araştırmacıları için delalet malzemesi olmuştur. Nitekim Muhsin el-Emîn, Ahmed el-Emînî ve Muhammed Rızâ Ca'ferî gibi çağdaş İmâmî araştırmacılar bu ve benzeri rivayetlerden hareketle Sâhib b. Abbâd'ın İmâmiyye'ye nispetinde şüphe olmadığını belirtmişlerdir. Ayrıca İbn Şehrâşûb, Meclisî-i Evvel, Şehîd-i Evvel, Şehîd-i Sâni gibi İmâmî alimlerin de onu İmâmiyye'ye nispet ettiğini aktarmışlardır.⁵⁴⁸ Ancak

⁵⁴⁴ Seâlibî, **Yetîmetü'd-Dehr**, c. III, s. 225-226, 230; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 375 (385).

⁵⁴⁵ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 471.

⁵⁴⁶ İbn Hacer, **Lisânu'l-Mîzân**, c. II, s. 137.

⁵⁴⁷ İbn Hacer, **Lisânu'l-Mîzân**, c. II, s. 140-141. Elimizdeki kaynaklarda bu rivayete sadece İbn Ebî Tayy kanalıyla İbn Hacer'de denk geldik. Daha sonraları bu rivayet Şîa'nın kaynaklarında İbn Hacer'den aktararak geçmektedir. Bazı kaynaklardaki rivayetlere göre ise Kâdî Abdülcebbâr, Sâhib b. Abbâd'ın tevbe etmeden öldüğünü bu nedenle kendisine rahmet dileyemediğini söylemiştir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. VI, s. 299; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 472. Kâdî Abdülcebbâr'ın kendisine birçok lütufta bulunan bir kimse hakkında bu tür ifadeler kullanması anlaşılabilir bir durum olmayıp, rivayet kritik edilmelidir. Sâhib b. Abbâd'ın dinî ve siyasî konumu, bu türden rivayetlerin çıkmasına neden olmuş olabilir. Bu nedenle, böyle rivayetlere temkinli yaklaşmak gerekir.

⁵⁴⁸ Muhsin el-Emîn, **A'yânu's-Şîa**, c. III, s. 338; Emînî, **el-Gadîr**, c. IV, s. 83-84; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 235. Söylemiş oldukları alimlerin eserlerini incelemediğimiz için nasıl bir

İmâmiyye alimlerinden Şeyh Müfid ve Şerîf Murtazâ'nın onu Mu'tezile'ye nispet ederek İmâmiyye'nin kimlik inancı olan imâmet hususunda reddiye yazmaları ise dikkat çekicidir. Nitekim Şeyh Müfid, *en-Nakz alâ İbn Abbâd fî 'l-İmâme* adıyla,⁵⁴⁹ Murtazâ da *el-İnsâf fî 'r-Reddi alâ 'l-Vezîr es-Sâhib b. Abbâd fî Taasubih Li 'l-Câhîz* adıyla bir reddiye yazmıştır.⁵⁵⁰ Erken dönem İmâmiyye alimlerinin onu Mu'tezile'ye, sonrakilerin ise onu İmâmiyye'ye nispet etmeleri, dönemin dinî ve siyasî şartları çerçevesinde çıkara dayalı bir okuma olduğunu düşündürmektedir.

Bazı kimselerin ise onu Mu'tezile'ye mensup addetmeleriyle beraber hem Şâfiî hem de Şîî olarak gösterdikleri rivayet edilmiştir.⁵⁵¹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî de onun Hanefî, Mu'tezilî ve Zeydî kimliği üzerinde durmuştur.⁵⁵² Çağdaşı olan bir şahsın onun hakkında Zeydî olduğunu söylemesi önemlidir. Bu bağlamda onun İmâmiyye'ye mensup olduğunu söyleyenlerin hata ettikleri söylenebilir.⁵⁵³ Her ne kadar Sâhib b. Abbâd, *ez-Zeydiyye* adlı eserinde imâmette Hz. Ali'yi en faziletli görüp, mefdulün imâmetini de geçerli saymadığından⁵⁵⁴ dolayı Zeydiyye'den uzaklaşıp İmâmiyye yaklaşmış gibi görülse de bu konuda Zeydiyye içerisinde de tümüyle birlik olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁵⁵ Ayrıca Sâhib b. Abbâd'ın bu eserinde Zeydiyye'nin görüşlerini delilleriyle birlikte savunduğu da muhakkaktır. Yine günümüze ulaşmış ve ulaşılmadığı tespit edilemeyen *Kitâbu 'l-l-İmâme fî Fedâili Ali b. Ebî Tâlib* adlı eserinde Hz. Ali'yi en faziletli kabul etmekle beraber ondan önceki halifelerin imâmetini de kabul ettiği rivayet edilmiştir.⁵⁵⁶ Sâhib b. Abbâd ise bir şiirinde mezhebinin adalet ve tevhîd olduğunu, diğer bir şiirinde ise kalbinde adalet ve tevhîd ile birlikte ehl-i beyt sevgisinin aynı anda bulunduğunu söylemektedir.⁵⁵⁷ Buna ilave olarak Hz. Ali'yi ve ehl-i

ifade kullandıklarını bilmiyoruz. Ancak elimizde bulunan İbn Şehrâşûb'un eserinde Sâhib b. Abbâd, Ehl-i Beyt şairleri arasında zikredilmiştir. Bkz. İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-Ulemâ*, s. 148.

⁵⁴⁹ Tûsî, *el-Fihrist*, s. 158; Necâşî, *Ricâl*, s. 381.

⁵⁵⁰ Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, c. III, s. 338.

⁵⁵¹ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, c. II, s. 138.

⁵⁵² Tevhîdî, *el-İmtâ'*, s. 61.

⁵⁵³ Güner, *Şîî-Sünnî Siyaseti*, s. 180.

⁵⁵⁴ Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995), *ez-Zeydiyye*, thk. Nâcî Hasan, Beyrut, 1986, s. 105.

⁵⁵⁵ Hasan, "Mukaddime", *ez-Zeydiyye*, s. 18-19.

⁵⁵⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. I, s. 230.

⁵⁵⁷ Sâhib b. Abbâd, *Dîvânü's-Sâhib b. Abbâd*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Beyrut, 1974, s. 184, 273; Resûl Ca'feriyân, *el-Mesâru'l-Fikrî beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîa mine'l-Bidâyeti hatta Asrî's-Şeyh el-Müfid*, çev. (arapça) Hâlid Tevfik, Beyrut, 1993, s. 50; Ahmed Mahmûd es-Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm Dirâsâtü'l-Felsefe li-Ârâi'l-Firaki'l-İslâmiyye fî Usûli'd-Dîn: Zeydiyye*, Beyrut, 1991, c. III, s. 165, 166.

beyti öven ve onların düşmanlarından teberrî etmekle ilgili on bin beyit kaleme aldığı nakledilmektedir.⁵⁵⁸

Îmâmiyye alimleri ve tabakât yazarları bunu reddetmeye çalışsa da onun mezhebi hakkında ortak görüş Mu'tezilî olduğudur. Zira o, Mu'tezile'nin on birinci tabakasında yer almış⁵⁵⁹ ve Mu'tezilî fikirleri savunan birçok eser kaleme almıştır. Günümüze ulaşan ve neşredilen *el-İbâne an Mezhebi Ehli'l-Adl bi-Huceci'l-Kur'ân ve'l-Akl, et-Tezkire fî Usûli'l-Hamse, Risâle fî'l-Hidâye ve'd-Dâlle* ve günümüze ulaşmış olmadığı hakkında bilgi sahibi olmadığımız *Kitâbu Esmâillahi ve Sıfatih* ve *el-Kazâ ve'l-Kader* adlı eserleri bunlardan bir kaçıdır.⁵⁶⁰ Onun Mu'tezilî kimliğinin yanı sıra ehl-i beyt sevgisini de kendisinde barındırması Büveyhîler tarafından da destek görmesine neden olmuştur. O arkasına aldığı bu gücü iyi kullanmış, vezirliği döneminde Mu'tezile ikinci bir yükseliş evresine geçmiş ve bu süre zarfında Mu'tezile'yi yaymak için mücadele etmiştir.⁵⁶¹ Nitekim dâîler göndererek sokaklarda ve çarşılarında insanlara ve bakkal, attâr ve fırıncı gibi esnafa Mu'tezilî fikirlerin propagandasını yaptırdığı gelen rivayetler arasındadır.⁵⁶² Yine meclislerde halku'l-Kur'ân meselesini tartışmaya açmış⁵⁶³ ancak bunu mihne dönemindeki gibi değil hoşgörü ortamını koruyarak münazara yöntemi ve ikna ile gerçekleştirmeye gayret ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁶⁴ Zaman zaman bunun tersini düşündürecek icraatlara imza atan rivayetler de gelmektedir. Buna, kelimî konulara girmeyi uygun bulmayan Şeyh Sadûk ve İbnü'l-Attâr gibi alimleri Rey şehrinin dışına sürgün etmesi⁵⁶⁵ ve siyasî bir görev istemi ile yanına gelen Şâfiî alimi Muhammed b. Hasan b. Süleyman ez-Zûzenî el-Behhâs'a bu görevi Mu'te-

⁵⁵⁸ Sâhib b. Abbâd, *Dîvân*, s. 274-275 ve muhtelif yerler; Cahen, Pellat, "İbn Abbâd", s. 671-673; Güner, *Şîi-Sünnî Siyaseti*, s. 111-112.

⁵⁵⁹ Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 381.

⁵⁶⁰ Sâhib b. Abbâd'ın edebiyat, dil, şiir, tarih, kelim ve mezhepler tarihi alanlarında pek çok eseri mevcut olup, bunlardan bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Onun eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Nedîm, *Fihrist* (Tecdüdü), s. 150; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. VI, s. 260; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, c. I, s. 238; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. I, s. 230; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, c. II, s. 138; Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, c. III, s. 351-352; Emînî, *el-Gadîr*, c. IV, s. 64-66; Bedevî Tabâne, *es-Sâhib b. Abbâd*, s. 325-327; Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", s. 513-514.

⁵⁶¹ Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 209; Güner, *Şîi-Sünnî Siyaseti*, s. 180; Akoğlu, *Büveyhîler Dönemi*, s. 219.

⁵⁶² Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, s. 467; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, c. II, s. 140; Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 208-209.

⁵⁶³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. VI, s. 211-212.

⁵⁶⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 134; Abdurrahmân el-Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1997, s. 336-337; Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 210.

⁵⁶⁵ Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, s. 166-167.

⁵⁶⁵ Şeyh Sadûk, *Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ*, c. I, s. 12-21.

zile'ye geçmesi karşılığında vermek istemesi⁵⁶⁶ buna örnek gösterilebilir. Bu da onun devlet kadrolarını tahsis ederken Mu'tezile'ye mensup olanlara ayrıcalık tanıdığının bir göstergesidir. Bunun bir diğer göstergesi ise yeryüzünün en üstün ve en alim kişisi olarak ifade ettiği Kâdî Abdülcebbâr'ı, 360/970-971 yılı civarında Rey'e davet ederek onun ilim meclislerine dahil olmasını sağlamıştır.⁵⁶⁷ Daha sonra İbnü'l-Esîr'in belirttiğine göre 367/977 yılında Rey bölgesine Müeyyidüddeve tarafından kâdilkudât olarak atanmasını sağlayarak devlet kademesinde yer almasına vesile olmuştur.⁵⁶⁸

Mu'tezile'nin Sâhib b. Abbâd dönemindeki bu yükseliş hali uzun sürmeyip, onun 385/995 yılında vefat etmesinden sonra durduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Büveyhî emiri Fahruddevle, Sâhib b. Abbâd'ın ölmesinin ardından Kâdî Abdülcebbâr'ı kâdilkudâtlık görevinden azledip hapsedtirmiş ve tüm mallarını müsadere ettirmiştir. Ayrıca Sâhib b. Abbâd'ın ihdas ettiği diğer tüm kadrolar iptal edilmiş ve göreve getirdiği herkes tutuklanarak malları müsadere edilmiştir.⁵⁶⁹ Bu da Mu'tezile açısından Sâhib b. Abbâd'ın ne kadar önemli bir konumda bulunduğunu göstermektedir. Belki de bu dönem altın ve gümüşten sonra Mu'tezile'nin bronz çağı olarak adlandırılabilir.

1.3.2.5. Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025)

Tam adı, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî el-Esedâbâdî olup, doksan yaşının üstünde vefat ettiği⁵⁷⁰ bilindiğine göre tahminen 320-325/932-937 yılları arasında⁵⁷¹ İran'ın Hemedân şehrinin Esedâbâd bölgesinde doğduğu rivayet edilmektedir. İlk tahsilini hadis, fıkıh, kelam ve lügat alanlarında buradaki Şafîî ve Eş'arî alimlerinden yapmıştır. Doğduğu Esedâbâd şehrinde Zübeyr b. Abdülvâhid el-Esedâbâdî (ö. 347/958-959) ve İbrâhîm b. Seleme el-Kattân'dan (ö. 345/956-957) ders görmüş; 340/951 yılında geçtiği Hemedân şehrinde Abdurrahman b. Hamdan el-Cellâb (ö. 342/953-954) başta olmak üzere birçok muhaddisten hadis dinlemiş; 445/956 yılı civarında gittiği İsfahân'da ise Abdullah b. Ca'fer b. Fâris el-

⁵⁶⁶ İbn Kesîr Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), **Tabakâtü's-Şâfiyye**, thk. Abdülhâfız Mansûr, Beyrut, 2004, c. I, s. 279; Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfiyye**, c. III, s. 143; İbn Hacer, **Lisânu'l-Mizân**, c. II, s. 139-140.

⁵⁶⁷ Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 366.

⁵⁶⁸ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XII, s. 414; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 380, 472; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 112; Tritton, **İslâm Kelâmı**, s. 189.

⁵⁶⁹ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 472.

⁵⁷⁰ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VIII, s. 142.

⁵⁷¹ Doğum tarihi ile ilgili rivayetler hakkında bkz. Abdülkerîm Osmân, "Mukaddime", **Şerhu'l-Usulü'l-Hamse**, mlf. Kâdî Abdülcebbâr, thk. Abdülkerîm Osmân, Kahire, 1996, ss. 13-36, 13-14.

İsfahânî'ye (ö. 346/957-958) talebe olmuştur.⁵⁷² Ardından 346/957 yılında Basra'ya geçerek Basra Mu'tezilesi alimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin talebesi Ebû İshâk b. Ayyâş'tan (ö. 386/996) kelim okumuştur. Basra'da bir müddet kaldıktan sonra seyahat ettiği Bağdat şehrinde 360/970 yılına kadar kalarak burada Ebû Hâşim'in diğer bir öğrencisi Ebû Abdillâh el-Basrî'den (ö. 369/979-80) kelim ve Hanefî fihkî dersleri almış ve Basra Mu'tezilesi'ne meyletmiştir. Mu'tezile'nin on birinci tabakasında Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ashabı arasında zikredilen Kâdî Abdülcebbâr, hocası Ebû Abdillâh vefat ettikten sonra Basra Mu'tezilesi'nin reisi olmuştur.⁵⁷³ Ebû İshâk b. Ayyâş ve Ebû Abdillâh el-Basrî, Kâdî Abdülcebbâr'ın birçok meselede kendisine rehber edindiği ve kendilerinden üstatlarımız diye bahsettiği Cübbâîler ile onun arasında köprü vazifesi görmektedir.⁵⁷⁴

Hayatının erken dönemlerinde fıkıhla ilgilenen ve fıkıhta önemli bir konuma sahip olan Kâdî Abdülcebbâr, fıkıhın dünyalık bir talep olduğu gerekçesiyle amacın Allah'tan başkası olmadığını söylediği kelim ilmine yönelmiştir. Bu bağlamda ilim öğrenmek için birçok şehir gezen Abdülcebbâr, Bağdat ve Basra'nın dışında Mu'tezilî alimlerin yoğun bulunduğu Askerimükrem ve Râmeürmüz şehirlerine seyahat etmiştir. 360/970 yılında Bağdat'tan ayrılarak seyahat ettiği Râmeürmüz şehrinde *el-Muğnî* adlı eserini telif etmiş ve Sâhib b. Abbâd, onu Rey şehrine davet edinceye kadar uzun bir süre bu şehirde kalarak eğitim faaliyetlerinde bulunmuştur.⁵⁷⁵ Büveyhî emiri Müeyyidüddeve tarafından Rey bölgesine kâdîkudât olarak atandığı 367/977 yılından kısa bir zaman önce buraya intikal ettiği anlaşılmaktadır. Zira, Sâhib b. Abbâd'ın onu 360/970'li yıllarda Rey'e ilim meclislerine davet ettiği bilinmektedir.⁵⁷⁶ Yirmi

⁵⁷² İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. I, s. 357-358; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, c. V, s. 78; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, c. V, s. 54-55; Abdülfettâh Lâliş, *Belâgatü'l-Kur'ân fî Âsâri'l-Kâdî Abdülcebbâr ve Eseruhu fî'd-Dirâsâti'l-Belâga*, Kahire, 1978, s. 51.

⁵⁷³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, c. XII, s. 414; Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 365-366; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 112; Lâliş, *Belâgatü'l-Kur'ân*, s. 51; Osmân, "Mukaddime", *Şerhu'l-Usûl*, s. 17; Metin Yurdagür, "Son Dönem Mu'tezilesi'nin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr: Hayatı ve Eserleri", *MÜİFD*, İstanbul, 1986, sy. 4, s. 123-126; Metin Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIV, ss. 103-105, s. 103; Çelebi, "Giriş", *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 49.

⁵⁷⁴ Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbâr", s. 103; Lâliş, *Belâgatü'l-Kur'ân*, s. 64-66; Çelebi, "Giriş", *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 40.

⁵⁷⁵ Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 366-367; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 112-113; Lâliş, *Belâgatü'l-Kur'ân*, s. 50-51; Çelebi, "Giriş", *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 40.

⁵⁷⁶ Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 366; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, c. XII, s. 414; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. VII, s. 380, 472; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 112; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 189.

ciltlik *el-Muğnî* gibi çaplı bir eserin telif süresi de göz önüne alındığında 367/977 yılından çok kısa bir süre önce Rey şehrine geçtiği söylenebilir. 389/999 yılında hacca gitmiş, dönüşte Bağdat'a uğrayarak bir yıl orada kalmıştır. Hayatının sonlarına doğru ise bir yıl kadar Kazvîn'de kalmış, 415/1025 yılında (414 ya da 416 da olabilir) doksan yaşın üstünde iken Rey şehrinde vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir.⁵⁷⁷

Daha önce de bahsedildiği üzere Sâhib b. Abbâd'ın vezirliği döneminde Mu'tezile siyaseten güçlenmiş ve Mu'tezilî hüviyetteki kişiler devlet kadrolarında yer bulmaya başlamıştır. Sâhib b. Abbâd'ın kendisinden yeryüzünün en faziletli ve en alim şahsı olarak bahsettiği⁵⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr da bunların arasındadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın Rey bölgesinde ve Büveyhîler nezdinde şöhret elde etmesinde Sâhib b. Abbâd'ın rolü büyüktür. Zira Sâhib b. Abbâd onu Rey bölgesine davet etmiş ve buradaki ilim meclislerinde yer almasını sağlamıştır. O da burada elde ettiği şöhret sayesinde Büveyhî emiri Müeyyidüddavle tarafından Rey, Kazvîn, Sühreverd, Kum ve Sâve gibi şehirleri ve buralara bağlı olan yerleri içine alan bir bölgeye 367/977 yılında kâdilkudât olarak atanmıştır.⁵⁷⁹ Daha sonra onun görev bölgesi genişletilmiş, onun sorumluluk alanlarına Taberistân ve Cürcân bölgeleri ilave edilmiştir.⁵⁸⁰

Sâhib b. Abbâd'ın 385/995 yılında vefat etmesinden sonra Kâdî Abdülcebbâr'ın, onun cenaze namazını kıldırmak istememesi üzerine kurgulanan düşündürücü ve kritiğe muhtaç bazı rivayetler daha önce aktarılmıştı. Bu türden rivayetlere Sâhib b. Abbâd ve Kâdî Abdülcebbâr'ın dinî ve siyasî kimliği nedeniyle temkinli yaklaşılması gerekmektedir. Sâhib b. Abbâd öldükten sonra Kâdî Abdülcebbâr'ın siyasî bir destekçisi kalmadığından dolayı görevden azledilmesi ve mallarının derdest edilmesine gerekçe için bu tür söylemler çıkarılmış olabilir. Nitekim Sâhib b. Abbâd'ın vefatının ardından onun ihdas ettiği tüm kadrolar iptal edilmiş, atadığı herkes görevden alınarak tutuklanmış ve malları müsadere edilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr da diğerleri gibi Büveyhî emiri Fahruddevle tarafından kâdilkudâtlık görevinden azledilerek tutuk-

⁵⁷⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, c. XII, s. 414, 416; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VIII, s. 142; İbn Kesîr, *Ta-bakâtü's-Şâfiyye*, c. I, s. 357-358; İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, c. V, s. 78; Yurdagür, "Son Dönem Mu'tezilesi", s. 125-126; Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbâr", s. 103.

⁵⁷⁸ Hâkim el-Cüsemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 366; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 112.

⁵⁷⁹ Sâhib b. Abbâd, *Resâilü's-Sâhib b. Abbâd*, nşr. Abdülvehhâb Azzâm, Şevkî Dayf, Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y., s. 42; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, c. XII, s. 414; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 380, 472; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 112; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 189.

⁵⁸⁰ Sâhib b. Abbâd, *Resâil*, s. 34; Güner, *Şii-Sünnî Siyaseti*, s. 88.

lanmış, bir süre sonra belirli bir miktar kefarete karşılığı serbest bırakılmıştır. Arasında biner adet ipek ve yün elbisenin bulunduğu tüm malları da müsadere edilmiştir.⁵⁸¹

Kâdî Abdülcebbâr, resmî görevlerden uzaklaştırıldıktan sonra Rey şehrinde ölünceye dek telîfât ve tadrîsât işleriyle meşgul olmuştur. Dönemin önemli alimlerine hocalık yaparak onların yetişmesine katkı sağlamıştır. Hâkim el-Cüşemî ve İbnü'l-Murtazâ, Mu'tezile'nin on ikinci tabakasının neredeyse tamamını onun ashâbı arasında zikretmişlerdir.⁵⁸² Yine Hâkim el-Cüşemî, Ebû Saîd es-Semmân'ın gittiği her beldede Kâdî Abdülcebbâr'dan okuyan ve ona talebe olan bir kimseye denk geldiğini söylediğini nakletmiştir.⁵⁸³ İbnü'l-Murtazâ onun kırka yakın öğrencisinin ismini vermiş olup, bunların önde gelenleri arasında Basra Mu'tezilesi'nin son temsilcileri Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî (ö. V/XI. asrın ortaları), Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), İbn Metteveyh (ö. V/XI. asrın ortaları) ve Ebû Yûsuf Abdüsselâm b. Muhammed el-Kazvînî (ö. 488/1095); Zeydî-Mu'tezilî bir kimlik ortaya koyan Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed el-Büstî (ö. 420/1029 civarı) ve Kivâmuddîn Mânkdîm Şeşdîv (ö. 425/1034); Zeydiyye'nin imamlarından Müeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin (ö. 411/1021); İmâmî-Mu'tezilî kimliği ile tanınan Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhassin et-Tenûhî (ö. 447/1055); İmâmiyye'nin önemli alimleri Şerîf Radî (ö. 406/1015) ve Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044) gibi alimler zikredilebilir.⁵⁸⁴

Kâdî Abdülcebbâr'ın konumuz açısından Şerîf Radî ve Şerîf Murtazâ gibi İmâmiyye alimlerine hocalık yapması ayrıca önem arz etmektedir. Zira bu alimler İmâmiyye'nin akılcı bir yöne evrilmesinde önemli rol oynamışlardır. Şerîf Radî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, *Kitâbu'l-Umde* ve *Takrîbü'l-Usûl* adlı eserleri bizzat hocasından okumuştur.⁵⁸⁵ Şerîf Murtazâ'nın Kâdî Abdülcebbâr'a talebe olmasını ise İmâmiyye alimleri birtakım deliller getirerek kabul etmemişlerdir. Ancak Mu'tezilî

⁵⁸¹ Rûzrâverî, "Zeyl", s. 262; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 472; Cârullah, **el-Mu'tezile**, s. 212; İlyas Çelebi, **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr**, İstanbul, 2002, s. 210.

⁵⁸² Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 382-384; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 116-119.

⁵⁸³ Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 382.

⁵⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr'ın talebeleri hakkında bkz. Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 382-384; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 112, 116-119; İbn Kesîr, **Tabakâtü's-Şâfiyye**, c. I, s. 357-358; İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, c. V, s. 78; Lâliş, **Belâgatü'l-Kur'ân**, s. 66-68; Osmân, "Mukaddime", **Şerhu'l-Usûl**, s. 18; Adnan Muhammed Zerzûr, "Mukaddimetü't-Tahkîk", **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, mlf. Kâdî Abdülcebbâr, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Kâhire, 1969, ss. 5-68, s. 23-25; Çelebi, "Giriş", **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 40-41.

⁵⁸⁵ Şerîf er-Radî, **el-Mecâzât**, s. 176, 330; Şerîf er-Radî, **Telhîsü'l-Beyân**, s. 212-213.

tabakât kitaplarında Murtazâ, Kâdî Abdülcebbâr'ın ashabı arasında zikredilmiş ve 389/999 yılında Bağdat'ta ondan ders okuduğu rivayet edilmiştir.⁵⁸⁶ Kardeşi Radî'nin Abdülcebbâr'dan ders okuduğu esnada muhtemelen Murtazâ da onunla bu derslere katılmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın, Radî ve Murtazâ'nın hocası Şeyh Müfid ile görüşüp görüşmediği meselesi de ayrıca tartışılan konulardandır. Şeyh Müfid'e Müfid lakabını Kâdî Abdülcebbâr'ın verdiği ile ilgili rivayeti daha önce zikretmiştik. Rivayette Müfid'in Kâdî Abdülcebbâr'ı ilzam etmesinin Adududdevle tarafından ödüllendirilmesine vesile olduğu bildirilmişti.⁵⁸⁷ Bağdat'ta geçtiği söylenen bu rivayet, şayet doğru kabul edilecek ise böyle bir olayın iki farklı zamanda gerçekleşme ihtimali vardır. Birincisi, Kâdî Abdülcebbâr'ın 360/970 yılından önce Ebû Abdillâh el-Basrî'ye talebe olduğu dönemdir ki aynı dönemde Şeyh Müfid de Ebû Abdillâh el-Basrî'ye talebe olmuştur. Eğer Kâdî Abdülcebbâr Bağdat'tan ayrılmadan önce ders vermeye başlamış ve rivayetteki Adududdevle ile olan kısım sonradan eklenmiş ise böyle bir olayın gerçekleşmiş olma ihtimali vardır. Çünkü Adududdevle, Bağdat'ta 367-372/977-983 yılları arasında emirlik yapmış, Şeyh Müfid ise hayatı boyunca Bağdat'ın dışına çıkmamıştır. Bu durumda karşılaşmış olma ihtimalleri kalmamaktadır. Yahut Adududdevle, Bağdat'a geldiğinde -yani olayın gerçekleşme ihtimalinden en az 7-8 yıl sonra- bunu öğrenmiş ve Kâdî Abdülcebbâr gibi bir alimi ilzam etmesini büyük bir maharet telakki edip onu ödüllendirmiş olabilir. Ancak olayın gerçekleşmesi ile lakabın verilmesi arasındaki zaman farkı bu ihtimali düşük kılmaktadır.

İkincisi ise Kâdî Abdülcebbâr'ın 389/999 yılında hac yolculuğu dönüşü Bağdat'a uğrayıp bir süre burada kaldığı zamandır. Yine Adududdevle'nin 372/983 yılında vefat ettiği göz önüne alındığında rivayetten Adududdevle kısmının çıkarılması gerekmektedir. Durum böyle olunca Kâdî Abdülcebbâr ile Şeyh Müfid'in bahsi geçen konuda münazara etmiş olmaları muhtemeldir. Bu rivayetle ilgili bir diğer husus ise rivayetin uydurma olma ihtimalidir. Zira bu rivayet ilk defa Şeyh Müfid'den yaklaşık altı asır sonra yaşayan müelliflerin eserlerinde geçmektedir. Buna binaen onun münazara

⁵⁸⁶ Hâkim el-Cüşemî, “Şerhu'l-Uyûn”, s. 383; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 117. Bu durumla ilgili değerlendirme için ikinci bölümde Şerîf Murtazâ'nın Mu'tezilî etkileşimdeki rolü kısmına bakınız.

⁵⁸⁷ Tüsterî, **Mecâlis**, c. II, s. 158-160; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 344-345; Hûî, **Mu'cem**, c. XVIII, s. 219; Ca'ferî, “el-Kelâm inde'l-İmâmiyye”, s. 265-266.

zaracı yapısını, ilmî kişiliğini ve devlet ricali nezdindeki konumunu yüceltmek ya da Mu'tezile'den farklı düşündüğünü göstermek amacıyla böyle bir rivayet uydurulmuş olabilir.⁵⁸⁸ Bu rivayetin sadece Şîî müellifler tarafından zikredilmiş olması ise bu ihtimali kuvvetlendiren bir durumdur. Ancak Kâdî Abdülcebbâr ile Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh el-Basrî'ye aynı dönemde talebe olmuşlardır. Muhtemelen onların tanışmaları bu dönemde meydana gelmiştir. M. Rızâ Ca'ferî de aynı kanaat üzerinde durmuş ve Müfid ile Kâdî Abdülcebbâr'ın talebelik dönemlerinden itibaren tanışık olabileceklerini söylemiştir.⁵⁸⁹ Hatta Kâdî Abdülcebbâr şayet 360/970 yılında Bağdat'tan ayrılmadan önce burada ders vermeye başladı ise, aralarındaki yaş farkları (8-18 yaş civarında) da göz önüne alınınca, Kâdî Abdülcebbâr'ın Müfid'e ders vermiş olma ihtimali bile vardır. Bu iki alim kendi dönemlerinde mezheplerinin en meşhur alimleri olup, yukarıda sıralanan rivayetler ve ihtimaller dikkate alındığında onların aynı şehirde oldukları tüm zamanlarda görüşmüş olmaları kuvvetle muhtemeldir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın Hz. Ali'nin efdaliyeti ile ilgili görüşünde değişikliğe gidip gitmediği de tartışmalı bir konudur. Zeydiyye temayülü olan talebesi Mânkdîm Şeşdîv hocasının, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserini kaleme alana kadar efdaliyet meselesinde Cübbâîler gibi tevakkuf ettiğini, ancak bu eseri telif ederken görüşünü değiştirdiğini ve sahabenin en faziletlisi olarak Hz. Ali'yi benimsediğini söylemiştir.⁵⁹⁰ Yine talebesinin talebesi olan Zeydî Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101)⁵⁹¹ de onun, hayatının sonlarına doğru Hz. Ali'nin efdaliyetini benimsediği ve bunu kitaplarında dile getirdiği ile ilgili bir rivayeti aktarmıştır.⁵⁹² Eserleri üzerinden bu meseleyi takip ettiğimizde net bir neticeye ulaşmak zor görünmektedir. Nitekim hicrî 360'lı yılların başında kaleme aldığı *el-Muğnî* adlı eserinin yirminci cildini imâmet meselesine ayırmıştır. O, burada özellikle dört halifenin faziletleri ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuş, İmâmiyye taraftarlarının ilk üç halifeye sebbetmelerini ve Hz. Ali'yi yüceltme

⁵⁸⁸ Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 127-128.

⁵⁸⁹ Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 255.

⁵⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 714. Daha önce belirttiğimiz üzere Kâdî Abdülcebbâr'ın bu eseri hicrî 389 yılından önce telif ettiği bilinmektedir.

⁵⁹¹ Hâkim el-Cüşemî'nin, Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. İshak en-Nisâbü'rî'nin öğrencisi olduğu bilinmektedir. Hâkim el-Cüşemî hakkında detaylı bilgi için bkz. Fuâd Seyyid, "Tercemetü'l-Hâkim el-Cüşemî", *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunis, 1974, ss. 353-358; Muhammed Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", *DİA*, İstanbul, 1997, c. XV, ss. 185-187.

⁵⁹² Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 366.

adına yaptıklarını eleştirmiştir. Dört halifenin fazileti ile ilgili birçok rivayet aktarmasına rağmen onlardan hangisinin daha faziletli olduğunu söylememiştir. Ancak diğer halifeleri isimleri ile zikrederken Hz. Ali'yi “emîru'l-mü'minîn” şeklinde zikretmesi ve Hz. Ali'nin faziletlerini anlattığı bölümün başlığını “Emîru'l-mü'minînin Efdal Oluşunun Kesin Delilleri” şeklinde koyması ise dikkat çekicidir.⁵⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, efdaliyet meselesinde *el-Muğnî*'deki belirsiz ifadelerini hicrî 385 yılında telif ettiği *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve* adlı eserinde de devam ettirmiştir.⁵⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr'ın eserleri çerçevesinde takibini hicrî 385 yılına kadar yapabildiğimiz efdaliyet meselesi hakkındaki düşüncesinde kesin bir görüş ortaya koyduğunu söylemek mümkün değildir. Bu durumda talebesi Mânkdîm Şeşdîv ve Hâkim el-Cüşemî'nin ifadeleri ise hicrî 385 yılından sonrasını işaret etmektedir. Ancak onların Zeydî kimlikleri ve Kâdî Abdülcebbâr'ın, eserlerinde kesin bir ifade kullanmayışı, efdaliyet meselesinde fikir değiştirdiği ile ilgili rivayetlere temkinli yaklaşmamızı gerektirir. Ayrıca belirtmek gerekir ki Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserindeki imâmet bahsine *eş-Şâfi fî'l-İmâme* adıyla bir reddiye yazan Şerîf Murtazâ ve bu eseri *Telhîsü's-Şâfi* adıyla ihtisar eden Ebû Ca'fer et-Tûsî, efdaliyet meselesinde Kâdî Abdülcebbâr'ı eleştirmişlerdir. Şayet efdaliyeti benimsemiş olsaydı onu bu konuda eleştirmezlerdi ya da burada dile getirebilirlerdi.⁵⁹⁵ Yine de yukarıda görüldüğü üzere hocalarının, Hz. Ali'nin efdaliyetini benimsemeleri ve aşağıda da görüleceği üzere talebelerinin aynı şekilde efdaliyeti benimsemeleri onun da fikir değişikliğine gitmiş olabileceğine işaret etmektedir. Ayrıca hicrî 385 yılında Sâhib b. Abbâd'ın vefatından sonra Büveyhîlerin Mu'tezile'ye verdiği desteği kesmeleri ve onu kâdilkudâtlık görevinden azletmeleri de şayet fikir

⁵⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, dört halifenin de fazileti ile ilgili *el-Muğnî*'nin iki ciltten müteşekkil yirminci cildinin her iki cildinde de muhtelif yerlerde değerlendirmelerde bulunmuştur. Ancak özellikle Hz. Ali'nin faziletinin delillerini sunduğu kısımda bilhassa Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin faziletini mukayese etmiş ancak kimin efdal olduğu ile ilgili kesin bir kanaat ortaya koymamıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XX/II, ss. 122-144. Kâdî Abdülcebbâr'ın, *el-Muğnî* adlı eserini temel alarak, imâmet anlayışını ele alan Veysi Ünverdi, onun bu eserindeki ifadelerinden hareketle kesin olmamakla birlikte Hz. Ali'nin efdaliyetini benimsediği kanaatine varmıştır. Veysi Ünverdi, **Mu'tezile ve İmâmet (İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışı'nın Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği)**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2020, s. 223.

⁵⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, s. 136-138, 1012-1016, (Eseri telif ettiği yılı ortaya koyan ifadeler için ayrıca bkz.) 31, 104, 334.

⁵⁹⁵ Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Kâdî Abdülcebbâr'ı imâmet ile ilgili eleştirdikleri kısımlar için bkz. Şerîf el-Murtazâ Ali b. el-Hüseyn el-Müsevî (ö. 436/1044), *eş-Şâfi fî'l-İmâme*, thk. Abdüzzehrâ el-Hüseynî, Tahran, 1986, c. II, s. 41-43; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Telhîsü's-Şâfi*, Kum, h. 1382, s. 210-241. Bu eser *el-Muğnî* adlı eserdeki imâmet bahsinin eleştirisi olduğu için şayet bir değişiklik oldu ise bunu oraya eklememiş olabilirler.

değiştirdi ise bu değişimde etkili olmuş olabilir. Böylelikle Mu'tezile olarak eski imtiyazlarını tekrar elde etmek ya da mihne sürecine benzer şekilde kendilerine gelebilecek herhangi bir zararı bertaraf etmek niyetinde olabilir. Tüm bu değerlendirmeler, yine de efdaliyet meselesinde fikir değiştirdiği ile ilgili kendisinden doğrudan bir ifadenin olmadığı gerçeğini değiştirmemektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın başta kelim, Kur'an ilimleri, hadis ve fıkıh olmak üzere farklı alanlarda Mu'tezilî düşünceyi sistematize eden altmış civarında eseri olup, bunlardan pek azı günümüze ulaşmıştır. Bunlar arasında *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (14 cildi), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*,⁵⁹⁶ *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, *el-Muhît bi't-Teklîf*, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, *el-Emâlî fî'l-Hadîs*, *el-Umed* ve *en-Nihâye fî Usûli'l-Fıkıh* gibi eserleri saymak mümkündür.⁵⁹⁷

Kâdî Abdülcebbâr'ın kelim ile ilgili günümüze ulaşan eserleri kronolojik bir şekilde tetkik edildiğinde Mu'tezilî düşünceyi aşamalı bir şekilde sistematize ettiği görülmektedir. 360/970 yılında gittiği Râmeşürmüz şehrinde kaleme aldığı belirtilen ve yirmi ciltten oluşan *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* adlı eserinde adından da anlaşılacağı üzere tevhiid ve adalet ile ilgili konuları tafsilatlı olarak ele almıştır. Onun bu eserinin bir, iki, üç, on, on sekiz ve on dokuzuncu ciltleri hariç büyük bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın *el-Muğnî*'deki konuları özetlemesi yönündeki isteği üzerine telif ettiği *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn* adlı eserinde tevhiid, adalet, nübüvvet ve şerâi' konularını risale şeklinde özetlemiştir. Bu özet risa-

⁵⁹⁶ Bu eserin Kâdî Abdülcebbâr'a aidiyeti konusunda bazı şüpheler mevcuttur. Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Usûli'l-Hamse* adlı bir eserinin olduğunu *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'nin ise öğrencisi Mânkûdî Şeşdîv'e ait olduğu ile ilgili bazı argümanlar öne sürülmüştür. Bu şüphelerin sebebi ise Abdülcebbâr'ın bu eseri imla yoluyla telif etmiş olması ve eseri kaleme alan öğrencilerinin zaman zaman muhalif oldukları noktalarda özellikle imâmet meselesinde eklemelerde bulunmalarıdır. Bkz. Osmân, "Mukaddime", *Şerhu'l-Usûl*, s. 24-30; İlyas Çelebi, "Şerhu'l-Usûli'l-Hamse", *DİA*, İstanbul, 2010, c. XXXVIII, ss. 570-571; Çelebi, "Giriş", *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 49-50. Ayrıca Ebû Abdillâh el-Basrî'nin hocası İbn Hallâd'a atfedilen *Kitâbu'l-Usûl*, eş-Şerh ya da *Şerhu'l-Usûl* adında tamamlanmamış bir eserin olduğu ve bu eserin Kâdî Abdülcebbâr tarafından tamamlandığı kabul edilir. Bkz. Metin Yurdağür, "İbn Hallâd el-Basrî", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 17. Biz bu eserin Kâdî Abdülcebbâr'a aidiyetinde sıkıntı olduğunu düşünmüyoruz. Zira talebesi Şerîf Radî, bu eseri bizzat kendisinden okuduğunu ifade etmekte ve bu eserden rivayet ettiği nimet, menfaat, lezzet ve sürûr gibi ifadelerin tanımını da benzerlik göstermektedir. Bkz. Şerîf er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 330. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 126, 130.

⁵⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinin geniş listesi için bkz. Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 367-369; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 112-113; Lâliş, *Belâgatü'l-Kur'ân*, s. 69-79; Osmân, "Mukaddime", *Şerhu'l-Usûl*, s. 19-23; Zerkûr, "Mukaddimetü't-Tahkîk", *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 26-28; Çelebi, "Giriş", *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 41-46; Yurdağür, "Kâdî Abdülcebbâr", s. 103-104.

lenin girişinde “Şayet, sizin usulünüz el-va’d ve l-vaîd, el-menzile beyne l-menzileteyn ve el-emr-i bi l-ma’rûf en-neh-y-i ani l-münker dahil beş esas üzerine değil miydi” diye bir soru gelme ihtimaline karşı bu esasları adalet ilkesine dahil ettiğini söylemiştir.⁵⁹⁸ 389/999 yılından önce telif ettiği anlaşılan⁵⁹⁹ Şerhu l-Usûli l-Hamse adlı eserinde ise tevhîd, adalet, el-menzile beyne l-menzileteyn, el-va’d ve l-vaîd ve emr-i bi l-ma’rûf ve neh-y-i ani l-münker konularından oluşan Mu’tezile’nin beş esasını sistematik bir şekilde ele almıştır.⁶⁰⁰

1.3.2.6. Dönemin Diğer Mu’tezilî Alimleri

Büveyhîler dönemi, Sâhib b. Abbâd’dan önce ve sonra olmak üzere ikiye ayrılacak olursa, onun zamanında Mu’tezile parlak bir dönem yaşamış, o vefat ettikten sonra ise siyaseten işler Mu’tezile’nin aleyhine işlemiştir. Daha önce de zikredildiği üzere Sâhib b. Abbâd döneminde Mu’tezilî alimlerin hem siyasî liderler hem de diğer mezhep mensupları tarafından rağbet gördüğü anlaşılmaktadır. Ondan sonraki dönemde ise Mu’tezile siyasî işlerden uzaklaştırılmış, Mu’tezilî alimler telifât ve tasnîfât işleriyle meşgul olmuşlardır. Bu dönemin en güçlü Mu’tezilî alimi Kâdî Abdülcebbâr’dan sonra ise alimlerin müstakil Mu’tezilî kimliklerini kaybetmeye başladıkları görülmektedir. Zira bu dönemdeki Mu’tezilî alimler bilhassa Zeydiyye ya da İmâmiyye’ye nisbeten Şîi-Mu’tezilî olarak anılmaya başlamışlardır. Siyasî etkinin yanı sıra bunun bazı ilmî sebepleri de vardır. Bunun önemli nedenlerinden biri muhtemelen bu dönemde yaşayan Ebû Abdullah el-Basrî, Ali b. İsâ er-Rummânî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu’tezilî önderlerin Hz. Ali’nin fazileti hususundaki görüşleridir. Zira bu dönemdeki Mu’tezilî alimlerin hemen hepsi Hz. Peygamber’dan sonra insanların en faziletlisinin Hz. Ali olduğunu söylemişler ve yetiştirdikleri talebelere de bu

⁵⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, “el-Muhtasar fî Usûli’l-Dîn”, **Resâilü’l-Adl ve’t-Tevhîd**, thk. Muhammed Amâra, Kâhire, 1971, c. I, ss. 161-253, s. 167, 168.

⁵⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr’ın 346/957 yılında Ebû İshâk b. Ayyâş’a Basra’da talebe olduktan bir süre sonra Bağdat’a gittiği ve 360/970 yılında Bağdat’tan ayrıldığı, bunun dışında 389/999 yılında hac dönüşü bir yıl burada kaldığı bilinmektedir. Bu tarihler dışında onun Bağdat’ta bulunduğu ya da uğradığı ile ilgili rivayet bulunmaz. Radî ise 359/969 yılında Bağdat’ta doğmuş ve buradan çıktığına dair bir rivayet bulunmamaktadır. Bu durumda Radî’nin Abdülcebbâr’a talebe olabileceği tek yer Bağdat ve tek tarih hac dönüşündeki tarihtir. Radî de Şerhu l-Usûli l-Hamse adlı eseri bizzat kendisinden okuduğunu rivayet ettiğine göre bu eserin 389/999 yılından önce telif edilmiş olması gerekir. Ayrıca efdaliyet meselesinde şayet fikir değişikliğine gittiyse de hicrî 385 yılında telif ettiği *Tesbîti Delâilü’n-Nübüvve* adlı eserinden sonra kaleme almış olmalıdır. Zira bu eserinde fikir değişikliğinin bir izi yoktur.

⁶⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-Usûl**, c. I, s. 200-202; Çelebi, “Giriş”, **Şerhu’l-Usûl**, c. I, s. 42.

görüş üzere talim uygulamışlardır. Talebeleri ise bu görüşe ilaveler yaparak, kimileri Hz. Ali'ye ismet sıfatını yüklemiş, kimileri ise Hz. Ali'den sonra en faziletli Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olarak belirlemişlerdir. Böyle bir sonucun doğmasında etkili olan sebep, bu dönemde yaşayan Müeyyed-Billah Ahmed b. Hüseyin (ö. 411/1021) ve Nâtık-Bilhak Yahyâ b. Hüseyin (ö. 424/1033) gibi Zeydî imamlar ve dönemin İmâmiyye alimleri ile Mu'tezilî alimlerin temas halinde olmalarıdır.⁶⁰¹ Diğer bir sebep ise dönemin Zeydî ve İmâmî önderlerinin bu Mu'tezilî alimlere talebe olmalarının ardından özellikle Kâdî Abdülcebbâr'dan sonraki Mu'tezilî jenerasyona hocalık yapmalarıdır. Bu gibi sebepler mezhebî açıdan keskin çizgilerini kaybetmiş melez bir gurubun ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu grubun alimleri ise Şîî-Mu'tezilî olarak anılmışlardır.

Büveyhîler döneminde yukarıda bahsi geçen alimler dışında birçok Mu'tezilî alim yaşamıştır. Basra Mu'tezilesi'nin son temsilcileri Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Basrî (ö. 436/1044), Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nîsâbûrî (ö. V/XI. asrın ortaları) ve İbn Metteveyh Hasan b. Ahmed (ö. V/XI. yüzyılın ortaları); Mu'tezilî-İmâmî bir kimlik ortaya koyan Tenûhîlerden Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhammed et-Tenûhî (ö. 342/953), Ebû Ali Muhassin b. Ali b. Muhammed et-Tenûhî (ö. 384/994), Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhassin b. Ali et-Tenûhî (ö. 447/1055) ve Ebu'l-Mehâsin Mufaddal b. Muhammed et-Tenûhî (ö. 442/1050); dönemin Zeydî-Mu'tezilî alimleri arasında zikredilen Mânkdîm Şeşdîv Kıvâmuddîn Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed (ö. 425/1034) ve Ebu'l-Kâsım el-Büstî el-Cîlî (ö. 420/1029 civarı) bunlar arasında sayılabilir. Aşağıda onların hayatları ile ilgili fazla detaya girmeden Büveyhîler ve İmâmiyye ile ilişkileri kısaca ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044): Kâdî Abdülcebbâr'ın kelim, fıkıh ve felsefe alanlarında temayüz eden gözde öğrencilerinden biridir.⁶⁰² Doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda bilgi eksikliği olmakla birlikte Basra'da doğduğu bilinmektedir. Hayatının büyük bir kısmını ilim tahsili için gittiği Bağdat'ta geçirmiş ve 436/1044'te vefat edinceye dek burada kelim dersi vermiştir.⁶⁰³

⁶⁰¹ Zeydiyye ile Mu'tezile alimlerinin ilişkileri için ayrıca bkz. Ümit, "Hazar Zeydîleri", ss. 231-254.

⁶⁰² Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 387; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 118-119.

⁶⁰³ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. IV, s. 168; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XV, s. 300-301 (436); İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. IV, s. 271.

Onun eserlerini tahkik ederek neşreden Muhammed Hamîdullah, eserlerinde kullandığı üsluba bakarak onun Arap kökenli olmadığı, Fars kökenli olabileceği kanısına varmıştır.⁶⁰⁴ Kelamda Mu'tezilî olup, fıkıhta Şâfiî⁶⁰⁵ ya da Hanefî alimleri arasında zikredilmekle⁶⁰⁶ beraber kendine özel bir sisteminin olduğunu söyleyenler de olmuştur.⁶⁰⁷ Felsefeye meyiletmesinden dolayı eleştirilmiş⁶⁰⁸ hatta Şehristânî onun mezhebini felsefe olduğunu zikretmiştir.⁶⁰⁹

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin konumuzu ilgilendiren kısmı ise onun Büveyhîler ve Şîî alimler ile olan irtibatıdır. İbn Hacer, onu kâdî olarak nitelemekle beraber bu görevi nerede ve ne zaman ifa ettiği ile ilgili herhangi bir bilgi zikretmemiştir.⁶¹⁰ Hayatının önemli bir kısmını Bağdat'ta geçirmesine rağmen onun burada yaşayan Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi Şîîlerle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu konusunda halihazırda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ancak onun hakkında bilgi veren bazı biyografi yazarları, eserleri arasında Şerîf Murtazâ'nın *eş-Şâfi fi'l-İmâme* ve *el-Mukni' fi'l-Gaybe* adlı eserlerine reddiye olduğu anlaşılan iki adet reddiyesini zikretmişlerdir.⁶¹¹ Ayrıca İbnü'l-Murtaza, felsefeye meylettirdiği ve Mu'tezilî alimleri eleştirdiği için ilminin bereketsiz olduğu yönünde bir tenkit yapan Hâkim el-Cüşemî'ye cevap olarak, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin yazmış olduğu eserlerin kendisinden sonra öğrencisi Mahmûd el-Melâhimî başta olmak üzere Yemen Zeydî imamı Müeyyed-Billâh Yahya b. Hamza (ö. 749/1348), meşhur Eş'arî alimi Fahreddîn er-Râzî ve bunların dışında Zeydî ve İmâmî birçok alim üzerinde etkili olduğunu söylemiştir.⁶¹² Günümüze ulaştığı bilinen *Kitâbu'l-İmâme*⁶¹³ adlı eseri dışında kelam ile ilgili bir eseri mevcut olma-

⁶⁰⁴ Muhammed Hamîdullah, "el-Mu'temed'in Neşri Dolayısıyla Mu'tezile'nin Fıkıh Yöntemi Üzerine", çev. Şerafeddin Gölcük, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, Konya, 2003, c. III, sy. 3, ss. 331-342, s. 338.

⁶⁰⁵ Kâtib Çelebî Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1657), **Keşfü'z-Zünûn an Esâmî el-Kütüb ve'l-Fünûn**, Beyrut, t.y., c. II, s. 1732.

⁶⁰⁶ Kureşî, **el-Cevâhiru'l-Mudiyye**, c. III, s. 261.

⁶⁰⁷ Hamîdullah, "el-Mu'temed'in Neşri", s. 340-342; Abdullah Kahraman, "Mu'tezilî Usulcî Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye Göre Bilgi Kaynağı ve Delil Olarak Âhâd Haber", **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, Konya, 2003, c. III, sy. 3, ss. 165-184, s. 167; Ahmet Akgündüz, "Ebû'l-Hüseyn el-Basrî", **DİA**, İstanbul, 1994, c. X, ss. 326-328.

⁶⁰⁸ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 119.

⁶⁰⁹ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 82-83.

⁶¹⁰ İbn Hacer, **Lisânü'l-Mîzân**, c. VII, s. 380.

⁶¹¹ Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 387; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 119.

⁶¹² İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 119.

⁶¹³ Bu eserin bir nüshasının Viyana Millî Kütüphanesi'nde bulunduğu kaydedilmiştir. Bkz. Wilferd Madelung, "Abu'l-Husayn al-Basrî", **EI²**, Leiden, 2004, c. XII (Supplement), ss. 25-26, s. 25; Akgündüz, "Ebû'l-Hüseyn el-Basrî", s. 328.

dığından ve o dönemki İmâmiyye alimleri ona doğrudan atıfta bulunmadığından Büveyhîler döneminde İmâmiyye ve Mu'tezile etkileşimindeki rolünü tespit etmek şu halde pek mümkün görünmemektedir. Ancak Madelung, onun kendisinden yaklaşık iki asır sonra yaşayan Nasîruddin et-Tûsî (ö. 672/1274) ve talebesi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) üzerinde etkili olduğunu söylemektedir.⁶¹⁴ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Udde* adlı eserinde sadece bir yerde umurun âhâd haberle tahsisi konusunda farklı görüşler verirken onun da ismini zikretmiştir.⁶¹⁵ Ayrıca kıyâsın tanımını yaptığı bir yerde de “men kâle” diyerek onun görüşünü verdiği anlaşılmaktadır.⁶¹⁶

2. Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasan b. Muhammed b. Hâtîm en-Nîsâbûrî (ö. V/XI. asrın ortaları): Kâdî Abdülcebbâr'ın en gözde öğrencisi olup, Kâdî Abdülcebbâr vefat ettikten sonra Basra Mu'tezilesi'nin reisi olarak onun yerine geçmiştir.⁶¹⁷ Onun doğduğu yer, tarih ve öldüğü tarih hakkında net bilgiler yoktur. 360/970'li yıllarda Nîsâbûr'da doğduğu ve hicrî beşinci asrın ortalarına doğru Rey şehrinde vefat ettiği tahmin edilmektedir.⁶¹⁸ İlk eğitimini Nîsâbûr'da Bağdat Mu'tezilesi üzerine almış, daha sonra ise Rey şehrine giderek Kâdî Abdülcebbâr'a talebe olmuştur. Hocasının da etkisiyle Basra Mu'tezilesi'ne meyletmış ve çalışmalarını bu minvalde yürütmüştür. Kâdî Abdülcebbâr'a yönelttiği dikkat çekici sorular neticesinde Abdülcebbâr ona Şeyh unvanı vermiştir.⁶¹⁹ Hocasının isteği ile eserler telif etmeye başlamış ve cevher, araz, tevhit, adalet ve tabiat felsefesi (dakîku'l-keîl) alanlarında eserler telif etmiştir.⁶²⁰ İlmî faaliyetlerini doğduğu yerde sürdürmek için Nîsâbûr'a geri dönse de oradaki siyasî dengeler değiştiği, yani Sünnî Gazneliler oraya hâkim ko-

⁶¹⁴ Madelung, *Dinî Ekoller*, s. 91.

⁶¹⁵ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Udde fî Usûlî'l-Fıkh*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî, Kum, h. 1417, c. I, s. 343.

⁶¹⁶ Tûsî, *el-Udde*, c. II, s. 647-648; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö. 436/1044), *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûlî'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamîdullah, Dimaşk, 1964, c. II, s. 697; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, “Kitâbu Ziyâdâtî'l-Mu'temed”, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûlî'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamîdullah, Dimaşk, 1964, c. II, ss. 993-1050, s. 1031.

⁶¹⁷ Muhammed İbrahim Feyyûmî, *el-Mu'tezile Tekvînü'l-Aklî'l-Arabî*, Kahire, 2002, s. 381.

⁶¹⁸ Fuat Sezgin (ö. 2018), *Târîhu't-Türâsî'l-Arabî*, çev. (arapça) Mahmûd Fehmî Hicâzî, Riyad, 1991, c. I/4, s. 85 (626); Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî”, *DİA*, İstanbul, 1994, c. X, ss. 212-213, s. 212.

⁶¹⁹ Hâkim el-Cüşemî, “Şerhu'l-Uyûn”, s. 382; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 116.

⁶²⁰ Eserleri hakkında bkz. Hâkim el-Cüşemî, “Şerhu'l-Uyûn”, s. 383; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 116; Fuâd Sezgin, *Târîh*, c. I/4, s. 86 (627); Ma'n Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid, “Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî ve Kitâbuhû”, *el-Mesâil fî'l-Hilâf*, mlf. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid, Beyrut, 1979, ss. 6-26, s. 8; R. M. Frank, “Abû Rashîd al-Nîsâbûrî”, *EI*², Leiden, 2004, c. XII (Supplement), ss. 31-32, s. 32; Yavuz, “Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî”, s. 213.

numda olduğu için orada faaliyet imkânı bulamamış ve Rey şehrine geri dönmüştür. Hocası Kâdî Abdülcebbâr ölünceye dek ona ilmî faaliyetlerinde yardımcı olmuş, ölünce de onun yerine geçerek kendisi vefat edinceye kadar uzun süre burada tadrîsât faaliyetlerinde bulunmuştur.⁶²¹

Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin İmâmiyye alimleri ile irtibatını sağlayacak herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak bazı çağdaş yazarlar Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın onu ilim meclislerine dahil ettiği ile ilgili bir bilgi aktarmışlardır.⁶²²

3. İbn Metteveyh Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed b. Metteveyh (ö. V./XI. yüzyılın ortaları): İbn Metteveyh, Mu'tezile'nin fikrî dairesinde kalan Kâdî Abdülcebbâr'ın belki de son kelamcı öğrencisidir. Mu'tezile'nin on ikinci tabakasında zikredilen İbn Metteveyh Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerini tasnif ve şerh etmiştir.⁶²³ Onun konumuz açısından en önemli özelliği Hz. Ali'nin fazileti hakkındaki görüşleridir. O, hayatının erken dönemlerinde fazilet konusunda Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali arasında bir yerde dururken daha sonraları Hz. Ali'yi üstün görmüştür.⁶²⁴ Hatta onun masum olduğunu ayet ve hadislerle savunduğu, ancak ismetin imâmet için zorunlu olmadığına söylediği aktarılmıştır.⁶²⁵ Şayet hocası Kâdî Abdülcebbâr efdaliyet görüşünde değişikliğe gittiye onun görüşündeki değişikliğin sebebi de bu olabilir.

4. Mânkdîm Şeşdîv Ebu'l-Hüseyin Kıvâmuddîn Ahmed b. Muhammed el-Hüseyinî (ö. 425/1034): Kâdî Abdülcebbâr'dan sonraki dönemin Mu'tezilî alimlerinin önemli bir kısmı kelamdaki metotlarından dolayı Zeydî-Mu'tezilî olarak anılmışlardır. Bunlardan biri de Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserini imla ettiği öğrencilerinden Mânkdîm Şeşdîv'dir.⁶²⁶ O, bu eseri hocasından imla ederken zaman zaman kendi yorumlarını (ta'lik) da eklemiştir. Bu yorumlardan biri de hocasının efdaliyet hakkındaki görüşünün değiştiğini belirttikten sonra kendi görüşünü ortaya koyması ve fazilet sırasını Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olarak belirlemesidir.⁶²⁷

⁶²¹ Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 382; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 116; Ziyâde, Seyyid, "Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî", *el-Mesâil*, s. 6-8; Feyyûmî, *el-Mu'tezile*, s. 380-381.

⁶²² Yavuz, "Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî", s. 212; Akoğlu, *Büveyhîler Dönemi*, s. 237-238.

⁶²³ Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 389; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 119; Sezgin, *Târîh*, c. I/4, s. 87-88 (627); Madelung, "al-Mufid", s. 313.

⁶²⁴ İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, c. I, s. 8.

⁶²⁵ İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, c. VI, s. 376-377; Saîd Murâd, "İbn Metteveyh", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XX, ss. 193-194.

⁶²⁶ Orhan Şener Koloğlu, "Mânkdîm Şeşdîv", *DİA*, Ankara, 2019, c. Ek II, ss. 193-194.

⁶²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 714.

Ayrıca bu eserde ele alınan imâmet bahsine Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri olup olmasaı bakımından temkinli yaklaşmakta fayda vardır. Zira imâmet bahsinde sunulan fikirlerin önemli bir kısmı Zeydî çerçevede ilave edilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'den sonra imamların sıralaması Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hz. Hasan, Zeyd b. Ali ve onların yolu üzere devam etmektedir.⁶²⁸ İlk üç imam nass-ı hafî ile imâmete gelmiş, geri kalanları ise davet ve hurûc ile imam olmuşlardır.⁶²⁹ Şayet Kâdî Abdülcebbâr imâmet hususunda Zeydiyye mezhebini tercih etmedi ise, ki buna yalnızca buradaki imâmet bahsi ile delil getirilebilir, bunlar ancak Zeydî fikre sahip olan birinin söyleyebileceği sözlerdir. Tüm bu sebeplerden ötürü, Mânkdîm'in Zeydî kimliği de göz önüne alındığında *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse* adlı eserin imâmet bahsinde zikredilenlerin önemli bir kısmı Mânkdîm'e hamledilebilir.

5. Ebu'l-Kâsım İsmâîl b. Ahmed el-Büstî (ö. 420/1029 civarı): Zeydî-Mu'tezilî jenerasyonun diğeri bir önemli alimi olup, Kâdî Abdülcebbâr adına münazara-ralara katılabilecek düzeyde onun seçkin öğrencilerindendir.⁶³⁰ Resmî bir görevi olup olmadığı bilinmese de İbn Şehrâşûb onu kâdî olarak nitelemiştir.⁶³¹ Fikhî konularda Zeydiyye'nin imamlarından Hasan el-Utrûş en-Nâsır-Lilhak'ın (ö. 304/917) takipçisi olmuştur. Ebu'l-Kâsım el-Büstî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Gadîr-i Humm günü Hz. Ali'yi imam tayin ettiğini, Hz. Ali ve oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in masum olduklarını ifade ettikten sonra Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifeliklerini meşru görmüştür. Hatta başta bu halifeler olmak üzere hakkında Şîa'nın sahabe hakkında öne sürdüğü birtakım suçlamaları çürütmeye çalışmıştır.⁶³²

6. Tenûhîler Büveyhîler döneminde babadan oğula hemen her ferdinin kadılık yaptığı bilinen Tenûhîlere de değinmek gerekir. Zira onların Büveyhîler döneminde kadılık yapan bazı fertleri hakkında kaynaklarda Hanefî, Mu'tezilî ve Şîî (İmâmî) oldukları ile ilgili bilgiler mevcuttur. Tenûhî ailesinin bu fertleri kadılıklarının yanı sıra daha çok ediplik ve şairlikleri ile ön plana çıkmıştır. Bu dönemde Mu'tezile'nin yük-

⁶²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 700.

⁶²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 694.

⁶³⁰ Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 385-386; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 117; Sezgin, *Târîh*, c. I/4, s. 84-85 (626).

⁶³¹ İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-Ulemâ*, s. 141.

⁶³² Ebu'l-Kâsım el-Büstî, *Kitâbu'l-Bahs an Edilleti't-Tekfir ve't-Tefsîk*, thk. Wilfer Madelung, Sabine Schmidtke, Tahrân, h. 1382, s. 103-150; Orhan Şener Koloğlu, "Ebu'l-Kâsım Büstî", *DİA*, Ankara, 2020, c. Ek I, ss. 228-229.

selmesinde ve İmâmiyye ile etkileşimde bulunmasında etkili oldukları söylenebilir. Tenûhî ailesinin Büveyhîler döneminde yaşamış ilk ferdi 278/892 yılında Antakya doğan **Ebu'l-Kâsım Kâdî Ali b. Muhammed b. Ebi'l-Fehm Dâvud b. İbrâhîm** (ö. 342/953) olup, torunu Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhassin'den ayırt edilmesi için Tenûhî el-Kebîr denilmiştir. İlk eğitimini Antakya'da aldıktan sonra 306/918-919 yılında Bağdat'a giderek burada hadis, fıkıh, kelam, dil, edebiyat, mantık, ilm-i nücûm gibi alanlarda önemli alimlerden ders almıştır.⁶³³ Basra, Ahvâz, Hûzistân, Tüster, Cündişâpûr, Îzec ve Humus gibi şehirlerin kadılığı yapmıştır.⁶³⁴ Dönemin Büveyhî veziri Mühellebî (ö. 352/963) ile yakın ilişkide bulunmuş, onun tarafından himaye edilmiştir. Hatta Mühellebî onu reyhânetü'n-nüdemâ olarak nitelemiştir.⁶³⁵ Onun mezhebinin Mu'tezile olduğu rivayet edilirken⁶³⁶ muhtemelen ehl-i beyti öven şiirlerinden dolayı bazı Şîî müellifler onun Şîî mezhebi üzerine olduğunu söylemişlerdir.⁶³⁷

Tenûhî ailesinin diğer ferdi ise Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhammed et-Tenûhî'nin kendisi gibi kadı olan oğlu **Ebû Ali Muhassin et-Tenûhî**'dir (ö. 384/994). İlk eğitimini 327/939 yılında doğduğu Basra'da almış, ardından Bağdat'a giderek hadis, edebiyat ve şiir alanlarında buradaki alimlerin derslerine iştirak etmiştir.⁶³⁸ Onun mezhebî durumu ile ilgili ise Şîî ve Mu'tezilî olduğu rivayet edilmiştir.⁶³⁹ Devlet ricali ile arası iyi olmuş, özellikle Büveyhî veziri Mühellebî ile birçok mecliste birlikte yer almıştır.⁶⁴⁰ Vezir tarafından 349/960-961 yılında Bağdat'a kadı olarak atanmış,⁶⁴¹ ardından Abbâsî halifesi Mutî'-Lillâh ve Büveyhî emiri İzzüddevle zamanında Ahvâz, Askeri-

⁶³³ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XIII, s. 550-551; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIV, s. 162-163, 165; Kureşî, **el-Cevâhiru'l-Mudiyye**, c. II, s. 611-612; İbn Kutlûboğâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutlûboğâ (ö. 879/1474), **Tâcü't-Terâcim**, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dımaşk, 1992, s. 214-215.

⁶³⁴ Seâlibî, **Yefîmetü'd-Dehr**, c. II, s. 393; Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XIII, s. 551; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIV, s. 163-164, 165; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. III, s. 366.

⁶³⁵ Seâlibî, **Yefîmetü'd-Dehr**, c. II, s. 393-194; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIV, s. 165-167; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. III, s. 366-367; Safedî, **el-Vâfi**, c. XXI, s. 306; Soner Gündüzöz, "Ali b. Muhammed Tenûhî", **DİA**, İstanbul, 2011, c. XL, ss. 469-470; Şâlcî, "Mukaddimetü'l-Muhakkik", **Nişvâr**, c. I, s. 20.

⁶³⁶ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XIII, s. 551; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIV, s. 168.

⁶³⁷ Muhsin el-Emîn, **A'yânu's-Şîa**, c. VIII, s. 331-333.

⁶³⁸ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XV, s. 199; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. IV, s. 159-160.

⁶³⁹ Safedî, **el-Vâfi**, c. XXI, s. 265-266.

⁶⁴⁰ Ebû Ali et-Tenûhî, **Nişvâr**, c. I, 68-71 (kıssa 28); c. III, s. 144-145 (kıssa 98), 208 (kıssa 136), 250 (kıssa 156), 251 (kıssa 157), 286 (kıssa 177); c. IV, s. 80 (kıssa 41); Şâlcî, "Mukaddimetü'l-Muhakkik", **Nişvâr**, c. I, s. 20.

⁶⁴¹ Ebû Ali et-Tenûhî, **Nişvâr**, c. IV, s. 80 (kıssa 41); Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XVII, s. 96; Şâlcî, "Mukaddimetü'l-Muhakkik", **Nişvâr**, c. I, s. 20-21.

mükrem, Harran, Kûfe, Musul, İzec ve Râmeihürmüz gibi bölgelerde kadılık yapmıştır.⁶⁴² Ayrıca Adududdevle'nin huzurunda gerçekleşen dost, edebiyat ve içki meclislerinde bulunmuş, hatta Adududdevle bu meclislerde ona bir kürsü tahsis etmiştir. Adududdevle bazı askerî seferlerde Ebû Ali Muhassin'i yanında bulundurmuş ve Adududdevle'nin kızı ile Abbasî halifesi Tâi' Lillah'ın nikahında da yer almıştır.⁶⁴³ Ancak onun Adududdevle ile arasındaki bu dostluk, 371/981-982 yılında Hemedân'da devlet meselelerinin görüşüldüğü bir mecliste bozulmuş, Ebû Ali el-Muhassin ev hapsine maruz bırakılmış ve para cezası verilmiştir. Ebû Ali el-Muhassin'in ev hapsi kaldırılrsa da ikisi arasındaki küslük Adududdevle vefat edinceye dek devam etmiştir.⁶⁴⁴ Adududdevle'nin vefatından sonra bir daha devlet kademesinde bir göreve getirilmemiş, o da telîfât işleriyle ve oğlu Ebu'l-Kâsım Ali'yi yetiştirmeye meşgul olmuştur.⁶⁴⁵

Bu ailenin Büveyhîler döneminde yaşamış son ismi ise Ebû Ali el-Muhassin'in oğlu **Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhassin b. Ali b. Muhammed et-Tenûhî**'dir (ö. 447/1055). 365/976 yılında Basra'da doğan Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhassin dedesi ile ayırt edilmesi için Tenûhî es-Sağîr diye anılmıştır. Basra'nın önemli alimlerinden hadis, fıkıh, kelam ve edebiyat alanlarında ders aldıktan sonra Bağdat'a giderek burada Mu'tezilî alim Ali b. Îsâ er-Rummânî⁶⁴⁶ ve İmâmî alim Şerîf Murtazâ⁶⁴⁷ başta olmak üzere birçok alimin derslerine iştirak etmiştir.⁶⁴⁸ Onun hakkında bilgi veren kaynaklar mezhebi kimliği hakkında Mu'tezilî olduğunu belirtenler⁶⁴⁹ olduğu gibi muhtemelen ehl-i beyti öven şiirlerinden dolayı Şîî olduğunu söyleyenler de olmuştur.⁶⁵⁰ Bazı mü-

⁶⁴² Ebû Ali et-Tenûhî, **Nişvâr**, c. V, s. 19-20 (kıssa 7); Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XV, s. 201; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XVII, s. 93, 95-96; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. IV, s. 160.

⁶⁴³ Ebû Ali et-Tenûhî, **Nişvâr**, c. IV, s. 82-92 (kıssa 42-44), 262 (kıssa 130); Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XVII, s. 97-98, 102-106, 114-115; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 271-272 (369); Şâlcî, "Mukaddimetü'l-Muhakkik", **Nişvâr**, c. I, s. 24-28.

⁶⁴⁴ Ebû Ali et-Tenûhî, **Nişvâr**, c. IV, s. 93-101 (kıssa 45); Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XVII, s. 106-114; Rûzrâverî, "Zeyl", s. 18-21; Şâlcî, "Mukaddimetü'l-Muhakkik", **Nişvâr**, c. I, s. 26-27.

⁶⁴⁵ Şâlcî, "Mukaddimetü'l-Muhakkik", **Nişvâr**, c. I, s. 27; Soner Gündüzöz, "Ebû Ali Tenûhî", **DİA**, İstanbul, 2011, c. XL, ss. 470-471.

⁶⁴⁶ Mübârek, **er-Rummânî**, s. 71-74; Kaya, **er-Rummânî**, s. 66-72.

⁶⁴⁷ Sadr, **Te'sîsü's-Şîa**, s. 108; İsbehânî **Riyâzu'l-Ulemâ**, c. IV, s. 184; Muhsin el-Emîn, **A'yânu's-Şîa**, c. VIII, s. 333; Garevî, "Hayâtu Şeyhi't-Tâife", s. 35; Tahrânî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", **et-Tibyân**, c. I, s. ط ١-٢؛ Öz, "Tenûhî Ali b. Muhassin", s. 470.

⁶⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XIII, s. 604; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIV, s. 110-111; Zehebî, **A'lâm**, c. XVII, s. 649-650.

⁶⁴⁹ Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIV, s. 111; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. IV, s. 323.

⁶⁵⁰ Muhsin el-Emîn, **A'yânu's-Şîa**, c. VIII, s. 333; İsbehânî **Riyâzu'l-Ulemâ**, c. IV, s. 184; Garevî, "Hayâtu Şeyhi't-Tâife", s. 35; Öz, "Tenûhî Ali b. Muhassin", s. 470.

ellifler ise bu iki mezhebi de kendisinde barındırdığını söylemiştir.⁶⁵¹ Zehebî, bundan dolayı Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhassin'i eleştirenlere karşı, Büveyhîler döneminde olup da devlet kademesinde görev yapan bir kimsenin bu iki mezhebi kendisinde birleştirmekten alıkoyamayacağını belirtmiştir.⁶⁵² Babası ve dedesi gibi Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhassin et-Tenûhî'nin de devlet ricali ile arası iyi olmuş ve Medâin, Azerbaycan, Beredân ve Karmîsîn gibi bölgelerde kadılık görevi yapmıştır.⁶⁵³ Onun talebeleri arasında ise ünlü tarihçi ve muhaddis Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)⁶⁵⁴ ve İmâmî alim Ebû Ca'fer et-Tûsî⁶⁵⁵ yer almaktadır. Ayrıca onun hocası Şerîf Murtazâ'nın hayatını kaleme aldığı bir eserin olduğu zikredilmiştir.⁶⁵⁶

Tenûhîlerden olup, yukarıda bahsettiğimiz Tenûhî ailesiyle ile soy bakımından bir bağ kuramadığımız diğer bir şahıs ise **Kâdî Ebu'l-Mehâsin Mufaddal b. Muhammed b. Mis'ar b. Muhammed et-Tenûhî el-Maarrî'**dir (ö. 442/1050). 370/980-981 yılından sonraki bir tarihte Maarretünnu'mân⁶⁵⁷ şehrinde doğmuştur. Bir süre sonra Büveyhîlerin kontrolü altındaki Bağdat şehrine gelerek buradaki hadis, fıkıh, nahiv ve edebiyat alimlerinden ders almıştır.⁶⁵⁸ O da ailenin diğer fertleri gibi edip ve şairliği ile ön plana çıkmıştır. Ayrıca fakih (Hanefî), muhaddis ve nahivci yönüne de vurgu yapılan Ebu'l-Mehâsin'in Mu'tezilî ve Şîî kimliğine sahip bidatçı (tahdîs/mübtedî') bir şahıs olduğu rivayet edilmiştir.⁶⁵⁹ Dımaşk'ta İbn Ebî el-Cinn'in kadı yardım-

⁶⁵¹ Zehebî, **A'lâm**, c. XVII, s. 650; Zehebî, **el-İber**, c. II, s. 291; Zehebî, **Mizânu'l-İ'tidâl**, c. III, s. 152; Sadr, **Te'sîsü's-Şîa**, s. 107.

⁶⁵² Zehebî, **A'lâm**, c. XVII, s. 650; Zehebî, **el-İber**, c. II, s. 291.

⁶⁵³ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XIII, s. 604-605; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIV, s. 112; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. IV, s. 162; Zehebî, **A'lâm**, c. XVII, s. 650; Sadr, **Te'sîsü's-Şîa**, s. 107; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. IV, s. 323.

⁶⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XIII, s. 604; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIV, s. 111; İbn Hallikân, **Vefeyât**, c. IV, s. 162.

⁶⁵⁵ Muhsin el-Emîn, **A'yânu's-Şîa**, c. VIII, s. 333; Tahrânî, "Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî", **et-Tibyân**, c. I, s. 1-ط; Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 208; Ensârî, "Hayâtü's-Şeyh et-Tûsî", **el-Udde**, c. I, s. 20; Hudayyir Ca'fer, **eş-Şeyh et-Tûsî**, s. 22; Öz, "Tenûhî Ali b. Muhassin", s. 470; Altun, "Ebû Ca'fer et-Tûsî", s. 258.

⁶⁵⁶ İsbehânî **Riyâzu'l-Ulemâ**, c. IV, s. 22.

⁶⁵⁷ Maarretünnu'mân, Suriye sınırlarında Halep'in yetmiş kilometre güneyinde bulunan ve bugün İdlib'in kazası durumunda olan bir şehirdir. Bkz. İbn Havkal, **İslâm Coğrafyası**, s. 175; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân**, c. V, s. 156; Işın Demirkent, "Maarretünnu'mân", **DİA**, Ankara, 2003, c. XXVII, ss. 274-276.

⁶⁵⁸ Bağdat ve diğer şehirlerdeki hocaları hakkında bkz. Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIX, s. 164; Safedî, **el-Vâfi** (Helmut Ritter Neşri, Beyrut, 2008), c. XXVI, s. 203; İbn Kutluboga, **Tâcü't-Terâcim**, s. 192-193; Hulv, "Mukaddime", **Târîhu'l-Ulemâ**, s. 7-9.

⁶⁵⁹ Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIX, s. 164; Kureşî, **el-Cevâhiru'l-Mudiyye**, c. III, s. 295; Zehebî, **Mizânu'l-İ'tidâl**, c. IV, s. 171; İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311),

cılığını, ardından da Ba'lebek'te⁶⁶⁰ kadılık yapmıştır.⁶⁶¹ Ebu'l-Mehâsin et-Tenûhî, Ali b. Îsâ er-Rummânî'nin kendilerine *el-Kitâb* adlı eseri okuttuğunu söylemektedir.⁶⁶² İbn Asâkir, onun Ahzâb suresi 33. ayette geçen Ehli Beyt tabiri ile kastedilenin Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olduğunu belirten bir hadisi naklettiğini söylemiştir.⁶⁶³ Onun bu konuda naklettiği diğer hadisler bilinmemekle beraber ehli beyt tasnifi için böyle bir hadisi referans alması ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) diğer aile fertlerini zikretmemesi, Şîî temayül gösterdiğine dair bir delil olarak sunulabilir. Zira Şîî-İmâmî kaynaklarda bu ayetteki ehl-i beyt kavramı, Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e tahsis edilmiştir.⁶⁶⁴

-
- Muhtasarı Târîhi Dımaşk li-İbn Asâkir**, thk. Me'mûn es-Sâgarci, Dımaşk, 1989, c. XXV, s. 192; Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, "Mukaddime", **Târîhu'l-Ulemâ**, mlf. Ebu'l-Mehâsin et-Tenûhî, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad, 1981, ss. 3-16, s. 10.
- ⁶⁶⁰ Ba'lebek, bugünkü Lübnan sınırları içerisinde bulunan Beyrut'a seksen altı kilometre uzaklıkta tarihi bir şehirdir. Bkz. İbn Havkal, **İslâm Coğrafyası**, s. 172; Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân**, c. I, s. 453-455; İdris Bostan, "Ba'lebek", **DİA**, İstanbul, 1992, c. V, ss. 9-11.
- ⁶⁶¹ Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, c. XIX, s. 164; İbn Manzûr, **Muhtasar**, c. XXV, s. 192-193.
- ⁶⁶² Rummânî hakkında bilgi veren kaynaklar Ebu'l-Mehâsin et-Tenûhî'yi onun talebeleri arasında; Ebu'l-Mehâsin hakkında bilgi veren kaynaklar da Rummânî'yi onun hocaları arasında zikretmezler. Ancak buradaki bu bilgiden onun Rummânî'ye talebe olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Ebu'l-Mehâsin et-Tenûhî, **Târîhu'l-Ulemâ**, s. 30.
- ⁶⁶³ İbn Manzûr, **Muhtasar**, c. XXV, s. 192; Hulv, "Mukaddime", **Târîhu'l-Ulemâ**, s. 11.
- ⁶⁶⁴ Şerîf el-Murtazâ, **Nefâisü't-Te'vîl/Tefsîru eş-Şerîf el-Mutazâ**, Beyrut, t.y., c. III, s. 223-225; Tûsî, **et-Tibyân**, c. VIII, s. 339-341; Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabersî (ö. 548/1153), **Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut, 2006, c. VIII, s. 119-120; Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", **DİA**, İstanbul, 1994, c. X, ss. 498-501.

İKİNCİ BÖLÜM

MU'TEZİLE-İMÂMİYYE ETKİLEŞİMİNİN TEMELLERİ VE İMÂMİYYE ALİMLERİNİN ETKİLEŞİMDEKİ ROLÜ

İmâmiyye kelamının oluşmaya başladığı hicrî ikinci asırdan itibaren Mu'tezile ile İmâmiyye'nin diyalog ve fikrî bir etkileşim içerisinde olduğu erken dönemden itibaren dile getirilen bir iddiadır. Bu iddia iki mezhep alimleri tarafından da tartışılmış, iki taraf da kendilerinin diğerinden etkilenmediğini delillendirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte imamlar dönemi İmâmiyye kelamcılarının bazı meselelerde Mu'tezilî fikirlere etkilendiği iddia edilse de bu iki mezhep arasında tam bir fikir birlikteliğinden bahsetmek güçtür. Küçük gaybet dönemi İmâmiyye kelamcılarını gaybetin uzaması ile birlikte özellikle Nevbahtîler ve Mu'tezile'den İmâmiyye'ye intikal eden kelamcılarının etkisiyle Mu'tezilî tesir göstermeye başlamışlardır. Büveyhîler dönemine gelindiğinde ise tüm bu birikimin üstüne Şeyh Sadûk, Şeyh Müfîd, Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi İmâmiyye'ye önderlik eden alimler, dönemin Mu'tezilî alimleri ile diyalog halinde olmuşlar ve onların fikrî birikiminden istifade etmişlerdir.

2.1. Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşiminin Temelleri

İmamlar döneminde yaşayan İmâmiyye kelimcileri ile dönemin Mu'tezilî alimleri mezheplerinin teşekkül sürecinden itibaren sürekli bir diyalog halinde olmuşlardır. Onların arasındaki bu diyalog hem mezhep alimleri hem de muhalifleri tarafından günümüze kadar aktarılmıştır. Bu rivayetlere göre Zürâre b. A'yen, Ebû Ca'fer el-Ahvel, Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ve küçük gaybet döneminde Nevbaht ailesinin mensupları olan Ebû Sehl b. İsmâîl en-Nevbahtî ile yeğeni Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî ve İbn Kibe er-Râzî gibi alimler bu etkileşim ya da diyalogda başrolü oynamışlardır. Özellikle imamlar dönemi kelimcileri birçok ilim meclisinde Mu'tezilî alimler ile birlikte bulunmuşlar dönemin kelimî meselelerini tartışmışlardır. Küçük gaybet dönemi kelimcileri ise ahhâr alimlerinin etkin gücüne rağmen Mu'tezilî alimler ile olan iletişimlerinin de etkisiyle İmâmiyye'nin en temel meselesi olan imâmet ile ilgili rasyonel açılımlarda bulunmuşlardır. Şimdi burada öncelikle hangi mezhebin diğerini etkilediği ile ilgili kaynaklarda geçen rivayetler değerlendirilecek, sonrasında İmâmiyye ile Mu'tezile arasında etkileşime sebep olan amiller üzerinde durulacaktır.

2.1.1. Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi Meselesi

MacDonald'ın "*Müslüman tarihinin büyük gizemi*"¹ olarak nitelediği Mu'tezile ile Şîa arasındaki ilişki, erken dönem ve çağdaş birçok müellif tarafından dile getirilmiştir. İmâmiyye ve Mu'tezile'nin erken dönem kaynakları ve bu iki mezhep ile mensupları hakkında bilgi veren kaynaklar incelendiğinde bu ilişkinin sır perdesi aralanabilir duruma gelmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki etkileşimin ve diyalogun hicrî ikinci asrın ilk yarısında başladığı söylenebilir. Zira bu dönem alimlerinden Zürâre b. A'yen (ö. 150/767) istitâat bahsinde istitâatın fiilden önce olduğunu ve her sıhhat sahibi kimsenin istitâat sahibi olduğu fikrini benimsediğini söyleyerek² Mu'tezile ile benzer bir görüş ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.³

¹ Duncan B. MacDonald, **Development of Muslim Jurisprudence and Constitutional Theory**, New York, 1903, s. 165-166; Abdülhamid, **The Intellectual Relationship**, s. i (önsöz).

² Eş'arî, **Makâlât**, s. 90; Ayrıca bkz. İ.K.A. Howard, "Şî'î Kelâm Edebiyatı", **Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi**, çev. Mehmet Ali Büyükkara, İstanbul, 1999/2 c. II, sy. 22, 23, 24, ss. 206-226, s. 211.

³ Mu'tezile'nin istitâatın fiilden önce olduğu ve sağlıklı kimselerin istitâata sahip olduğu ile ilgili görüşleri hakkında bkz. Hayyât, **el-İntisar**, s. 107-109; Cübbâî, **el-Makâlât**, s. 121; Belhî, **el-Makâlât**, s. 301-305.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda Zürâre'den etkilendiğini söylemiştir. Onun aktardığına göre Basra Kaderiyecileri (Mu'tezile) kelâmullahın hudûsu hakkındaki görüşlerini, Zürâre'nin "*Allah kendisi için hayy, kâdir, âlim, mürîd, semî ve basîr gibi sıfatları yarattıktan sonra bu sıfatlara sahip olmuştur*" fikrine dayandığını söylemiştir.⁴ Bazı müellifler, bu dönemin diğer bir alimi Ebû Ca'fer el-Ahvel'in (ö. 160/777) Ravâfız (İmâmiyye) ile Mu'tezile'yi birleştirdiğini belirterek, onu iki mezhebe de nispet etmişlerdir.⁵ Bunların dışında erken dönemde etkileşime dair elimizdeki bilgiler kısıtlıdır. Ancak kaynaklarda sunulan bu dönem alimlerine ait görüşler kıyaslandığında özellikle tevhîd, irâde ve kader ile ilgili konularda Mu'tezile ile İmâmiyye kelâmı arasında büyük bir zıtlık olduğu görülmektedir. Bu dönemin Hişâm b. Hakem, Ebû Ca'fer el-Ahvel (Şeytânuttâk), Ali b. Mîsem, Hişâm b. Sâlim gibi önemli kelimcileri Allah'ın sıfatları ile ilgili görüşlerinden dolayı Mücessime ve Müşebbihe'den sayılmışlardır.⁶ Mu'tezile ise onları bu konularda en çok eleştiren fırkalardan biri olmuştur.⁷ Daha sonraki İmâmiyye uleması ise İmâmiyye kelâmını erken döneme dayandırma ve özgün olduğunu ispatlamak amacıyla alimleri teşbîh ve tecsîm görüşlerinden tezkiye etme çalışmaları içerisinde bulunmuşlardır.⁸ Ancak Şerîf Murtazâ da Mu'tezile gibi tecsîm ve teşbîh görüşünde olan alimleri eleştirme yolunu tercih etmiş ve telîfâtına bakarak Şeyh Sadûk hariç Kum ekolü alimlerinin istisnasız hepsinin cebr ve teşbîh görüşünde olduklarını söylemiştir.⁹

⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler**, s. 52. Abdülkâhir el-Bağdâdî, Mu'tezile'yi el-Kaderiyyetü'l-Mu'tezile şeklinde isimlendirerek Kaderiyye ile Mu'tezile'nin birbirinden farklı mezhepler olmadığını ön plana çıkarmıştır. Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler**, s. 82; İlyas Üzümlü, "Kaderiyye", **DİA**, İstanbul, 2001, c. XXIV, ss. 64-65, s. 64.

⁵ İbn Hazm, **el-Fasl**, c. II, s. 12; Safedî, **el-Vâfi**, c. IV, s. 78-79; Şeyhu'l-İslâm İbn Kemalpaşa Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kelmapaşa (ö. 940/1534), **Hamsü Resâil fi'l-Fırak ve'l-Mezâhib**, thk. Seyit Bahcıvan, Kâhire, 2005, s. 104, 143.

⁶ Eş'arî, **Makâlât**, s. 76-80, 304-310; Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 100.

⁷ Hayyât, **el-İntisar**, s. 32-33; Belhî, **el-Makâlât**, s. 241-244; Etan Kohlberg, "The Evolution of Shi'a", **Belief and Law in Imami Shi'ism**, ed. Etan Kohlberg, London, 1991, ss. 1-22, s. 13; Uyar, "Şii Kelâmının Teşekkülü", s. 153.

⁸ Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), **et-Tevhîd**, Beyrut, t.y., 17-18; Şeyh Müfid, **el-Hikâyât fi Muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-Adliyye ve'l-Fark beynihüm ve beyne's-Şiati'l-İmâmiyye**, arz ve rivayet Şerîf el-Murtazâ, thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî, Kum, 1413, s. 77-81; Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 52; Necâşî, **Ricâl**, s. 172, 311-312, 415, 416; Tûsî, **el-Fihrist**, s. 84-84, 131-132, 174-176; Muhsin el-Emîn, **A'yânu's-Şîa**, c. I, s. 22; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 167, 203-205, 237-240; Uyar, "Şii Kelâmının Teşekkülü", s. 154-155.

⁹ Şerîf el-Murtazâ, "Mes'ele fi İbtâli'l-Amel bi-Ahbârî'l-Âhâd", **Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ**, Kum, h. 1405, c. III, ss. 307-313, s. 310.

İmâmiyye alimleri ile Mu'tezilî alimlerin diyaloguna gelince onların çeşitli vesileler ile icra edilen ilim meclislerinde bir araya geldikleri bilinmektedir. Nitekim Abbâsî halifesi Hârûn Reşîd'in (170-193/786-809) veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (ö. 190/805) cisim, araz, sıfatlar, fiiller, istitâat, hareket, sükûn, imâmet ve aşk gibi muhtelif kelimâ meseleler hakkında tertip ettiği ilim meclislerinde Şîa'dan Ali b. Mîsem/Heysem (ö. 183/799'dan sonra), Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve Mu'tezile'den Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-850), İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) gibi önde gelen alimler katılmıştır.¹⁰ Yine Yahya b. Hâlid el-Bermekî'nin huzurunda gerçekleşen başka bir mecliste Hişâm b. Hakem'in Allah'ın adaleti, kulların mükellefiyeti ve Hz. Ali'nin fazileti gibi konularda Mu'tezilî Dırar b. Amr (ö. 200/815),¹¹ Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)¹² ve Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) gibi alimlerle münazarada bulunduğu bildirilmiştir.¹³ Yine bu dönemin diğer bir alimi Ali b. Mîsem'in Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Dırar b. Amr ve Ali el-Üsvârî (ö. 240/854)¹⁴ gibi alimlerle imâmet konusunda tartıştığı rivayet edilmiştir.¹⁵ Bu meclislerdeki diyalogların iki mezhep alimlerinin birbirlerinin görüşlerini gerçek manada tanımalarına vesile olduğu gibi, sonraki dönem İmâmiyye alimlerine Mu'tezile'den fikir iktibas etme bakımından zemin hazırladığı da söylenebilir.

Yukarıda da görüldüğü gibi Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki diyalog hicrî ikinci asrın ortalarına doğru başlamasına rağmen etkileşim meselesinden bahsedilmesi, hicrî üçüncü asrın sonlarına denk gelmiş, hangisinin diğerini tesiri altına aldığı ise ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Büveyhîlere kadar olan dönemde etkileşimi konu edinen alimler, genelleme yapmadan bazı spesifik konularda bir grubun diğerini etkilediği üzerinde durmuşlardır. Büveyhîlerden sonra yaşayan alimler ise bu konuda daha genelleyici bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu nedenle etkileşim meselesini Büveyhîlere kadar ve Büveyhîler dönemi olmak üzere iki aşamada değerlendirmek gerekir.

¹⁰ Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb**, c. III, s. 306-309; Watt, **İslam Düşüncesi**, s. 197.

¹¹ Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), **Kemâlû'd-Dîn ve Tamâmu'n-Nî'me**, Beyrut, 1991, c. II, s. 340-344; Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 28; Meclisî, **Bihârû'l-Envâr**, c. XLVIII, s. 199-200.

¹² Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb**, c. IV, s. 86.

¹³ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 168; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 183-187.

¹⁴ Hayyât, **el-İntisar**, s. 126.

¹⁵ Abdullah Ni'me, **Felâsifetü's-Şîa Hayâtühüm ve Ârâuhum**, Beyrut, 1987, s. 46; Arslan, **Şia-Mu'tezile**, s. 24-25.

2.1.1.1. Büveyhîler Dönemine Kadar Etkileşim Meselesi

Büveyhîlere kadar Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimi kapsamında İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiğini iddia edenler ve Mu'tezile'nin İmâmiyye'den etkilendiğini savunanlar olmak üzere iki kısma ayırmak gerekir. Zira iki yönde de iddialar mevcuttur.

2.1.1.1.1. İmâmiyye'nin Mu'tezile'den Etkilendiği Meselesi

İncelediğimiz eserler çerçevesinde gördüğümüz kadarıyla İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiğini ifade eden ilk kişinin Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913) olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, *el-İntisâr* adlı eserinde tevhîd konusunda Râfıza'nın (İmâmiyye) genelini tecsîm ve teşbîhe varan görüşlerini verdikten sonra onlardan isim zikretmediği bir grubu ayırarak onların tevhîd hususunda Mu'tezile'ye uyduğunu söylemiştir.¹⁶ Devamında ise İbnü'r-Râvendî'nin¹⁷ Allah'ın ilminin ve kudretinin kâdir olduğu bir şeyin sınırını aşamayacağı yönünde Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a atfettiği sözün asılsız olduğunu izah etmiş ve Mu'tezile'nin hiçbir konuda Râfıza'ya benzemediğini ifade etmiştir.¹⁸ Öyle anlaşıyor ki Hayyât, Mu'tezile'nin hiçbir konuda İmâmiyye'ye benzemediğini ancak tevhîd konusunda bir grup İmâmiyye'nin Mu'tezile'ye uyduğunu iddia etmektedir.

Bu dönemin diğer bir alimi Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931), günümüze ulaşan *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eserinde bazen kimin kimden etkilendiği ya da kimin diğer tarafa meylettiği gibi iddialara girmeden Mu'tezile ile Râfıza'nın aynı görüşte olduğunu; bazen de vermiş olduğu bir görüşe Râfıza'nın da tabi olduğunu söylemiştir. Örneğin, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğu ve Allah tarafından yaratıldığı konusunda Mu'tezile ile Râfıza'nın aynı şeyleri söylediğini;¹⁹ Allah'ın zulme kâdir olup olmadığı bahsinde ise İbrâhîm en-Nazzâm'ın Allah'ın zulme ve kizbe (yalana) kâdir olmasının

¹⁶ Hayyât, *el-İntisar*, s. 33, 167. Ayrıca bkz. Arslan, *Şia-Mu'tezile*, s. 14.

¹⁷ İbnü'r-Râvendî Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Yahya, Şia taraftarı olan bir mütekellimdir. Onun Mu'tezile hakkındaki görüşlerini çürütmek maksadı ile *el-İntisâr* adlı eseri telif eden Hayyât, onun önceleri Mu'tezile'den iken, daha sonraları mühlitlerden olduğunu ve Mu'tezile meclislerinden kovulduğunu söylemektedir. Bkz. Hayyât, *el-İntisar*, s. 28, 174. İbn Nedîm ise onu Mu'tezile alimleri arasında zikretmiş, ölmeden önce pişman olduğunu ve tevbe ettiğini, bütün aşırı görüşlerini arkadaşları tarafından dışlandıktan sonra bir öfke sonucu izhar ettiğini belirtmiştir. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, (Tecdüdd), s. 216. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *DİA*, İstanbul, 2000, c. XXI, ss. 179-184.

¹⁸ Hayyât, *el-İntisar*, s. 36.

¹⁹ Belhî, *el-Makâlât*, s. 268-269.

imkânsız olduğu görüşünü zikrettikten sonra Râfıza'nın bu konuda İbrâhîm en-Nazzâm'a tabi olduğunu bildirmiştir.²⁰

İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiğini söyleyen diğer bir alim ise Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'dir (ö. 324/935-36). O da Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'ın dediği gibi Râfızîlerden bir grubun tevhîd konusunda Mu'tezile'nin görüşünü benimsediğini söylemiştir. Ancak bu grubu erken dönem teşbîhçilerinden ayırarak sonradan (müteahhirûn) ortaya çıktığını ifade etmiştir.²¹ Ayrıca Râfızîlerden bir grubun Kur'an'ın mahlûk ve muhdes olduğu hususunda Mu'tezile ile aynı görüşe sahip olduğunu belirtmiştir.²² Eş'arî, Kur'an'a ekleme ya da ondan eksiltme yapıp yapılmadığı hususunda Râfıza'yı üç gruba ayırmış, bunlardan üçüncü grubun i'tizâl ve imâmet görüşü üzere olduğunu yani İmâmiyye'ye mensup olmakla birlikte Mu'tezilî fikirleri benimsediğini bildirmiştir. Ona göre bu grup Kur'an'ın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) getirdiği şekilde olduğunu, eksiltme ya da ilavenin söz konusu olmadığını söylemiştir.²³ Yine imamların peygamberlerden üstün olup olmadığı hususunda da benzer bir tasnif yapmış ve imamların peygamberlerden ve meleklerden üstün olmadığı görüşünü benimsediklerini ifade etmiştir.²⁴ Eş'arî, bunların dışında kulların fiilleri, Allah'ın irâdesi, insan ve diğer canlıların fiillerinin şey ya da cisim olup olmadığı, tevellüd ve çocukların dünyadaki elemeleri konularında Râfızıyye'nin Mu'tezile'ye meylettiğini söylemiştir.²⁵ Eş'arî'nin Râfıza'dan Mu'tezile'ye meylettiğini söylediği ve herhangi bir şahıs ya da isim zikretmediği bu grubun Şîa içerisinde azınlıkta olduğu ve o dönemde daha güçlü bir etkiye sahip olmadıkları anlaşılmaktadır.²⁶

Büveyhîler döneminden (321-454/933-1062) kısa bir süre önce yaşayan Hayyât, Belhî ve Eş'arî'nin Râfıza'dan Mu'tezile'ye meyleden ve nispeten akılcı bir tavır sergileyen bu grubun isimlerini zikretmedikleri için kim oldukları bilinmemekle beraber Eş'arî'nin onlardan müteahhirûn olarak bahsetmesinden hareketle bu grubun küçük gaybet dönemi alimlerinden Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922) ile Ebû Sehl İsmâîl b. Ali en-Nevbahtî (ö. 311/924) ve Ebû Ca'fer İbn Kîbe er-Râzî (ö.

²⁰ Belhî, **el-Makâlât**, s. 261-262.

²¹ Eş'arî, **Makâlât**, s. 80.

²² Eş'arî, **Makâlât**, s. 88.

²³ Eş'arî, **Makâlât**, s. 96.

²⁴ Eş'arî, **Makâlât**, s. 96.

²⁵ Eş'arî, **Makâlât**, s. 88, 90, 94, 108.

²⁶ Madelung, **Dinî Ekoller**, s. 71-72.

310/922'li yıllar) gibi alimler olması kuvvetle muhtemeldir.²⁷ Zira Nevbahtîler Mu'tezilî tabakât kitaplarında zikredilmişler ve İmâmiyye ile Mu'tezile kelamını harmanladıkları ifade edilmiştir. İbn Kîbe er-Râzî ise önceleri Mu'tezilî iken sonradan İmâmiyye'ye intisab eden bir şahıs olup, İmâmiyye'nin rasyonelleşmesinde önemli katkıları olmuştur. Nevbahtîler ve İbn Kîbe'nin Mu'tezile ile irtibatı hakkında ileride bilgi verilecektir. Burada dikkat çeken bir diğer husus ise İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiğini iddia edenlerden Hayyât ve Belhî, Bağdat Mu'tezilesi mensubu, Eş'arî ise Basra Mu'tezilesi alimi Ebû Ali el-Cübbâî'nin talebesi ve evlatlığı olup, kırk yaşına kadar da Mu'tezile'ye mensup bir şekilde yaşamıştır.²⁸ Yani Mu'tezile'nin her iki ekölüne mensup alimlerinin bu etkilenmeyi dile getirdikleri görülmektedir.

Mu'tezile'ye mensup olmadığı halde Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimine dikkat çeken başka alimler de vardır. Nitekim İbn Hazm ve Şehristânî gibi alimler bunlar arasında olup, İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiğini söylemişlerdir. İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebû Ca'fer el-Ahvel, Hişâm b. Hakem ve Dâvud el-Cevâribî gibi bazı Şîî alimlerin Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile ile ortak görüşte olduklarını söylemektedir.²⁹ Şehristânî (ö. 548/1153), İmâmiyye'nin erken dönemde usûl konusunda imamların görüşleri üzerine olduğunu, sonraki dönemlerde imamlar adına pek çok rivayet uydurulması ve imamlar döneminden uzaklaşılması gibi sebeplerden dolayı İmâmiyye'den kopuşların yaşandığını ve İmâmiyye'den ayrılanların bir kısmının Mu'tezile'ye intisab ettiğini söylemiştir.³⁰ Ayrıca Şîa'nın aslında teşbîh fikirleri mevcut iken daha sonraları Mu'tezilî fikirlerin akla daha yatkın, teşbîh ve hulûlden uzak olmasından dolayı Mu'tezilî düşünceye meylettiklerini belirtmiştir.³¹ Şehristânî, burada Mu'tezile'ye uyan bu kesim ile Nevbahtîler ve İbn Kîbe gibi alimleri kastetmiş olmalıdır. Zira onun burada zikrettiği İmâmiyye mensuplarının tamamı değil bir kısımdır ve imamlardan uzaklaşmaya başlanılan ve ahhâra yönelinen dönem ise küçük gaybet dönemidir. Ayrıca o, İmâmiyye mezhebinden bahsederken Büveyhîler döneminden ya da bu dönemde yaşayan alimlerin herhangi birinden bahsetmemiştir. Bu da

²⁷ Madelung, **Dinî Ekoller**, s. 72-74.

²⁸ Eş'arî hakkında bkz. İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Ebu'l-Hasan Eş'arî", **DİA**, İstanbul, 1995, c. XI, ss. 444-447.

²⁹ İbn Hazm, **el-Fasl**, c. II, s. 12-14.

³⁰ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 150, 156.

³¹ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 159.

gösteriyor ki Şehristânî, İmâmiyye'yi ele alırken Büveyhîler öncesini baz almıştır. Ayrıca Büveyhîler dönemi etkileşiminden bahseden müellifler daha toptancı bir tavır sergileyerek İmâmiyye'nin tümünün Mu'tezile'ye meylettiklerini söylemektedirler.

2.1.1.1.2. Mu'tezile'nin İmâmiyye'den Etkilendiği Meselesi

Mu'tezile'nin İmâmiyye'den etkilendiğini söyleyenlerin ilkinin İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14) olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, Mu'tezile'den Hz. Ali'nin efdaliyetini kabul edenleri, Mu'tezile'nin Şîa'ya intisap edenleri olarak zikretmiştir.³² Onun Mu'tezile'ye olan husumetinden dolayı Mu'tezile ile ilgili söylediklerine temkinli yaklaşılması gerektiğini bilmek gerekir. Ancak İbnü'r-Râvendî dışında da Mu'tezile'nin Şîa'dan etkilendiği hususunda bilgi kaydedenler olduğu için onun vermiş olduğu bu malumatı aktarmakta sıkıntı olmayacaktır. Bu konuda rivayette bulunanlardan bir diğer kişi ise Ebu'l-Hasan el-Eş'arî olup, kendi zamanında Mu'tezile'den bazı grupların insanın mahiyeti konusunda Râfiziyye'ye meylettiğini söylemiştir. Nitekim Nazzâm taraftarlarından insanın ruh olduğu görüşünü benimseyen bir grubun ve Ebu'l-Hüzeyl'in ashabından insanın cisim olduğu görüşünü benimseyen bir grubun Râfîzîlerin görüşlerine meylettiğini söylemiştir.³³

Büveyhîler ve sonraki dönem alimlerinden Büveyhîler öncesinde Mu'tezile'nin İmâmiyye'den etkilendiği ile ilgili bilgi verenler de vardır. Nitekim Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) Allah'ın kelamının yaratılmış olduğu hususunda Basra Kaderiyesinin (Mu'tezile) Zürâre b. A'yen'den etkilendiğini söylemiştir.³⁴ Yine o, Nazzâm'ın daha küçük parçalara ayrılmayan bir cismin bulunmadığı; renkler, tatlar, kokular ve seslerin cisim olduğu; cisimlerin aynı yerde iç içe geçebilecekleri görüşlerini Hişâm b. Hakem'den aldığını ifade etmiştir.³⁵ Benzer ifadeleri Şehristânî de kullanmış ve Nazzâm'ın renkler, tatlar, kokuların cisim olduğu yönündeki görüşünü Hişâm b. Hakem'den aldığını;³⁶ imâmetin açık bir nas ve tayin ile olduğunu kabul etmesi ve bu bağlamda Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı ağır bir şekilde tenkit etmesi hasebiyle Nazzâm'ın Şîa'ya meylettiğini söylemiştir.³⁷ Ayrıca Bağdat Mu'tezilesi'nin

³² Hayyât, **el-İntisar**, s. 127.

³³ Eş'arî, **Makâlât**, s. 116.

³⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler**, s. 52.

³⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler**, s. 50-51, 95-96, 101.

³⁶ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 65.

³⁷ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 66.

önde gelenlerinin imâmet ve nübüvvet konularında Basra Mu'tezilesi'ne muhalefet ettiklerini ve Râfızîlere meylettiklerini ifade etmiştir.³⁸ Öyle anlaşıyor ki özellikle latîfû'l-keâm meselelerinin bir kısmında bazı Mu'tezilî alimler, bazı İmâmiyye alimlerinden etkilenmişlerdir. Ancak bunlar Mu'tezile'nin İmâmiyye'den etkilenmesi olarak sunulması doğru değildir. Bunlar kişisel tercihler olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine imâmet meselesinde Bağdat Mu'tezilesi'nin efdaliyet konusundaki söylemlerini İmâmiyye'den etkilenme olarak sunulması da doğru bir yaklaşım değildir. Bu sadece Zeydiyye'den etkilenme iddiasına temel olabilir. Zira Bağdat Mu'tezilesi'nin imâmet anlayışı, İmâmiyye'nin değil Zeydiyye'nin imâmet anlayışına benzer.

2.1.1.2. Büveyhîler Dönemi ile İlgili Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi İddiaları

Bir önceki bahiste izah edilmeye çalışıldığı üzere Büveyhîler döneminden önce kısmî bazı konularda İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiğine dair birtakım rivayetler günümüze ulaşmıştır. Bu rivayetlerden anlaşılacağı üzere Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimine erken dönemden Büveyhîler dönemine gelinceye kadarki süreçte bu iki mezhep alimlerinin birbirleri ile olan diyalogları zemin hazırlamıştır. Büveyhîler dönemine gelindiğinde ise özellikle imamlar döneminden uzaklaşılması ve gaybetin uzaması ile gelen eleştirilere cevap verilememesi gibi nedenlerle İmâmiyye'de rasyonel bir dönüşüm meydana gelmeye başlamıştır. Bu dönüşümde Büveyhîler dönemi Mu'tezilî alimlerinin ve eserlerinin etkisi de büyüktür. Bu etki ve etkileşim gerek o dönem alimlerinin gerekse sonraki dönem alimlerinin dikkatini çekmiş ve bunu eserlerinde belirtmişlerdir. Büveyhîler öncesinde bu etkileşimden bahsedenler bunu belirli birkaç konu üzerinden izah ederken, Büveyhîler ve sonraki dönemlerde Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimini konu edinenler, özellikle İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiğini iddia edenler genelleyici bir yaklaşımla, İmâmiyye'nin imâmet hariç tüm kalamî konularda Mu'tezile'ye meylettiğini söylemişlerdir.

Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), genelleme yaparak Râfızîlerin tamamının Kaderiyye ve Mu'tezile mezhebi üzerine olduğunu zikretmiştir.³⁹ Pezdevî, bu sözü

³⁸ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 82.

³⁹ Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, thk. Mehmet Halife Doğan, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 2013, s. 383.

hangi dönem Râfızileri için söylediğini belirtmemiş ve genelleyici bir söylemde bulunduğu için muhtemelen Büveyhîler döneminde yaşayan İmâmiyye'yi kastetmiştir. Zehebî (ö. 748/1348), Ali b. İsmâ er-Rummânî (ö. 384/994) hakkında bilgi verirken Râfıza ve Mu'tezile'nin hicrî 370'li yıllardan itibaren dostane ve kardeşçe bir ilişki içerisinde olduklarını söylemiştir.⁴⁰ Bu tarihin, Usûlîliğin kurucusu olan Şeyh Müfîd'in etkin olduğu döneme rastlaması anlamlıdır. Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) de muhtemelen Büveyhîler dönemini kastederek İmâmiyye Şîası'nın imâmet meselesinin dışındaki usûlî (itikâdî) konuların çoğunda Mu'tezile'ye uyduğunu, pek az konuda onlara muhalefet ettiğini bildirmiştir.⁴¹

Genelleyici iddiaların dışında Büveyhîler dönemi İmâmiyye alimlerinin isimlerini zikrederek Mu'tezile'den etkilendiğini söyleyen müellifler de olmuştur. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), erken dönem İmâmiyyesi'nin Mu'tezile ile muhalif olduğunu belirttikten sonra hicrî dördüncü asrın başlarından itibaren Büveyhîler dönemi ile birlikte Şeyh Müfîd, Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi alimlerin Mu'tezilî alimlere talebe olduğunu, tevhîd ve adalet konularında Mu'tezile'ye uyduklarını söylemiştir.⁴² Bu dönemde en çok Şerîf Murtazâ'nın ismi ön plana çıkmış ve onun hakkında bilgi verenler, İmâmiyye'ye mensup olmakla birlikte Mu'tezilî fikirleri benimsediği konusunda fikir birliği etmişlerdir.⁴³ İbn Hazm ayrıca onun Mu'tezile'yi desteklediğini söylemiştir.⁴⁴ Hatta bazıları daha da ileri giderek yaşadığı dönemde onu Mu'tezile'nin reisi olarak göstermişlerdir.⁴⁵

Mu'tezile'den Şîa'ya meyledenlerin ve onlardan etkilenenlerin olduğunu söyleyenler de olmuştur. Nitekim Şehristânî (ö. 548/1153), Büveyhîler dönemi Mu'tezilî alimlerinden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin eşyanın mevcut olmadan bilinemeyeceği yö-

⁴⁰ Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, c. III, s. 149; Abdülhamid, *The Intellectual Relationship*, s. 18; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul, 1981, 112-113; Arslan, *Şia-Mu'tezile*, s. 15.

⁴¹ Celâleddîn ed-Devvânî Muhammed b. Es'ad (ö. 908/1502), *Celâl: Şerhu Akâidi'l-Adudiyye*, İstanbul, h. 1290, s. 4.

⁴² İbn Teymiyye Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (ö. 728/1328), *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bidaihimü'l-Kelâmiyye*, thk. Yahya b. Ahmed el-Huneydî, Medine, h. 1426, c. I, s. 290-292.

⁴³ Kâdî Abdülcebbar, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 383-384; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 63; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 294; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XV, s. 694; Zehebî, *A'lâm*, c. XVII, s. 589; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, c. V, s. 529; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 117; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. IV, s. 278.

⁴⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 454 (no: 665).

⁴⁵ Safedî, *el-Vâfi*, c. XXI, s. 7; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*, c. V, s. 39.

nündeki görüşünde Hişâm b. Hakem'e meylettiğini bildirmiştir.⁴⁶ Büveyhîler dönemi Mu'tezilî alimlerinin hemen hepsi için Hz. Ali'nin fazileti hususunda Şîa'ya uyduğu zikredilmiştir. Bununla ilgili rivayetler Büveyhîler dönemindeki Mu'tezilî alimlerden bahsedilirken zikredilmiş olup, bu nedenle burada tekrar edilmeyecektir.

Erken dönemde etkileşim tartışmaları olduğu gibi on dokuzuncu asrın sonu yirminci asrın başlarından itibaren Şîa ve Mu'tezile'den bahseden çağdaş araştırmacılar da bu konu üzerine eğilmişler, hatta bazıları etkileşim ile ilgili müstakil eserler telif etmişlerdir. Muhammed Sıddîk Hasan Hân (ö. 1889), Ebû Ca'fer el-Ahvel'i Mu'tezile içerisinde zikrettikten sonra onun aynı zamanda Râfîzî olduğunu belirtmiş, ardından da Mu'tezilî olmayan pek az Râfîzî'nin olduğunu söylemiştir.⁴⁷ Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914), Irak, Hint, Şam Fars bölgelerindeki Şîilerin çoğunun Yemen'deki Zeydiyye gibi Mu'tezile'ye mensup olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸ İsviçreli şarkiyatçı Adam Mez (ö. 1917), Şîa'nın kelâmî konularda Mu'tezile'nin mirasçısı olduğunu ve Büveyhîler döneminde Şîa'nın teolojik bir sisteminin olmadığını belirtmiş ve bu nedenle Adudud-devle'nin Mu'tezile'ye tabi olduğundan bahsetmiştir.⁴⁹ Macar şarkiyatçı Goldziher (ö. 1921), imâmet fikri dışında Şîa'daki i'tizal görüşlerinin inkar edilemez düzeyde olduğu fikri üzerinde durduktan sonra Şîî akait kitaplarını Mu'tezile'nin telifâtıymış gibi görmenin mümkün olduğunu söylemiştir. Ancak, Şîî mütekellimlerin Mu'tezile'ye dayandığı iddia edilen görüşlerde kendi görüşlerini imamlara dayandırma eğiliminde olduklarını, hatta Mu'tezile'nin görüşlerini imamlardan aldıklarını, şerh etmek dışında buna ilavede bulunmadıklarını iddia ettiklerini de belirtmiştir.⁵⁰ İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), İmâmiyye'den Kelâmiyye/Usûliyye olarak adlandırdığı grubun tevhîd ve adalet konusunda Mu'tezile ile beraber olduğunu zikretmiştir.⁵¹ Ahmed Emîn (ö. 1954), bazı Şîilerin Mu'tezile'nin Şîa'dan etkilendiği ve Vâsıl b. Atâ'nın Ca'fer es-Sâdık'a talebe olduğu yönündeki iddialarını zikrettikten sonra kendisinin tercihen bu görüşlerin tam tersini yani Şîilerin eğitimlerini Mu'tezile'den aldıkları yönündeki fikri

⁴⁶ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 83.

⁴⁷ Muhammed Sıddîk Hasan Hân (ö. 1889), **Habîetü'l-Ekvân fî İftirâki'l-Ümem ve ale'l-Mezâhib ve'l-Edyân**, Beyrut, 1984, s. 22.

⁴⁸ Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914), **Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile**, Beyrut, 1979, s. 56.

⁴⁹ Mez, **İslâm Medeniyeti**, s. 81.

⁵⁰ Ignaz Goldziher (ö. 1921), **el-Akîde ve's-Şerîa fî'l-İslâm**, ar. çev. Muhammed Yûsuf Mûsâ vd., Kahire, 1946, s. 223-224; Abdülhamid, **The Intellectual Relationship**, s. 18; Abdülhamid, **İtikadî Mezhepler**, 110-111.

⁵¹ İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), **Yeni İlm-i Kelâm**, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, s. 79.

kabul ettiğini açıklamıştır.⁵² İngiliz şarkiyatçı Tritton (ö. 1973), muhtemelen Büveyhîler dönemini kastederek, son dönem İsnâaşeriyyesi'nin Mu'tezile'nin görüşlerini benimsediğini söylemiştir.⁵³

Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki etkileşimi, satır arası bilgi vermenin dışında ilk defa müstakil olarak konu edinen kişinin Mısırlı tarihçi Hasan İbrahim Hasan (ö. 1968) olduğu söylenebilir. O, Türkçeye de tercüme edilen, 1935 yılında neşrettiği *Târîhu'l-İslâmi's-Siyâsî ve'd-Dînî ve's-Sekâfî ve'l-İctimâî* adlı eserinde bu konuya "Alâkatü'l-Mu'tezile bi's-Şîa" adıyla bir başlık ayırmıştır. Ancak o, burada Goldziher'den alıntılardıklarının dışında pek fazla bir şey söylememiştir. Sadece irâde hürriyeti konusunda Mu'tezile'nin Hz. Ali ve imamların söylediklerini şerh etmenin dışında ilave bir şey zikretmediklerini söylemiştir.⁵⁴ Eserinin sonraki baskılarında ise buradaki bilgileri destekleyen birtakım ilaveler yapmıştır. O burada Mu'tezile'nin, akaidini oluştururken Hz. Ali ve imamlardan etkilendiğini söyleyerek Goldziher'in aksine daha çok Mu'tezile'nin Şîa'dan etkilendiği tezini ön plana çıkarmıştır.⁵⁵ Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki fikrî etkileşim ile ilgili müstakil bir çalışma yapan ilk kişi tahminimizce İrfan Abdülhamid'dir. O, *The Intellectual Relationship Between Mu'tazilism and Shi'ism* adlı doktora çalışmasını 1965 yılında tamamlamıştır. Bu çalışmada Şeyh Müfid'in *Tashîhu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye* adlı eserini İngilizceye tercüme etmiş ve Şeyh Müfid'in hocası Şeyh Sadûk'a itirazları çerçevesinde Mu'tezile'nin akılcı metodunu ne ölçüde kullandığını tespit etmeye çalışmıştır.⁵⁶ Ona göre Şîa, Sâhib b. Abbâd'ın vezirliği döneminde (367-385/977-995) Mu'tezile'nin akılcı yöntemini benimsemiştir.⁵⁷ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* adıyla

⁵² Ahmed Emîn (ö. 1954), *Duha'l-İslâm*, Kahire, 1936, c. III, s. 268.

⁵³ Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 38.

⁵⁴ Hasan İbrahim Hasan'ın bu eserinin ilk cildi sadece *Târîhu'l-İslâmi's-Siyâsî* adıyla basılmıştır. Bkz. Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâmi's-Siyâsî*, Kahire, 1935, c. I, s. 516-518.

⁵⁵ Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâmi's-Siyâsî ve'd-Dînî ve's-Sekâfî ve'l-İctimâî*, Kahire, 1996, c. I, s. 343-346; Emel Ahmed Abdünneccâr, *es-Sıfâtü'l-İlâhiyye beyne's-Şîa ve'l-Mu'tezile alâ Dav'i'l-Akîdeti Ehli's-Sünneti's-Sâlih*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü'l-İslâmiyye, Gazze, 2016, s. 51.

⁵⁶ İrfan Abdülhamid'in bu çalışmasını tamamladığı 1965 yılından bugüne kadar doğrudan atıfta bulunan bir kaynak göremedik. Muhtemelen basılmamış ve kütüphane dışına çıkmamıştır. İmâmiyye-Mu'tezile etkileşimi çalışanlar ise onun bu konudaki fikirlerine *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* adlı eserinin doktora tezini özetlemiş olduğu kısımdan ulaşmışlardır. Biz de bu eseri yoğun çabalarımız sonucu Cambridge Üniversitesi kütüphanesinden temin etme şansı bulduk. Çalışmamızdaki görüşlerini, doğrudan kendi eserinden vermeye çalıştık. Ayrıca bu çalışmadan bizi haberdar eden Mehmet Ümit hocamıza da teşekkür ederiz.

⁵⁷ Abdülhamid, *The Intellectual Relationship*, s. 19.

Türkçeye de tercüme edilen 1984 yılı neşirli *Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-Akâidü'l-İslâmiyye* adlı eserinde Mu'tezile ile Şîa arasındaki fikrî bağlantı meselesine bir başlık ayırmış ve Allah'ın sıfatları ve kazâ-kader meselelerinde ittifak ettiklerini söylemiştir.⁵⁸ İrfan Abdülhamid'in Cambridge Üniversitesi'nde yapmış olduğu doktora çalışması, Cambridge gibi İngiltere'nin ünlü bir üniversitesinde yapılmasına rağmen, akademik camiada duyulmamış ya da rağbet görmemiş olması dikkat çekicidir. Bu nedenle itikâdî mezheplerle ilgili eserinde bu konuyu tekrar ele alıncaya kadar yapılan Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimi çalışmalarına katkısı olmamıştır.

Etkileşim çalışmalarına katkısı bağlamında ilk önemli çalışmanın Madelung tarafından yapıldığını söyleyebiliriz. Madelung, 1970 yılında derleme olarak telif ettiği *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* adlı eserinde kendisinin kaleme aldığı "*İmamism and Mu'tazilite Theology*" başlığındaki bir bölümü bu konuya hasretmiştir. O, bu bölümde Nevbaht ailesiyle başlatmış olduğu Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimini, kendi eserleri çerçevesinde Şeyh Sadûk, Şeyh Müfîd, Şerîf Murtazâ ile Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'den etkilendiklerini söylediği Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) ve talebesi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye (ö. 726/1325) kadar ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışmıştır.⁵⁹ 1978 yılında Mcdermott, Şeyh Müfîd'in kelimî görüşlerini ve İmâmiyye kelamı içerisindeki konumunu ele aldığı *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd* adlı eserinde Şeyh Müfîd'i Kâdî Abdülcebbar ile mukayese ederek, Mu'tezile kelamından etkilendiği ve ayrıldığı birçok hususa değinmiştir.⁶⁰ Bu meselenin iza-hında bir doktora çalışması da 1990 yılında Âişe Yûsuf el-Menâî'den gelmiş, *Usûlü'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye* adlı eserinde Mu'tezile ve İmâmiyye arasında ittifak ve ihtilaf edilen kelimî konuları iki mezhebin eserleri çerçevesinde mukayeseli bir şekilde ele almıştır. Özellikle tevhiid ve adalet ile ilgili konular üzerinden Mu'tezile'nin İmâmiyye'yi etkisi altına aldığı hususları tespit etmiştir.⁶¹ Bu çalışmalardan sonra Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimi araştırmacıların dikkatini çekmiş, tarihî ve fikrî düzeyde bazı müstakil çalışmalar ortaya konulmaya başlanmıştır.⁶²

⁵⁸ Abdülhamid, *İtikadî Mezhepler*, 109.

⁵⁹ Madelung, *Dinî Ekoller*, s. 69-93.

⁶⁰ Mcdermott, *al-Shaikh al-Mufîd*, s. 4.

⁶¹ Âişe Yûsuf el-Menâî, *Usûlü'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*, Doha, 1992, s. 13-17.

⁶² Örnek çalışmalar için bkz. Abdüllatîf b. Abdülkâdir el-Hıfzî, *Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric*

Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin Türkiye'de ise geç de olsa 1990'lı yıllarda akademik literatüre girmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bu konuya değinenlerin başında Mazlum Uyar gelmekte, 1996 yılında *İmâmiyye Şîası'nda Ahbârîlik* adlı doktora çalışmasında “*Şîî Kelâmının Oluşmaya Başlaması ve Mu'tezile*” başlığı altına Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimine kısaca değinmiştir.⁶³ Uyar, daha sonra buradaki bahisleri genişleterek 1999 yılında “*Gaybet Sonrası Şîî Kelâmının Teşekkülü ve Mu'tezile*”⁶⁴ ve 2000 yılında “*Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfîd*”⁶⁵ adında birer makaleye dönüştürmüştür. Onun ardından Kamil Güneş, 2000 yılında *Kelâmî Ekollerin Farklılaşmasında Nassların Rolü: Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği* adlı doktora çalışmasında “Mu'tezile Şîa Yakınlaşması” başlığı altında bu konuya kısaca dikkat çekmiştir.⁶⁶ Ayrıca, 2004 yılında Mu'tezile ile Şîa arasında etkileşime konu olan bazı meseleleri kısaca değerlendirdiği bir de makalesi vardır.⁶⁷ Daha sonra 2005 yılında Halil İbrahim Bulut, *Şeyh Müfîd ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci* adlı eserinde “Usûlî Anlayışın Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü” başlığı altında Müfîd'in Mu'tezile'den etkilendiği hususlara değinmiştir.⁶⁸ Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimi bu araştırmaların ardından Türkiye'de de araştırmacıların dikkatini celbetmiş ve aynı şekilde farklı kapsamlarda müstakil çalışmalar telif edilmeye başlanmıştır.⁶⁹

ve-Şîa: Esbâbuhû ve Mezâhiruhû, Cidde, 2000, ss. 460-505; Abdünneccâr, *es-Sıfâtü'l-İlâhiyye* (2016); Abdulsater, *Shi'i Doctrine* (2017);

⁶³ Uyar, *Ahbârîlik*, s. 89-106.

⁶⁴ Uyar, “Şîî Kelâmının Teşekkülü”, ss. 153-170.

⁶⁵ Mazlum Uyar, “Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfîd”, *İslâmî Araştırmalar*, 2000, c. XIII, sy. 1, ss. 101-112.

⁶⁶ Kamil Güneş, *Kelâmî Ekollerin Farklılaşmasında Nassların Rolü: Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği*, Konya, 2000, s. 64-66.

⁶⁷ Kamil Güneş, “Şîî Kaynaklarda Şîa (İmamiyye) ile Mu'tezile Arasında ittifak ya da İhtilaf edilen Bazı Kelami Meseleler”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmi Mecmuası*, Bakü, 2004, c. I, sy. 2, ss. 183-202.

⁶⁸ Kitabın 2013 yılındaki baskısı için bkz. Bulut, *Usûlîğin Doğuşu*, s. 212-234.

⁶⁹ Türkiye'de yapılan bu çalışmalar için bkz. Kahveci, *Mutezile ile Şî'a*, (2006); Hulusi Arslan, *Kelâmî Açından Şîa-Mu'tezile İlişkisi: Şerif Murtazâ Örneği*, Malatya, 2007 (2017'deki son baskı için ayrıca bkz. Arslan, *Şîa-Mu'tezile*); Rıza Korkmazgöz, “Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, sy. 45, ss. 291-327; Rıza Korkmazgöz, “Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi İlahi Adalet İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)*, 2018, c. XVI, sy. 2, ss. 264-293; Hasan Basri Demirer, *Hicrî III. Asırda Mu'tezile-Şîa Etkileşimi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum, 2018; Ahmet Sonay, *Tarihsel Süreçte Mu'tezile-İmâmiyye İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2021.

Yukarıda zikredilen tüm rivayet ve telîfât incelendiğinde Makrîzî'nin Zeydiyye için söylediği “*imâmet dışındaki tüm kelimâ meselelerde Mu'tezile ile ittifak halinde-dirler*”⁷⁰ sözünün Büveyhîler dönemi Usûlî İmâmiyyesi için de geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî, Şîîlerin tevhîd ve adalet konusunda Mu'tezile ile aynı görüşte olduğunu, iki fırkanın imâmet konusunda farklılığa düştüğünü söylemiş ve birleşerek tek el gibi olunması gerektiğine vurgu yapmıştır.⁷¹ Şeyh Müfid ise *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserinde Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki farkları ortaya koyarken imâmet meselesini ön plana çıkarmış ve Şîa'nın imâmet teorisini kabul eden kimseye İmâmî denileceğini vurgulayarak bunların dışındaki benzerliklerin önemsiz olduğunu söylemeye çalışmıştır.⁷²

2.1.1.3. Aleyhte Etkileşim Söylemlerine İmâmiyye'nin Tepkisi

Büveyhîler dönemine gelinceye kadar, İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiğine dair söylemlere Şeyh Müfid'e gelinceye kadar İmâmiyye alimleri tarafından bir tepkinin olduğu söylenemez. Bu nedenle İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiği söylemlerine karşı çıkanların başında Şeyh Müfid gelmektedir. Müfid'in bu konulara yer vermesi, müstakil bir eser telif etmesi ya da eserlerinde bir bölüm ayırması meselenin yaşadığı dönemde canlı bir tartışma konusu olduğunu göstermektedir. O, Şîî-İmâmî geleneğin özgün bir ekol olduğuna, Mu'tezile'den hiçbir şekilde etkilendiğine vurgu yapar ve görüşleriyle bu iddiasını temellendirmeye çalışır. Yine o, “*Mu'tezile'den kelimâ alan Şîa'nın herhangi bir fakih ya da mütekellimini bilmiyoruz*” demiştir.⁷³ *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserinde İmâmiyye-Mu'tezile ayrımına dikkat çekerek, bir kimsenin Şîî olarak addedilebilmesi için Şîa'nın imâmet inancını benimsemesi; yine bir kişinin Mu'tezile'den sayılması için el-menizile beyne'l-menizileteyn akidesini benimsemesi gerektiğini söylemiştir. Bunların dışındaki hiçbir benzerlik ve farklılığın kişinin Şîî ya da Mu'tezilî olarak addedilmesine veya bu mezheplerden dışlanmasına yetmeyeceğini bildirmiştir. Bu nedenle bu eserin başında İmâmiyye'nin Mu'tezile'den imâmet ve imâmetle ilgili ric'at, bedâ, şefa'at gibi konularda; vaîd, tevbe, İslâm ve iman lafızlarının kullanımı, peygamberler ve melekler arasındaki üstünlük

⁷⁰ Makrîzî, *Hitat*, c. III, s. 411.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, “Fazlu'l-İ'tizâl”, s. 291.

⁷² Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 34-39 (md. 1-2).

⁷³ Şeyh Müfid, *Mesâilü's-Sâğâniyye*, s. 41.

derecesi gibi çeşitli meselelerdeki farklılıklarını izah etmiştir.⁷⁴ Bunlar Müfid'in, yaşadığı dönemdeki etkileşim iddialarına karşı bir savunma psikolojisi içerisinde olduğunu göstermektedir.

Müfid, *el-Hikâyât fî Muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-Adliyye ve'l-Fark Beyne-hüm ve Beyne's-Şiati'l-Îmâmiyye* adlı eserini ise bu konuya tahsis etmiştir. O, bu esrinde kudret, irâde, cevher, vâid ve imâmet gibi konularda ayrı düştükleri meseleleri izah etmiştir.⁷⁵ Ardından erken dönem Şii-Îmâmî alimlerin Mu'tezile tarafından Müşebbihe'den addedilmelerine karşı çıkmıştır. Ayrıca Îmâmiyye'nin hadis ehlinde bir grubun teşbîhi nefyetmeyi Mu'tezile'den aldıklarını söylemelerini de kabul etmez. Hişâm b. Hakem'in Ca'fer Sâdık ve Mûsâ Kâzım'ın ashabından olduğunu söyleyerek onun ve ashabının teşbîh ve tecsîm ile ilgili görüşlerini tezkiye etmeye çalışır. Hişâm'ın Allah'a izafe ettiği cisim kelimesinin aslının "cisimler gibi olmayan bir cisim" yani mahiyeti bilinmeyen bir cisim olduğunu ve onun bu fikirleri imamlardan gelen ahhâra göre oluşturduğunu söylemektedir.⁷⁶ Şerîf Murtazâ'nın hocası Şeyh Müfid'den naklettiklerini kaleme almasıyla oluşturduğu *el-Hikâyât* adlı bu eserdeki fikirlere katıldığı düşünülebilir. Ancak erken dönem alimlerini tecsîm ve teşbîh ile ilgili konularda tezkiye etme hususunda Müfid'e muhalefet ettiği görülmektedir. Nitekim Murtazâ, öncelikle cismin muhdes olduğunu ve Allah için kullanılamayacağını izah etmiştir. Sonrasında dilbilimcilerin cismi genişlik, uzunluk ve derinlik lafızlarıyla vasıflandırdığını ve bu tür vasıfların mevcut olmadığı bir varlığı cisim ile nitelemenin hatalı olduğunu, bu minvalde Allah için "cisimler gibi olmayan bir cisim" tanımlamasının caiz olmadığını söylemiştir.⁷⁷ Ayrıca Şerîf Murtazâ, tecsîm ve teşbîh görüşünde olan alimleri eleştirme yolunu tercih etmiş ve telîfâtına bakarak Şeyh Sadûk hariç Kum ekolü alimlerinin hepsinin cebr ve teşbîh görüşünde olduklarını belirtmiştir.⁷⁸

Şeyh Müfid ile belirgin hale gelen Îmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilenmediği görüşü, genel bir kabul görmüş ve devam ettirilmiştir. Îmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiği yönündeki rivayetleri son dönem Îmâmiyye alimleri de kabul etmemiştir.

⁷⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 33-50 (md. 1-17).

⁷⁵ Şeyh Müfid, *el-Hikâyât*, s. 57-75.

⁷⁶ Şeyh Müfid, *el-Hikâyât*, s. 77-81; Şeyh Müfid, *el-Fusûl*, s. 52.

⁷⁷ Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, thk. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâğî, Tahran, h. 1419, s. 73-75; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas fî Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî, tkd. Muhammed Rızâ el-Ca'ferî, Tahran, h. 1381, s. 218-222.

⁷⁸ Şerîf el-Murtazâ, "Mes'ele fî İbtâli'l-Amel", *Resâil*, c. III, s. 310.

Hicrî XII. asır alimlerinden Mîrzâ Abdullah Efendî, Şîî kelâmı ile Mu'tezile kelâmı arasında açık bir fark olmasına rağmen birçok kimsenin bu iki mezhep arasında usulde fark görmemeleri nedeniyle Şîî alimlerinin Mu'tezilî usulcülerden zannedilmesine sebep olduğunu söylemiştir.⁷⁹

Çağdaş İmâmiyye müellifleri de İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiğini kabul etmezler. Nitekim Muhsin Emîn'e (ö. 1952) göre, Şîî alimler ne öncesinde ne de sonrasında Mu'tezile'den herhangi bir fikir almamıştır. Onların ilminin kaynağı ataları (imamlar) ve Hz. Peygamber (s.av.) olup, Zeyd'in Vâsıl'a ya da Vâsıl'ın Ca'fer es-Sâdık'a talebe olup olmaması mühim değildir. Ayrıca o, Şeyh Müfid'in yaptığı gibi teccîm ve cebr ithamında bulunulan alimleri tezkiye etme yoluna giderek onların bundan yer ile gök arasındaki mesafe kadar uzak olduğunu söylemiştir.⁸⁰ Abdullah Ni'me, Adam Mez'i, Goldziher'den iktibasla, Şîa'nın Mu'tezile'den fikir aldığı yönündeki iddialarından dolayı eleştirmiş ve iddia edilen görüşlerin İmâmiyye'nin kendi görüşleri olduğunu söylemiştir.⁸¹ Ca'fer es-Sübhânî, İmâmiyye'nin görüşlerinin Kur'an'a, Hz. Peygamber ve imamların sünnetine dayandığını, diğer mezheplerin görüşlerinin ise kelâmî meselelerden kaynaklandığını söylemiştir. Ardından imâmet dışında İmâmiyye ile Mu'tezile arasındaki şefaât, büyük günah, cennet-cehennem, ihbât (amellerin boşa çıkması), tevbe gibi konulardaki farkları özet bir şekilde ifade etmiştir.⁸² Ayrıca Mu'tezile'nin görüşlerinin büyük bir kısmının Hz. Ali'nin hutbelerine dayandığını ifade ettikten sonra tevhid ve adalet konusunda Mu'tezile ile İmâmiyye'nin ortak yönde olduğunu söyleyerek yukarıdaki ayrılık noktalarını tekrar vurgulamıştır.⁸³

Günümüz İmâmiyye araştırmacıları Mu'tezile'nin Şîa'dan etkilendiği görüşünü savunmaktadır. Onların bu konudaki ilk delili genellikle Vâsıl b. Atâ'nın Hz. Ali'nin torunu Muhammed Hanefiyye'ye ya da oğlu Ebû Hâşim Abdullah'a⁸⁴ ve

⁷⁹ İsbehânî **Riyâzu'l-Ulemâ**, c. IV, s. 56.

⁸⁰ Muhsin el-Emîn, **A'yânu's-Şîa**, c. I, s. 22, 68; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 203-205, 237-240; Uyar, "Şîî Kelâmının Teşekkülü", s. 154-155.

⁸¹ Ni'me, **Felâsifetü's-Şîa**, s. 41-43; Mez, **İslâm Medeniyeti**, s. 93-94; Goldziher, **el-Akîde**, s. 223-224.

⁸² Ca'fer es-Sübhânî, **Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal**, Kum, h. 1424, c. VI, s. 227-229, 260-263.

⁸³ Ca'fer es-Sübhânî, "İmamiye ve Mutezile Kelâmı Arasındaki Farklar", **Medya Şafak**, 2013, s. 1-13, (Çevrimiçi) <https://medyasafak.net/haber/588/imamiye-ve-mutezile-kelami-arasindaki-farklar>, 24.02.2021.

⁸⁴ Belhî, **el-Makâlât**, s. 159; Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 234; Şerîf el-Murtazâ, **Emâlî**, c. I, s. 165; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 7.

Ca'fer es-Sâdık'a talebe olduğu⁸⁵ yönündeki rivayetlerdir. İlk rivayete göre Ebu'l-Hüseyl, tevhîd ve adalet görüşünü bir senet yoluyla Vâsıl b. Atâ'ya dayandırmış, onun ise bu görüşü, Ebû Hâşim Abdullah ve babası Muhammed Hanefiyye'den ve dolayısıyla Hz. Ali'den aldığını söylemiştir.⁸⁶ Bunun dışında da tevhîd ve adaletle ilgili Hz. Ali'den rivayet edilen birçok hadis vardır.⁸⁷ Onlara göre bu türden rivayetler, Mu'tezilî fikirlerin imamlara dayandığını yani Mu'tezile'nin Şîa'dan etkilendiğini göstermektedir. Mu'tezile alimlerinin tevhîd ve adalet ilkeleri hakkındaki görüşleri Hz. Ali'nin görüşlerine dayandırması Şîî araştırmacıların dikkatini çekmiş ve bunu Mu'tezile'nin Şîa'dan etkilendiğini savunmak için kullanmışlardır. Muhammed Rızâ Ca'ferî, tevhîd ve adalet ile ilgili rivayetlerin Şîî hadis külliyyatında da nakledildiğini, bunlarla ilgili özel eserler telif edildiğini, Mu'tezile'nin de bu konudaki görüşlerini Hz. Ali'ye dayandırdığını ön plana çıkararak, Mu'tezile'nin inanç esaslarını Şîa'dan aldığını söylemeye çalışmıştır.⁸⁸ Şayet İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiği bir konudan bahsedilecekse onun akide ile ilgili olan kelamî meselelerde değil latîfî'l-kelam konularında olabileceğini söylemiştir.⁸⁹ Ca'ferî'nin erken dönem diye sıralamış olduğu Küleynî (ö. 329/941) ve Şeyh Sadûk (ö. 381/991) gibi İmâmî muhaddislerin eserlerinden en erken telif edileni, Mu'tezile'nin bu konular üzerine akide inşa ettiği tarihlerden yaklaşık bir buçuk-iki asır sonrasında olup, daha rivayet halindedir. Erken dönem bazı kaynaklarda hicrî dördüncü asrın ilk yarısında yaşadığı rivayet edilen İbn Nevbaht Ebû İshâk İbrâhîm b. Nevbaht'ın risale halindeki *Yâkût fî İlmi'l-Kelâm* adlı eseri bir kenara bırakırsak, ki bu eserin içeriği Mu'tezilî esaslarla uyumludur,⁹⁰ o tarihlerde akideye dönüştürmüş bir İmâmiyye keliminden bahsetmek pek mümkün görünmemektedir.

⁸⁵ Vâsıl'ın Ca'fer Sâdık'a talebe olduğu ile ilgili rivayeti, incelediğimiz kaynaklar içerisinde sadece Ahmed Emîn'in eserinde müşahade ettik. Muhsin el-Emîn ise Ahmed Emîn'in bu rivayeti üzerinde yorumlarda bulunmuştur. Bkz. Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, c. III, s. 268; Muhsin el-Emîn, **A'yânü's-Şîa**, c. I, s. 68.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 164; Zehebî, **A'lâm**, c. XIII, s. 149. Zeydiyye ile Mu'tezile arasındaki etkileşimin Zeyd b. Ali ve Vâsıl b. Atâ'ya kadar dayandırılmasının mümkün olup olmadığı ile ilgili ayrıca bkz. Ümit, **Zeydiyye-Mu'tezile**, s. 81-103.

⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 146-147, 150, 163.

⁸⁸ Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 169-171, 243.

⁸⁹ Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 235-236.

⁹⁰ Madelung, bu eserin o dönemki İmâmiyye keliması ve Nevbahtîlerin düşünce yapısına uygun olmadığını, daha çok Şerîf Murtazâ ile uyumluluk arz ettiğini belirterek, rivayet edilen tarihten yaklaşık yüz yıl sonra kaleme alınmış olabileceğini iddia etmiştir. Bkz. Madelung, **Dinî Ekoller**, s. 72. Muhammed Hân Kazvînî de bu eserin içeriğinde Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin tesirinin olduğunu söylemekte ve bahsedilen tarihte olamayacağını, bu nedenle kitabın yazarının Ebu'l-Hüseyin el-

Ca'ferî'nin kullandığı benzer bir yöntemi de Şîî tarihçi Resûl Ca'feriyân kullanmıştır. Ca'feriyân, Şîa'nın Mu'tezile'den etkilendiği iddialarını reddederek Hasan Basrî'nin Hz. Ali'ye talebe olduğunu, Vâsıl b. Atâ'nın da ona talebe olması hasebiyle onların görüşünün Hz. Ali'ye yani imamlara dayandığını söylemiş, Mu'tezile'nin i'tizâl görüşünün imamlara dayandığı iddiasını güçlendirmeye çalışmıştır.⁹¹ Ayrıca o, etkileşim iddialarını Şeyh Müfîd döneminin sonuna kadar olan kısmı tarihî ve kültürel yönden incelemiş hatta bununla ilgili 1372/1993 yılında *Münâsebâtü Ferhengî Mu'tezile ve Şîa* adlı bir eser telif etmiştir.⁹² O, bu eserinde İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiği söylemini temellendirmek için kullandığımız bazı argümanları tersine çevirmek için kullanmıştır. Nitekim ona göre, Bağdat'a gelen Mu'tezilî alimlerin çoğu, Şîiliğin merkezi konumundaki Kûfe'den oraya intikal etmiştir.⁹³ Bunun dışında İbn Kîbe er-Razî ve Muhammed b. Abdullah b. Mümellek gibi Mu'tezile'den İmâmiyye'ye intikal eden alimler, Mu'tezile'nin Şîa'dan etkilendiğini göstermektedir.⁹⁴ Ayrıca o, Ebû Ali el-Cübbâî'nin tevhit ve adalet konusunda Şîa ile Mu'tezile'nin aynı görüşte, imâmet konusunda ihtilafta olduklarını söyledikten sonra “*birleşip, tek bir el gibi olunuz*”⁹⁵ şeklindeki telkininde Mu'tezile'nin Şîa ile birlikte hareket etmesini değil o dönemde Abbasîler nezdinde etkili bir siyasî nüfuza sahip olan Hanbelîler ile birlikte hareket etmesini kastettiğini söylemiştir.⁹⁶ Ona göre, Mu'tezilî-Şîî olarak addedilen alimlerin büyük bir çoğunluğu ise İmâmiyye'den değil Zeydiyye'dendir.⁹⁷ Öyle görünüyor ki çağdaş İmâmiyye araştırmacıları, Mu'tezile'nin İmâmiyye'yi etkilediği yönündeki rivayetleri tersine çevirme gayreti içerisinde olmuşlardır. Ancak üçüncü bölümde görüleceği üzere İmâmiyye'nin kalam türü eserlerinde İmâmiyye

Basrî'den sonraki bir zamanda yaşadığını söylemektedir. Bkz. Muhammed Hân Kazvînî, “Kitâbu'l-Yâkût İbn Nevbaht”, (Çevrimiçi) <http://ansari.kateban.com/post/1794>, 24.02.2021; Ansari, Schmidtko, “al-Shaykh al-Tûsî”, s. 482. İbn Nevbaht'ın *el-Yâkût fî ilmi'l-Kelâm* adlı eserini tahkik eden Ali Ekber Ziyâî ise tüm rivayetleri değerlendirdikten sonra İbn Nevbaht'ın hicrî beşinci asrın ikinci yarısı ile hicrî yedinci asrın ilk yarısı arasında bir dönemde yaşadığı kanaatinde olduğunu belirtmiştir. Bkz. Ali Ekber Ziyâî, “Mukaddime”, *el-Yâkût fî ilmi'l-Kelâm*, mlf. İbn Nevbaht Ebû İshâk İbrâhîm b. Nevbaht (ö. h. IV. asrın ilk yarısı), Kum, 2007, s. 15-18.

⁹¹ Resûl Ca'feriyân, *eş-Şîatü fî İrân: Dirâsâtün Târihiyyetün mine'l-Bidâye Hatta'l-Karnî't-Tâsi'l-Hicrî*, çev. (arapça) Ali Hâşim el-Esedî, Meşhed, 1420, s. 287-288.

⁹² Bu eser 1993 yılında, *el-Mesâru'l-Fikrî beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîa mine'l-Bidâyeti hatta Asri's-Seyh el-Müfîd* adıyla Arapçaya tercüme edilmiştir.

⁹³ Ca'feriyân, *el-Mesâru'l-Fikrî*, s. 27.

⁹⁴ Ca'feriyân, *el-Mesâru'l-Fikrî*, s. 32.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, “Fazlu'l-İ'tizâl”, s. 291.

⁹⁶ Ca'feriyân, *el-Mesâru'l-Fikrî*, s. 40.

⁹⁷ Ca'feriyân, *el-Mesâru'l-Fikrî*, s. 48-50, 60-65.

alimlerinin Mu'tezile'den etkilendiği aşıkâr bir durumdur. Haliyle bunu tersine çevirmeleri ise mümkün görünmemektedir

2.1.2. Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimine Etki Eden Faktörler

Büveyhîler döneminde meydana gelen Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki etkileşimin yönünü ve kapsamını anlamak için bu ilişkiyi birçok açıdan değerlendirmek ve temellendirmek gerekir. Aşağıda bu etkileşime sebep olan birtakım amiller üzerinde durulacaktır.

2.1.2.1. Zeydiyye-Mu'tezile İlişkisi ve Etkileşimdeki Rolü

Büveyhîler dönemindeki Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin temelinde tesiri olduğunu düşündüğümüz Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimine kısaca değinmekte fayda görmektediriz. Zira Büveyhîlerin neş'et ettiği ve yetiştiği coğrafyada Mu'tezilî tesirlerin görüldüğü Zeydiyye fırkası hâkimdi. Bu da onların erken dönemde Zeydî olarak anılmasına sebebiyet vermiş, sonraki dönemlerde Büveyhîlerin tesis ettiği ilmî ortamda İmâmiyye içerisinde Mu'tezilî tesirlerin görülmesinde etkili olmuştur. Çünkü Büveyhîler hâkim olduğu coğrafyada Şîa ile birlikte Mu'tezile'ye de destek vermiştir.⁹⁸

Büveyhîler dönemi, İmâmiyye içerisinde aklileşmenin ya da Mu'tezilî tesirlerin ilk görüldüğü dönem olmadığı gibi İmâmiyye de Şîa içerisinde akla değer veren ve Mu'tezilî fikirlerin tesirinde kalan ilk Şîî fırka değildi. Mu'tezile aktif olduğu her dönemde bulunduğu coğrafyadaki gruplara tesir etmiş, onların fikrî teşekkülünde ve tekamülünde aktif rol oynamıştır. Nitekim Büveyhîlerin ortaya çıktığı dönemde, Deylem'de hâkim mezhep Şîî-Zeydiyye idi. Zeydiyye, fikrî teşekkül sürecinde Mu'tezile'nin rasyonel metodunu çokça kullanmıştır.⁹⁹ Şehristânî, Zeydiyye'nin kurucusu addedilen Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'ya (ö. 131/748) talebe olduğunu ve i'tizâl mezhebini ondan aldığını söylemiştir.¹⁰⁰ Erken dö-

⁹⁸ Makdisî, **Ahsenü't-Tekâsîm**, s. 439; Daftary, **Şîî İslam**, s. 93.

⁹⁹ Makrîzî, **Hitat**, c. III, s. 411; Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimi ile ilgili bkz. Wilferd Madelung, "İmam Kasım b. İbrahim ve Mu'tezilîlik", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Mehmet Ümit, 2002/I, c. I, sy. I, ss. 394-406; Ümit, **Zeydiyye-Mu'tezile**, s. 150-162, 194-216; Ümit, "Hazar Zeydîleri", ss. 231-254; Yusuf Gökalp, "6/12. Yüzyıl Yemen Zeydi Düşüncesi'nin Şekillenmesinde Mutezile'nin Etkisi", **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi**, 2014, c. VII, sy. I, ss. 87-128.

¹⁰⁰ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 142. Mu'tezile ile Zeydiyye ilişkisi, Vâsıl b. Atâ' ve Zeyd b. Ali'ye kadar dayandırılrsa da bu iki alimin birbirleriyle görüşüp görüşmedikleri ya da birbirlerinden fikir iktibas edip etmedikleri tartışmalı bir konudur. Bu iki alim arasındaki ilişkinin ilmî, fikrî ve siyasi açıdan değerlendirmesi için bkz. Ümit, **Zeydiyye-Mu'tezile**, s. 81-103.

nemden itibaren Bağdat Mu'tezilesi alimlerinin Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra ümmetin en faziletlisi olduğu görüşünü savunması¹⁰¹ ve Mu'tezilî alimlerin Zeydî isyanlarına destek vermesi,¹⁰² bu iki mezhep arasındaki yakınlaşmanın zeminini hazırlamıştır. Hatta Bağdat Mu'tezilesi'nin reisi Bişr b. Mu'temir ve öğrencisi Sümâme b. Eşres'in Zeydîlerin lideri Yahyâ b. Abdillâh'ın dâîleri olduğu yönünde iddialar da vardır.¹⁰³ Mu'tezile ile Zeydiyye'nin siyasî alandaki bu birlikteliğinin zamanla fikrî hayata da sirayet ettiği ve Zeydî fikirleri sistematize eden Kâsım er-Ressî'nin Mu'tezilî fikirlerden oldukça etkilendiği görülmektedir.¹⁰⁴ Zeydiyye'nin Mu'tezilî fikirleri düşünce sistemine dahil etmesi İmâmiyye'den çok daha önce gerçekleşmiş, Zeydiyye'den yaklaşık bir asır sonra İmâmiyye, düşünce sitemindeki rasyonel dönüşümü Mu'tezilî ilim adamlarının ve fikirlerinin etkisiyle gerçekleştirmiştir. Makrîzî, Zeydiyye için “*İmamet dışındaki tüm kelimâ meselelerde Mu'tezile ile ittîfak halindedir*”¹⁰⁵ demiştir. Bu sözün Büveyhîler dönemi Usûlî İmâmiyyesi için de geçerli olduğu söylenebilir. Zira Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserinde Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki farkları ortaya koyarken imâmet meselesini ön plana çıkarmış ve Şîa'nın imâmet teorisini kabul eden kimseye İmâmî denileceğini vurgulayarak bunların dışındaki benzerliklerin önemsiz olduğunu söylemeye çalışmıştır.¹⁰⁶

Burada İmâmiyye'nin akılcı alimlerinin çokça atıfta bulundukları Cübbâîlere ve Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'ye (ö. 319/931) ayrı bir parantez açmak gerekir. Nitekim Cübbâîler, daha önce de belirtildiği gibi Hz. Ali'nin efdaliyeti hususunda Hz. Ali'yi fazilet sırasında hilafet sırasındaki yerine koyan kendisinden önceki Basra alimlerinden farklı olarak, fazilette hiçbirinin diğerinden farklı olmadığını ve bu konuda tevakkuf ettiklerini söylemişlerdir.¹⁰⁷ Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) çağdaşı ve İmâmiyye'nin önemli alimlerinden Ebû Sehl en-Nevbahtî (ö. 311/923) ile birçok ko-

¹⁰¹ Nâşî el-Ekber, **Mesâil**, s. 56-57; Belhî, **el-Makâlât**, s. 435; Malatî, **et-Tenbîh**, s. 33; Neşvânü'l-Himyârî, **el-Hûru'l-În**, s. 259; Ahmed Emîn, **Fecrü'l-İslâm**, s. 425; Nyberg, “Mûtezile”, s. 760; Aydınî, **Mu'tezilî İmâmet**, s. 161, 175-176, 264-265.

¹⁰² Mu'tezilî alimlerin destek verdiği Zeydî ayaklanmaları hakkında bkz. Ümit, **Zeydiyye-Mu'tezile**, 103-150.

¹⁰³ Bu iddialar için bkz. Ümit, **Zeydiyye-Mu'tezile**, 141-143; Gökalp, **Erken Dönem Zeydilik**, s. 124-125.

¹⁰⁴ Madelung, “Kasım b. İbrahim”, s. 394-406; Ümit, **Zeydiyye-Mu'tezile**, s. 163-216.

¹⁰⁵ Makrîzî, **Hitat**, c. III, s. 411.

¹⁰⁶ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 34-39 (md. 1-2).

¹⁰⁷ Eş'arî, **Makâlât**, s. 638; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XX/I, s. 216, 228; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 714.

nuda tartıştığı, hatta Nevbahtî'nin onunla arasında geçen tartışmaları *Kitâbu'l-Mecâlisihî me'a Ebî Ali el-Cübbâi bi'l-Ahvâz* adıyla kitaplaştırdığı rivayet edilmektedir.¹⁰⁸ Ancak Ebû Ali, birlik duygusuna vurgu yaparak İmâmiyye ve Mu'tezile'nin adalet ve tevhîd ilkelerinde ittifak içerisinde olduğunu bu nedenle ihtilaf ettikleri imâmet anlayışını bir kenara bırakarak bu iki mezhebin tek bir el gibi olması gerektiğini söylemiştir.¹⁰⁹ Ayrıca Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin (ö. 321/933) Zeydiyye üzerinde etkili olduğuna dair bilgiler de mevcuttur.¹¹⁰ Bununla beraber Ebû Hâşim, Büveyhîler döneminde İmâmiyye alimlerini etkileyen önemli Mu'tezilî alimlerinden Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali el-Basrî'nin de hocasıdır. Yine Büveyhîlerin Mu'tezilî veziri Sâhib b. Abbâd da Ebû Hâşim'in görüşlerinin yayılmasında etkili olmuştur.¹¹¹ Tüm bunlar göz önüne alındığında Cübbâîlerin İmâmiyye alimleri üzerindeki etkisi daha iyi anlaşılacaktır.

Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'ye gelince o da dönemin Zeydî alim ve liderleri ile irtibat halinde olmuş, Taberistân Zeydî Devleti'nin liderlerinden Muhammed b. Zeyd'e (ö. 287/900) katiplik yapmış, hatta Muhammed b. Zeyd ondan ilim öğrenmiştir.¹¹² Muhammed b. Zeyd'in huzurunda Belhî ile Hasan el-Utrûş'un (en-Nâsır Lilhak) bir araya geldikleri ve bu ikisinin arasının iyi olduğu gelen rivayetler arasındadır.¹¹³ Zeydiyye'nin o dönemki imamı Hâdî İlelhak Yahyâ b. Hüseyin (ö. 298/911)¹¹⁴ ve Mu'tezile müntesibi iken İmâmiyye'ye geçen İbn Kıbe er-Râzî'ye (ö. 310/922'li yıl-

¹⁰⁸ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 251; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 12-13; Necâşî, *Ricâl*, s. 33; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, c. III, s. 384; Mustafa Öz, "Nevbahtî İsmâîl b. Ali", *DİA*, İstanbul, 2007, c. XXXIII, ss. 36-37; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2011, s. 50.

¹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 291.

¹¹⁰ Wilferd Madelung, "Zeydilik ve Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Salih Çift, 2000, c. IX, sy. 9, ss. 775-790, s. 780.

¹¹¹ Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâi", *DİA*, İstanbul, 1994, c. X, ss. 146-147; Aydın, *Mu'tezilî İmâmet*, s. 241.

¹¹² Muhammed b. Zeyd, Taberistân Zeydî devletinin kurucusu Hasan b. Zeyd'in kardeşi olup, Hasan öldükten sonra yerine Muhammed geçmiştir. Ka'bî onun devlet başkanlığı döneminde ona katiplik yapmıştır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, c. XIV, s. 299; İbn İsfendiyâr Bahâuddîn Muhammed b. Hasan b. İsfendiyâr (ö. 613/1216), *Târîhu Taberistân*, thk. Ahmed Muhammed Nâdî, Kahire, 2002, s. 105; Hâkim el-Cüşemî Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed (ö. 494/1101), "Nuhâb min Kitâbi Celâi'l-Ebsâr", *Ahbâru Eimmeti'z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Cîlân*, nşr. Wilferd Madelung, Beyrut, 1987, ss. 119-133, s. 122; Adil Bebek, "Ka'bî", *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXIV, s. 27; Ümit, "Hazar Zeydîleri", s. 236-238; Gökalp, "6/12. Yüzyıl Yemen Zeydi Düşüncesi", s. 92.

¹¹³ Kâdî Abdülcebbar, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 299; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 91; Nâtık Bilhak, "Kitâbu'l-İfâde", s. 87.

¹¹⁴ Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî, "Mukaddimetü't-Tahkîk", *Kitâbu'l-Makâlât*, mlf. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, thk. Hüseyin Hansu vd., İstanbul, KURAMER Yayınları, 2018, ss. 5-40, s. 21.

lar) de hocalık yaptığı bilinmektedir.¹¹⁵ Hasan el-Utrûş'un Müfid'in öğrencileri Şerîf Radî ve Şerîf Murtazâ'nın dedeleri olduğu da göz önüne alınınca, Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin Şeyh Müfid nazarında daha önemli bir konuma geldiği anlaşılmaktadır. Müfid'in özellikle *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserinde Ka'bî'den çokça fikir iktibas etmesinin sebepleri arasında onun Zeydî liderlerle arasındaki bu yakın ilişki olabilir.

Büveyhîler dönemine gelindiğinde ise İmâmiyye alimleri tarafından rağbet gören Mu'tezilî alimlerden Kâdî Abdülcebbâr hariç¹¹⁶ hemen hepsinin Hz. Ali'nin fazileti hususunda Şîa'ya (Zeydiyye) meylettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Abdillâh el-Basrî, Sâhib b. Abbâd, Ali b. İsâ er-Rummânî, Muhammed b. İmrân el-Merzübânî gibi Mu'tezilî alimler Büveyhîler döneminde yıldızları parlayan ve İmâmiyye alimleri tarafından ilgi gören alimler olmuşlardır. Bu bilginlerin ortak özellikleri ise hepsinin Hz. Ali'nin efdaliyeti hususunda Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletlisinin Hz. Ali'nin olduğunu söylemeleridir. Bu konudaki rivayetler üzerinde Büveyhîler döneminin Mu'tezilî alimleri hakkında bilgi verilirken durulmuştur.

Kâdî Abdülcebbâr'a ise burada ayrı bir parantez açmak gerekir. Zira onun Zeydiyye imamları hakkında müspet yönde görüşleri vardır. O, halifelik makamına Zeyd b. Ali'yi (ö. 122/740) daha layık görmüş, Muhammed b. Abdillâh en-Nefsüzzekiyye (ö. 145/762) ve kardeşi İbrâhîm b. Abdillâh'ın (ö. 145/762) imâmetini kabul ettiğini belirtmiştir.¹¹⁷ Ayrıca onun *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinde imâmet bahsinde Kâdî Abdülcebbâr'ın imâmet görüşünde Zeydiyye'ye intikal ettiği düşünülebilir. Zira daha önce de belirtildiği üzere bu eserde ilk üç imamın hilafete nass, geri kalanların davet ve hurûc ile geldiği belirtilmiş,¹¹⁸ Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra sırası ile Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeyd b. Ali ve onun yolu üzere olanlar imam olmuşlardır.¹¹⁹ Tüm bunlar Kâdî Abdülcebbâr'ın günümüze ulaşan eserlerinde zikrettiklerinin aksinedir. Zira *el-Muğnî*'de Zeydî imamların imâmetini kabul etse de *Şerh*'teki gibi

¹¹⁵ İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, c. I, s. 205-206; Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in The Formative Period of Shi'ite Islam: Abû Ja'far ibn Qiba al-Râzî and His Contribution to Imâmite Shi'ite Thought*, New Jersey, Darwin Press, 1993, s. 119; İbn Kîbe er-Râzî Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdurrahman b. Kîbe, *el-Mütebekkâ min Tûrâsi İbn Kîbe er-Râzî*, thk. Haydar el-Beyâtî, Kerbelâ, 2017, s. 22, 25-26.

¹¹⁶ Daha önce ifade ettiğimiz gibi onun efdaliyeti benimseyip benimsemediği ile ilgili şüpheler vardır.

¹¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XX/II, s. 149. Ayrıca bkz. Aydın, *Mu'tezilî İmâmet*, s. 260; Akoğlu, *Büveyhîler Dönemi*, s. 177.

¹¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 694, 704.

¹¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 700.

bir sıralama benimsememiştir. Yine daha önce belirttiğimiz gibi *Şerh*'te yer alan bu görüşleri Zeydiyye'ye meyilli olan talebesi Mânkîdîm'den bağımsız okumak mümkün değildir. Zira bu eser ona imla edilirken birçok yerde kendi görüşlerini ilave etmiştir.

Mu'tezilî alimlerin yukarıda zikredilen yönleri Ahbârîliğin etkili olduğu bir dönemde Mu'tezilî literatürün ve fikrî yapısının İmâmiyye alimleri tarafından tanınmasında ve İmâmiyye alimlerinin düşünce yapısının değişiminde etkisi büyük olmuştur. Zira İmâmiyye alimleri, i'tizâlî düşüncenin etkisiyle usûlî evrilmeyi bu dönemde gerçekleştirmişlerdir.

2.1.2.2. Büveyhîler Öncesi İmâmiyye Alimlerinin Etkileşimdeki Rolü

Büveyhîler öncesinde İmâmiyye ile Mu'tezile'nin diyalogunun, İmâmiyye kelamının mezhepsel bağlamda ilk nüvelerinin atıldığı hicrî ikinci asırda,¹²⁰ imamlar döneminde başladığı görülmektedir.¹²¹ Etkileşimin ilk izleri İmâmiyye'nin ilk kelamcıları olan Zürâre b. A'yen (ö. 150/767) ve Ebû Ca'fer el-Ahvel (ö. 160/777) üzerinde müşahade edilmektedir. Onlardan sonra Mu'tezile'den etkilenme bağlamında küçük gaybet döneminde Nevbahtîlere kadar bir kopukluk meydana gelmiş, bu dönemde Mu'tezilî alimler ile Şîî alimler özellikle Allah'ın sıfatları konusunda fikrî bir çatışma ve entelektüel bir diyalog içerisinde olmuşlardır. Bu diyalogun gerçekleştiği ortamlar ise çeşitli vesilelerle icra edilen ilim meclisleridir. Daha önce de belirtildiği üzere Hârûn Reşîd'in (170-193/786-809) veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (ö. 190/805) huzurunda yapılan ve cisim, araz, sıfatlar, fiiller, istitâat, hareket, sükûn, imâmet ve aşk gibi muhtelif kelamî meselelerin ele alındığı bir münazaraya Şîa'dan Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Alî b. Mîsem (ö. 183/799'dan sonra) ve Mu'tezile'den Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-850), İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) gibi önde gelen alimler katılmıştır.¹²² Bu meclislerde ve telif edilen eserlerde Ebû Ca'fer el-Ahvel, Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî gibi İmâmiyye kelamcıları, teşbîh ve tecsîme varan görüşleri nedeniyle Mu'tezilî alimler tarafından eleştirilmişlerdir.¹²³ Bu

¹²⁰ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 5-6; Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan velâyet-i Fakîhe*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara, 2005, s. 61-62; Watt, *İslam Düşüncesi*, s. 196.

¹²¹ Arslan, *Şîa-Mu'tezile*, s. 20-21.

¹²² Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. III, s. 306-309; Watt, *İslam Düşüncesi*, s. 197.

¹²³ Hayyât, *el-İntisar*, s. 32-33; Belhî, *el-Makâlât*, s. 435.

da özellikle tevhi'd konusunda erken dönem Mu'tezile ile İmâmiyye kelimcileri arasında fikrî bir uyumsuzluk olduğunu göstermektedir.

İmamlar döneminin sonlarına yaklaşıldığında bu dönem ahhâr alimlerinin kelâmî meseleleri tartışmayı terk etmeye ve ahhâr toplamaya başladıkları görülmektedir. Özellikle küçük gaybet dönemi, ahhâr alimleri tarafından aklın devre dışı bırakıldığı, tüm meselelere ahhâr ile yanıt bulunmaya çalışıldığı bir dönem olmuştur. Buna rağmen bu dönemde Mu'tezilî tabakâtı içerisinde de zikredilen Nevbahtîler ve Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçen İbn Kîbe er-Râzî gibi bazı alimler imâmet ve gaybet ile ilgili aklî izahatta bulunmaya çalışmışlardır. Ahhârdan başka hiçbir şeyi kaynak olarak kabul etmeyen ve teolojisini buna göre oluşturan bu dönemin Ahhârî İmâmiyyesi içerisinde Mu'tezilî tesirli rasyonel dönüşüm bir anda gerçekleşmiş değildir. Mu'tezilî etkinin çokça görüldüğü Zeydî fikirlerin hâkim olduğu bir coğrafyada neşet eden Büveyhîlerin bunda etkisi olduğu gibi Büveyhîler dönemine kadar bazı erken dönem İmâmî alimlerin kelâmî meselelerin izahında rasyonel bir çizgide hareket etmelerinin de etkisi olmuştur. Bu nedenle Şîî-İmâmiyye geleneğinde akla önem veren, kelimci özellikleri ile ön plana çıkan ve bir vesile ile Mu'tezile ile etkileşim ve diyalog içerisinde bulunan alimler üzerinde durulması gerekir. Bu alimlerin Büveyhîler döneminde Usûlî olarak isimlendirilecek olan haleflerine zemin hazırladığı söylenebilir. Bunlar, imamlar döneminin kelâm alimleri Zürâre b. A'yen (ö. 150/767), Ebû Ca'fer el-Ahvel (ö. 160/777), Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Hişâm b. Salim el-Cevâlikî (ö. II/VIII. asrın sonları), Fadl b. Şâzân (ö. 260/873) ve küçük gaybet döneminin önemli kelâm alimleri Nevbaht ailesinin mensupları olan Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922-923), Ebû Sehl b. İsmâîl en-Nevbahtî (ö. 311/924) ve Muhammed b. Abdurrahman b. Kîbe er-Râzî'dir (ö. 310/922'li yıllar).

2.1.2.2.1. İmamlar Dönemi Kelamcılar

İmamlar dönemi kelâm alimleri Zürâre b. A'yen, Hişâm b. Hakem, Ebû Ca'fer el-Ahvel, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî kendi dönemlerinde çokça tartışılan Allah'ın sıfatları ve istitâat gibi kelâmî meseleleri tartışma konusu edinmişlerdir. Bu meselelerdeki görüşleri nedeniyle hem muhalifleri hem de kendi mezhep mensupları tarafından eleştirilere muhatap olmuşlardır. Ancak böyle bir şeye maruz kalmaları, onları fikirlerini beyan etmekten geri bırakmamıştır.

1. Zürâre b. A'yen (ö. 150/767):¹²⁴ Zürâre, dönemin kelim alimlerinin ilkerindendir. Erken dönem müellifleri, Zürâriyye adında bir mezhepten bahsederek, Zürâre'nin, subûti sıfatlar konusunda Allah'ın kendisi için hayy, âlim, kâdir, semî ve basîr sıfatlarını yaratıncaya kadar ezelde o niteliklere sahip olmadığını söylediğini belirtmişlerdir.¹²⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî ise Basra Kaderiyecilerinin (Mu'tezile) Allah'ın kelamının hudûsu hakkındaki görüşlerini Zürâre'nin bu görüşüne dayandırdıklarını iddia etmiştir.¹²⁶ Eş'arî ayrıca onun istitâat bahsinde istitâatın fiilden önce olduğunu ve her sıhhat sahibi kimsenin istitâat sahibi olduğu fikrini benimsediğini söylemiştir.¹²⁷ Bu görüşünde Zürâre'nin Mu'tezile ile aynı fikirde olduğu görülmektedir.¹²⁸ İmâmîyye'nin rical alimleri onun *Kitâbu'l-İstitâ'a ve'l-Cebr* adında bir eserinin olduğunu bildirmişlerdir.¹²⁹ Zürâre, ilmî şahsiyeti ve fikirlerinden dolayı kendi mezhep mensupları tarafından çoğu zaman övülse de yerildiği zamanlar da olmuştur.¹³⁰

2. Ebû Ca'fer el-Ahvel (Şeytânuttâk/Mü'minüttâk) (ö. 160/777):¹³¹ Eş'arî'ye göre istitâat konusunda Zürâre'yi çağdaşları Ebû Ca'fer el-Ahvel, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî takip etmişlerdir. Ebû Ca'fer el-Ahvel ayrıca bir fiilin yalnızca Allah'ın dilemesi ile gerçekleşebileceğini bildirmiştir.¹³² Allah'ın sıfatları hususunda Al-

¹²⁴ Ebu'l-Hasan Zürâre b. A'yan eş-Şeybânî'nin Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın ashabından, Şîa'nın erken dönem hadis, fıkıh ve kelim alimlerinden olduğu, Rum asıllı olduğu ve sonradan Müslüman olduğu bildirilmiştir. Tûsî, *el-Fihrist*, s. 74-75; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 308-309.

¹²⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 72-82; Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö.471/1078), *et-Tebîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fırakati'n-Nâciye ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, Beyrut, 1983, s. 40; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 168. Ayrıca bkz. Ni'me, *Felâsifetü's-Şîa*, s. 45-46.

¹²⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 52.

¹²⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 90; Ayrıca bkz. Howard, "Şî'i Kelâm", s. 211.

¹²⁸ Mu'tezile'nin istitâatın fiilden önce olduğu ve sağlıklı kimselerin istitâata sahip olduğu ile ilgili görüşleri hakkında bkz. Hayyât, *el-İntisar*, s. 107-109; Cübbâî, *el-Makâlât*, s. 121; Belhî, *el-Makâlât*, s. 302-305.

¹²⁹ Necâşî, *Ricâl*, s. 172; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 75.

¹³⁰ Zürâre'nin fikirlerinden dolayı eleştirildiği rivayetler ile ilgili bkz. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl el-Ma'rûf bi-Ricâli'l-Keşî*, Kum, h. 1427, s. 133-134 (232), 134-135 (234), 136 (240-42), 143 (263), 144, (268-269), 151 (283), 207 (435-436).

¹³¹ Şîiler tarafından Mü'minüttâk, muhalifleri tarafından Şeytânuttâk olarak lakaplandırılan Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. en-Nu'mân el-Ahvel, erken dönem Şîi-İmâmî kelimcilerinden biri olup, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan rivayette bulunduğu ve Mûsâ Kâzım'ı da imam olmasında destekleyerek yakın çevresinde olduğu rivayet edilmiştir. Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922), *Kitâbu Fıraki's-Şîa*, İstanbul, 1931, s. 66; Necâşî, *Ricâl*, s. 311; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 131-132; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 250; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 168-169; Ni'me, *Felâsifetü's-Şîa*, s. 45, 505; Halil İbrahim Bulut, "Ebû Ca'fer el-Ahvel (Şeytânuttâk) Hayatı ve Görüşleri", *Erken Dönem Şîi Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, ss. 51-102; Halil İbrahim Bulut, "Şeytânuttâk", *DİA*, İstanbul, 2010, c. XXXIX, s. 104; Mustafa Öz, "Mûsâ el-Kâzım", *DİA*, İstanbul, 2006, c. XXXI, s. 219-221.

¹³² Eş'arî, *Makâlât*, s. 90.

lah'ın zatında alim olduğunu, ancak ilminin hadis olduğunu, bir şeyi irâde ettiği anda bildiğini, o şey vücuda gelmeden önce onu bilmediğini söylemektedir.¹³³ İbn Hazm ise Ebû Ca'fer el-Ahvel, Hişâm b. Hakem ve diğer bazı Şîi alimlerin Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile'ye uyduklarını söylemektedir.¹³⁴ Muhtemelen sıfatlar konusundaki görüşlerinden dolayı bazı mezhepler tarihi müellifleri Ebû Ca'fer el-Ahvel'i Mu'tezilî alimler arasında zikretmişlerdir.¹³⁵ Kaynaklarda Ebû Ca'fer el-Ahvel'e atfedilen Şeytâniyye ya da Nu'maniyye adında bir mezhepten de bahsedilmektedir.¹³⁶ Bazı kaynaklar ise Ebû Ca'fer el-Ahvel'in Ravâfız ile Mu'tezile'yi birleştirdiğini belirterek, onun mezhebini hem Mu'tezile hem de Şîa arasında zikretmişlerdir.¹³⁷ Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisâr* adlı eserinde Ebû Ca'fer el-Ahvel, Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim'i içine dahil ettiği Râfızîlerin hepsinin tevhîd konusunda tecsîm ve teşbîhe varan fikirlerini zikrettikten sonra kader konusunda Allah'ın kafiri cebr yoluyla küfre düşürdüğü; çirkin şeyleri ve günahları Allah'ın irâde ettiği yönündeki beyanatlarını dile getirmiştir.¹³⁸ Ayrıca Şetânuttâk, Mu'tezile'nin mefdul imam görüşünü reddeden *Kitâbu'r-Redd ale'l-Mu'tezile fî İmâmeti'l-Mefdûl* adında bir eser kaleme almıştır.¹³⁹

3. Hişâm b. Hakem (ö. 179/795):¹⁴⁰ İmamlar döneminin önemli kelamcılarının dan olan Hişâm b. Hakem tecsîm ve teşbîh ile alakalı görüşlerinden¹⁴¹ dolayı eleştirilse

¹³³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 322; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 169.

¹³⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 12.

¹³⁵ Safedî, *el-Vâfi*, c. IV, s. 78; İbn Kemalpaşa, *Hamsü Resâil*, s. 104, 143. Şeytânuttâk'ın görüşleri hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Halil İbrahim Bulut, "İlk Şîi Kelamcılardan Ebû Ca'fer el-Ahvel (Şeytânü't-Tâk) ve Ona Atfedilen Görüşler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2008, sy. 17, s. 81-92; Bulut, "Ebû Ca'fer el-Ahvel", *Şîi Düşünürler*, s. 62-79.

¹³⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 52; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 168; Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Neseî (ö. 318/930), *Kitâbu'r-Redd alâ Ehli'l-Bid'a ve'l-Ehvâi'd-Dâle*, thk. Seyit Bahcivan, Konya, 2013, s. 133, 193; Safedî, *el-Vâfi*, c. IV, s. 78; Makrîzî, *Hitat*, c. III, s. 401, 414; İsferyânî, *et-Tebîr*, s. 40-41.

¹³⁷ Makrîzî, *Hitat*, c. III, s. 401, 414; Safedî, *el-Vâfi*, c. IV, s. 78-79; Hasan Hân, *Habîetü'l-Ekvân*, s. 22.

¹³⁸ Hayyât, *el-İntisar*, s. 32-33.

¹³⁹ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 250.

¹⁴⁰ Ebû Muhammed Hişâm b. Hakem el-Vâsîfî, Şîa'nın önemli kelamcılarının biri olup, önceleri Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvân (ö. 128/745-746) taraftarı iken Ca'fer es-Sâdık ile görüş-tükten sonra İmâmiyye itikâdını tercih etmiş ve Şîa'nın savunucusu olmuştur. Mûsâ Kâzım'ı imam olmasında desteklemiş ve onunla yakın ilişkiler içinde olmuştur. Nevbahtî, *Fırakî's-Şîa*, s. 66; Tûsî, *İhtiyâr*, s. 219-237; Necâşî, *Ricâl*, s. 415; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 249-250; Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb el-Mâzenderânî (ö. 588/1192), *Meâlimü'l-Ulemâ*, Beyrut, t.y., s. 128; Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, c. X, s. 264-265; Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, İstanbul, 1998, c. XVIII, ss. 153-154; Metin Bozan, "Hişâm b. Hakem", *Erken Dönem Şîi Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, ss. 21-50.

¹⁴¹ Klasik kaynaklar, Hişâm'ın rabbini eni, boyu ve derinliği olan ve yaratılmışlardan benzeri olmayan

de yaşadığı dönemde başta imâmet meselesi olmak üzere, İmâmiyye'nin temel meseleleri ile ilgili birçok eser telif etmiş, İmâmiyye'nin rasyonel bir metot kazanmasında etkili olmuştur.¹⁴² Ona göre kulun fiillerinden sorumlu olabilmesi için fiillerin kul tarafından meydana getirilmesinden önce Allah'ın onları bilmesi mümkün olamaz. Aksi mümkün olsaydı, kul için mesuliyet ortadan kalkardı. Yine ona göre, Allah bilgilerle alim değildir, aksi takdirde bilgiler ezeli olurdu. Bu durumda ona göre Allah'ın ilmi yaratılmıştır.¹⁴³ O, İmâmiyye kelimâ ile ilgili rasyonel bir zemin oluşturmaya çalışırken, aynı zamanda diğer mezhep mensuplarının eleştirilerine cevap vermeye çalışmıştır. Birçok kelimâ meselede Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850), Nazzâm (ö. 231/845), Dırâr b. Amr (ö. 200/815) gibi Mu'tezilî alimlerle tartışmış ve İmâmiyye'nin fikirlerini savunmuştur.¹⁴⁴ Amr b. Ubeyd ile imâmetin nass ile olduğu hususunda,¹⁴⁵ Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ile teşbîh ve Allah'ın ilmi konularında,¹⁴⁶ Dırâr b. Amr ile Abbâsî veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (ö. 190/805) huzurunda Allah'ın adaleti, kulların dinî mükellefiyeti, Hz. Ali'nin fazileti gibi konularda tartıştığı rivayet edilmiştir.¹⁴⁷ Yine Nazzâm hac yolculuğu esnasında iken onunla Mekke yolunda karşılaşmış ve burada da Nazzâm ile muhtelif kelimâ bahislerde münazara ettiği bildirilmiştir.¹⁴⁸ Ebû Bekir el-Esam ile de çeşitli konularda münazaralar yapmıştır.¹⁴⁹ Nitekim el-Esam, Hişâm b. Hakem'e teşbîh konusundaki görüşlerinden dolayı reddiye yazmıştır.¹⁵⁰ Hişâm b. Hakem ise

bir cisim şeklinde tarif ettiğini söylemektedir. Hişâm b. Hakem'in tescîm ile ilgili görüşleri hakkında bkz. Belhî, **el-Makâlât**, s. 241; Eş'arî, **Makâlât**, s. 76-78; Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler**, s. 49, 260; Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 167; Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 97-100. Şeyh Müfid, Hişâm b. Hakem'in tescîm ile ilgili görüşlerinden daha sonra vazgeçtiğini ifade etmiştir. Bkz. Şeyh Müfid, **el-Hikâyât**, s. 77-81; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 203-205.

¹⁴² İbn Nedîm, **Fihrist**, s. 249-250; Tûsî, **el-Fihrist**, s. 174-175; Necâşî, **Ricâl**, s. 415.

¹⁴³ Belhî, **el-Makâlât**, s. 251; Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler**, s. 50; Eş'arî, **Makâlât**, s. 84; Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 167-168.

¹⁴⁴ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 168; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 183-187.

¹⁴⁵ Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb**, c. IV, s. 86.

¹⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 262; Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler**, s. 49; Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 168; Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb**, c. IV, s. 85; İbn Hacer el-Askalânî, **Lisânü'l-Mîzân**, c. VII, s. 562-563; Bedevî, **Mezâhib**, s. 127.

¹⁴⁷ Şeyh Sadûk, **Kemâlü'd-Dîn**, c. II, s. 340-344; Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 28; Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. XLVIII, s. 199-200.

¹⁴⁸ Makdisî el-Mutahhar b. Tâhir (ö. 355/966'dan sonra), **Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh**, nşr. Clement Huart, Paris, 1899-1919, c. II, s. 123-124; Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 254; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Münye**, s. 44; Tûsî, **İhtiyâr**, s. 233.

¹⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 267; Yusuf Şevki Yavuz, "Esam Ebû Bekir", **DİA**, İstanbul, 1995, c. XI, ss. 353-355.

¹⁵⁰ Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 183-184.

Mu'tezile'ye mefdul imam, Talhâ ve Zübeyr gibi konularda reddiye yazmıştır. Ayrıca reddiye olup olmadığını bilmediğimiz *Kitâbu'l-Mu'tezile* adında da bir eseri vardır.¹⁵¹

4. Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî (ö. II/VIII. asrın sonları):¹⁵² İmamlar dönemi kelimcilerinden bir diğeri ise tecsîm ve teşbîh görüşlerinden dolayı Mücessime ve Müşebbihe'ye nisbet edilen Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'dir. Teşbîh ve tecsîm meselelerinde Hişâm b. Hakem ile benzer görüşte olmakla birlikte Allah'ın insan suretinde olduğu ile ilgili fikirlerinden dolayı İmâmiyye alimleri ve muhalifleri tarafından eleştiriyeye maruz kalmıştır.¹⁵³ O, imâmetle ilgili konuları belirli bir zemine oturtmak istemiş ve imamların masumiyeti hususunda, peygamberler gibi vahiy almadıkları için onların günahlardan korunduklarını söylemiştir. Ona göre vahye muhatap oldukları ve Allah tarafından uyarıldıkları için peygamberlerin masum olmaları gerekmez.¹⁵⁴

5. Fadl b. Şâzân en-Nisâbü'rî (ö. 260/873):¹⁵⁵ İmamlar döneminin son kelim alimlerinden Fadl b. Şâzân en-Nisâbü'rî, ahlâra önem vermiş, akla başvurmanın caiz olmadığını, bunun insanları helak olmaya sürükleyeceğini söylemiştir.¹⁵⁶ Akılla ilgili böyle bir görüşü beyan etmesine rağmen, kelimî meselelerin izahında aklî çıkarımlarda bulunmaktan da geri duramamıştır. Nitekim *Kitâbu'l-İlel*¹⁵⁷ adlı eserinde tevhið,

¹⁵¹ İbn Nedîm, **Fihrist**, s. 250.

¹⁵² Ebû Muhammed Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî el-Cüzcânî el-Kûfî, Ca'fer es-Sâdık'ın ders halkasına katılmış ve onun ölümünden sonra imâmette Mûsâ Kâzım'ı (ö. 183/799) desteklemiştir. Nevbahtî, **Firaki's-Şîa**, s. 66; Tûsî, **el-Fihrist**, s. 413; Tûsî, **İhtiyâr**, s. 238-241; Necâşî, **Ricâl**, s. 415; Tüsterî, **Mecâlis**, c. II, s. 5-7; Yusuf Şevki Yavuz, "Cevâlikî Hişâm b. Sâlim", **DİA**, İstanbul, 1993, c. VII, s. 437-438.

¹⁵³ Hişâm b. Hakem, el-Cevâlikî'ye reddiye yazmıştır. Bkz. İbn Nedîm, **Fihrist**, s. 250; Tûsî, **el-Fihrist**, s. 175; Necâşî, **Ricâl**, s. 415; Tahrânî, **ez-Zerîa**, c. X, s. 237. Muhaliflerinin tenkidi için bkz. Eş'arî, **Makâlât**, s. 80; Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 168; Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler**, s. 51-52, İsfarayînî, **et-Tebîr**, s. 39-40.

¹⁵⁴ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 168.

¹⁵⁵ Ebû Muhammed Fadl b. Şâzân b. Halîl el-Ezdî en-Nisâbü'rî, Şîa'nın erken dönem kelim ve fıkıh alimlerinden. İmâmiyye'nin sekizinci, dokuzuncu ve onuncu imamları, Ali er-Rızâ (ö. 203/818), Muhammed el-Cevâd (ö. 220/835) ve Ali el-Hâdî'nin (ö. 254/868) zamanında yaşamıştır. Tûsî, **el-Fihrist**, s. 124-125; Necâşî, **Ricâl**, s. 295; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Şâzân en-Nisâbü'rî", **DİA**, İstanbul, 1999, c. XX, ss. 370-371, s. 370; Metin Bozan, "Fadl b. Şâzân", **Erken Dönem Şîi Düşünürler**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, s. 108-109.

¹⁵⁶ Fadl b. Şâzân en-Nisâbü'rî (ö. 260/874), **el-İzâh fi'r-Red alâ Sâiri'l-Fırak**, thk. es-Seyyid Celaladdin el-Hüseynî, Beyrut, 2009, s. 110-111.

¹⁵⁷ Fadl b. Şâzân'ın bu eserinin müstakil bir nüshası olmayıp, bazı eserlerin içinde başlıksız bir şekilde hadis numarası zikredilerek verilmiştir. Eser için bkz. Şeyh Sadûk, **İlel's-Şerâyi**, tsh. Fadlullah et-Tabâtabâi el-Yezîdî, Kum, h. 1384, c. I, ss. 336-364 (182. Bâb, 9. Hadis); Şeyh Sadûk, **Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ**, Kum, h. 1378, c. II, ss. 106-127 (34. Bâb, 1. Hadis); Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. VI, ss. 58-85 (23. Bâb, 1. Hadis). Eserin değerlendirmesi için ayrıca bkz. Metin Bozan, "Fadl b. Şâzân ve Kitabu'l-İlel'i Çerçevesinde İmamet Anlayışı", **AUİFD**, Ankara, 2004, c. XLV, sy. 11, ss. 69-82; Bozan, "Fadl b. Şâzân", **Şîi Düşünürler**, s. 112.

sıfatlar, imâmet ve bazı fikhî meselelerin izahı için genellikle kelimelerinde kullanılan soru-cevap yöntemini kullanmış ve rasyonel bir yöntem takip etmiştir.¹⁵⁸ Onun görüşleri tetkik edildiğinde birçok meselede seleflerinin yolunu takip ettiği anlaşılmaktadır. İmâmetin gerekliliği hususundaki görüşlerinin Hişâm b. Hakem ile;¹⁵⁹ imamın bilgisi konusunda imamlara ilham edilmediği, onların bilgiyi Kur'an'dan ve önceki imamlardan aldığı görüşünü savunarak Yunus b. Abdurrahman, Sekkâk ve Hişâm b. Hakem gibi alimler ile uyuştugu görülmektedir.¹⁶⁰ O eserlerinde Mu'tezile, Mürcie, Havâric, Cebriyye gibi fırkaların ayrılık teşkil eden fikirlerini verdikten sonra bu fikirlerinden dolayı az da olsa onları tenkit eder.¹⁶¹ Ayrıca başta kelim ve reddiye türünde olmak üzere günümüze ulaşmayan ancak kaynaklarda ismi zikredilen yüz sekseni aşan eserinden bahsedilmektedir.¹⁶²

Muhsin el-Emîn, Zürrâ b. A'yen, Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim ve Ebû Ca'fer el-Ahvel'e atfedilen mezheplerin varlığını kabul etmez ve onların Mu'tezilî görüşleri benimsediği tarzındaki iddiaları eleştirir. Onların Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) ve Mûsâ Kâzım'ın (ö. 183/799) ashabından sahih akideye sahip sika kimseler olduğunu söylemiştir.¹⁶³ Şîî rical kitapları da bu alimlerin güvenilir olduğuna işaret etmektedir.¹⁶⁴ Bu alimler, dönemin kelimî meselelerinde söz söylemeler de onların asıl ilgilendikleri mesele imâmet meselesi olmuş ve hemen hemen girdikleri bütün meclislerde dönemin önde gelen muhalif alimleriyle münazara etmişlerdir. Ancak henüz imamlar dönemi son bulmadığı için gaybet ve ric'at gibi meseleler değil daha çok ef-daliyet, imamın gerekliliği, imamın vasıfları gibi meseleler üzerinde durulmuştur.

Yukarıda zikredilen alimlerin hemen her biri bulundukları bölgelerde Mu'tezilî alimlerle diyalog halinde olmuşlar, birçok meselede münazarada bulunmuşlardır.

¹⁵⁸ Fadl b. Şâzân, "Kitâbu'l-İlel", **İlelû's-Şerâyi'**, mlf. Şeyh Sadûk, tsh. Fadlullah et-Tabâtabâi el-Yezîdî, Kum, h. 1384, c. I, ss. 336-364.

¹⁵⁹ Fadl b. Şâzân, "Kitâbu'l-İlel", c. I, s. 337-338; Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. XLVIII, s. 200-201; Bozan, "Fadl b. Şâzân", **Şîî Düşünürler**, s. 114-115.

¹⁶⁰ Fadl b. Şâzân, **el-İzâh**, s. 460-461; Tûsî, **İhtiyâr**, s. 446-447. Ayrıca bkz. Metin Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", **Dinî Araştırmalar**, 2006, c. IX, sy. 26, ss. 95-112, s. 100-102.

¹⁶¹ Fadl b. Şâzân'ın **el-İzâh** adlı eserinde yer verdiği fırkalar ile ilgili olarak bkz. Fadl b. Şâzân, **el-İzâh**, s. 3-50.

¹⁶² Eserlerinin listesi için ayrıca bkz. Tûsî, **el-Fihrist**, s. 124-125; Necâşî, **Ricâl**, s. 295.

¹⁶³ Muhsin el-Emîn, **A'yânü's-Şîa**, c. I, s. 22.

¹⁶⁴ Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 52; Necâşî, **Ricâl**, s. 172, 311-312, 415, 416; Tûsî, **el-Fihrist**, s. 84-84, 131-132, 174-176.

Alimler nezdindeki bu temasların yanı sıra imamlar nezdinde dolaylı olarak bazı temasların olduğu söylenebilir. Nitekim Abbâsî devleti sınırları içerisinde zaman zaman dışlandığı dönemler olsa da Mu'tezile'nin devlet erkanına ve mezheplere tesiri bakımından en güçlü olduğu dönemdir. Özellikle Mu'tezile'nin altın çağı olarak nitelendirilen halife Me'mûn (198-213/813-833), Mu'tasım (213-227/833-842) ve Vâsık (227-232/842-847) dönemleri ehli hadis alimleri için mihne döneminin yaşandığı bir süreç olmakla birlikte Abbâsî halifelerinin Ali oğullarına yakın davrandığı da bir gerçektir. Nitekim halife Me'mûn, İmam Ali er-Rızâ'yı (ö. 203/818), 201/816 yılında kendisine veliaht olarak tayin ettiği ve onun da bunu kabul ettiği, hatta onu kızı ile evlendirdiği ve halifenin kendisine er-Rızâ lakabını verdiği kaynaklarda geçen rivayetler arasındadır.¹⁶⁵ O dönemlerde hem alimler hem de imamlar indinde böyle yakınlaşmaların olduğu göz önüne alınırsa Mu'tezile-İmâmiyye yakınlaşmasının temellerinin o dönemlerde atılmaya başlandığı da söylenebilir.

2.1.2.2.2. Küçük Gaybet Dönemi Kelamcılar

Küçük Gaybet dönemine gelindiğinde İmâmiyye alimlerini kelamî meselelerden ziyade, gaybet meselesi meşgul etmiş, gaybeti temellendirmek adına ahhâr toplamaya çalışmışlardır. Bu dönem ahhârî ulemanın baskın olduğu akla ve re'ye önem verenlerin dışlandığı bir dönemdir. Ahhâr merkezli bu anlayışın gaybeti temellendirmede yetersiz kalması nedeniyle akılcılığı ön plana çıkaran alimler de olmuştur. İşte bu dönem Mu'tezilî düşüncenin İmâmî düşünce sisteminde kendisini göstermeye başladığı dönem olmuştur.¹⁶⁶ Nevbaht ailesinin üyeleri İmâmiyye'de aklileşmenin temellerini atan alimler olarak ön plana çıkmaktadırlar. Bu aileden Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimi bağlamında dört şahsın ismi ön plana çıkmaktadır.

1. Ebû Sehl İsmâîl b. Ali en-Nevbahtî (ö. 311/924):¹⁶⁷ Küçük gaybet döneminin akılcı kelamcılarının biri olup, rical türü eserlerde kendisi ile ilgili verilen bil-

¹⁶⁵ Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî (ö. 329/941), *Usûlü'l-Kâfî*, Beyrut, 2007, c. I, s. 312; Şeyh Sadûk, *İlelû's-Serâyi*, c. I, s. 318-320; Suyûtî, *Târîh*, s. 307; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VI, s. 431-432; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. IV, s. 24; Metin Bozan, "Ali er-Rıza'nın Veliahtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Dinî Araştırmalar*, 2004, c. VII, sy. 19, ss. 159-171.

¹⁶⁶ Madelung, *Dinî Ekoller*, s. 71-72; Modarressi, *Crisis*, s. 115; Jassim, *The Occultation*, s. 150; Uyar, "Şii Kelamının Teşekkülü", s. 155.

¹⁶⁷ Nevbaht ailesi, mütercim ve münecim yetiştiren Bağdat'ın İran asıllı önde gelen ailelerden biri

gilere bakıldığında Ebû Sehl İsmâîl'in gaybet sonrası imâmeti temellendirme gayreti içerisinde girdiği,¹⁶⁸ yine bu çerçevede aşırı Şîî görüşlerle mücadele ettiği anlaşılmaktadır.¹⁶⁹ Bazı kaynaklar, Şîa'nın onu kendi mütekellimlerinden saydığını söylemekle beraber, onun bazı konularda Mu'tezile ve İmâmiyye akaidi arasında bir sentez yaptığını ve Mu'tezilî kelamcılardan olduğunu zikretmiştir.¹⁷⁰ Ahvâz'da tertip edilen birçok ilim meclisinde Mu'tezilî Ebû Ali el-Cübbâî ile Mu'tezile'nin inanç esasları üzerine münazaralarda bulunmuşlardır. Hatta bu münazaralar *Kitâbu'l-Mecâlisihî me'a Ebî Ali el-Cübbâî bi'l-Ahvâz* adıyla kitap haline getirilmiştir.¹⁷¹ Mu'tezile'nin el-men-zile beyne'l-men-zileteyn, vaîd, şefaât gibi akidelerinde Mu'tezile'ye muhalif olsa da sıfatlar, adalet, ru'yet ve özgür irâde konularında onlarla ittifak ettiği bilinmektedir.¹⁷²

2. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922):¹⁷³ Nevbahtî ailesinin fertlerinden olup, kelam, felsefe, astronomi ve tıp gibi birçok alanda yetkin bir alimdir. O da dayısı Ebû Sehl İsmâîl gibi kaynaklarda Şîa'ya müntesip olmasının yanı sıra Mu'tezile'ye nisbet edilmiş, Mu'tezile'nin dokuzuncu tabakasında zikredilmiştir.¹⁷⁴ Ancak rical türü kaynaklarda zikredilen eserlerine bakıldığında Mu'tezile'ye birçok konuda reddiye yazdığı görülmektedir. Öyle ki Necâşî, Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin mü-

olup, aile fertleri Abbâsî yönetimi ile yakın ilişki içerisinde bulunmuşlardır. Nevbaht ailesinin önemli alimlerinden Ebû Sehl İsmâîl b. Ali b. İshâk b. Ebî Sehl el-Fazl b. Nevbaht el-Bağdâdî en-Nevbahtî, Şîî-İmâmiyye'nin rasyonelleşmesinde etkili olmuş, küçük gaybet döneminin önde gelen kelamcılarındandır. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 251; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 12-13; Necâşî, *Ricâl*, s. 33-34; Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, c. I, s. 134-136; c. III, s. 383-388; Mustafa Öz, "Nevbahtî İsmail b. Ali", *DİA*, c. XXXIII, s. 36-37.

¹⁶⁸ Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Los Angeles, 1969, s. 3; Uyar, "Şîî Kelamının Teşekkülü", s. 156.

¹⁶⁹ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 251; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 12-13; Necâşî, *Ricâl*, s. 33-34.

¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 321-322; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, c. II, s. 154; Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, c. III, s. 384; Madelung, *Dinî Ekoller*, s. 72; Daftary, *Şîî İslam*, s. 90.

¹⁷¹ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 251; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 12-13; Necâşî, *Ricâl*, s. 33; Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, c. III, s. 384; Öz, "Nevbahtî İsmâîl b. Ali", s. 36-37; Koloğlu, *Cübbâîler*, s. 50.

¹⁷² Madelung, *Dinî Ekoller*, s. 73; Howard, "Şîî Kelâm", s. 220; Öz, "Nevbahtî İsmâîl b. Ali", s. 36-37; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 50-51; Mukaddem, "Nevbahtî Ailesinin Şîî Düşüncenin Gelişimindeki Etkisi", *Turkish Journal of Shiite Studies: Şiilik Araştırmaları (e-Dergi)*, çev. Şahin Ahmetoğlu, 2019, c. I, ss. 95-117, s. 107-108.

¹⁷³ Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ b. el-Hasan b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahtî, İmâmiyye'nin önde gelen kelam ve felsefecilerinden biri olmakla beraber Mu'tezile de onu kendilerinden (dokuzuncu tabakadan) olduğunu söylemiştir. Türkçeye de tercüme edilen *Fıraku's-Şîa* adlı eserin müellifidir. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 251-252; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 46; Necâşî, *Ricâl*, s. 63; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münye*, s. 88; Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, c. V, s. 320-321; İlyas Üzümlü, "Nevbahtî Hasan b. Mûsâ", *DİA*, İstanbul, 2007, c. XXXIII, s. 35-36.

¹⁷⁴ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 251-252; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 46; Necâşî, *Ricâl*, s. 63; Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, c. V, s. 320-321; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münye*, s. 88; Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 321-322; Üzümlü, "Nevbahtî Hasan b. Mûsâ", s. 35-36; Mukaddem, "Nevbahtî Ailesi", s. 109.

neccimler konusunda ve bazı meseleler ile ilgili Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), cennet ehlinin nimetlendirilmesi ve bilgi hususunda Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-850), imâmet hususunda Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-851), İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-914) ve hocası Ebû Îsâ el-Verrâk (ö. 247/861)¹⁷⁵ gibi Mu'tezilî alimlere ve geneli itibarı ile "el-menzile beyne'l-menziileteyn" ilkesi çerçevesinde Mu'tezile'ye yazdığı reddiye türü eserlerin isimlerini zikretmiştir. Ayrıca onun, Ebu'l-Kâsım el-Belhî ile beraber bulunduğu meclisi kaleme aldığı bir eserin de olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁶

3. İbn Nevbaht Ebû İshâk İbrâhîm b. Nevbaht (ö. beşinci asrın ikinci yarısı/yedinci asrın ilk yarısı): Bu alim, Nevbaht ailesinin bir diğer ferdi olup, İbn Nevbaht olarak meşhur olmuştur. Hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Gerçek adı hakkında Şîî kaynaklarda ihtilaf olup, İbn Nevbaht olarak meşhur olduğu, Şîa'nın büyük kelamcısı ve *el-Yâkût fî İlmi'l-Kelâm* adında bir eserin olduğu bilinmektedir. Onun bu eserine *Envâru'l-Melekût fî Şerhi'l-Yâkût* adında bir şerh yazan Allâme Hillî, onun hicrî dördüncü asrın ilk yarısında yaşadığını zikretmiştir.¹⁷⁷

Ahmed Emîn onun *el-Yâkût* adlı eserini okuduğunda imâmet ile ilgili meseleler dışında sanki Mu'tezilî bir usul kitabı okuduğunu söylemiştir.¹⁷⁸ Nitekim İbn Nevbaht risale hacmindeki bu eserinde cisim ve araz gibi dakîku'l-kelâm/latîfü'l-kelâm meselelerinde¹⁷⁹ tevhîd ve sıfatlar,¹⁸⁰ adalet¹⁸¹ ve nübüvvet¹⁸² gibi konularda Mu'tezile'ye benzer görüşler ortaya koymuştur. Günümüze ulaşan eserler çerçevesinde İmâmiyye

¹⁷⁵ Ebû Îsâ Muhammed b. Hârûn el-Verrâk, Mu'tezile, Şîa ve Maniheizm inançlarıyla ilişkilendirilen bir alimdir. İbn Nedîm, onu bir yerde Mu'tezile alimleri arasında düalist olmakla suçlanan biri olarak zikrederken, başka bir yerde de Müslüman görünen bir zındık olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Nedîm, **Fihrist**, (Tecdüdd), s. 216, 401. Hayyât, onun İbnü'l-Râvendî ile birlikte önceleri Mu'tezilî iken, daha sonra ise mülhitlerden olduğunu söyleyerek bu iki şahsın Mu'tezile'ye nisbet edilemeyeceğini, bir yere nisbet edilecekse Râfizîlere nisbet edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bkz. Hayyât, **el-İntisar**, s. 174. Mes'ûdî ise onu, Şîa'nın Zeydiyye fırkası içerisinde zikretmiştir. Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb**, c. III, s. 172. Ayrıca bkz. Fuat Aydın, "Verrâk Ebû Îsâ", **DİA**, İstanbul, 2013, c. XLIII, ss. 59-60.

¹⁷⁶ Necâşî, **Ricâl**, s. 63.

¹⁷⁷ Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar el-Hillî el-Allâme (ö. 726/1325), *Envâru'l-Melekût fî Şerhi'l-Yâkût*, thk Muhammed Necmî ez-Zencânî, Kum, 1984, s. 2; İsbehânî **Riyâzu'l-Ulemâ**, c. VI, s. 38; Muhsin el-Emîn, **A'yânu's-Şîa**, c. II, s. 274; Ziyâî, "Mukaddime", **el-Yâkût**, s. 13-15; Mukaddem, "Nevbahtî Ailesi", s. 110-111; Abbâs İkbâl Âştiyânî (ö. 334/1955), **Âl-i Nevbaht**, çev. (arapça) Ali Hâşim el-Esedî, y.y., h. 1425, s. 199-216.

¹⁷⁸ Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, c. III, s. 267-268.

¹⁷⁹ İbn Nevbaht Ebû İshâk İbrâhîm b. Nevbaht (ö. h. V-VII), **el-Yâkût fî İlmi'l-Kelâm**, thk. Ali Ekber Ziyâî, Kum, 2007, s. 30-34.

¹⁸⁰ İbn Nevbaht, **el-Yâkût**, s. 38-43, 57-60.

¹⁸¹ İbn Nevbaht, **el-Yâkût**, s. 45-34, 61-62.

¹⁸² İbn Nevbaht, **el-Yâkût**, s. 67-70.

akaidi ile ilgili ilk derli toplu eserin Şeyh Sadûk tarafından telif edilen *el-İ'tikâdât* adlı eser olduğu bilinmektedir.¹⁸³ Şayet eserin mensubiyeti ve tarihi ile ilgili bilgiler doğru ise İbn Nevbaht'ın bu eseri Şeyh Sadûk'tan önce olması nedeniyle hem erken dönem İmâmiyye akaidini yansıtmaması hem de Büveyhîler öncesi Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimi bağlamında önemli bir eserdir. Ancak Madelung, erken dönem bazı eserlerin aksine bu eserin yazıldığı dönemin İbn Nevbaht'ın yaşadığı belirtilen tarihten yaklaşık yüz yıl sonra olabileceğini söylemektedir. Buna gerekçe olarak ise Nevbahtîlere atfedilen ve onların Müfid tarafından eleştirilen görüşleri ile uyumluluk içerisinde olmadığının göstermektedir. Onun bu kitabındaki görüşlerin daha çok Şerîf Murtazâ'nın görüşleri ile uyum içerisinde olduğunu bu nedenle eserin Murtazâ'dan sonraki bir dönemde yazılmış olabileceğini belirtmiştir.¹⁸⁴ Muhammed Hân Kazvîni de bu eserin içeriğinde Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) tesirinin olduğunu bildirmekte ve bahsedilen tarihte yazılmış olamayacağını, bu nedenle kitabın yazarının Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'den sonraki bir zamanda yaşadığını ve eserin bu tarihten sonra yazıldığını söylemektedir.¹⁸⁵ İbn Nevbaht'ın *el-Yâkût fî İlmi'l-Kelâm* adlı eserini tahkik eden Ali Ekber Ziyâî ise tüm rivayetleri değerlendirdikten sonra İbn Nevbaht'ın hicrî beşinci asrın ikinci yarısı ile hicrî yedinci asrın ilk yarısı arasında bir dönemde yaşadığı kanaatinde olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁶ İmâmiyye'de aynı yöntem ve içerik ile yazım geleneği Şeyh Müfid sonrasına tekabül etmesi hasebiyle Madelung, Kazvîni ve Ziyâî'nin bu tespitlerinde haklılık payları vardır. Zira İmâmiyye'nin sistemli kalam eserleri Şeyh Müfid'in hayatının sonlarına ve ondan sonrasına tekabül etmektedir.

İmâmet hususunda İmâmiyye'ye bağlılığında şüphe olmayan Nevbaht ailesinin, yukarıda da belirtildiği üzere imâmet dışındaki tevhit, sıfatlar, adalet ve nübüvvet gibi konulardaki görüşlerinden dolayı Mu'tezile'den sayıldıkları anlaşılmaktadır. Ancak onların İmâmiyye'nin düşüncesine katkıları aşîkardır. Zira özellikle imâmet ile ilgili birçok eser telif ettikleri, hem muhaliflerini hem de İmâmiyye içinde kendi sistemlerine uymayan görüşleri eleştirdikleri görülmektedir.¹⁸⁷ Öyle anlaşıyor ki, Nev-

¹⁸³ Abdülhamid, *The Intellectual Relationship*, s. ii (önsöz).

¹⁸⁴ Madelung, *Dinî Ekoller*, s. 72-73.

¹⁸⁵ Bkz. Kazvîni, "Kitâbu'l-Yâkût İbn Nevbaht"; Ansari, Schmidtke, "al-Shaykh al-Tûsî", s. 482.

¹⁸⁶ Ziyâî, "Mukaddime", *el-Yâkût*, s. 15-18.

¹⁸⁷ Onların eserleri hakkında bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 251-252; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 12-13, 46; Necâşî, *Ricâl*, s. 33-34, 63.

bahtîler Mu'tezile'nin rasyonel yönteminden faydalanmakla beraber, kendi inanç site-mine uymayan fikirleri de tenkit etmişlerdir. Nevbahtîler zaman zaman İmâmiyye aki-desine de muhalif olmuşlardır. Nitekim Şeyh Müfid, isim vermeksizin Nevbahtîlerin mucizenin kimlerin üzerine zuhur edeceği, ihbât, kafirlerin durumu, küçük günahlar, cevherlerin mekâna ihtiyaç duyup duymayacağı gibi konularda İmâmiyye'nin genel görüşüne muhalefet ettiğini ve Mu'tezile'ye muvafakat ettiğini söylemektedir.¹⁸⁸

4. Muhammed b. Abdurrahman b. Kıbe/Kıbe er-Râzî (ö. 310/922'li yıl-lar):¹⁸⁹ Küçük gaybet döneminin Nevbahtîler ile birlikte diğer bir önemli alimi ise Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin talebesi olduğu rivayet edilen İbn Kıbe er-Râzî'dir. Kendisi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Önceleri Mu'tezile'ye mensup iken daha sonra İmâmiyye'nin görüşlerini tercih ettiği zikredilmiş ve kelamcı yönüne vurgu yapılmıştır.¹⁹⁰ Her ne kadar önceleri Mu'tezile'ye mensup ise de birçok konuda İmâmiyye'nin savunuculuğunu yaparak Ebû Ali el-Cübbâî'ye reddiye yazmış, Ebu'l-Kâsım el-Belhî ile münazara yapmış, imâmet konusunda da ona reddiye yazmış¹⁹¹ ve Mu'tezile'nin imâmet ve gaybet ile ilgili İmâmiyye'ye yönelttiği eleştirilere cevap ver-meye çalışmıştır.¹⁹² İmâmiyye açısından dönemin en önemli tartışma konusu olan gay-bet hakkında aklî izahlarda bulunmuş, gaybetin yokluk olmadığını söylemiş, bir insa-nın bir yerde olmamasını onun dostlarına karşı değil, düşmanlarına karşı bir yokluk içerisinde olması olarak yorumlamıştır.¹⁹³ Onun eserleri günümüze müstakil bir şe-kilde ulaşmamış, eserlerinden bazıları sonraki dönem Şîî alimlerinin eserleri içinde günümüze intikal etmiştir.¹⁹⁴

Bunların dışında yine bu dönemde yaşamış ve Mu'tezile'den ayrılarak İmâmiyye'ye intikal eden **Muhammed b. Abdullah b. Mümellek/Mümlek/Meme-**

¹⁸⁸ Şeyh Müfid'in Nevbahtîleri tenkit ettiği hususlar için bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 69 (md. 43), 82-85 (md. 62, 63, 64), 96-97 (md. 87).

¹⁸⁹ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, c. I, s. 205-206; Modarressi, *Crisis*, s. 119; İbn Kıbe er-Râzî, *el-Mütebekkâ*, s. 22, 25-26.

¹⁹⁰ İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 250, Necâşî, *Ricâl*, s. 359-360; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 132; Takiyuddîn el-Hillî, *Ricâl*, s. 321; Ni'me, *Felâsifetü's-Şîa*, s. 508.

¹⁹¹ Necâşî, *Ricâl*, s. 359-360; Ni'me, *Felâsifetü's-Şîa*, s. 509.

¹⁹² Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, c. I, s. 67-70; Modarressi, *Crisis*, s. 133-143.

¹⁹³ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, c. I, s. 68.

¹⁹⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn* adlı eserinde onun bazı eserlerini aktarmıştır. Bkz. Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, c. I, s. 59-67, 67-70, 98-125; Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, c. II, s. 323-324; Mo-darressi, *Crisis*, s. 133-244; İbn Kıbe, *el-Mütebekkâ*, s. 163-263, 285-302, 303-312. Ayrıca bkz. Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2009, s. 133-134.

lek ve **Muhammed b. Ali b. Abdek (İbn Abdek)** gibi şahıslar da burada zikredilebilir.¹⁹⁵ Yukarıda zikredilenler gibi daha birçok alim bu dönemde Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçmiştir. Görünüşe göre onlar İmâmiyye'nin rasyonelleşmesinde ve Mu'tezilî fikirlerin İmâmiyye içerisinde yer edinmesinde etkili olmuşlardır.¹⁹⁶

2.1.2.3. Büveyhîlerin İlmî Politikaları

Daha önce de belirtildiği üzere Büveyhîler, güçlü oldukları dönemlerde hâkim oldukları coğrafyalarda Şiîliği yüceltme girişimlerinde bulunmalarına rağmen diğer mezheplerin varlıklarına ve faaliyetlerine müdahale etmemişlerdir. Hatta onların ilmî faaliyetlerini yürütebilmeleri için katkıda bulunmaya çalışmışlardır. Özellikle Aduddevle dönemi ilmî faaliyetlerin arttığı bir dönem olmuştur. Büveyhîler dönemi hakkında bilgi veren kaynaklar incelendiğinde onların en çok Şîa ve Mu'tezile'ye ehemmiyet verdikleri ve destekledikleri anlaşılmaktadır.¹⁹⁷

Makrîzî (ö. 845/1442), Büveyhîlerin himayesiyle Mu'tezile'nin Irak, Horasan ve Maverâünnehir'de yayıldığını ve birçok fakihin Mu'tezile mezhebini tercih ettiğini söylemiştir.¹⁹⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, kendi dönemlerinde Büveyhîlerin ve vezirleri Sâhib b. Abbâd'ın Behşemiyye Mu'tezilesi'ne davet etmesinden dolayı dönemlerindeki pek çok Mu'tezilî'nin o mezhep üzere olduğunu zikretmiştir.¹⁹⁹ Makdisî (ö. 390/1000 civarı), Aduddevle'nin birçok meselede Mu'tezilî ve Şiî fikirlere göre hareket ettiğini bildirmiştir.²⁰⁰ Ahmed Emîn (ö. 1954), Büveyhîlerin Şiî olması ve Mu'tezile'yi muhafaza etmesinin onların devrindeki Mu'tezilî alimlerin aynı zamanda Şiî temayül göstermelerine sebep olduğunu söylemiştir.²⁰¹ Zehebî ise Büveyhîler döneminde yaşayan bir kimsenin Şîa ve Mu'tezile mezhebini kendinde birleştirmesinin gayet normal bir durum olduğunu belirtmiştir.²⁰² Zehebî'nin bu bakış açısı insanların ya-

¹⁹⁵ Necâşî, **Ricâl**, s. 364, 366; Tûsî, **el-Fihrist**, s. 193-194.

¹⁹⁶ Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, c. III, s. 268; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 241; Madelung, **Dinî Ekoller**, s. 71; Abdülhamid, **İtikadî Mezhepler**, 113; Ca'feriyân, **el-Mesâru'l-Fikrî**, s. 32; Uyar, "Şiî Kelamının Teşekkülü", s. 158; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 215; Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 181; Hasan Ansari, Sabine Schmidtke, "Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (II): İsnâaşeriyye Şiîleri", **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı**, ed. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu, İstanbul, Küre Yayınları, 2017, ss. 273-294, s. 278.

¹⁹⁷ Daftary, **Şiî İslam**, s. 93.

¹⁹⁸ Makrîzî, **Hitat**, c. III, s. 424; Uyar, "Şiî Kelamının Teşekkülü", s. 157.

¹⁹⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler**, s. 134.

²⁰⁰ Makdisî, **Ahsenü't-Tekâsîm**, s. 439.

²⁰¹ Ahmed Emîn (ö. 1954), **Zuhru'l-İslâm**, Kahire, 2012, c. IV, s. 747-748.

²⁰² Zehebî, **A'lâm**, c. XVII, s. 650.

şadıkları dönemde etkili olan iktidarlardan etkilenmelerini izah etmektedir. Gücü elinde tutan iktidar çevrelerinin kendi zihniyetinde olan şahıs ya da gruplara maddî ve manevî imkânlar tanımaları da anlaşılabilir bir durumdur. Bu sosyal ve siyasî yapının tabîî sonucu olarak da iktidarla birlikte hareket eden çevrelerin daha fazla güç devşirmeleri, kemiyet ve keyfiyet itibarıyla çoğalmaları beklenen bir durumdur. Bu itibarla Büveyhîler döneminde Şîî ve Mu'tezilî temayül gösteren alimlerin çoğalması gayet doğal bir durumdur. Öte yandan mezhebî kaygısı bulunmayan geniş halk kitlelerinin iktidar nimetlerinden faydalanmak ve sair nedenlerden dolayı yöneticilerin dinî anlayışlarına meyiletmesi de bu açıdan değerlendirilmelidir. Bu bağlamda yukarıda Zehbî'den nakledilen sözün Büveyhîlerin güçlü dönemlerinde yaşayan ve devlet ricali ile müspet temasları olan alimlerin hemen hepsini ihata eden bir tespit olduğu söylenebilir. Zira Büveyhîlerin güçlü emirleri Şîî kimliklerinin yanı sıra Mu'tezilî fikirlerin yaygınlaşmasında etkili olmuşlardır.

Büveyhîler hakkında rivayet edilen bu söylemlerin sağlam bir zemininin olduğu anlaşılmaktadır. Zira Büveyhîlerin nüfuzlu emirlerinin Mu'tezilî alimlere olan ilgi ve alakası ile ilgili bilgiler daha önce Mu'tezilî alimler bahsinde zikredilmişti. Burada kısaca toparlanacak olursa Büveyhîlerin güçlü olduğu dönemlerde Büveyhî emirlerin ilgi odaklarından birinin de ilmî faaliyetlerin olduğu anlaşılmaktadır. Mu'tezilî alimler ise bulundukları hemen her dönemde entelektüel kimlikleri ile özellikle yöneticilerin ilgi alanlarına girmeyi başarmışlardır. Nitekim Ebû Abdillâh el-Basrî, Büveyhî emirleri Muizzüddeve, İzzüddeve, Adudüddeve ve onların vezirleri Hasan el-Mühellebî ile Sâhib b. Abbâd tarafından itibar ve iltifata tabi olmuştur. Vezir Sâhib b. Abbâd, Mu'tezilî, Zeydî ve İmâmî bazı fikirleri ve faaliyetleri nedeniyle bu mezheplerin alimleri tarafından kendilerine nispet edilmesine sebebiyet vermiştir. Hatta bunu ispatlamanın mücadelesini vermişlerdir. Büveyhîler de onun ilmî vukûfiyetinin yanı sıra yöneticilik vasfını da iyi bildikleri için vezir olarak tayin etmişlerdir. Onun vezirliği döneminde ise Mu'tezile parlak bir dönem yaşamış, hatta ilmî ve fikrî düzeyde Mu'tezile-İmâmîye etkileşimi bu dönemde gerçekleşmiştir. Yine Sâhib b. Abbâd'ın da etkisiyle Kâdî Abdülcebbâr geniş bir havzaya sahip olan Rey bölgesine Büveyhîler tarafından kâdılkudât olarak tayin edilmiştir. Bu alimlerin dışında Mu'tezilî ve Şîî mezhebi üzerine olduğu zikredilen Ali b. İsâ er-Rummânî, Muhammed b. İmrân el-Merzübânî, Tenûhî ailesinin bazı fertleri Büveyhîler nezdinde itibar gören şahıslar ol-

muşlardır. Bu zikrettiğimiz şahısların her birinin Büveyhîler ile olan ilişkileri Büveyhîler döneminin Mu'tezilî alimleri hakkında bilgi verilirken ortaya konulmuştur. Tekrara düşmemek adına burada ayrıntıya girilmeyecektir.

Büveyhîler döneminde Mu'tezile ve Şî'îmâmiyye'nin yıldızlarının parladığı görülse de bu mezhepler dışında diğer mezheplerin de faaliyetlerini rahat bir şekilde sürdürdükleri müşahede edilmektedir. Nitekim Makrîzî, Büveyhîler döneminde Kaderiyye, Cehmiyye, Kerramiyye, Havâric, Karâmita ve Bâtıniyye gibi daha birçok mezhebin yeryüzünü dolduruncaya dek yayıldığını söylemiştir.²⁰³ Bunun dışında Büveyhî hâkimiyet alanı içerisinde de durumun buna benzer olduğu anlaşılmaktadır. Zira, Ehl-i Sünnet'in en önemli alimleri onların sınırları içerisinde bulunan Sünnî okullar içerisinde yetişmişlerdir. Hanefî bilginlerinden Ebû'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981),²⁰⁴ Ebû Bekir el-Harizmî (ö. 383/993), Kudûrî (ö. 428/1037), Hüseyin b. Ali es-Saymerî (ö. 436/1045);²⁰⁵ Şâfiîlerden Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951), Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Kattân (ö. 359/969), Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Mâverdî (ö. 450/1058);²⁰⁶ Hanbelîlerden Taberânî (ö. 360/971), İbn Sem'un (ö. 387/997), İbn Batta (ö. 387/997), İbn Hamîd (ö. 403/1012), Ebî Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ (ö. 458/1066); Eş'arî-Mâlikî alimi Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi alimler bu dönemin önde gelen alimleridir.²⁰⁷ Bu alimlerin büyük bir kısmı kendi okullarında birçok alim yetiştirmiştir. Hatta onlar arasında Şî'a ve Mu'tezile'den de alimler yer almaktaydı. Misalen, Kerhî'nin yetiştirdiği alimler arasında Mu'tezilî alim Ebû Abdillâh el-Basrî²⁰⁸ ve Zeydî imamlarından Ebû Abdullah İbnü'd-Dâî bulunmaktaydı.²⁰⁹ Sünnî bilginlerin Büveyhî emirleri ile iyi ilişkiler içinde olduğu görülmektedir. Nitekim İzzüddeve huzurunda yapılan ilim meclislerinde Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî alimlerin;²¹⁰

²⁰³ Makrîzî, **Hitat**, c. III, s. 424.

²⁰⁴ Kerhî ve Cessâs'ın Mu'tezile'ye temayülü olduğu bilinmektedir. Bkz. H. Yunus Apaydın, "Kerhî", **DİA**, 2002, Ankara, c. XXV, ss. 285-287; Mevlüt Güngör, "Cessâs", **DİA**, İstanbul, 1993, c. VII, ss. 427-428.

²⁰⁵ Saymerî'nin Mu'tezile'ye temayülü olduğu bilinmektedir. Bkz. Tuncay Başoğlu, "Hüseyin b. Ali Saymerî", **DİA**, İstanbul, 2009, c. XXXVI, ss. 215-216.

²⁰⁶ Mâverdî'nin Mu'tezile'ye temayülü olduğu bilinmektedir. Bkz. Cengiz Kallek, "Mâverdî", **DİA**, Ankara, 2003, c. XVIII, ss. 180-186.

²⁰⁷ Güner, **Şîi-Sünnî Siyaseti**, s. 271-312.

²⁰⁸ İbn Nedîm, **Fihrist** (Tecdüdü), s. 222; Kâdî Abdülcebâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 325; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 105.

²⁰⁹ Nâtik Bilhak, "Kitâbu'l-İfâde", s. 104-105; Muhallî, "Kitâbu'l-Hadâik", s. 246-248; Güner, **Şîi-Sünnî Siyaseti**, s. 271-272.

²¹⁰ Tevhîdî, **Ahlâku'l-Vezîreyn**, s. 202-214; Kraemer, **Humanism**, s. 181-184.

Adududdevle'nin tertip ettiği meclislerde Eş'arî-Malikî alimi Bakıllânî'nin yer aldığı,²¹¹ yine Adududdevle'nin Sünnî bilginlerden devlet işlerinde istifade ettiği bilinmektedir. Buna benzer örnekler Celâlüddeve zamanında da vardır.²¹²

Büveyhîlerin Şîa'ya verdiği destek bazen bu entelektüel ortamı bozsa da bunun önüne geçmek adına bu desteğe ara verdikleri zamanlar da olmuştur. Öyle ki, Şîî-Sünnî çatışmalarının arttığı dönemlerde sükûneti sağlamak amacıyla bazı zamanlarda Şîî uygulamalara ara vermişlerdir.²¹³ Bunun dışında bu çatışmalara sebebiyet verdiği gerekçesiyle Şeyh Müfid gibi İmâmiyye'nin önde gelen bir alimi bile sürgüne gönderilmiştir.²¹⁴ Büveyhî emirleri, ilim meclislerinde de buna benzer bir tavır takınmışlar, üslupsuz bir şekilde rakibini susturmaya çalışanlara mahal vermemişlerdir. Nitekim Adududdevle'nin huzurunda Şîî, Mu'tezilî, Sünnî ve Hâricî birçok alimin iştirakıyla gerçekleşen bir mecliste Mu'tezilî bir alim, Eş'arî alimi Bâkıllânî'yi hakaret ederek susturmaya çalışınca Adududdevle, Mu'tezilî alimi susturmuş ve bu tür meclisleri hakaret edilsin ya da muğâlata yapılsın diye değil bir fayda elde edilsin diye tertip ettiğini söylemiştir.²¹⁵ Adududdevle hemen her ilim dalından ve fıkirden insanları Bağdat'taki sarayında toplamış ve onları maaşa bağlayarak ilmin gelişmesini ve hoşgörü ortamının oluşmasını sağlamaya çalışmıştır. Bunlar arasında fıkıh, tefsir, hadis, kelam gibi dinî ilimlerin; nesep, nahiv, edebiyat, tıp, astronomi, matematik, felsefe gibi beşerî ilimlerin alimlerini sayabiliriz.²¹⁶ Adududdevle'nin bu tavrı ilmin ve düşüncenin gelişimine katkı sağladığı gibi fikirler arasındaki etkileşimi de arttırmıştır.

2.1.2.4. İlim Meclislerinin Etkileşime Etkisi

İlim meclisleri, İslâm dünyasında iktidarların ve ilim adamlarının çeşitli vesilelerle tertip ettiği, mezhep farkı gözetilmeksizin hemen her görüşten alimlerin iştirak-

²¹¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, c. VII, s. 51-57.

²¹² Büveyhîlerin Sünnî bilginlerle olan ilişkileri için bkz. Güner, *Şîî-Sünnî Siyaseti*, s. 254-270.

²¹³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. VIII, s. 26 (393), 93 (406), 121 (408), 292 (441); İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 37, 111, 125, 319; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 29; Güner, "Bağdat'ta Kerbelâ-Aşure, Gadir Humm", c. I, s. 339.

²¹⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. VIII, s. 26 (393), 49 (398); İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 33 (392), 58-59 (398).

²¹⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, c. VII, s. 51-57; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*, c. IV, s. 234; Şerafetin Gölçük, "Bâkıllânî", *DİA*, İstanbul, 1991, c. IV, ss. 131-535, s. 131; Güner, *Şîî-Sünnî Siyaseti*, s. 265-266.

²¹⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, c. II, s. 408; Daha geniş bilgi için bkz. Kabir, *The Buwayhid Dynasty*, s. 170-179; Güner, *Adudu'd-Devle*, s. 183-213.

leri sağlanarak özellikle kalamî, fikhî, felsefî ve edebî meselelerin delilleri ortaya konulup, muğâlata ve hakaretten uzak bir şekilde tartışıldığı, müzakere ve münazara edildiği ilmî ortamlardır. Bu meclislerin en önemli özelliklerinden birisi de karşıt görüşlü alimlerin ilmî nezaketin sınırlarının aşılmadığı bir yöntem çerçevesinde birbirlerinin görüşlerini nakzetmeye ve çürütmeye çalışmalarıdır. Bu ise karşıt görüşlü alimlerin, kendilerine ve fikirlerine güvendiklerini ve birbirlerinin fikirlerini çok iyi tanıdıklarını göstermektedir. Tartışma konusu olan meseleler bu meclislerde tüm yönleriyle ele alındığı için o meselenin sağlam bir zemine oturmasına da katkı sağladığı söylenebilir. Ayrıca bu meclisler fikrî etkinin ve etkileşimin en çok görüldüğü ortamlardır. Tartışılan konuyu cedelci alimin müktesebatıyla savunuşuna ve konunun mezhepsel formuna bağlı olarak, başka mezhepler tarafından benimsenmesine hatta alimlerin mezhep değiştirmelerine bile sebebiyet verdiği söylenebilir. Bu bağlamda erken dönemden itibaren Mu'tezilî kelamcılar ile Şîî kelamcılarının, ilim meclislerinde çok defa bir araya geldiği düşünüldüğünde iki mezhep alimlerinin birbirlerinden etkilenmeleri kaçınılmazdır. Mu'tezilî alimlerin özellikle Abbâsî halifeleri Hârûn Reşîd, Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık döneminde icra edilen ilim meclislerindeki maharetleri göz önüne alındığında Büveyhîler döneminde rasyonel bir kelam sistemini yeni teşekkül ettiren İmâmîyye karşısında Mu'tezile'nin etkileşimdeki etkin rolü daha iyi anlaşılacaktır.

Mu'tezile yukarıda zikredilen halifeler döneminde kendilerine sunulan siyâsî imkânları halka ve alimlere mukavemet olarak kullanmış, kendi görüşlerini zorla benimsetmeye çalışmıştır. Mihne olarak adlandırılan bu süreçten sonra Mu'tezile alimleri takibe uğramış, siyasetten tamamen uzaklaşarak tekrar ilim ile meşgul olmaya başlamışlardır. Büveyhîler dönemine gelindiğinde ise Büveyhî emirlerinin çokça ilim meclisi tertip etmeleri Mu'tezilî alimlerin tekrar kendilerini göstermelerine ve Mu'tezilî ve Şîî alimlerin ilmî ve fikrî bir zeminde birbirlerine yaklaşmalarına sebebiyet vermiştir. Kraemer'in de ifade ettiği gibi Mu'tezile, Büveyhîler döneminde baskın bir kelam ekolü olmuştur.²¹⁷

Büveyhîler döneminde Büveyhî emirleri Ruknüddevle, İzzüddevle, Adudüdevle, vezirler Ebu'l-Fazl İbnü'l-Amîd, Ebu'l-Feth İbnü'l-Amîd ve Sâhib b. Abbâd'ın ilim meclisi tertip ettikleri ve buralara tüm ilim dallarından ve mezheplerden alimlerin

²¹⁷ Kraemer, **Humanism**, s. 72.

katılımlarını sağlamaya çalıştıkları bilinmektedir.²¹⁸ Bu meclisler aynı zamanda İmâmî alimlerin Mu'tezilî alimler ile bir araya geldikleri ve Mu'tezilî düşünceyi tanıma fırsatı buldukları mekânlardır. Nitekim Sâhib b. Abbâd'ın tertip ettiği ilim meclislerinde halku'l-Kur'ân meselesinin tartışıldığı,²¹⁹ ancak bunun mihne dönemindeki gibi fiiliyata dökülmediği ve hoşgörü ortamı oluşturularak münazara yöntemi ile tartışıldığı anlaşılmaktadır.²²⁰ Büveyhîler döneminin Ahbârî alimi Şeyh Sadûk'un Ruknüddevle'nin davetiyle gittiği Rey bölgesinde Sâhib b. Abbâd ile karşılaştıktan sonra rasyonel bir tavır takındığı ve bazı düşüncelerinde Mu'tezile'ye meylettiği²²¹ göz önüne alınırsa ilim meclislerinin etkileşimdeki etkisi daha iyi anlaşılabacaktır. Şeyh Sadûk'un Sâhib b. Abbâd ile ilim meclislerinde bir araya gelip gelmediği ile ilgili elimizde bir bilgi mevcut değildir. Ancak aralarındaki dostane ilişki,²²² fikir alışverişinde bulundukları ortamlarda bir araya gelme ihtimallerini yükseltmektedir. Zira Şeyh Sadûk, Ruknüddevle'nin sarayında birçok ilim meclisine dahil olmuş ve katıldığı bu ilim meclislerini ve müzakere ettikleri konuları ele aldığı *el-Meclis Ellezî Cealehû Beyne Yedey Rukniddevle* adında bir eser telif ettiği rivayet edilmiştir.²²³

Büveyhî emiri İzzüddevle'nin sarayında 360/971 yılında Ramazan ayında yapılan münazaraya katılanlar arasında Şîî, Mu'tezilî ve Sünnî alimler vardı. Bunlar arasında Mu'tezile'den Ebû Abdillâh el-Basrî ve Ali b. İsmâ'îl er-Rummânî de yer almaktaydı.²²⁴ Adududdevle'nin ilim meclislerinin ise Büveyhîler döneminin en ünlü meclisleri olduğu görülmektedir. O, Şîrâz'daki emirliği esnasında hemen her Cuma namazından sonra sarayında ilim meclisi tertip eder ve bu meclislere hemen her görüş ve ilim dalından alimin katılmasına özen gösterirdi. Bu meclisleri tertip etmesi için de Mu'tezilî bir kâdılkudât olduğu bildirilen Bîşr b. Hüseyin'i görevlendirmiştir.²²⁵ Bu

²¹⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, c. VII, s. 51; Güner, *Adudu'd-Devle*, s. 182; Güner, *Şîî-Sünnî Siyaseti*, s. 257-259; Akoğlu, *Büveyhîler Dönemi*, s. 200-201.

²¹⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. VI, s. 211-212.

²²⁰ Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 134; Bedevî, *Mezâhib*, s. 336-337; Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 210.

²²¹ McDermott, *al-Shaikh al-Mufid*, s. 348-349; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 233.

²²² Şeyh Sadûk, Sâhib b. Abbâd'dan övgü ile bahsetmiş ve şiirlerini eserlerinde kullanmıştır. Bkz. Şeyh Sadûk, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, c. I, s. 12-21.

²²³ Necâşî, *Ricâl*, s. 374; Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, c. X, s. 25; Tüsterî, *Mecâlis*, c. II, s. 145; Güner, *Şîî-Sünnî Siyaseti*, s. 155.

²²⁴ Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, s. 202-214.

²²⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, c. VII, s. 51. Burada Kâdî İyâz'ın Mu'tezilî olarak zikrettiği kâdılkudât Bîşr b. Hüseyin hakkında bilgiler oldukça kısıtlıdır. Onun Adududdevle'nin yardımı ile Bağ-

şahsın Mu'tezilî olup olmadığı hususunda sağlam bir delilimiz olmamakla beraber Adududdevle'nin bir Mu'tezilî'yi böyle bir iş için görevlendirmiş olması Mu'tezilî düşünceye verdiği önemi göstermektedir.

Adududdevle'nin ilme ve ilmî ortamın muhafazasına verdiği önemi göstermesi ve gereksiz tartışmaların önüne geçerek fikrî bir etkileşime zemin hazırlaması açısından Sünnî/Mâlikî Kâdî İyâz'ın aktarmış olduğu bir rivayet çok anlamlıdır. Bu rivayete göre Adududdevle Şîî, Sünnî ve Mu'tezilî gibi farklı düşünce dünyasında birçok alimin iştirakini sağlayarak düzenlediği ilim meclisine Basra Mu'tezilesi'nden Ebû İshâk en-Nusaybîni, Bağdat Mu'tezilesi'nden Ahdeb²²⁶ ve Eş'arî/Malikî ekolün temsilcisi Bâkılânî de dahil olmuştu. Bâkılânî, Adududdevle'nin daveti üzerine Basra'dan Şîrâz'a bu meclis için gelmişti. Ahdeb, Allah'ın kulunu güç yetiremeyeceği bir şeyle mükellef kılıp kılmayacağı (teklîfî mâ lâ yutâk) hususunda tartışmayı başlatmış ve tüm delillerini sunmuştur. Sıra Bâkılânî'ye geldiğinde o, Ahdeb'in görüşüne zıt bir şey söyleyince Ahdeb araya girerek onun savunduklarını reddettiğini söylemiştir. Ancak bu sefer Adududdevle araya girerek Ahdeb'i uyarmış, onları bu meclislerde faydalı olmaları için bir araya getirdiğini, ayıplama, söz dalaşı ve muğâlata yapılması için getirmediklerini ifade etmiş ve sözü tekrar Bâkılânî'ye vererek sözünü tamamlamasını sağlamıştır.²²⁷ Kâdî İyâz'ın bu rivayeti mezhep tarafgirliği nedeni ile abartmış olma ihtimalini bir kenara bırakarak Adududdevle'nin meclislerdeki entelektüel ortamın bozulmasını engelleme çabalarının farklı düşünce yapısındaki şahıslar arasındaki etkileşimi arttırdığını söyleyebiliriz. Zira söz dalaşı ve muğâlata esnasında tarafların birbirlerine kullanabilecekleri hakaretamiz ifadeler, mecliste ortaya konulan fikirlerin önüne geçebilir ve mezhepsel taassubu derinleştirebilir.

Büveyhî devlet ricalinde Adududdevle gibi ilim meclisleri tertip etmeyi seven bir şahıs da Sâhib b. Abbâd'dır. Seâlibî, onun ilme ve ilim adamlarına olan düşkünlüğünü överek başta edip, şair, fukaha ve mütekellimler olmak üzere birçok ilim saha-

dat'a kâdilkudât olarak atandığı ve Zâhirî mezhebine mensup olduğu rivayet edilmiştir. Bkz. Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), **Tabakâtü'l-Fukahâ**, thk. İhsân Abbâs, Beyrut, 1981, s. 177-178; Şükrü Özen, "Kâdilkudât", **DİA**, İstanbul, 2001, c. XXIV, ss. 77-82, s. 81. Ayrıca Şîî bir kâtip ve şair olan İbnü'l-Haccâc'ın (ö. 391/1001) hocaları arasında olduğu zikredilmiştir. Bkz. Ali Bulut, "İbnü'l-Haccâc", **DİA**, İstanbul, 2016, c. Ek-1, ss. 608-609, s. 609.

²²⁶ Ebu'l-Hasan Ahdeb, Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin ashabındandır. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, **el-Münye**, s. 96.

²²⁷ Kâdî İyâz, **Tertîbü'l-Medârik**, c. VII, s. 51-57; İbn Tağrıberdî, **en-Nücûm**, c. IV, s. 234; Gölcük, "Bâkılânî", s. 131; Güner, **Şîî-Sünnî Siyaseti**, s. 265-266.

sından alimleri sarayında toplayıp geceleri ilim meclisleri ihdas ettiğini ve onların burada günlerce konaklamasını sağladığını söylemektedir. Hemen hemen senenin tüm aylarında böyle uzun soluklu ve konaklamalı meclisler düzenlediğini nakletmiş, hatta onun sarayındaki bu kalabalığı Harun Reşîd'in sarayı ile kıyaslamıştır.²²⁸ O, bu ilim meclislerine çok değer verdiği, Rey bölgesine kâdilkudât olmasına vesile olduğu ve yeryüzünün en üstün ve en alim kişisi olarak ifade ettiği Kâdî Abdülcebbâr'ı Rey'e davet ederek onun ilim meclislerine dahil olmasını sağlamıştır.²²⁹ Ayrıca Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'yi de ilim meclislerine dahil ettiği ile ilgili bir bilgi aktarılmıştır.²³⁰

Büveyhîler döneminde Şeyh Müfid'in hocalarından Nâşî el-Asgar'ın da celci bir yapısının olduğu ve birçok mecliste Mu'tezilî alimlerle münazarada bulunduğu bilinmektedir. Nitekim Nâşî el-Asgar'ın Ali b. Îsâ er-Rummânî ile yaptığı bir tartışmada ona üstün geldiği ve yine Mu'tezile'den Ebu'l-Hasan Ali b. Ka'b el-Ensârî adında bir alim ile aynı mecliste tartıştığı aktarılmıştır.²³¹

Büveyhî idarecilerin dışında Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ, Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi Şîî alimlerin; Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi Mu'tezilî alimlerin de ilim meclisleri olduğu bilinmektedir.²³² Bu meclislerde mezhepler arasında ihtilaflı birçok kelimî ve fikhî mesele tartışılmıştır. Özellikle Şeyh Müfid'in ilim meclislerini ve münazaraları çok önemseydiği anlaşılmaktadır. Müfid, İmâmiyye usulünde münazaranın olmadığını söyleyen Mu'tezile ve Haşeviyye'ye tepki göstermiş ve hata ettiklerini belirtmiştir.²³³ O, iştirak ettiği meclislerin birçoğunu *Fusûlu'l-Muhtâra* adlı eserinde aktarmıştır. Müfid, katıldığı bu meclislerin birçoğunda Mu'tezilî alimlerin de olduğunu zikretmiştir. Nitekim Hz. Ali'nin fazileti hususunda Şerîf Ebu'l-Hasan Ahmed b. Kâsım el-Alevî'nin tertiplediği ilim meclisinde Zeydiyye, Cebriyye ve Mu'tezile'den alimlerin katıldığı bir münazara gerçekleşmiş ve Müfid burada Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra insanların en faziletlisi olduğu görüşünü;²³⁴ Mu'te-

²²⁸ Seâlibî, *Yefîmetü'd-Dehr*, c. III, s. 225-226, 230; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 375 (385).

²²⁹ Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 366; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, c. XII, s. 414; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. VII, s. 380, 472; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 112; Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 189.

²³⁰ Yavuz, "Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî", s. 212; Akoğlu, *Büveyhîler Dönemi*, s. 237-238.

²³¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, c. XIII, s. 281-282, 285-286.

²³² İbnü'l-Îmâd, *Şezerât*, c. V, s. 169, 172; Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 208; Akoğlu, *Büveyhîler Dönemi*, s. 201.

²³³ Şeyh Müfid, *el-Hikâyât*, s. 73-75.

²³⁴ Şeyh Müfid, *el-Fusûl*, s. 96-101

zîlî alimlerin de iştirak ettiği Ebû Mansûr İbnü'l-Merzûbân'ın ilim meclisinde Hz. Ali'nin şecaatini savunmuştur.²³⁵ Bağdat'ta Bâkılânî ve Mu'tezilî alimlerin de hazır bulunduğu başka bir mecliste ise kıyâsın doğru bir istidlâl yöntemi olmadığı hususunda tartışma yapmıştır.²³⁶ Müfid, hocası Ali b. Îsâ er-Rummânî²³⁷ ve çağdaşı Kâdî Abdülcebbar²³⁸ ile de ilim meclislerinde bir araya gelmiş ve muhtelif konularda münazara yapmıştır. Şeyh Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra* adlı eserinde bunların dışında ismini zikrettiği ve zikretmediği birçok Mu'tezilî ile yaptığı münazarayı aktarmıştır.

Şeyh Müfid'in dışında talebesi Murtazâ'nın da ilim meclislerinin olduğu rivayet edilmiştir. O, bir okul ve kütüphaneye çevirdiği evinde ilim meclisleri tertip etmiş ve her mezhepten alimin bu meclislere katılımını sağlayarak çeşitli konularda onlarla münazaralar yapmıştır.²³⁹ Ancak bu ilim meclislerinin içeriği, kimlerin katıldığı, hangi konuların tartışıldığı ile ilgili bilgiler ulaştığımız kaynaklarda zikredilmemiştir. Öyle anlaşıyor ki Büveyhîler döneminde Şeyh Müfid'den sonra kayıt altına alınan geniş katılımlı ilim meclisleri icra edilmemiştir. Zira Şeyh Müfid'den sonraki dönem Büveyhîlerin saltanatlarının güçlü olduğu son dönemlerdir. Bu dönemde Büveyhî emirleri arasında iktidar mücadelelerinin çoğaldığı ve Büveyhîlerin güçlerinin azaldığı bir dönemdir. Abbâsî sınırları içinde Sünnî grupların etkinliğinin artması, halifelerin Sünnîliği tekrar ihya etme çalışmaları, Şîa ve Mu'tezile'nin koruyucusu görevindeki Büveyhîlerin zayıflaması gibi nedenler Şîi ve Mu'tezilî alimlerin katıldığı ilim meclislerinin azaldığını göstermektedir. Bu dönem alimlerinin daha çok telîfât ve tedrisât ile meşgul oldukları anlaşılmaktadır. Şerîf Murtazâ'dan sonra İmâmiyye'nin başına geçen Ebû Ca'fer et-Tûsî için de aynı durumlar geçerlidir. Onun da daru'l-ilme dönüştürdüğü evinde telîfât ve tedrisât ile ilgilendiği bilinmekte, ancak kayıt altına alındığı bilinen bir meclisi ya da münazarası hakkında bilgiye sahip değiliz.

²³⁵ Şeyh Müfid, *el-Fusûl*, s. 120-124.

²³⁶ Şeyh Müfid, *el-Fusûl*, s. 81-86.

²³⁷ Şeyh Müfid, *el-Fusûl*, s. 331-336; Tüsterî, *Mecâlis*, c. II, s. 157-158; Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 343-344; Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât*, c. VI, s. 149-150; Zencânî, "et-Ta'likât", s. 248-249; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 268; Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 80; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 62-63.

²³⁸ Tüsterî, *Mecâlis*, c. II, s. 158-160; Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 344-345; Hûî, *Mu'cem*, c. XVIII, s. 219; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 265-266; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 63-65.

²³⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 294 (436); Emînî, *el-Gadîr*, c. IV, s. 302.

2.1.2.5. Reddiyelerin Etkileşimdeki Rolü

Reddiye, bir düşünce ya da öğretiyi çürütmek maksadı ile yazılmış yazıdır.²⁴⁰ İslâm düşünce geleneğinde reddiyeler muhtelif meselelerde dinî veya mezhebî tarafgirlik sebebiyle karşıt görüşü tüm delilleri ortaya koyarak çürütme, kendi fikirlerinin doğruluğunu ve bu fikirlerin muhalifinin bakış açısı ve ele alış metodundan farklı olduğunu ispatlama maksadı ile kaleme alınmış metinlerdir. Bu bağlamda reddiyelerin Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimindeki rolüne iki açıdan bakılabilir. Birinci açı, tarafların birbirlerine reddiye yazdıkları konular, birbirleri ile ayrılığa düştükleri meseleleri gösterdiği gibi birbirleri ile hangi konuda ittifak ettiklerini de göstermektedir. Zira reddiyeler ayrılık noktaları üzerine yazılmaktadır. Bir konuda reddiye yoksa o konuda ortak fikirde oldukları düşünülebilir. İkinci açı ise bu iki mezhebin birbirlerinin fikirlerini, reddiye yazabilecek kadar iyi tanıdıklarını göstermektedir. Zira reddiyeler taassubane bir kabullenmezlik değil, genellikle aklî ve ilmî bir zemin üzerine oturtulmuş bugünün tabiri ile akademik ve bilimsel çalışmalar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Büveyhîler döneminde diğer mezheplere yönelik reddiye yazan İmâmiyye alimlerinin başında Şeyh Müfîd gelmektedir. Şîî, Sünnî ve Mu'tezilî birçok alime nakz, redd, cevâbât başlıkları altında reddiye yazmıştır. Onun reddiye yazdığı grupların başında Mu'tezile, konuların başında ise imâmet gelmektedir.²⁴¹ Nitekim Ebû Bekir el-Esam (*Nakzu Kitâbi 'l-Esam fi 'l-İmâme*),²⁴² Ca'fer b. Harb (*Nakzu 'l-İmâme alâ Ca'fer b. Harb*),²⁴³ Câhız (*er-Redd ale 'l-Câhız el-Usmâniyye*),²⁴⁴ İbnü'l-İhşîd (*er-Redd alâ İbni 'l-İhşîd fi 'l-İmâme*),²⁴⁵ Ali b. İsa er-Rummânî (*en-Nakz alâ Ali b. İsa er-Rummânî fi 'l-İmâme*),²⁴⁶ Sâhib b. Abbâd (*en-Nakz alâ İbn Abbâd fi 'l-İmâme*),²⁴⁷ İbrâhîm b. Muhammed el-Hâlidî el-Basrî (*er-Redd ale 'l-Hâlidî fi 'l-İmâme*),²⁴⁸ Ebû

²⁴⁰ Orhan Hançerlioğlu, "Reddiye", **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul, 1978, c. V, s. 308; D. Gimaret, "Radd", **EI²**, Leiden, 1995, c. VIII, ss. 362-363; Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", **DİA**, İstanbul, 2007, c. XXXIV, ss. 516-521; Niyazi Kahveci, "Şîa ve Mu'tezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", **Dinî Araştırmalar**, 2005, c. VIII, sy. 23, s. 72-73.

²⁴¹ Şeyh Müfîd'in diğer mezheplere yazdığı reddiyeler hakkında geniş bilgi için bkz. Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 179-185.

²⁴² Necâşî, **Ricâl**, s. 383.

²⁴³ Necâşî, **Ricâl**, s. 382.

²⁴⁴ Necâşî, **Ricâl**, s. 381.

²⁴⁵ Necâşî, **Ricâl**, s. 383.

²⁴⁶ Necâşî, **Ricâl**, s. 381; Tûsî, **el-Fihrist**, s. 158; İbn Şehrâşûb, **Meâlimü'l-Ulemâ**, s. 113.

²⁴⁷ Necâşî, **Ricâl**, s. 381; Tûsî, **el-Fihrist**, s. 158; İbn Şehrâşûb, **Meâlimü'l-Ulemâ**, s. 113.

²⁴⁸ Necâşî, **Ricâl**, s. 383. Hâlidî, Basra Mu'tezilesi kelamcılarındandır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, **el-Münye**, s. 92.

İshâk İbrâhîm b. Ali en-Nasîbî (*en-Nakz ale 'n-Nasîbî fi 'l-Îmâme*)²⁴⁹ ve İbn Reşîd (*er-Redd alâ İbn Reşîd fi 'l-Îmâme*)²⁵⁰ gibi alimlere imâmet meselesinde reddiye yazmıştır. Bunların dışında Câhîz'a Mu'tezile'nin faziletlerini anlattığı kitabındaki görüşlerinden (*en-Nakz ale 'l-Câhîz Fazîleti 'l-Mu'tezile*),²⁵¹ Ebû Ali el-Cübbâî'ye tefsir (*er-Redd ale 'l-Cübbâî fi 't-Tefsîr*)²⁵² ve ma'dûm (*el-Kelâm ale 'l-Cübbâî fi 'l-Ma'dûm*)²⁵³ ile ilgili görüşlerinden, Ebu'l-Kâsım el-Belhî'ye içeriğini bilmediğimiz on beş farklı konudaki görüşlerinden (*Nakzu 'l-Hamse Aşere Mes'ele ale 'l-Belhî*),²⁵⁴ Ebû Abdillâh el-Basrî'ye mut'a nikahını haram addetmesinden (*en-Nakz alâ Ebî Abdillâh el-Basrî Kitâbehu fi 'l-Mut'a*)²⁵⁵ ve meleklerin peygamberlerden daha faziletli olduğunu kabul etmesinden (*er-Redd alâ Ebî Abdillâh el-Basrî fi Tafdîli 'l-Melâike*)²⁵⁶ dolayı reddiye yazmıştır. Ayrıca herhangi bir isim zikretmeksizin muhtelif meselelerde *Nakzu Fazîleti 'l-Mu'tezile*²⁵⁷ ve *Umedun Muhtasaratün ale 'l-Mu'tezile fi 'l-Vaîd*²⁵⁸ adlı reddiyeleri de vardır.

İlim meclislerinde olduğu gibi reddiye yazma hususunda da Şeyh Müfid'den sonra bir düşüş yaşanmış, reddiye yazılan konuların kapsamı daralmıştır. Daha çok imâmet ile ilgili meselelerdeki ayrılıkların üzerine gidilmiştir. İmâmiyye alimleri, etkileşim iddialarına yanıt cihetinde olmasa da iki mezhebin arasındaki farkları göstermesi açısından reddiye türü eserler de kaleme almışlardır. Ayrıca Şerîf Murtazâ, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinde imâmetle ilgili Şîa'ya yaptığı eleştirileri nakzederek *eş-Şâfi fi 'l-Îmâme* adlı bir eser kaleme almıştır.²⁵⁹ Ebû Ca'fer et-Tûsî de hoca-

²⁴⁹ Necâşî, *Ricâl*, s. 383. Nasîbî, Ebû Abdillâh el-Basrî'nin talebelerindendir. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münye*, s. 96.

²⁵⁰ Necâşî, *Ricâl*, s. 383. Bu şahsın Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî olabileceği düşünülmüştür. Bkz. Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 182.

²⁵¹ Necâşî, *Ricâl*, s. 384.

²⁵² Necâşî, *Ricâl*, s. 383.

²⁵³ Necâşî, *Ricâl*, s. 382.

²⁵⁴ Necâşî, *Ricâl*, s. 382.

²⁵⁵ Necâşî, *Ricâl*, s. 381. Ebû Abdillâh el-Basrî'nin *Kitâbu Tahrîmi 'l-Mut'a* adlı eseri için bkz. İbn Nedîm, *Fihrist* (Tecdüdü), s. 261.

²⁵⁶ Necâşî, *Ricâl*, s. 384.

²⁵⁷ Necâşî, *Ricâl*, s. 381. Bu eser Câhîz'ın *Faziletü 'l-Mu'tezile* adlı eserine yazdığı reddiye ile aynı eser olabilir.

²⁵⁸ Necâşî, *Ricâl*, s. 384.

²⁵⁹ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, c. I, s. 33; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 99. Şerîf Murtazâ'nın, bu eserine Mu'tezile'den reddiye ise Abdülcebbâr'ın diğer bir öğrencisi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'den gelmiştir. O, *Nakzu 'ş-Şâfi fi 'l-Îmâme* adında bir reddiye yazmıştır. Bunun dışında Murtazâ'nın *el-Mukni' fi 'l-Gaybe* adlı eserine de *Nakzu 'l-Mukni' fi 'l-Gaybe* adıyla bir reddiye kaleme almıştır. Bkz. Hâkim el-Cüsemî, “Şerhu'l-Uyûn”, s. 387; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 119.

sının dört ciltlik bu eserine muhtasar *Telhîsü's-Şâfi* adlı eseri yazmıştır. Aslında bu durum Şeyh Müfid'den sonraki İmâmiyye alimlerinin Mu'tezile ile ayrılık noktalarının azaldığını ya da imâmet dışındaki ihtilafları önemsiz gördüklerini göstermektedir. Bu nedenle İmâmiyye alimlerinin kimlik akideleri olan imâmet meselesindeki çizgilerini her dönem keskin bir şekilde belirginleştirmeye çalıştıkları söylenebilir. Şeyh Müfid Mu'tezile'ye reddiye yazdığı konular ile ondan sonraki talebelerinin reddiye konularının çeşitliliğine bakıldığında bu açık bir şekilde görülmektedir. Bu konunun diğer bir veçhi ise Müfid'den sonra Büveyhîler dönemi içerisinde İmâmiyye'de reddiye yazma geleneğinin azalması ve alimlerin İmâmiyye'nin kelam, fıkıh, hadis, tefsir gibi alanlardaki eksikliğini giderme gayreti içerisinde olmasıdır. Bölgedeki iktidar mücadeleleri çerçevesinde Büveyhîlerin güç kaybetmesi ve Şîa ve Mu'tezile aleyhine ilmî refah ortamının bozulması da göz önünde bulundurulması gereken diğer bir husustur.

Reddiyelerin diğer bir özelliği de sadece dinî ya da mezhebî muhaliflere yazılan metinler değildir. Alimler reddiye yazarlarken sadece mezhep farkı gözetmemişler, kendi mezhebinden fikirleriyle uyuşmadığı hocası ve dostu dahil, herhangi bir düşünüre reddiye yazmışlardır. Hemen her mezhepte olduğu gibi İmâmiyye ve Mu'tezile'de de bunun örnekleri çoktur. Nitekim Şeyh Müfid hocası Şeyh Saduk'un *el-İ'tikâdât* adlı eserine kısmen reddiye tarzında sayılabilecek *Tashîhu'l-İ'tikâdât/Cevâbâtü Ebî Ca'fer el-Kummî* adlı eserini kaleme almış²⁶⁰ ve hocasının bazı görüşlerini şerh ettiği gibi bazı görüşlerini de eleştirmiştir. Ayrıca aynı eser değilse *er-Red alâ İbn Bâbeveyh* adında başka bir eseri daha vardır.²⁶¹ Yine hocası İbn Cüneyd'e *en-Nakz alâ İbni'l-Cüneyd fî İctihâdi'r-Re'y*,²⁶² Muhammed b. Ca'fer b. Avn el-Esedî'ye *er-Red alâ İbn Avn fî'l-Mahlûk*²⁶³ ve Talhâ ismiyle bilinen Muhammed b. Ali b. Îsâ el-Kummî'ye *en-Nakz ale't-Talhâ fî'l-Gaybe*²⁶⁴ adında bir reddiye yazmıştır. Reddiyeleri bu bağlamda düşündüğümüzde bir alimin farklı bir mezhep alimine reddiye yazmış olması o alimden etkilenmediği ya da fikir iktibas etmediği veya etmeyeceği anlamına gelmemektedir. Nitekim ileride de değinileceği üzere İmâmiyye'nin Mu'tezile'ye en çok eleştiri getirdiği imâmet meselesinde dahi etkilendiği hususlar ol-

²⁶⁰ Necâşî, *Ricâl*, s. 382.

²⁶¹ İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-Ulemâ*, s. 114.

²⁶² Necâşî, *Ricâl*, s. 384.

²⁶³ Necâşî, *Ricâl*, s. 383.

²⁶⁴ Necâşî, *Ricâl*, s. 382.

muştur. Ayrıca çağdaş İmâmiyye alimlerinin reddiyeler üzerinden İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilenmediğini delillendirmeye çalışmaları da bu bağlamda sağlam bir zemine oturmamaktadır.²⁶⁵

2.1.2.6. Diğer Faktörler

Mu'tezile ile İmâmiyye arasında fikrî ve metodolojik bir benzerliğin oluşmaya başlamasında yukarıda zikredilenlerin dışında da birtakım faktörler vardır. Bunların başında ise on ikinci imam Muhammed Mehdi'nin gaybete girmesi ile başlayan gaybet sürecinin naklî deliller ile yönetilmesinin güç bir sürece dönüşmesidir.²⁶⁶ Gaybet döneminin başlaması ile toplumun sorunlarına genellikle imamların ahhârı ile cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu itibarla kaleme alınan eserlerin birçoğu ahhâr ile donatılmıştır. Bu dönemin önemli ahhâr alimleri Küleynî (ö. 329/941)²⁶⁷ ve Nu'mânî (ö. 342/954) gibi alimler, gaybetin her an son bulacağı düşüncesi ile aklî izahlardan uzak durmuşlar ve eserlerini tamamen ahhârdan oluşturmuşlardır. Nitekim bu bağlamda İmâmiyye açısından dönemin en büyük problemi olan gaybet hakkında Küleynî'nin *Usûlü'l-Kâfi* adlı eserinde "Kitâbu'l-Hucce" bölümünün ilgili bâbları²⁶⁸ ve Nu'mânî'nin kaleme aldığı müstakil *Kitâbu'l-Gaybe* adlı eseri²⁶⁹ örnek olarak gösterilebilir.²⁷⁰ Yine Büveyhîler öncesinde imâmet ve gaybet ile ilgili problemlerin çö-

²⁶⁵ Örneğin bazı çağdaş Şîî yazarlar Şerîf Murtazâ'nın Kâdî Abdülcebâr'a yazdığı reddiyei örnek vererek Mu'tezile'ye nisbet edilmesinin doğru olmadığını söylemektedir. Bkz. Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, c. I, s. 41; Ma'tûk, *eş-Şerîf el-Murtazâ*, s. 52-55.

²⁶⁶ Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 53-54; Uyar, "Şîî Kelâmının Teşekkülü", s. 156-157, 165-166.

²⁶⁷ Howard, Küleynî'nin *el-Kâfi* adlı eserinde ru'yetullah ve ilahî sıfatlar gibi İslâm kelâmının ana tartışma konularında zikrettiği hadisleri, o dönemde Mu'tezile'nin tesirinde bulunan küçük bir Şîî grubun etkisinde kalarak zikretmiş olabileceğini söylemektedir. Bkz. Howard, "Şîî Kelâm", s. 220. Madelung da yine bu eserdeki hadislerden hareketle İmamların tedricî olarak Mu'tezilî bakış açısını onayladıklarını, böylelikle İmâmîler arasında Mu'tezilî düşüncenin kabulünün yolunu hazırladıklarını söylemektedir. Bkz. Wilferd Madelung, "Early Imâmî Theology as Reflected in the Kitâb al-Kâfi of al-Kulaynî", *The Study of Shi'i Islam: Theology and Law*, ed. Farhad Daftary, Gurdofarid Miskinzoda, London, I.B. Tauris Publishers, 2014, ss. 465-474; Ansari, Schmidtke, "Mu'tezilîliğin Şîî Alımlanması", s. 275. Küleynî, bu tartışmalı konularda yalnızca ahhârı aktarmış ve herhangi bir aklî izahta bulunmamıştır. Buradan onun aklı kullanarak Mu'tezile'ye uyduğu ya da onlardan etkilendiği anlamını çıkarmak zordur. Ancak şayet rivayet edilen hadisler sıhhatli ise Madelung'un iddia ettiği gibi Mu'tezilî düşüncüyü benimseme durumu İmamlar döneminden başlamış olacaktır. Bunların tahlili ise ayrı bir çalışmanın konusu olup, bizim çalışmamızın kapsamı dışındadır.

²⁶⁸ Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, c. I, s. 204-211.

²⁶⁹ İbn Ebî Zeyneb Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî (ö. 342/954), *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran, Mektebetü's-Sadûk, h. 1397.

²⁷⁰ Şîa'da erken dönem gaybet anlayışı için bkz. Halil İbrahim Bulut, "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *CÜİFD*, Sivas, 2004, c. VIII, ss. 49-68; Niyazi Kahveci, "Şîa-Mu'tezile Gaybet Tartışması (Kadî Abdülcebâr-Şerîf Muteza)", *AÜİFD*, Ankara, 2005, c. XLVI, sy. 2, s. 154.

zümü için Nevbahtîler aklî çözümler üretmeye çalışsalar²⁷¹ da bunun sistematik olarak yapılmaya başlanması Büveyhîler döneminde gerçekleşmiştir. Nitekim Büveyhîler döneminde Ahbârî ulemadan Şeyh Sadûk ile birlikte aklı kullanma konusunda ilk kırılma yaşanmış ve her ne kadar aklı ilmin kaynaklarından görmese de *Kemâlu'd-Dîn* adlı eserinin büyük bir bölümünü gaybet ile ilgili meselelere ayırmış ve ahbârın yanı sıra aklî izahlarda bulunmuştur.²⁷² Onun akla olan yaklaşımının Rey şehrinde ikamet ettiği esnada Sâhib b. Abbâd ile karşılaştıktan sonra değiştiği iddia edilmektedir.²⁷³ Şeyh Sadûk'un başlatmış olduğu bu rasyonel yaklaşımı kendisinden sonra talebesi Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî devam ettirmiş ve kalamî problemlere akıl ve nakil ile çözüm bulmaya çalışmışlardır. İmamet ve gaybetin izahı ile başlayan bu rasyonel yöntem sonraki dönemde kalam sisteminin tamamına sirayet etmiştir.

Gaybet ile ilgili sorunların yanı sıra İmâmiyye'nin bir diğer problemi de teşbîh ve tecsîm ile ilgiliydi. Nasları aklî süzgeçten geçirmeden anlamaya çalışmanın doğal sonucu olarak ortaya çıkan teşbîh ve tecsîm erken dönem İmâmiyye düşünürlerinin ortak görüşü olarak tezahür etmiştir. Gaybette olduğu gibi bu yaklaşım tarzı da İmâmiyye'nin muhalifleri tarafından en çok eleştirildiği noktalardan olmuştur. Bu meselede de yine ilk aklî izahlar Nevbahtîlerden gelmiş, Mu'tezilî düşüncenin de etkisiyle teşbîh ve tecsîmi reddetme metodunu tercih etmişlerdir.²⁷⁴ Şeyh Müfid, İmâmiyye hadisçileri içinde tecsîm ve teşbîhi nefyetme görüşünü Mu'tezile'den aldıklarını söyleyenlere de tepki göstererek İmâmiyye kalamcılarının hiçbirinin teşbîh görüşünü kabul etmediğini söylemiştir.²⁷⁵ Şeyh Müfid, her ne kadar İmâmiyye içerisindeki teşbîh ve tecsîm görüşlerini tevil yoluyla tezkiye girişiminde bulunsa da erken dönem İmâmiyyesi hakkındaki realiteyi değiştirememiştir. Bu nedenle talebesi Şerîf Murtazâ İmâmiyye içerisindeki bu düşünceyi temizleme yerine tenkit etme yolunu tercih etmiş

²⁷¹ Said Amir Arjomand, "İmâmiyye Şia'sında İmamet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", çev. Ali Avcu, **CÜİFD**, Sivas, 2010, c. XIV, sy. 2, s. 556-564.

²⁷² Şeyh Sadûk'un aklî izahları için aşağıda onun Mu'tezile ile etkileşimdeki rolü başlığına bakınız. Ayrıca bkz. Bulut, "Gaybet Anlayışı", s. 63-66; Halil İbrahim Bulut, "Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi", **CÜİFD**, Sivas, 2005, c. IX, sy. 1, s. 180.

²⁷³ Mcdermott, **al-Shaikh al-Mufid**, s. 348-349; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 233; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 216; Akoğlu, **Büveyhîler Dönemi**, s. 220-221.

²⁷⁴ Nevbahtîlerin teşbîh ve tecsîme karşı çıktığını gösteren *Kitâb fî İstihâleti Ru'yeti'l-Kadîm Teâlâ* (Ebû Sehl) ve *Kitâb fî'r-Redd alâ men Kâle bi'r-Ru'yet li'l-Barî* (Hasan b. Mûsâ) gibi eser isimleri kaydedilir. Bkz. Tûsî, **el-Fihrist**, s. 13; Necâşî, **Ricâl**, s. 33, 63; Abbâs İkbâl, **Âl-i Nevbaht**, s. 153, 162; Madelung, **Dinî Ekoller**, s. 73.

²⁷⁵ Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 77.

ve Ahbâriyye'den Şeyh Sadûk'u istisna tutarak diğerlerinin hepsinin teşbîh, tecsîm ve cebr görüşü üzere olduğunu söylemiştir.²⁷⁶ Bu rivayetlerden öyle anlaşıyor ki İmâmiyye alimlerinin tecsîm ve teşbîh görüşlerinden kurtulma çabaları onları Mu'tezilî düşünceye yönlendirmiş ve böylelikle İmâmiyye kelimcileri, tecsîm ve teşbîh görüşlerini nefyetmeyi Mu'tezile'den öğrenmişlerdir.

Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimine katkı sağlayan diğer bir mesele ise İmâmiyye alimleri ile Mu'tezile alimleri arasındaki dostluk ve hoca-talebe ilişkileridir. Daha önce belirtildiği üzere Büveyhîler döneminde Şeyh Sadûk, Sâhib b. Abbâd ile karşılaştıktan sonra fikirlerinde rasyonel bir değişim olduğu gözlemlenmektedir. Hatta ileride açıklanacağı üzere onun Kâdî Abdülcebbâr ile görüşüğünü de düşünmekteyiz. Onun başlatmış olduğu bu dostluk adımı, kendisinden sonraki İmâmiyye alimleri için örnek olmuştur. Binâenaleyh Şeyh Müfid, çağdaşı Kâdî Abdülcebbâr ile irtibat halinde olmuş, Ebû Abdillâh el-Basrî, Ali b. İsâ er-Rummânî, Muhammed b. İmrân el-Merzübânî gibi Mu'tezilî alimlere talebe olmuştur. Onu müteakiben talebelerinden Şerîf Radî, Ali b. İsâ er-Rummânî, Muhammed b. İmrân el-Merzübânî ve Kâdî Abdülcebbâr; Şerîf Murtazâ, Muhammed b. İmrân el-Merzübânî, Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Abdillâh el-Basrî'nin öğrencisi Ebû İshâk en-Nusaybînî; Ebû Ca'fer et-Tûsî ise Ali b. Muhassin et-Tenûhî gibi Mu'tezilî alimlere talebe olmuşlardır. İmâmiyye içerisindeki Mu'tezilî dönüşümün bu alimler eliyle gerçekleştiği göz önüne alındığında onların Mu'tezilî alimlere talebe olmalarının bu etkileşimdeki rolü daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçen alimler bir kenara bırakılırsa Büveyhîler dönemine gelinceye kadar İmâmiyye içerisinde Mu'tezilî alimlere talebe olan İmâmiyye alimine rastlamak pek mümkün değildir. Bu da Mu'tezilî alimlerin rolünün anlaşılması açısından ayrıca önem arz eden bir meseledir.

İmâmiyye alimlerinin Mu'tezilî alimlere meyletmesine neden olan daha birçok etkenden bahsedilebilir. Zira dönemin siyasi, coğrafî, sosyo-kültürel ve itikâdî şartları göz önüne alındığında Şîa ile Sünnî gruplar birlikte yaşadığı hemen her coğrafyada alimlerin ve yöneticilerin arka plandaki verdikleri desteklerin de etkisiyle çatışma içinde olmuşlar, bu bağlamda bu iki mezhep arasında fikrî bir yakınlaşmadan ziyade daha çok fikrî bir zıtlasma meydana gelmiştir. Bunun dışında Büveyhîlerin Mu'tezilî

²⁷⁶ Şerîf el-Murtazâ, "Mes'ele fî İbtâlî'l-Amel", **Resâil**, c. III, s. 310.

düşünceye sahip Zeydiyye'nin içinden gelmesiyle Mu'tezilî düşünceyi ve alimleri desteklemeleri, Mu'tezilî alimlerin tevhîd ve adalet ile ilgili düşüncelerini Hz. Ali'ye dayandırmaları²⁷⁷ ve bu dönemde yaşayan Mu'tezile alimlerinin hemen hepsinin Hz. Ali'yi imâmette efdal görmeleri²⁷⁸ gibi etkenler İmâmiyye alimleri ile Mu'tezile alimlerini birbirlerine yakınlaştırmıştır. Ayrıca belirtmek gerekirse Mu'tezilî alimlerin hem Şîî alimler hem de Büveyhî emirleri ile olan bu müspet ilişkileri onların da Hz. Ali'nin efdaliyetini benimsemesinde etkili olmuş olabilir. Zira bu durumun onların karşı tarafa tan ilgi ve rağbet görmelerine sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır.

2.2. Büveyhîler Dönemi Alimlerinin Etkileşimdeki Rolü

İmâmiyye kelamının temeli Zürâre b. A'yen, Ebû Ca'fer el-Ahvel, Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî gibi imamlar dönemi kelamcılarına dayandırılrsa da bugünkü İmâmiyye kelamının temeli ve teşekkülü Büveyhîler dönemine dayanmaktadır. Özellikle on ikinci imam Muhammed Mehdî'nin gaybete girmesi ve bunun üzerinden uzun yıllar geçmesine rağmen ric'at etmemesi ahbâr ile izah edilemez duruma gelmişti. Küçük gaybet dönemi olarak adlandırılan dönemde gaybetin ve buna bağlı olarak da imâmetin aklî izahları zorunlu kılması ile bu dönemin İmâmiyye alimleri Mu'tezile'nin de etkisi ile bir takım rasyonel metotlar geliştirmeye başlamışlardır. Nevbahtîler ve İbn Kîbe er-Râzî merkezinde İmâmiyye'de rasyonel değişimin ilk nüveleri bu dönemde verilmişti. Tüm bu birikimin üzerine Büveyhîlerin ılımlı politikaları ile oluşturdukları ilmî refah ortamında Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid ve talebelerinin Mu'tezile eksenli rasyonel değişimi gerçekleştirmiştir. Makrîzî'nin Zeydiyye için söylediği “imâmet dışındaki tüm kelamî meselelerde Mu'tezile ile ittifak halindedirler”²⁷⁹ sözünün Büveyhîler dönemi Usûlî İmâmiyyesi için de geçerli olduğu söylenebilir. Zira Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserinde Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki farkları ortaya koyarken imâmet meselesini ön plana çıkarmış ve Şîa'nın imâmet teorisini kabul eden kimseye İmâmî denileceğini vurgulayarak bunların dışındaki benzerliklerin önemsiz olduğunu söylemeye çalışmıştır.²⁸⁰ Şimdi burada Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid,

²⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, “Fazlu'l-İ'tizâl”, s. 146-147, 150, 163, 164, 214; İbnü'l-Murtazâ, **Münve**, s. 26-27, 125-126; Zehebi, **A'lâm**, c. XIII, s. 149.

²⁷⁸ Kohlberg, “The Evolution of Shi'a”, s. 13.

²⁷⁹ Makrîzî, **Hitat**, c. III, s. 411.

²⁸⁰ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 34-39 (md. 1-2).

Şerîf Radî, Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin bu etkileşimde hangi rolü üstlendikleri üzerinde durulacaktır.

2.2.1. Şeyh Sadûk ve Etkileşimdeki Rolü

Büveyhîler döneminin ahhâr alimi olan Şeyh Sadûk her ne kadar akla karşı katı bir tutum içerisinde olsa da onun bu tutumu hayatının erken dönemlerinde sergilediği, sonraki dönemlerde ise bunun değiştiği anlaşılmaktadır. Zira Sadûk, ahhâr konusunda katı bir tavır sergilemekle birlikte özellikle gaybetin uzamasından kaynaklı hem içerden hem de dışardan gelen eleştirilere sadece ahhâr ile cevap vermenin zorluğu karşısında, bazı hususlarda akla başvurmak durumunda kalmıştır. Onun rasyonel bir tavır sergilemesinde ise Büveyhîlerin Mu'tezilî veziri Sâhib b. Abbâd ile karşılaşması dönüm noktası olmuştur. Bu bağlamda Şeyh Sadûk'un hayatını Sâhib b. Abbâd'dan önce ve sonra olmak üzere iki döneme ayırmak, akıl karşısındaki tutumunu anlamak için daha isabetli olacaktır.

Sadûk'un elindeki ahhârî Şîa içerisindeki etkin gücü artan Mu'tezile kelamı ile uzlaştırma çabası içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.²⁸¹ Böylece ahhâr içerisinde anlaşılması güç olan bazı konularda yorumlar yaparak Mu'tezile'nin tevhîd ve adalet anlayışıyla olan uyumsuzluğu gidermeye ve tenkitleri azaltmaya çalışmıştır.²⁸² Onun bu akılcı tutumunu eserlerinde müşahade etmek mümkündür. Nitekim o, *Kemâlû'd-Dîn* adlı eserinde gaybetin yokluk olmadığını, on ikinci İmam Muhammed Mehdî gizlenmiş olsa da imamlığının devam ettiğini, bu durumun Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mağarada gizlenmesine,²⁸³ yine Hz. Peygamber'in Mekke'de iken Medine'de, Medine'de iken Mekke'de olmayışına benzediğini söyleyerek,²⁸⁴ olaylar arasında kıyâs yoluyla bağlantı kurmaya çalışmıştır. Ayrıca o, gaybetin ve buna bağlı olarak uzun ömürlü olmanın sadece imama özel bir durum olmadığı ile ilgili önceki peygamberlerin hayatlarından,²⁸⁵ Hızır, Zülkarneyn, Deccal gibi varlıklardan²⁸⁶ ve muammerûn²⁸⁷ olarak

²⁸¹ Howard, "Şî'î Kelâm", s. 221.

²⁸² Madelung, *Dinî Ekoller*, s. 75-76.

²⁸³ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, c. I, s. 56-57, 68.

²⁸⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, c. I, s. 90.

²⁸⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, c. I, s. 129-161.

²⁸⁶ Hızır, Zülkarneyn ve Deccâl ile ilgili bahisler için sırasıyla bkz. Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, c. II, s. 358-363, 363-374, 476-483.

²⁸⁷ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, c. II, s. 504-521. Muammer kelimesi Arapçada "uzun ömürlü kişi" anlamında olup, muammerûn terimi daha çok yüz yaşını aşan insanlar için kullanılmaktadır. Bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Muammerûn", *DİA*, İstanbul, 2005, c. XXX, ss. 325-326.

isimlendirdiği şahıslardan örnekler göstermiştir. Bütün bunlarla birlikte Sadûk, imâmet ve gaybet ile ilgili, ismi Mu'tezilî tabakât eserlerinde yer alan Ebû Sehl İsmâîl en-Nevbahtî'nin²⁸⁸ ve Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçen Muhammed b. Abdurrahman b. Kîbe'nin aklî izahatına da eserinde yer vermiştir.²⁸⁹ Ayrıca o, birçok mezhepten alimin hazır bulunduğu Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin huzurunda gerçekleşen bir mecliste Hişâm b. Hakem'in Allah'ın adaleti, kulların mükellefiyeti gibi konularda Mu'tezilî Dırar b. Amr ile yaptığı münazaraya da yer vermiştir.²⁹⁰

Sadûk'un *Kemâlû'd-Dîn* adlı eserinde birçok bahiste soru-cevap yöntemini kullanması da onun kalamcı yönünü ön plana çıkarmaktadır. Hatta, *İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye* adlı eserinde ve ondan daha sonra kaleme aldığı *et-Tevhîd* adlı eserinde istitâat ile ilgili hadis ve ayetleri rivayet ettikten sonra zikrettiği kendi görüşünde Mu'tezile'ye meylettiği anlaşılmaktadır. O, burada Allah'ın meşîetinin ve irâdesinin itaat bakımından emir ve rıza, ma'siyet bakımından ise nehiy ve uyarı olduğunu söylemiştir.²⁹¹ Mcdermott, onun bu görüşünü Mu'tezile'nin, Allah'ın kötü olanı irâde etmeyeceği görüşüne²⁹² benzetmiştir. Bu görüşe meyletme sebebi olarak da Rey şehrinde Büveyhî sarayında ikamet ettiği zaman diliminde vezir Sâhib b. Abbâd'dan etkilenmiş olabileceği iddiasını sunmuştur.²⁹³ Onun bu iddiasının bir zemini olduğu aşıkardır. Zira daha önce de bahsedildiği üzere Sâhib b. Abbâd, Şeyh Sadûk'u akla ve kalamî bahislerin tartışılmasına karşı olan sert tutumundan dolayı bir süre Rey şehrinden sürgün etmiş,²⁹⁴ daha sonra bu ikili barışmış ve aralarında bir dostluk başlamıştır. Şeyh Sadûk, ondan övgü ile bahsetmiş ve şiirlerini eserlerinde kullanmıştır.²⁹⁵ Erken dönemde katı bir ahhârcı olduğu bilinen Sadûk'un sonraları rasyonel bir tutum sergilemesi, gaybeti izah etmedeki zorluklar ve Sâhib b. Abbâd'ın onun hayatına dokunması ile izah edilebilir.²⁹⁶ Bu bağlamda onun cebr ve teşbîh görüşlerinden İmâmiyye'yi teziye etme²⁹⁷ çalışmalarına da yine Sâhib b. Abbâd'ın etkisiyle başladığı söylenebilir.

²⁸⁸ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, c. I, s. 93-98.

²⁸⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, c. I, s. 59-70, 98-125.

²⁹⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, c. II, s. 338-344.

²⁹¹ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 29-32; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 346-347.

²⁹² Belhî, *el-Makâlât*, s. 320-322; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI/II, s. 218-219.

²⁹³ Mcdermott, *al-Shaikh al-Mufîd*, s. 348-349; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 233.

²⁹⁴ *Tevhîdî*, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, s. 166-167.

²⁹⁵ Şeyh Sadûk, *Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ*, c. I, s. 12-21.

²⁹⁶ Akoğlu, *Büveyhîler Dönemi*, s. 220-221.

²⁹⁷ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 17-18.

Sadûk'un Rey şehrinde görüşme ihtimali yüksek olan bir diğer Mu'tezilî alim ise daha önce de belirtildiği üzere Kâdî Abdülcebbâr'dır. Zira daha önce de değinildiği üzere Kâdî Abdülcebbâr, Rey bölgesinde takribî on sekiz yıl (367-385/977-995) kâdî-kudâtlık görevi yapmıştır. Bunun on dört yılı ise Şeyh Sadûk'un bu şehirde yaşadığı dönemde gerçekleşmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın göreve başlamadan birkaç yıl önce Rey şehrine geldiğini düşündüğümüz zaman onların birlikte bu şehirde bulundukları süre daha da uzamaktadır. İki mezhebin lideri konumundaki bu iki alimin birlikte aynı şehirde on dört yılı aşkın bir zaman diliminde yaşayıp da görüşmemiş olmaları ihtimal dahilinde görünmemektedir. Şeyh Sadûk'un aklî izahatının bulunduğu *el-İ'tikâdât* adlı eserindeki ve onun tevhîd bahsinin şerhi olan ve Mu'tezile'nin tecsîm ve teşbîh ithamlarına karşı kaleme aldığı *et-Tevhîd* adlı eserindeki bazı Mu'tezilî tesirleri göz önüne aldığımızda onların görüşmüş olduğu yönündeki düşüncüyü daha da kuvvetlendirmektedir. Zira Âgâ Buzurg et-Tahrânî, Şeyh Sadûk'un *el-İ'tikâdât* adlı eserini 368/979 yılında imla ettiğini söylemiştir.²⁹⁸ *el-İ'tikâdât*'ın şerhi mahiyetindeki *et-Tevhîd* adlı eserini de daha sonrasında telif ettiği bilinmektedir.²⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, daha önce belirtildiği üzere, *el-Muğnî* adlı eserini Rey şehrine gelmeden yani 367/977 yılından daha önce telif etmiştir. Bu da Sadûk'un aklî yöntemi kullanmada Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilenmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Hatta Sadûk'un telîfâtında bu etkileşimin örnekleri mevcuttur. Nitekim Şeyh Sadûk'un, ikinci bir ilahın varlığının imkânsızlığını ispatlamada temânu' delilini kullanması ve vâhid lafzının mahiyetini açıklarken Kâdî Abdülcebbâr'a benzer bir izahat yapması hatta onun kullandığı örneğin bir benzerini kullanması buna delil olarak sunulabilir.³⁰⁰ Ayrıca eceller, rızıklar ve fiyatlar (es'âr) ile ilgili görüşleri de Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerinin özeti gibidir.³⁰¹ Bunlar onun Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilenmiş olabileceğinin en belirgin örnekleridir. Bunların dışında özellikle tevhîd ile ilgili meselelerin birçoğunda ve adalet ile ilgili bazı meselelerde benzer görüşleri vardır.³⁰² Ancak *el-Muğnî*'nin tevhîd ile ilgili kısımları günümüze ulaşmış ulaşmadığı henüz tespit edilebilmiş değildir.

²⁹⁸ Bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa*, c. II, s. 226.

²⁹⁹ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 17-18; Öz, "İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk", s. 347.

³⁰⁰ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 196-197, 269. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 446-456. Daha geniş izahat için üçüncü bölümde "Selbî Sıfatlar" başlığının alt başlığı olan "İkincisi Olmak" başlığının içeriğine bakınız.

³⁰¹ Konu ile ilgili üçüncü bölümün ilgili kısımlarına bakınız.

³⁰² Bu benzerlikler üçüncü bölümde ele alınmıştır.

Bununla beraber tevhîd bahsi bu eserin özeti mahiyetindeki *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* ve *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn* adlı eserleri ile mukayese edilebilir. Bunlardan başka Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*'deki görüşlerinden oldukça etkilenen ve kendi fikrî yapısını buna göre inşa eden Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin, bizim de temel kaynak olarak kullandığımız, kalamî eserlerine bakılabilir.

Adam Mez, IV/X. asırda Şeyh Sadûk'un *Kitâbu'l-İlel* adlı eserinde takip ettiği yöntemin Mu'tezilî yöntemle çok fazla benzediğini söylemiştir.³⁰³ Sadûk'un bu eseri ahhbâr merkezli bir furû fıkıh metnidir. Eserde işlenen fikhî konular bâblara ayrılarak, her bâb altında konu ile alakalı ahhbâr sıralanmıştır. Aklî izahlara yer verilmeyen bu eser için Adam Mez'in neye istinaden böyle fikir beyan ettiği ise bilinmemektedir. Muhtemelen farklı bir eseri kastetmiş ya da bizim tespit edemediğimiz bu isimle kayıtlı başka bir eseri olmalıdır. Bu dönemdeki Mu'tezilî furû fıkıh kitapları günümüze ulaşmadığından kıyaslama şansına da sahip değiliz.

Şeyh Sadûk, alemin hudûsunun ispatı hakkında delil olarak imamlardan gelen hadisleri sıraladıktan sonra kendi görüşünü eklemiştir. O, bu konuda Mu'tezile ile benzer bir görüş ve yöntem serdederek, öncelikle cisimlerin muhdes olduğunu, kadîm olmadığını, sonra her hâdisin bir muhdisi olduğunu, nihayetinde ise o muhdisin Allah olduğunu izah etmeye çalışmıştır.³⁰⁴ Onun Mu'tezile'den etkilendiği düşünülen diğer bir konu da Ku'an'ın tahrif edilip edilmediği hususudur. Sâdûk'un ahhbâr alimi olan hocası Küleynî, Ku'an'ın tahrif edilmiş olduğu şeklinde anlaşılabilecek bazı rivayetlerde bulunmuştur.³⁰⁵ Bunun dışında Şeyh Müfid, Nevbahtîlerin Ku'an'da artma ve eksilmenin varlığı görüşünde olduğunu aktarmıştır.³⁰⁶ Ancak Sadûk bu anlayışın ak-

³⁰³ Mez, **İslâm Medeniyeti**, s. 82.

³⁰⁴ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 298-304; Ebu'l-Kâsım el-Belhî, "Uyûnu'l-Mesâil", **Kitâbu'l-Makâlât**, thk. Hüseyin Hansu vd., İstanbul, 2018, ss. 547-668, s. 576; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 154-187; Menâî, **Usûlü'l-Akîde**, s. 134-136.

³⁰⁵ Küleynî, Ku'an'ın imamlar dışında hiçbir kimse tarafından bir bütün halinde toplanamadığı ve onun bilgisine yalnızca imamların sahip olduğu ile ilgili rivayetler aktarmıştır (c. I, 135-136). Ayrıca "Hz. Fatîma Mushafı" olarak bilinen mushafın mevcut Ku'an'ın üç misli olduğunu söylemektedir. Bunun dışında da Ku'an'ın tahrifi olarak algılanabilecek rivayetler mevcuttur. Bkz. Küleynî, **Usûlü'l-Kâfî**, c. I, s. 135-136, 141-143, 291, 292-293; c. II, s. 349; Uyar, **Ahhbârîlik**, 83-84, 256-258. Ancak bu mushafın Ku'an'la bir ilgisinin olmadığı, Cebrail'in Hz. Fâtîma ile konuştuğu ve Hz. Ali'nin de bunu yazdığı Ku'an'dan ayrı bir kitap olduğu söylenmektedir. Bkz. Mustafa Öztürk, "Hz. Ali ve Hz. Fâtîma'ya Nisbet Edilen Mushafların Mahiyeti", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2006, c. VI, sy. 2, ss. 15-38, s. 30-32. Ku'an'ın tahrifi iddialarına Zeydiyye'nin tepkisi için ayrıca bkz. Mehmet Ümit, "Ku'an'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydî Tepki", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2006/1, c. V, sy. 9, ss. 65-80.

³⁰⁶ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 81-82 (md. 59).

sine Kur'an'ı yaratanın ve koruyanın Allah olduğunu, tahrif edilmediğini, mevcut Kur'an nüshasında bir harfin dahi eksik ya da fazla olmadığını söyleyerek, Kur'an'ın yaratılmışlığı hususunda Mu'tezile'ye uyduğu anlaşılmaktadır.³⁰⁷ Allah'ın teşbîhten müstağnî olduğunu ve gözlerin onu göremeyeceğini söyleyerek ru'yetullahı reddetme konusunda³⁰⁸ ve Allah'ın daima hallâk, fâil, mürîd, râzî, râzık, mütekellim gibi fiili sıfatlarla anılamayacağını ve bu sıfatların muhdes olduğunu bildirerek sıfatlar konusunda³⁰⁹ Mu'tezile ile benzer fikirde olduğu görülmektedir.

Sadûk akli müstakil bir bilgi kaynağı olarak görmese de onun gerektiğinde akli kullanarak takip ettiği bu metodun ahhârî düşünceden usûlî düşünceye geçişte bir köprü vazifesi gördüğü söylenebilir. Çünkü kendisinden sonra gelen Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi usûlî ulema, Mu'tezilî düşüncenin de etkisi ile akli ile nakli bir arada kullanmıştır.³¹⁰

2.2.2. Şeyh Müfid ve İmâmiyye'de Mu'tezilî Tesirler

Şeyh Müfid ile birlikte İmâmiyye Şîası inanç meseleleri hususunda usûl bakımından büyük bir değişim yaşamış, salt ahhâra dayalı yöntem terk edilmiş, bunun yerine ahhâr ile birlikte akla dayalı bir kelam sistemi inşa edilmeye başlanmıştır. Böyle bir sisteme geçişte Müfid'in Mu'tezilî ve Mu'tezilî fikirlere meyilli hocalarının etkisi ise büyüktür. Zira Ebu'l-Ceyş el-Belhî ve en-Nâşî el-Asgar vasıtasıyla Nevbahtîler ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, dolayısı ile Bağdat Mu'tezilesi hakkındaki müktesebatını elde etmiştir. Nitekim Müfid, Ka'bî'yi bazı konularda eleştirse de³¹¹ özellikle *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserinde birçok hususta onunla aynı görüşte olduğu, Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini ön plana çıkarırken Basra Mu'tezilesi'ni de tenkit ettiği görülmektedir.³¹²

İmâmiyye içerisinde Mu'tezile'den İmâmiyye'ye intikal eden alimler istisna tutulursa doğrudan Mu'tezilî alimlerden ders alan ilk İmâmî alimin Şeyh Müfid oldu-

³⁰⁷ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 98-103; Joseph Eliash, "The Sî'ite Qur'ân: A Reconsideration of Goldziher's Interpretation", *Arabica: Journal of Arabic and İslamic Studies*, Leiden, Brill, c. XVI, sy. 1, 1969, s. 15-24.

³⁰⁸ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 28-19.

³⁰⁹ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 24-25.

³¹⁰ Uyar, *Ahhârîlik*, 84-85.

³¹¹ Müfid, Ka'bî'ye yönelttiği eleştiriler üzerine *en-Nakz Ale'l-Belhî fî Hamsete Aşera Mes'ele* adında bir risale kaleme almıştır. Bkz. Necâşî, *Ricâl*, s. 382; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 283.

³¹² Müfid'in, Ka'bî'nin görüşlerine yer verdiği bölümler için ayrıca bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 52-53 (md.19), 95-139, (md. 82-156).

ğunu söyleyebiliriz. Hatta her ne kadar tartışmalı³¹³ da olsa onun Bağdat'taki ilk hocasının Basra Mu'tezilesi alimi Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/977), olduğu zikredilmiştir. Müfîd, hocasının ilminden ve Mu'tezilî metodundan istifade etmiş, lakin eleştirmekten de geri durmamıştır.³¹⁴ Aynı durum diğer Mu'tezilî hocası Rummânî için de geçerlidir.³¹⁵ Müfîd'in Mu'tezilî alimlere talebe olmasında ilmî kişiliklerinin yanı sıra onların Hz. Ali'nin efdaliyeti hakkındaki görüşlerinin de etkisi olmalıdır. Zira daha önce de bahsedildiği üzere onun Mu'tezilî hocaları, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi olduğunu kabul etmişlerdir. O gerek Mu'tezilî hocaları gerekse Mu'tezile'ye meyleden hocaları vasıtasıyla Mu'tezilî nazariyeyi öğrenmiş ve bunu kendi bilgi sistemini oluştururken kullanmıştır.

Müfîd'in Mu'tezile ile irtibatı hocaları ile sınırlı değildir. O hem kendisinin tertip ettiği hem de katıldığı ilim meclislerinde birçok Mu'tezilî alimle münazara etmiştir. Bu alimlerden bir kısmını isim vermeksizin "Mu'tezile'den bir şeyh/bir adam/insan,³¹⁶ bazı Mu'tezilî kelimciler,³¹⁷ Mu'tezile'den bir topluluk³¹⁸ ya da Mu'tezile'nin cahillerinden (cühhâl) bir grup³¹⁹" şeklinde zikretmiş ve onlarla olan tartışmalarından bahsetmiştir. Görüşükleri kesin olmamakla birlikte, Mu'tezilî Ebû Abdillâh el-Basrî'ye talebe olmaları ve aynı dönemde yaşamaları nedeniyle görüşmüş olma ihtimalleri yüksek olan Kâdî Abdülcebbar ile de münazara ettiği rivayet edilmiştir.³²⁰ Kâdî Abdülcebbar'ın dışında, Nakîb Ebu'l-Hasan el-Umerî'nin³²¹ meclisinde Kâdî

³¹³ Müfîd'in ilk hocasının Ebû Abdillâh el-Basrî olduğuna dair tartışmaya daha önce Müfîd'in hayatı hakkında bilgi verilirken değinilmişti. Bkz. Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 342-343; Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. VI, s. 149-150; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 252-253.

³¹⁴ Hocasına reddiye yazdığı eserlerin ismi için bkz. Necâşî, **Ricâl**, s. 381, 384.

³¹⁵ Hocası ile yaptığı münazaralar ve ona yazdığı reddiyeler için bkz. Şeyh Müfîd, **el-Fusûl**, s. 331-336; Necâşî, **Ricâl**, s. 381, 383; Tûsî, **el-Fihrist**, s. 158; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 268.

³¹⁶ Şeyh Müfîd, **el-Fusûl**, s. 22, 26, 110; Şeyh Müfîd, **er-Risâletü's-Sâniye fi'l-Gaybe**, Kum, h. 1413, s. 16.

³¹⁷ Şeyh Müfîd, **el-Fusûl**, s. 82, 120, 201; Şeyh Müfîd, **el-İfsâh fi'l-İmâme**, Kum, h. 1413, s. 117.

³¹⁸ Şeyh Müfîd, **el-Fusûl**, s. 20, 79.

³¹⁹ Müfîd, bazen "Mu'tezile'nin mahirlerinden bir şeyh" (şeyh min huzzâki'l-mu'tezile) tabirini kullandığı gibi bazen de "Mu'tezile'nin cahillerinden bir topluluk" (kavm min cühhâli'l-mu'tezile) tabirini kullanmıştır. Bkz. Şeyh Müfîd, **el-Fusûl**, s. 106, 110.

³²⁰ Münazara ile ilgili rivayetin (Müfîd lakabı ile ilgili) bazı çelişkiler barındırması, bu rivayeti şüpheli kılmaktadır. Bununla ilgili değerlendirmeler daha önce yapılmıştı. Ayrıca M. Rızâ Ca'ferî, Müfîd ile Kâdî Abdülcebbar'ın Ebû Abdillâh el-Basrî'ye talebelik dönemlerinden itibaren tanıştıklarını söylemektedir. Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 255.

³²¹ Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed Ebî Ya'kûb b. İshâk el-Alevî (el-Umerî), Adududdevle'nin Şerîf Mur-tazâ'nın ve Şerîf Radî'nin babası Ebû Ahmed'i 369/979 yılında nakîblik görevinden almasının

Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed el-Umânî el-Mu'tezilî (ö. 386/996),³²² Ebû Mansûr el-Merzübânî'nin meclisinde Mu'tezilî Ebû Bekir b. Sarâyâ (ö. 380/991)³²³ ve hocası Ali b. Îsâ er-Rummânî ile münazara ettiği aktarılmıştır.³²⁴

Şeyh Müfid'in fikrî arka planı incelendiğinde onun Bağdat Mu'tezilesi'nden ve her ne kadar aynı dönemde yaşamasalar da Bağdat Mu'tezilesi alimi Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'den (ö. 319/931) çokça etkilendiği görülmektedir. Zira Müfid, birçok bahiste kendi fikrini söyledikten sonra bu görüşün aynı zamanda Bağdat Mu'tezilesi'nin ya da Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'nin de görüşü olduğunu belirtmiştir. Müfid'in Belhî'den etkilendiği noktalar zaten aşağıda ele alınacaktır. Bunların dışında talebesi Tûsî de *el-Udde* adlı eserinde Belhî'nin mütevâtir haberin bilgi değeri ile ilgili görüşünü verdikten sonra hocası Müfid'in de bu görüşte olduğunu belirtmiştir.³²⁵

Müfid'in ilmî hayatındaki bu çeşitlilik onun telîfâtına da yansımıştır. İçeriğinde Mu'tezilî tesirlerin çokça görüldüğü bu eserler, İmâmî-Usûlî akidenin temelini oluşturmuştur. Onun telif hayatını iki kısma ayıracak olursak, erken dönemde özellikle imamların hayatları ile ilgili kaleme aldığı eserlerinde ahhârî yöntemin tesiri ön plana çıkmaktadır. Ancak fikrî bakımdan olgunluk denebilecek bir dönemde telif ettiği, özellikle kalam ile ilgili eserlerinde Mu'tezile'nin akılcı yönteminin tesiri oldukça fazla görülmektedir.³²⁶ *Tashîhu'l-İ'tikâdât*, *Evâilü'l-Makâlât*, *el-Hikâyât*, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* ve *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adlı eserler, Mu'tezilî tesirin çok fazla görüldüğü eserleridir.

Müfid'in *Evâilü'l-Makâlât*'ı ile Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eseri sistem ve içerik olarak mukayese edildiğinde aradaki bazı benzerlikler ortaya çıkacaktır. İki eserin de görünürde bir sistematığı yok iken konuların işleniş biçimine baktığımızda temel konuların önemli bir kısmını sırası ile ele aldıkları görülmektedir. Nitekim el-Belhî, eserinde ağırlıklı olarak tevhîd konularını 239-285;

ardından yerine getirdiği kişidir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c. XIV, s. 268 (369); İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. VII, s. 391 (369).

³²² Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 30; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 266. Ebû Muhammed el-Umânî hakkında ayrıca bkz. Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. XI, s. 606.

³²³ Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 120; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 267-268. Ebû Bekir b. Sarâyâ (Muhammed b. Abdurrahman b. Suber), Mu'tezilî bir fâih ve kelamcıdır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, **Târîh**, c. III, s. 556-557; Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, c. XXVI (351-380), s. 666-667.

³²⁴ Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 331-336; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 268.

³²⁵ Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 70.

³²⁶ Howard, "Şî'i Kelâm", s. 223; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 133.

nübüvvet konularını 285-296; adalet konularını 296-363; meâd konularını 363-407; imâmet konularını 426-441; latîfû'l-kelâm konularını ise 441-486 sayfaları arasında ele almıştır. Müfid de eserinde ağırlıklı olarak tevhiid konularını 51-57 (md. 18-25); adalet konularını 57-61 (md. 26-31); nübüvvet konularını 62-64 (md. 32-35); imâmet konularını 64-76 (md. 36-52); meâd konularını 76-88 (md. 53-71); latîfû'l-kelâm konularını ise 95-139 (md. 82-156) sayfaları arasında ele almıştır. Müfid bu eserinde izah edeceği bahislere giriş yaparken, Ka'bî'nin de kullandığı "el-kavl" tabirini kullanmıştır. Bazı görüşlerini izah ederken de Ka'bî ile neredeyse aynı tabirleri kullanmıştır.³²⁷ Hatta hakkında açık bir nass olmayan, kelamın ince meseleleri olarak aktarılan (latîfû'l-kelâm/dakîku'l-kelâm) cevherler/cisimler, arazlar ve bunlar ile ilgili havas, sükûn, hareket, mekân, boşluk, ma'dûm, tabiatlar, tevliid vb. konulardaki görüşlerinin neredeyse tamamını Ka'bî'nin görüşleri çerçevesinde oluşturmuştur.³²⁸ Ayrıca Ka'bî'nin *el-Makâlât* adlı eserinin birçok yerinde "kâle kavm" ifadesiyle anonim olarak zikrettiği gruplardan naklettiği görüşleri, Müfid, "Bağdat Mu'tezilesi'nden bir grup" diye nakletmiştir.³²⁹ Bu da onun Ka'bî'nin eserlerine vakıf olduğu anlamına gelmekle beraber, Ka'bî'nin eserindeki anonim grupların kim olduğu hakkında fikir vermektedir. Bu nedenle Ka'bî'nin *Makâlât*'ındaki bazı müphem ifadelerin anlaşılması için Müfid'in *Evâilü'l-Makâlât*'ı ile mukayeseli bir okumaya ihtiyaç vardır.

Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*'ta başta Mu'tezile olmak üzere İmâmiyye mezhebinin diğer fırkalardan farkını mukayeseli bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Böyle bir yöntem takip edeceğini de eserinin başında belirtmiştir.³³⁰ Müfid, bu eseri "eş-Şerîf en-Nakîb" adında birinin isteği üzerine kaleme aldığını belirtmiş, ancak bu kişinin kim olduğunu söylememiştir. Bu kişinin Büveyhîler döneminde farklı zamanlarda birçok kez "Nikâbetü't-Tâlibiyyîn" görevinde bulunmuş olan Ebû Ahmed Hüseyin b. Mûsâ el-Mûsevî ya da 396-406/1006-1015 yılları arasında nakîblik yapan oğlu Şerîf Radî olduğu yönünde farklı görüşler vardır. Genel kanaat ise bu kişinin Şerîf Radî olduğu-

³²⁷ Müfid tevbenin hakikatini açıklarken tevbenin geçmişteki günahlardan nedamet hissedilmesi ile olacağını söyleyerek Ka'bî'nin tanımını kullanmıştır. Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 85 (md. 68); Belhî, *el-Makâlât*, s. 407.

³²⁸ Müfid'in bu konuları ele aldığı bölümün giriş başlığı da (Bâbu'l-Kavl fi'l-Latîf mine'l-Kelâm), Ka'bî'nin başlığı (Bâbu'l-Kavl fi'l-Latîf) ile aynıdır. Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 95-102 (md. 82-101), 127-130, (md. 141-146); Belhî, *el-Makâlât*, s. 441-488.

³²⁹ Örnek olarak bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 89 (md. 84), 105 (md. 107), 112-113 (md. 117). Krş. Belhî, *el-Makâlât*, s. 289, 363, 358-359.

³³⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 33-34.

dur.³³¹ Eserin sonunda yer alan ilavenin de Şerîf Radî'ye ait olması bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.³³² Öyle anlaşıyor ki Mu'tezile kelamı ile İmâmiyye kelamı arasındaki benzerlik iddiaları İmâmiyye alimlerini rahatsız etmiş ve iki mezhep arasındaki farklılıkların ortaya konulması istenmiştir. Bu işin Müfîd'e teklif edilmesi ise onun iki tarafın görüşlerine vukûfiyetinin bir göstergesidir.

Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*'ın ilk bölümünde Şîa ile Mu'tezile arasındaki farkı, Şîa'nın İmâmet ve Mu'tezile'nin de el-menzile beyne'l-menziileteyn akidesi üzerinden izah etmiştir. Buna göre ilk imam Hz. Ali'den on ikinci imam Mehdi-i Muntazar'a kadar olan imamların sırasıyla nas ile tayin edildiğini kabul eden kimsenin Şîu-İmâmî; el-menzile beyne'l-menziileteyn akidesini kabul eden kimsenin de Mu'tezilî olduğunu belirtmiştir. Bunun dışında Şîa'nın tüm görüşlerini kabul edip, imâmet akidesini kabul etmeyen Şîi olamayacağını; aynı şekilde el-menzile beyne'l-menziileteyn akidesini kabul etmeyen de diğer tüm görüşlerine uysa bile Mu'tezilî olamayacağını söylemiştir. Farklı bir ifadeyle imâmeti kabul etmekle birlikte tüm Şîilerin hilafına bir görüşü benimseyen kimsenin yine Şîi olacağını; benzer şekilde el-menzile beyne'l-menziileteyn görüşünü kabul ettikten sonra tüm Mu'tezile'nin hilafına bir görüş benimseyen kimsenin de yine Mu'tezilî olacağını belirtmiştir.³³³ Böylelikle Müfîd, temel ayrılık noktasının imâmet görüşü olduğunu söyleyerek diğer konulardaki benzerliklerden dolayı kendilerinin Mu'tezile'den etkilendiği görüşünü çürütmeye ya da Mu'tezilî fikirleri kullanmanın önünü açmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Zira Müfîd, eserin geri kalan bölümlerinde İmâmiyye'nin fikirlerini ortaya koyarken birçok bahiste bu fikrin aynı zamanda Bağdat Mu'tezilesi'nin de görüşü olduğunu ifade etmiştir. Makrîzî'nin Zeydiyye için söylediği “İmamet dışındaki tüm kelamî meselelerde Mu'tezile ile ittifak halindedirler” sözü, Müfîd'in burada uygulamak istedikleri ile benzerlik göstermektedir.³³⁴ Ayrıca Ahmed Emîn, Nevbaht ailesinden İbn Nevbaht Ebû İshâk İbrâhîm b. Nevbaht'ın *el-Yâkût fî İlmi'l-Kelâm*³³⁵ adındaki eserini okuduğunda imâmet bahsi dı-

³³¹ Zencânî, “et-Ta'likât”, s. 143; McDermott, *al-Shaikh al-Mufîd*, s. 22; Mustafa Öz, “Evâilü'l-Makâlât”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI, ss. 514-515; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 133-134.

³³² Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 134.

³³³ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 34-39 (md. 1-2).

³³⁴ Makrîzî, *Hitat*, c. III, s. 411.

³³⁵ Bu eserin İbn Nevbaht'a aidiyeti ya da onun döneminde kaleme alınıp alınamayacağı ile ilgili tartışmalar daha önce Büveyhîler öncesi küçük gaybet dönemi İmâmiyye alimlerinin etkileşimdeki rolü hakkında bilgi verilirken izah edilmiştir. Bu nedenle tartışmalar için ilgili başlığa bakınız.

şında sanki Mu'tezilî bir usul kitabı okumuş gibi olduğunu söylemiştir.³³⁶ Müfid'in *Evâilü'l-Makâlât*'ı çerçevesinde Nevbahtîlere ve onların görüşlerine vukûfiyeti göz önüne alındığında bu söz Müfid'in Mu'tezile'den etkilendiğini göstermesi açısından ayrı bir değer kazanmaktadır. Ancak *el-Yâkût*'un sonraki dönemlerde yazıldığı ile ilgili fikirler göz önüne alındığında eserin Büveyhîler sonrasını yansıttığını, Müfid'in etkilendiği değil etkisinde kalan bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

Müfid'in Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki farkı ortaya koymaya çalıştığı diğer bir eseri de *el-Hikâyât fî Muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-Adliyye ve'l-Fark beynehüm ve beyne's-Şiati'l-İmâmiyye min Emâlî* adlı eseridir.³³⁷ O, bu eserde İmâmiyye kelamının kaynağının imamlar olduğunu, Mu'tezile'nin ittifak ettiği birçok konuda Şîa'nın ve diğer Müslümanların onlara muhalefet ettiğini savunmuştur.³³⁸ İmâmiyye'nin Mu'tezile'den ayrıldığı birçok hususa yüzeysel olarak değinmiştir. Müfid, kudret ve irâdenin mevcuda taalluku (Basra Mu'tezilesi)³³⁹ ve vaîd konusunda Mu'tezile'yi eleştirmiş;³⁴⁰ cevher konusunda ashabu'l-heyûlâ'ya meylettiğini söylemiştir.³⁴¹ Bunların dışında şefaati, kabir ehline meleklerin inmesini, kabir azabını, cennet ve cehennem halihazırda yaratılmış olmasını ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an dışındaki mi'râc, şakku'l-kamer, kütük ile konuşması gibi mucizelerini reddetmelerinden; Peygamberlere isyan, nisan ve sehv nisbet etmelerinden; bir imam bâtında kafir ve zındık, zâhirde dinî ilimlerde cahil dahi olsa bu imamı tüm Müslümanların imamı olarak görmelerinden dolayı Mu'tezile'yi eleştirmiştir.³⁴² Ayrıca Mu'tezile'nin ve diğer mezheplerin İmâmiyye usulünde münazaranın olmadığı,³⁴³ İmâmiyye'nin seleflerinin tümünün teşbîh,³⁴⁴ cebr ve ru'yeti kabul ettikleri³⁴⁵ yönündeki iddiaların asılsız olduğunu izah ve bu iddialardan İmâmiyye'yi tezkiye etmeye

³³⁶ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. III, s. 267-268.

³³⁷ Müfid'in bu eserinden son dönemlere kadar müstakil bir şekilde bahsedilmemiştir. Şerîf Murtazâ, bu eseri ve *el-Fusûlu'l-Muhtâra* adlı eseri hocasından imlâ etmiş, muhtemelen bundan dolayı eser, *el-Fusûlu'l-Muhtâra* adlı esere ya da içerik benzerliği nedeniyle *Evâilü'l-Makâlât* adlı esere ilave bir "fasl" olarak birlikte neşredilmiştir. Bkz. Muhammed Rıza el-Hüseynî, "el-Mukaddime", *el-Hikâyât*, mlf. Şeyh Müfid, thk. Muhammed Rıza el-Hüseynî, Kum, 1413, ss. 9-41, s. 32-36.

³³⁸ Hüseynî, "el-Mukaddime", *el-Hikâyât*, s. 30-31.

³³⁹ Şeyh Müfid, *el-Hikâyât*, s. 57-58.

³⁴⁰ Şeyh Müfid, *el-Hikâyât*, s. 63-65.

³⁴¹ Şeyh Müfid, *el-Hikâyât*, s. 59-62.

³⁴² Şeyh Müfid, *el-Hikâyât*, s. 67-71.

³⁴³ Şeyh Müfid, *el-Hikâyât*, s. 73-75.

³⁴⁴ Şeyh Müfid, *el-Hikâyât*, s. 77-81.

³⁴⁵ Şeyh Müfid, *el-Hikâyât*, s. 83-89.

çalışmıştır. Burada Şeyh Müfid tezkiye etmeye çalışırken bile Mu'tezile ile aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Zira daha önce de belirtildiği ve Şerîf Murtazâ'nın da kabul ettiği üzere cebr ve teşbîh İmâmiyye'nin geleneğinde bulunan anlayışlardır.³⁴⁶ Şeyh Müfid'in ise hocası Şeyh Sadûk gibi Mu'tezilî bir tesir ile cebr ve teşbîh görüşlerinden kurtulma çabası içerisinde olduğu görülmektedir.

Müfid'in bizzat kendisinin kaleme almadığı *el-Fusûlu'l-Muhtâra mine'l-Uyûn ve'l-Mehâsin* adlı eseri, Şerîf Murtazâ tarafından, derslerde ya da ilim meclislerinde hocasından dinledikleri çerçevesinde derlemiş olduğu fasıllardan ve Müfid'in *el-Uyûn ve'l-Mehâsin* adlı eserinden özetlediği notlardan meydana gelen bir eserdir. Bu eserde Müfid'in diğer fırkalara yapmış olduğu reddiyeler, nakziyeler ve eleştiriler yer almaktadır. İmâmiyye'yi diğer mezheplerden ayırma çabasında olan Müfid'in hedefindeki fırkalardan biri de Mu'tezile'dir. Nitekim Müfid, muhtelif bahislerde çoğu kere isim vermeksizin Mu'tezile'den bir şeyh/adam diye bahsettiği kişilerle yapmış olduğu tartışmaları zikretmiştir.³⁴⁷ Bazen de isim zikretmiş ve Fedek arazisinin Hz. Fatîma'ya tahsisi konusunda Mu'tezilî hocası Ali b. İsmâ'îl er-Rummânî,³⁴⁸ Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imanı hususunda Ebû Amr eş-Şatavî adında bir Mu'tezilî alim,³⁴⁹ ehl-i imanda hasedîn bulunup bulunmayacağı hususunda el-Kâdî Ebû Muhammed el-Ummânî³⁵⁰ adında bir Mu'tezilî alim ile yaptığı münazaralardan bahsetmiştir. Sadece yaşadığı dönemdeki münazaraları değil, önceki dönemlerde Hişam b. Hakem ile Dırar b. Amr (ö. 200/815),³⁵¹ Ali b. Mîsem ile (ö. 183/799'dan sonra) yine Dırar b. Amr³⁵² ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50)³⁵³ gibi Şîî alimler ile Mu'tezilî alimler arasında geçen münazaralardan bahsetmiştir. Müfid, ismini vermediği bir Şîî-İmâmî alim ile Bağdat Mu'tezilesi alimi Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913) arasında Hz. Ebû Bekir'in ma'siyette mi yoksa tâatte mi olduğu hususunda meydana gelen tartışmayı bir ders esnasında gündeme getirmiş ve Hayyât'ın benimsediği görüşü nakzetmeye

³⁴⁶ Şerîf el-Murtazâ, "Mes'ele fi İbtâli'l-Amel", **Resâil**, c. III, s. 310.

³⁴⁷ Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 22-23, 25-26, 82-86, 120-124, 132-135, 153-157, 201-204, 235-236.

³⁴⁸ Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 331-336.

³⁴⁹ Bu kişi hakkında kaynaklarda Müfid'in "Mu'tezile'den Ebû Amr eş-Şatavî olarak bilinen bir adam" tanımlaması dışında herhangi bir bilgi bulamadık. Bkz. Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 26-27.

³⁵⁰ Bu kişi hakkında Müfid'in burada verdiği bilgiler dışında herhangi bir bilgi elde edemedik. Bkz. Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 30.

³⁵¹ Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 28.

³⁵² Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 29.

³⁵³ Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 23-24, 86.

çalışmıştır.³⁵⁴ Müfid, yine dersleri esnasında Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî ve Câhız'ın (ö. 255/869) eserlerine atıfta bulunarak onların ve hocalarının görüşlerini bu eserlerden yola çıkarak çürütmeye çalışmıştır. Nitekim Câhız'ın fikhî konulardan oluşan *Kitâbu'l-Fütyâ*³⁵⁵ adlı eserini nakzeden bir bölüm de kaleme almıştır. O, bu bölümde Câhız'ın İbrâhîm en-Nazzâm'dan rivayet ettiği birçok meseleyi ele alarak, dolayısı ile Nazzâm'ın da görüşlerini nakzetme yoluna gitmiştir.³⁵⁶ Ebu'l-Kasım el-Ka'bî'nin *el-Gurer*³⁵⁷ adlı eserinden hareketle hem Ka'bî'nin hem de hocası Hayyât'ın görüşlerini eleştirmiştir.³⁵⁸ Birçok yerde de kendi görüşlerini belirttikten sonra Mu'tezile'yi bu görüşe muhalif olan gruplar arasında zikretmiştir.³⁵⁹

Müfid'in, hocası Sadûk'un *el-İ'tikâdât* adlı eserini tashih ettiği ve bazı yerlerde hocasını eleştirdiği eseri *Tashîhu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, Mu'tezilî tesirlerin etkili olduğu bir eserdir. Sadûk eserini ahbâr üzerine inşa ederken, Müfid ise meselelere aklî izahat getirmiştir. Müfid, bu eserde özellikle hocasına tashihte bulunduğu bölümlerde isim vermese de Mu'tezile'ye meyleden bir görüntü sergilemiştir. Nitekim, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğunu söyleyen hocasını eleştirirken, kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu ve Allah'ın kabîh fiilleri yaratmaktan münezzeh olduğunu söyleyerek Mu'tezilî düşünceye meyletmiştir.³⁶⁰ İstitâatın fiilin dışında, sıhhat ve selamet ile birlikte olduğu (Bağdat Mu'tezilesi),³⁶¹ Allah'ın, irâdesi ve meşietisi hususunda kabîh olanı murad etmeyeceği,³⁶² ölüm ve hayatı aslah prensibi çerçevesinde değerlendirme,³⁶³ haber-i vâhidin ilim ve amel gerektirmediği,³⁶⁴ iki türlü ecelin

³⁵⁴ Şeyh Müfid, *el-Fusûl*, s. 42-48.

³⁵⁵ Müfid'in bahsetmiş olduğu bu eser, Câhız'ın risalelerinin topluca neşredildiği *Resâilü'l-Câhız* adlı eserin içinde yer alan *Kitâbu'l-Fütyâ* adlı risaleden farklı ya da bu eser içerisindeki risale eksik olmalıdır. Zira bu iki eser içerik olarak birbirinden farklıdır. Bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869), *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kahire, 1964, c. I, s. 309-319.

³⁵⁶ Şeyh Müfid, *el-Fusûl*, s. 204-239.

³⁵⁷ Bu eserin günümüze ulaştığı hakkında halihazırda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Bkz. Hansu vd., "Mukaddimetü't-Tahkîk", *el-Makâlât*, s. 23.

³⁵⁸ Şeyh Müfid, *el-Fusûl*, s. 67-69, 78-81, 105-107.

³⁵⁹ Şeyh Müfid, *el-Fusûl*, s. 20, 34, 99-100, 141, 249-252, 291.

³⁶⁰ Şeyh Müfid, *Tashîh*, s. 42-45; Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 27; Belhî, *el-Makâlât*, s. 320-322; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 214-216; c. II, s. 8-14, 44, 248-258; Cübbâî, *el-Makâlât*, s. 106; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 59.

³⁶¹ Şeyh Müfid, *Tashîh*, s. 63-64; Belhî, *el-Makâlât*, s. 302, 304-305; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 146-150.

³⁶² Şeyh Müfid, *Tashîh*, s. 48-51; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 8-14.

³⁶³ Şeyh Müfid, *Tashîh*, s. 94-97; Belhî, *el-Makâlât*, s. 322-329.

³⁶⁴ Şeyh Müfid, *Tashîh*, s. 123; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 718.

olduğu (Bağdat Mu'tezilesi)³⁶⁵ gibi konularda Mu'tezilî fikirleri iktibas ettiği görülmektedir.

Müfid'in *en-Nüketü'l-İ'tikadiyye* adlı eseri ise Mu'tezilî bir metot ile kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Zira bu eserde o, ilk önce kelimeler ile ilgili bazı terimleri izah ettikten sonra sırası ile sıfatlar, adalet, nübüvvet, imâmet ve meâd konularını özet bir şekilde ele almıştır.³⁶⁶ Müfid'in Mu'tezilî bir usûl ile kaleme aldığı anlaşılan bir diğer eseri ise *en-Nüket fî Mukaddimâtî'l-Usûl* adlı eseridir. Müfid usûlü'd-dîn ilmine giriş mahiyetinde kaleme aldığı bu eserinde İmâmîyye itikâdını özetlerken, öncelikle kelimeler ile ilgili nazar, akıl, cehl, ma'rife, şek, yakîn, hak, batıl, hasen, kabîh, mevcûd, ma'dûm, cisim, cevher, araz gibi lafızların tanımı ve mahiyeti hakkında bilgi verdiği bir girizgahtan sonra ana konulara geçmiştir. Ana meselelerden ilk değindiği konu ise alemin hudûsu ve sıfatlar çerçevesinde tevhîd olup, sırası ile nübüvvet (risâlet), imâmet, va'd ve vaîd meselelerini izah etmiştir. Kelam ile ilgili diğer eserlerinde yer vermesine rağmen burada sadece adalet bahsine yer vermemiştir.³⁶⁷ Müfid'in bu iki eserde takip ettiği yöntem, Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse* ve *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*³⁶⁸ adlı eserlerinin ele alınış biçimiyle benzerlik göstermektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da bu iki eserinde öncelikle kelimeler ile ilgili bazı terimlerin tanımlarını yaptığı giriş bölümünden sonra ana konulara geçmiş ve sırası ile sıfatlar, adalet (nübüvvet de bu konuya dahil), va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l-menziileteyn ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker (imâmet) konularına değinmiştir.

Müfid'in eserlerinin metodu ayrıca İbn Nevbaht Ebû İshâk İbrâhîm b. Nevbaht'ın *el-Yâkût fî İlmi'l-Kelâm* adlı eserine de benzemektedir. İbn Nevbaht, içeriği ve uslûbu ile Mu'tezilî bir eseri andıran³⁶⁹ bu eserinde sırasıyla cisim ve araz, tevhîd, adalet, nübüvvet ve imâmet konularına değinmiştir. Bu bağlamda İbn Nevbaht'ın Müfid'den sonraki dönemlerde yaşamış olabileceği de hatırd tutularak, Müfid'den önce yaşamış olabileceği düşüncesi ile Müfid'in Nevbahtî ailesinin genelinin görüşlerine vukufiyeti, görüşlerine ve eserlerinin uslûbuna yansıdığı söylenebilir. Aslında

³⁶⁵ Şeyh Müfid, *Tashîh*, s. 66; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 738.

³⁶⁶ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikadiyye*, Kum, h. 1413.

³⁶⁷ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, s. fihrist.

³⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr bu eseri, Sâhib b. Abbâd'ın ricası üzerine *el-Muğni* adlı eserinin bir özeti olarak kaleme almıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar", c. I, s. 167.

³⁶⁹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. III, s. 267-268.

eserlerinin geneline baktığımızda onun Nevbahtîler ile Mu'tezile'yi hem yöntem hem de içerik bakımından harmanladığını söylemek daha doğru bir ifade olacaktır.

Şeyh Müfid'in *Evâilü'l-Makâlat* adlı eseri ile *en-Nüketü'l-İ'tikadiyye* ve *en-Nuket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adlı eseri dikkatli incelendiğinde Mu'tezile'nin iki ekolünün de izlerini görmek mümkündür. *Evâilü'l-Makâlat* adlı eserinde Bağdat Mu'tezilesi'ni ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî'yi över iken Basra Mu'tezilesi'ni eleştirmiştir. Ancak *en-Nüketü'l-İ'tikadiyye* ve *en-Nuket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adlı eserlerinde Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde kullandığı sistemi kendi eserlerinin sistematığına uyguladığı görülmektedir. Bunu eserlerin içeriğinde müşahade etmekteyiz. Örneğin Şeyh Müfid, *en-Nuket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adlı eserinde bilgiyi tanımlar iken Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin değil Kâdî Abdülcebbâr'ın tanımına benzer bir tanım kullanmıştır. Buna göre Müfid, bilgiyi (ilim) “*inanan kimsenin sükûn-u nefis ile birlikte bir şeye mahiyetine uygun olarak inanması*” şeklinde tanımlamıştır.³⁷⁰ Sükûn-u nefis ise Mu'tezile'ye ait bir tanımlama olup, Kâdî Abdülcebbâr bu tabiri, kalbin mutmain olması ve şüphenin kalpten kalkması anlamında kullanmıştır.³⁷¹ Ayrıca onun bu eserde akli vahye öncelediği görülmektedir. Nitekim teklîf bakımından Allah'ın kuluna farz kıldığı ilk şeyin ma'rifetullah hakkında akıl yürütmek (nazar) olduğunu söylemiştir.³⁷² Bu ise Kâdî Abdülcebbâr'ın Allah'ın kula vacip kıldığı ilk şeyin ma'rifetullah konusunda akıl yürütmek olduğunu söylediği görüşünün aynısıdır.³⁷³

Mcdermott, Şeyh Müfid'in sem'iyyâtı akla öncelemesi ve *Evâilü'l-Makâlat* adlı eserindeki bazı bahislerde yer alan farklılıklardan dolayı *en-Nuket fî Mukaddimâti'l-Usûl*'ün Şeyh Müfid'e aidiyetini sorgulamıştır.³⁷⁴ O, Müfid'in akıl ve vahiy karşısındaki tutumu hakkında ilahî teklîfin başlangıcı olarak vahyi öncelediğini, aklın kullanımından önce vahyin gerekli olduğu düşüncesinde olduğunu söylemiştir.³⁷⁵ Ancak Müfid'in, burada ilahî teklîfin başlangıcında değil teklîfin sınırlarını belirlemede vahyi akla öncelediği anlaşılmaktadır.³⁷⁶

³⁷⁰ Şeyh Müfid, *en-Nuket fî Mukaddimât*, s. 22.

³⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XII, s. 13, 36; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 76-78.

³⁷² Şeyh Müfid, *en-Nuket fî Mukaddimât*, s. 20.

³⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 64.

³⁷⁴ Mcdermott, *al-Shaikh al-Mufid*, s. 44-45.

³⁷⁵ Mcdermott, *al-Shaikh al-Mufid*, s. 58-62, 374.

³⁷⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlat*, s. 44 (md. 7). Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için üçüncü bölümde Şeyh Müfid'in akıl ile ilgili görüşlerine bakınız.

Mcdermott, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* adlı eserinin de adalet, nübüvvet ve imâmet bahsi dışındaki bazı konulardaki görüşlerinin diğer eserlerindeki görüşleriyle farklılık arz ettiğini belirterek Müfid'e aidiyetini şüpheli bulmuştur.³⁷⁷ Genel olarak baktığımızda üç eser arasında Mcdermott'un belirtmiş olduğu bazı farklılıklar dışında uyum vardır. Bu farklılığın ise görüşlerinin zamanla değişmiş olma ihtimalinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Ayrıca *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl*'ü tahkik eden Muhammed Rızâ el-Hüseynî, eserin Müfid'e aidiyetinde şüphe etmemiş, eserin ona nisbetini doğrulamıştır. Yine *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* adlı esere yazdığı mukaddimede de Müfid'in *en-Nüket* adında tek bir eserinin olduğunu belirtmiş, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*'nin bazı nüshalarında Allâme el-Hillî'ye atfedilmesi ve üslup olarak Müfid'in diğer eserlerinden farklı olması gibi nedenlerden dolayı eserin Müfid'e atfedilmesini mümkün görmediğini ifade etmiştir. Ancak yine de Şeyh Müfid'in vefatının bininci yılında düzenlenen sempozyumun heyeti ile birlikte eserin ona nispet ederek yayınlanmasına karar verdiklerini söylemiştir.³⁷⁸

Müfid'in imamlardan nakledilen haberler ile Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşleri arasındaki benzerliğe işaret ettiği varsayılan *er-Risâletü'l-Muknia fî Vifâki'l-Bağdâdiyyîn mine'l-Mu'tezile li-mâ Ruviye ani'l-Eimme* adlı bir eseri de vardır.³⁷⁹ Ancak bu eserin günümüze ulaşp ulaşmadığı ile ilgili bir bilgiye henüz sahip değiliz.

Müfid'in Mu'tezile'den etkilendiği eserleri incelendiğinde erken dönemde Bağdat Mu'tezilesi'nin fikirlerinden, özellikle Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin eserlerinden istifade ettiği anlaşılmakta, başta Cübbâiler olmak üzere Basra Mu'tezilesi'ni ise eleştirdiği görülmektedir. Sonraki dönemlerde ise fikirlerinde ve eserlerinin sistematığında Basra Mu'tezilesi'nin özellikle Kâdî Abdülcebbâr'ın etkisi müşahade edilmektedir. Müfid'in böyle bir tavır sergilemesinin asıl sebebi olarak Bağdat Mu'tezilesi'nin imâmet nazariyesinde İmâmiyye'ye yakın bir tavır sergilemesi ve Kâdî Abdülcebbâr'ın sistematik eserler telif eden bir müellif olmasının yanı sıra talebelik dönemlerinden itibaren tanışıyor olmalarının etkisi ve şayet değişikliğe gitmiş ise Hz. Ali'nin efdaliyeti hususundaki görüşlerinin de bir payı olabilir.

³⁷⁷ Mcdermott, *al-Shaikh al-Mufid*, s. 41-44.

³⁷⁸ Muhammed Rızâ el-Hüseynî, "Takdîm", *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl*, mlf. Şeyh Müfid, Kum, h. 1413, ss. 5-10, s. 8; Muhammed Rızâ el-Hüseynî, "Takdîm", *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, mlf. Şeyh Müfid, thk. Rızâ el-Muhtârî, Kum, h. 1413, ss. 3-4.

³⁷⁹ Necâşî, *Ricâl*, s. 382; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 149.

2.2.3. Şerîf Radî ve Etkileşimdeki Rolü

Şerîf Radî'nin Arap dili ve edebiyatı, hadis ve kelim alanlarında Ali b. İsmâ er-Rummânî, Muhammed b. İmrân el-Merzübânî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezilî alimlere talebe olduğu bilinmektedir. Ancak onun, ismi bilinen ya da günümüze ulaşan eserleri içerisinde Mu'tezilî fikirler ile kıyas yapabilecek bir kelim eseri mevcut değildir. O daha çok edebî yönü ve tefsirciliği ile ön plana çıkmıştır. Telif ettiği ve günümüze ulaşan özellikle tefsir ve hadis türü eserleri incelendiğinde onun Mu'tezile'den etkilendiği hususlar hakkında fikir elde edilebilmektedir. Bu eserlerinde Ebû Ali el-Cübbâî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî, hocaları Ali b. İsmâ er-Rummânî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezilî alimlere doğrudan atıflarda bulunmuştur. Ayetlerin tefsirinde ve hadislerin şerhinde bu alimlerin derslerinden ve eserlerinden istifade etmiştir. Hocası Şeyh Müfid'de Mu'tezile'nin iki ekolünün de tesirleri görülürken, Radî'de Basra Mu'tezilesi'nin tezahürleri ön plana çıkmaktadır. Şüphesiz bunda Basra Mu'tezilesi alimi Kâdî Abdülcebbâr'ın etkisi büyüktür. Zira *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse, Kitâbu'l-Umde fî Usûlü'l-Fıkh* ve *Takrîbü'l-Usûl* adlı eserleri bizzat hocasından okumuştur.³⁸⁰

Şerîf Radî'nin görüşlerinde Mu'tezile-İmâmîyye etkileşiminin izlerini tespit edebilmemize olanak sağlayacak alanlardan ilki tefsirdir. Bu bağlamda günümüze ulaşan eserlerinden biri *Kur'an Mecazları* adıyla Türkçeye de tercüme edilmiş³⁸¹ *Telhîsü'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân* adlı eseridir. Bu eserde Kur'ân'da geçen mecaz kavramları, kendi görüşlerine önceki alimlerin görüşlerini de ilave ederek ele almaktadır. Edebî bir eser olduğu için sadece Mu'tezilî alimlere atıfta bulunduğu kısımlara kısaca değinilecektir. Diğer bir eser ise elimizde sadece Âl-i İmrân suresinin tamamını ve Nisâ suresinin 48. ayetine kadar olan kısmı içeren beşinci cildi bulunan *Hakâiku't-Te'vîl fî Müteşâbihi't-Tenzîl*'dir. O, dirayet tefsiri olarak adlandırabileceğimiz bu eserde kendi görüşleri ve mezhep ayrımı yapmaksızın kendisinden önceki alimlerin görüşleri çerçevesinde ayetleri yorumlamaya çalışmıştır. *Hakâiku't-Te'vîl*, ayetlerin tefsiri yapılırken bazı yerlerde Mu'tezilî alimlerin görüşlerine ve zaman zaman fikhî ve kelim meselelere temas edildiği için konumuz açısından ayrı bir öneme sahiptir. Aşağıda bu iki eser belirtmiş olduğumuz kriterler çerçevesinde değerlendirilecektir.

³⁸⁰ Şerîf er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 176 (*Umde*), 330 (*Şerh*); Şerîf er-Radî, *Telhîsü'l-Beyân*, s. 212-213 (*Takrîb*).

³⁸¹ Bkz. Şerîf er-Radî, *Kur'an Mecazları*, İstanbul, KURAMER Yayınları, 2016.

Radî'den önce İmâmî tefsir geleneği rivayet eksenli iken, Mu'tezilî alim ve eserlerin de etkisiyle onunla birlikte İmâmiyye'de re'ye dayalı tefsir geleneğinin temellerinin atıldığı söylenebilir. İmâmiyye'de dirâyet tefsiri alanındaki ilk eserlerin onun eserleri olduğu anlaşılmaktadır.³⁸² Bu eserlerde de bazı Mu'tezilî alimlerden alıntılar yaptığı görülmektedir. Nitekim Kur'an'daki mecaz ifadeleri açıkladığı *Telhîsü'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*³⁸³ adlı eserinde bunun ilk örneklerini göstermiştir. Hûd Suresi'nin 98. ve 99. ayetlerinin³⁸⁴ tefsirini yaparken ayetlerde geçen "vird-mervûd" ve "rifd-merfûd" kelimelerinin anlamlarının mecaz mı yoksa hakikat mi ifade ettiği ile ilgili önce Mu'tezilî fikirleri zikretmiş, ardından da kendi fikrini açıklamıştır. Buna göre Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu kelimeleri mecaz ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin ise hakikat olarak ele aldığını ifade etmiş,³⁸⁵ kendisi ise Cübbâî'nin görüşüne uyarak buradaki anlamın mecaz olduğunu söylemiştir.³⁸⁶

Hocaları Kâdî Abdülcebbâr ile Ali b. İsâ er-Rummânî'ye de birkaç yerde atıfta bulunmuştur. Radî, Kehf suresinin "... *kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız kimseye uyma...*"³⁸⁷ ayetindeki "*gafil kıldığımız*" ifadesinin mecaz (istiare) olduğunu söylemiştir. Buna Kâdî Abdülcebbâr'dan *Takrîbu'l-Usûl* adlı eserini okurken ders esnasında dinlediklerini delil getirmiştir. Buna göre "iğfâlü'l-kalb" meselesinde Allah'ın insanları zikrinden alıkoymasına gibi bir zorlaması yoktur, bu ifade "*kalbi zikrimizden gafil olan*" şeklinde anlaşılması gerekir.³⁸⁸ Mü'minûn suresinde geçen "*kitâbun yentiku*"³⁸⁹

³⁸² Özel, "Şerîf er-Radî", s. 4; Aslan Habibov, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, c. VIII, sy. 1, Adana, 2008, s. 215-216; Mustafa Öztürk, "Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür vd., İstanbul, 2010, s. 260-262.

³⁸³ Brockelmann, bazıları tarafından Radî'ye atfedilen bu eserin ona değil kardeşi Murtazâ'ya ait olduğunu belirtmiştir. Bkz. Brockelmann, "Murtaza'-Şerîf", s. 657; Gültekin, *Şîa'da Hadis*, s. 136.

³⁸⁴ Hûd, 11/98-99: "(*Firavun*), kıyamet günü kavminin önüne geçerek onları ateşe götürecektir. Varcakları yer (*vird*) ne kötü bir yerdir. Onlar burada kıyamet günü lanete uğratıldılar. Bu hediye (*rifd*) ne kötü bir hediyedir".

³⁸⁵ Belhî'nin tefsirinin günümüze ulaşan kısmında da bu bilgi aynı ifadelerle aktarılmıştır. Bkz. Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî*, thk. Hıdr Muhammed Nebhâ, Beyrut, 2007, s. 241; Şerîf er-Radî, *Telhîsü'l-Beyân*, s. 167; Tûsî, *et-Tibyân*, c. VI, s. 59-60.

³⁸⁶ Şerîf er-Radî, *Telhîsü'l-Beyân*, s. 167. Ebû Ali el-Cübbâî'nin günümüze bir kısmı ulaşan tefsirinde 98. ayetin yorumunda bu bilgi eksiktir. Ancak Cübbâî, ayette mazi çekimde kullanılan "evrede" kelimesinin gelecek ifade ettiğini söylemiştir. Bkz. Ebû Ali el-Cübbâî, *Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâî*, cem. ve thk. Hıdr Muhammed Nebhâ, Beyrut, 2007, s. 314.

³⁸⁷ Kehf, 18/28.

³⁸⁸ Şerîf er-Radî, *Telhîsü'l-Beyân*, s. 212-213; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân anî'l-Metâin*, thk. Ahmed Abdürrahîm, Giza, 2006, s. 263.

³⁸⁹ Mü'minûn, 23/62. "...*Katımızda hakkı söyleyen bir kitap (kitâbun yentiku) vardır...*"

ifadesinin, Kâdî Abdülcebbâr'dan işittiği “alet vasıtasıyla konuşan kimsenin nutk ile nitelenebileceği, Allah'ın mütakellim olarak nitelenebileceği ve nâtik olarak nitelenebileceği” görüşünden yola çıkarak istiare ve teşbîh ifade ettiğini söylemiştir.³⁹⁰ Radî'nin Kehf suresindeki ilgili ayetle (18/28) Kâdî Abdülcebbâr'a atıfta bulunarak, Mu'tezile'nin kulun fiillerinde özgür olduğu, cebr ve kesbin söz konusu olmadığı şeklindeki fikrine,³⁹¹ Mü'minûn suresinin ilgili ayeti (23/62) ile de Allah'ın ezelde mütakellim olduğu ancak kelam sıfatının mahlûk olduğu, dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olduğu yönündeki Mu'tezilî görüşe³⁹² katıldığını göstermektedir. Radî, hocası Rummânî'nin görüşüne ise mesh ile ilgili Mâide suresinin 6. ayetini izah ederken müracaat etmiş ve onun “*mesh, mahallin bir kısmına yapıldığında kâfi olur*” yönündeki görüşünü benimsemiştir.³⁹³

Radî'nin Mu'tezilî tefsirlere olan ilgisi daha ziyade elimizde sadece Âl-i İmrân suresinin tamamını ve Nisâ suresinin 48. ayetine kadar olan kısmı içeren beşinci cildi bulunun *Hakâiku't-Te'vîl* adlı eserinde kendisini göstermiştir. O, bu eserinde Ebû Ali el-Cübbâî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî ve hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın tefsirlerinden ve akılcı tutumlarından çokça istifade etmiş ve onlara birçok yerde atıfta bulunmuştur. Ancak bu eserde Bağdat Mu'tezilesi alimi Belhî'den ziyade, Basra Mu'tezilesi alimleri Cübbâî ve Abdülcebbâr'ın görüşlerine daha çok yer vermesi ise dikkat çekicidir. Dolayısıyla onun hocası Müfîd'in aksine Basra Mu'tezilesi'ne yöneliminin olduğu görülmektedir. Onun, bu eserindeki yöntemine gelince o, genellikle önce ayeti vermiş, sonra bu ayetlerle ilgili akıllarda oluşabilecek soruları sıralamış, ardından da meseleyi doğrulayan, açıklığa kavuşturan ve izah eden görüşleri sırası ile vermiş ve görüşünün de bu deliller üzerine olduğunu söylemiştir.

Radî, Cübbâî'nin görüşlerine Âl-i İmrân suresi 7, 8, 14, 26, 40, 61, 75, 81, 102, 145, 178 ve Nisâ suresinin 3 ve 42. ayetlerinin yorumlarında yer vermiştir.³⁹⁴ Bazı yerlerde de Cübbâî'yi övmüş ve onun meseleleri izahatının gayet açık ve anlaşılır ol-

³⁹⁰ Şerîf er-Radî, *Telhîsü'l-Beyân*, s. 242; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 412.

³⁹¹ Cübbâî, *el-Makâlât*, s. 106; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 44.

³⁹² Cübbâî, *el-Makâlât*, s. 97-101, 106; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 368.

³⁹³ Mâide, 5/6; Şerîf er-Radî, *Telhîsü'l-Beyân*, s. 280-281.

³⁹⁴ Ayetlerin tefsiri için sırası ile bkz. Şerîf er-Radî Muhammed b. Hüseyin el-Müsevî, *Hakâiku't-Te'vîl fî Müteşâbihî't-Tenzîl*, thk. Muhammed er-Rızâ Âl-i Kâşifülgitâ, Beyrut, 1986, c. V, s. 8-11 (7), 20 (8), 52 (14), 67-69 (26), 92 (40), 116 (61), 126-127 (75), 135 (81), 202-203 (102), 259 (145), 281-283 (178), 294 (3), 333, (42).

duğunu söylemiştir.³⁹⁵ Bazı ayetlerin tefsirinde ise hataya düştüğünü ve isabet etmediğini belirterek eleştirmiştir.³⁹⁶ Cübbâî gibi fazla olmasa da Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşlerine de zaman zaman katkı olması amacıyla yer vermiş, bazen de eleştirmiştir.³⁹⁷ Âl-i İmrân suresinin 26. ayetinin³⁹⁸ tefsirinde o konudaki görüşleri sıralarken Cübbâî, Belhî ve hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini de vermiş, kendi görüşünün Cübbâî ile aynı olduğunu söylemiştir. Buna göre Radî, burada “mülk” ile kastedilenin “kudret” olduğunu, bu nedenle Cübbâî ve Belhî'nin şeriatın korunması ve ümmetin idaresi için Allah'ın, gücü zalim kimselere vermeyeceği görüşüne katıldığını söyleyerek Mu'tezile'ye uymuştur.³⁹⁹ Bu görüş, Mu'tezile'nin adalet ilkesi çerçevesinde “*Allah kulları için zulüm irâde etmez* (Mü'min, 40/31)” görüşü⁴⁰⁰ ile benzerlik göstermektedir.

Radî'nin kendisine çokça müracaatta bulunduğu Mu'tezilî alimlerden bir diğeri ise hocası Kâdî Abdülcebbâr'dır. O, Âl-i İmrân suresinin birçok ayetinde ve Nisâ suresinin 43. ayetinde kendi görüşünü desteklemek⁴⁰¹ ya da isabet etmediğini belirterek eleştirmek amacıyla Kâdî Abdülcebbâr'a atıfta bulunmuştur.⁴⁰² Radî'nin kendi görü-

³⁹⁵ Âl-i İmrân, 3/26; Şerîf er-Radî, **Hakâiku't-Te'vîl**, c. V, s. 52-53. Cübbâî'nin bu ayeti izahı için ayrıca bkz. Tûsî, **et-Tibyân**, c. II, s. 411.

³⁹⁶ “...Ümmîler hakkında bize bir yol (sebîl) yoktur...” (Âl-i İmrân, 3/75) ayetinin tefsirinde Ebû Ali el-Cübbâî, “sebîl” kelimesine “sultân”, “kudret” anlamlarını vermiş, Radî ise bunun hatalı olduğunu bu kelimenin “harac” (sıkıntı, kabahat) anlamında olması gerektiğini belirtmiştir. Yine Radî, “*Ey iman edenler! Allah'tan hakkını vererek sakının ve ancak Müslüman olarak can verin*” (Âl-i İmrân, 3/102) ayetinin, “*Gücünüz yettiğince Allah'tan sakının...*” (Teğâbun, 64/16), “*Allah herkesi gücünün yettiği kadarıyla mükellef kılar...*” (Bakara, 2/286) gibi ayetlerle neshedildiğini gösteren görüşleri vermiştir. Buradaki nesh konusunda Ebû Ali el-Cübbâî ve Belhî'nin hata ettiğini söyleyerek, özellikle Cübbâî'nin “*Nesh, Allah'ın isyan nitelikli bazı fiillerin yapılmasını insanlara müsaade etmesi durumunda olur, bu ise Allah için caiz olan bir durum değildir... Allah, bir kimseye güç yetiremeyeceği şeyi yapması ya da terk etmesi hususunda nehyde bulunmaz.*” diyerek bu neshi reddetmesini eleştirmiş ve hata ettiğini söylemiştir. Bkz. Şerîf er-Radî, **Hakâiku't-Te'vîl**, c. V, s. 126-127 (75), 202-203 (102).

³⁹⁷ Âl-i İmrân suresi 26 ve 145 ayetleri ile Nisâ suresi 22 ayetinde Radî görüşlerini desteklemek amacıyla Belhî'nin görüşlerine müracaat etmiştir. Bkz. Şerîf er-Radî, **Hakâiku't-Te'vîl**, c. V, s. 67, 260, 316-317. Âl-i İmrân suresi 102 ve 111 ayetlerinde ise eleştirmiştir. Bkz. Şerîf er-Radî, **Hakâiku't-Te'vîl**, c. V, s. 202-203, 227-228.

³⁹⁸ Âl-i İmrân, 3/26: “*De ki: Mülkün sahibi olan Allah'ım, sen mülkü dilediğine verir, dilediğinden de geri alırsın...*”

³⁹⁹ Şerîf er-Radî, **Hakâiku't-Te'vîl**, c. V, s. 61, 67-72; Tûsî, **et-Tibyân**, c. II, s. 430.

⁴⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 252-254.

⁴⁰¹ Şerîf er-Radî, **Hakâiku't-Te'vîl**, c. V, s. 10 (7), 22-23 (8), 41-44 (13), 59-60 (18), 68-69 (26), 116 (61), 120 (64), 156 (83), 177-178 (96), 190 (97), 204 (102), 224 (110), 234 (128), 262-263 (145), 273 (175), 349 (Nisâ, 4/43); Kâdî Abdülcebbâr, **Tenzîhü'l-Kur'ân**, s. 77 (7), 78 (8), 80 (13), 79 (18), 81-82 (26), 88 (64), 90 (83), 92 (96), 93 (102), 94-95 (110), 98 (128), 102 (145), 118 (Nisâ, 4/43).

⁴⁰² Şerîf er-Radî, **Hakâiku't-Te'vîl**, c. V, s. 184-185 (97).

şünü desteklemek için Kâdî Abdülcebbâr'dan atıfta bulunduğu bazı ayetler onun Mu'tezile'nin bazı kelimî görüşlerini benimsediğine işaret etmektedir. Âl-i İmrân suresinin 83. ayetinde⁴⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, "isteyerek ya da istemeyerek (kerh)" lafzı ile onların hepsinin istisnasız Allah'ı Rableri olarak kabul ettiğinin kastedildiğini söylemektedir. Ona göre şayet onların arasında kendisine karşılık gelen uygun bir amel sebebiyle Allah'a inananlar varsa ve birtakım kimseler ona inanmıyorsa, o halde bu uzak bir durum olur. Çünkü mükellefler arasında Allah'a inanmayanlar da vardır. Bu durumda Allah'a inanmak zarûrî değil kesbî olur.⁴⁰⁴ Kafirlerin ölüm anında ve baskı altında (ilcâ) zorunlu (ıztırâr) olarak, istemeyerek (kerhen) boyun eğmesine gelince, bu farklı (garîb) bir durumdur. Çünkü ölüm anında, teklîf ve kulluğun ortadan kalktığı anda kulun Allah'ı bilmesi ıztırârî olur. Teslimiyet (İslâm'ı seçme) bu yönüyle kerhen olmaktadır. Bu durumda hakiki manada bir ikrahın (zorlamanın) olmadığı doğrudur. Radî'nin bu yoruma bir eleştiri getirmemesi, ma'rifetullah konusunda Mu'tezile'den etkilendiğinin bir göstergesidir.⁴⁰⁵ Aynı surenin 102. ayetinde⁴⁰⁶ ise daha önce belirtildiği üzere Radî, Ebû Ali el-Cübbâî ve Belhî'yi nesh ile ilgili tavırlarından dolayı eleştirmişti. Kâdî Abdülcebbâr da diğerleri gibi bu ayetin "*Gücünüz yettiğince Allah'tan sakının...*"⁴⁰⁷ ayetiyle neshedilmediğini belirtmiştir. Ancak o, Teğâbun suresi 16. ayetin, Âl-i İmrân suresi 102. ayetteki ağır (teşdîd) ve katı (tağlîz) hükmü hafifletmesi bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Zira o, neshi vacipler⁴⁰⁸ konusuna dahil ederek, neshin daha önce vacip olan bir şeyin vücûbiyetini ortadan kaldırdığını (yeskutu), burada ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını ifade etmiştir.⁴⁰⁹ Radî, Cübbâî ve Belhî'ye eleştiride bulunmasına rağmen Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşüne herhangi bir eleştiride bulunmamıştır. Abdülcebbâr'ın ayetleri birbirinin tamamlayıcısı olarak görmesinin onun bu tavrında etkili olduğu söylenebilir.

⁴⁰³ Âl-i İmrân, 3/83: "...götekiler ve yerdekiler isteyerek ya da istemeyerek ona boyun eğdiler..."

⁴⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, teklîf devam ettiği sürece Allah'ın dünyada zarûrî olarak bilinemeyeceğini söylemektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 84.

⁴⁰⁵ Şerîf er-Radî, *Hakâiku't-Te'vîl*, c. V, s. 156-157; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 90; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 64, 84-98.

⁴⁰⁶ Âl-i İmrân, 3/102:

⁴⁰⁷ Teğâbun, 64/16.

⁴⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr vacibi "*Kişinin istitâat sahibi olmasına rağmen yapmadığı taktirde bazı yönlerden yerilmesini gerektiren fiil*" olarak tanımlamaktadır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 64.

⁴⁰⁹ Şerîf er-Radî, *Hakâiku't-Te'vîl*, c. V, s. 204; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 93.

Öyle anlaşıyor ki Büveyhîler döneminde İmâmiyye'nin kelam sistemindeki rasyonel değişim, tefsir alanına da sirayet etmiştir. Daha önceki dönemlerde rivayete dayalı bir tefsir geleneği olan İmâmiyye'de Mu'tezilî düşüncenin de tesiriyle dirayete dayalı bir dönem başlamış, bu akımın da ilk temsilcisi Şerîf Radî olmuştur.⁴¹⁰ Günümüze sadece beşinci cildi ulaşan *Hakâiku't-Te'vil* adlı eseri, birçok Mu'tezilî fikirler içermekte ve birçok Mu'tezilî alime atıfta bulunmaktadır. Yukarıda Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimi bağlamında içerik olarak irdelediğimiz Radî'nin bu eserinin üslup ve içerik olarak kendisinden sonraki İmâmî müfessirleri etkilediği anlaşılmaktadır. Zira Radî'den sonra tefsir alanında şümüllü eserler telif eden Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *et-Tibyân* ve Tabersî'nin *Mecmeu'l-Beyân* adlı eserleri incelendiğinde üslup, içerik ve Mu'tezilî tefsirlerden yararlanma bakımından aynı yöntemi kullandıkları görülmektedir. Lakin bu kadar benzerlik olmasına rağmen bu eserlerde ne Şerîf Radî'ye ne de eserlerine atıfta bulundukları tespit edilebilmiştir.⁴¹¹

Erken dönem Mu'tezilî alimlerin tefsirleri bir bütün halinde günümüze ulaşmamıştır. Hıdr Muhammed Nebhâ onların tefsirlerinin günümüze ulaşan kısımlarını tahkik ederek *Mevsûatü Tefâsîri'l-Mu'tezile* başlığı altında altı cilt halinde yayınlamıştır. Eserin birinci cildi Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), ikinci cildi Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), üçüncü cildi Ebû Ali el-Cübbâî, dördüncü cildi Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî, beşinci cildi Ebu'l-Hasan er-Rummânî ve altıncı cildi Kâdî Abdülcebbâr'ın tefsirinden oluşmaktadır. Bu eser, Murtazâ'nın *Tenzîhü'l-Enbiyâ ve'l-Eimme*, Tûsî'nin *et-Tibyân* ve Tabersî'nin (ö. 548/1153) *Mecmeu'l-Beyân* ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Tefsîru'l-Kebîr* adlı eseri ile karşılaştırılarak dipnotlandırılmıştır. Dikkatle incelendiğinde Radî'den itibaren İmâmiyye'de akılcı tefsir geleneğinin oluşmasında Mu'tezile'nin etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Muhakkik, muhtemelen Radî'nin tefsirlerini görmemiş, bu nedenle dipnotlarda ona yer vermemiştir.

Radî, tefsirde olduğu gibi hadis ile ilgili *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye* adlı eserinde de Kâdî Abdülcebbâr'dan istifade etmiş, bazı hadislerin şerhinde onun değerlendirmelerine müracaat etmiştir.⁴¹² Bu hadisler göz önüne alındığında Radî'nin ru'yetullah,

⁴¹⁰ Habibov, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi", s. 215-216; Öztürk, "Şii-İmâmî Tefsir Kültürü", s. 260-262.

⁴¹¹ Tabersî, Şerîf er-Radî'ye sadece bir yerde (Yûsuf Suresi, 67) atıfta bulunmuş orada da herhangi bir eser adı zikretmemiştir. Bkz. Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, c. V, s. 331-332.

⁴¹² Şerîf er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 60-64, 176-177, 330-331.

haber-i vâhid ve nimetler hususunda Mu'tezilî fikirlerin tesirinde kaldığı görülmektedir. Radî, ru'yetullah ile ilgili “*Kıyamet günü Rabbinizi, dolunay gecesinde ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz ve onu görmekte sıkıntı çekmeyeceksiniz*” hadisini Kâdî Abdülcebbâr gibi üç farklı yoldan ele aldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi şayet bu haber sahih olarak kabul edilecekse bu haberin sağlam bir tevile ihtiyaç duyan mecaz ve teşbîh olarak ele alınması gerektiğidir. Buna göre Radî, burada ru'yet lafzı ile kastedilen manayı ilim olarak tevil etmiş, hadisin “*Ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi bileceksiniz*” şeklinde anlaşılmasının doğru olacağını söylemiştir.⁴¹³ İkinci olarak, senedinin sıkıntılı olduğunu ve ta'n edildiğini, bu hadisi rivayet eden kişi ile ilgili Abdülcebbâr'ın değerlendirmesini vererek bu kişinin yerilen bir kişi olduğunu, bu nedenle onun rivayetlerine şüpheyile yaklaşılması gerektiğini söylemiştir.⁴¹⁴ Üçüncü olarak ise bu hadisin tek bir râvî tarafından rivayet edilmesi hasebiyle âhâd haber olduğunu aktarmış ve âhâd haberin kullanılması ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Haber-i vâhidin bilgi değeri taşıması hususunda Mu'tezile ile paralel bir fikir beyan etmiş, itikâdî konularda kullanılamayacağını belirterek, amel edilmesini doğru bulmamakla beraber furû'u'd-dîn ile ilgili konularda amel edilebileceğini söylemiştir.⁴¹⁵ Radî, Kâdî Abdülcebbâr'ın haber-i vâhidin kabul edilme şartı olarak râvîsinin adalet sahibi olması gerektiğini söylediğini ve kendisinin de buna uyduğunu belirtmiştir.⁴¹⁶ Bu hadisle üzerinde durulması gereken diğer bir konu da ru'yetullah konusudur. Radî, ru'yetullahı reddederek Mu'tezilî fikri benimsediği gibi, reddetme hususunda kullandığı yöntem ve deliller de yine hocası Abdülcebbâr ile benzerlik göstermektedir. O, ru'yetin olamayacağına kanıt olarak Hz. Âişe'den “*Muhammed'in (s.a.v.) Rabbi'ni gördüğünü iddia eden kimse Allah'a büyük bir iftirada bulunmuştur*”⁴¹⁷ rivayetini sunmuş⁴¹⁸ ve bu bağlamda muhaliflerinin Kur'an'da ru'yeti delillendirdiği, kıyamet gününde yüzlerin Rablerine bakacağını (nazar) ifade eden Kıyâmet suresinin 22-23 ayetlerinin, ru'yete delil olamayacağını belirtmiştir. Bu ayette kastedilenin Rablerine değil “Rablerinin

⁴¹³ Şerîf er-Radî, **el-Mecâzât**, s. 61, 63, 64; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 432, 436-438.

⁴¹⁴ Şerîf er-Radî, **el-Mecâzât**, s. 60, 62; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 432-434.

⁴¹⁵ Şerîf er-Radî, **el-Mecâzât**, s. 61; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 718.

⁴¹⁶ Şerîf er-Radî, **el-Mecâzât**, s. 62.

⁴¹⁷ Bu hadis Hz. Âişe kanalı ile gelmiş olup, Radî burada Hz. Âişe'nin ismini zikretmekten imtina ederek hadisi peygamberin eşlerinden bazıları rivayet etmiştir, demekle yetinmiştir. Bkz. Şerîf er-Radî, **el-Mecâzât**, s. 62; Müslim b. el-Haccâc b. Müslim Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (ö. 261/875), **el-Câmiu's-Sahîh**, Kahire, h. 1412, c. I, s. 110.

⁴¹⁸ Şerîf er-Radî, **el-Mecâzât**, s. 62-63; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 432.

sevâbına” olması gerektiğini ve burada muzaf olan “sevâb” lafzının düştüğünü söylemiştir.⁴¹⁹ Kâdî Abdülcebbar da bu ayeti birçok yönden irdelleyerek, buradan ru’yetin çıkarılamayacağını izah etmeye çalışmıştır.⁴²⁰

Şerîf Radî’nin Kâdî Abdülcebbar’dan iktibas ettiği fikirlerden bir diğeri de kendisinden *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse* adlı eseri okuduğu esnada öğrendiği nimetler konusudur. O, nimet mevzusunda Abdülcebbar’ın tanımının aynısını kullanmış ve bu konuda onun izahatını özetlemiştir. Buna göre nimeti, failin kendisiyle iyiliği amaçladığı menfaat; menfaati, lezzetler, mutluluk (mesârr) ve lezzete ulaştıran şey; lezzetleri ise herkesin bizzat kendisinden bildiği şey olup, yiyeceklerinden, içeceklerinden, görünümülerinden, elbiselerinden ve bunun dışındaki işlerden arzuladığı şeylerin idrakinde olması; mutluluğu (sürûr), buna inanmak veya bunun için zanda bulunmak; mün’imi, gösteriştan uzak durarak (kendi menfaatini düşünmeden) lezzetlere imkân sağlayıp, bir nimetin oluşmasına vesile olan kimse olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda Allah’ı hayat ve şehvet vermesi, zarar ve kederden uzak eylemesinden dolayı “en-Naîmü’l-Mukîm”, cehennemden kurtuluş yollarını kolaylaştırdığı için de “Muhsin” olarak isimlendirmiştir.⁴²¹

Şerîf Radî ayrıca sekaleyn hadisi olarak adlandırılan ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yevmü’l-gadîrde kendisinden sonra insanlara Kur’an ve ehl-i beytini bıraktığını söylediği hadisin şerhinde hocası Merzûbânî’den de “*ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir*” hadisini nakletmiştir.⁴²² Bu da onun hadis nakletme konusunda hocasından icazet aldığını göstermektedir.

2.2.4. Şerîf Murtazâ ve Etkileşimdeki Rolü

Şerîf Murtazâ hakkında bilgi veren klasik dönem kaynaklarının birçoğunda onun İmâmiyye alimi olduğunu bildirmekle beraber Mu’tezilî eğiliminden bahsedilmiştir. Murtazâ hakkında İbn Hazm, İmâmiyye’nin reisi olmakla birlikte Mu’tezilî görüşleri olduğunu,⁴²³ hatta Mu’tezile’yi desteklediğini,⁴²⁴ İbn Kesir, İmâmiyye ve

⁴¹⁹ Şerîf er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 63.

⁴²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûl*, c. I, s. 390-400.

⁴²¹ Şerîf er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 330-331; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûl*, c. I, s. 126-132.

⁴²² Şerîf er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 207.

⁴²³ İbn Hazm, *Cemhere*, s. 63.

⁴²⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 454 (no: 665). İbn Hazm’ın *el-Fasl* adlı eserinin kullanmış olduğumuz bu nüshasında Şerîf Murtazâ’nın Murtazâ mahlası kullanılmadan aktarıldığı şeceresinde, muhte-

Mu'tezile mezhebi üzere olduğunu;⁴²⁵ Zehebî, kelam ve i'tizâl hakkında geniş bilgisi olan (mütebahhir) bir kimse olduğunu;⁴²⁶ İbn Hacer, Râfızî ve Mu'tezilî bir mütekelim olduğunu;⁴²⁷ İbnü'l-Cevzî, İmâmiyye taraftarı olmasına rağmen Mu'tezile'ye meylettiğini;⁴²⁸ Ziriklî, i'tizâlî görüşler ortaya koyduğunu⁴²⁹ söylemiştir. Mu'tezilî kaynaklarda ise o, Mu'tezile'nin on ikinci tabakasından zikredilmiştir.⁴³⁰ Bazı kaynaklarda daha da ileri gidilerek ondan Mu'tezile'nin reisi olarak bahsedilmiştir.⁴³¹

Murtazâ'nın hayatına dair malumat veren İmâmî tabakât türü eserlerde Mu'tezilî hocası olarak sadece Merzûbânî'yi zikretmektedirler. Ancak Murtazâ, Mu'tezilî tabakât kitaplarının on ikinci tabakasından zikredildikten sonra Kâdî Abdülcebbâr'ın ashabından olduğu, Ebû Abdillâh el-Basrî'nin öğrencisi Mu'tezilî Ebû İshâk en-Nusaybî ve Merzûbânî'den de ders aldığı aktarılmıştır.⁴³² Şerîf Murtazâ'nın Mu'tezile'ye meylettiğini ve Kâdî Abdülcebbâr'a talebe olduğunu çağdaş İmâmî yazarlar kabul etmezler. Onun *el-Mûlahhas* adlı eserine mukaddime yazan Muhammed Rızâ el-Ca'ferî, Murtazâ'nın eserlerinde ismi zikredilmediği için onun, Abdülcebbâr'a talebe olduğunu kabul etmez.⁴³³ *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ* adlı eserini tahkik eden Ahmed el-Hüseynî, esere yazdığı takdim yazısında Murtazâ'nın Mu'tezile'ye meylettiği yönündeki iddiaları garip karşılamış ve Mu'tezile'nin kökeninin Vâsıl b. Atâ'ya (ö. 131/748), İmâmiyye'nin ise Hz. Ali'ye (ö. 40/661) dayandığını söyleyerek İmâmiyye kelamının Mu'tezile'den çok daha önce müesses hale geldiğini belirtmiştir. İmâmiyye'nin kelam kitaplarının daha eski ve köklü olduğunu, bir etkilenme mevzu bahis ise Mu'tezile'nin Şîa'dan etkilendiğini söylemenin daha isabetli olacağı şerhini düşmüştür.⁴³⁴ Muhsin Emîn *A'yânu's-Şîa* adlı eserinde ve Ahmed Muhammed

melen tahkik hatasından kaynaklı olarak babasının adı Hüseyin (Ali b. Hüseyin) olması gerekirken Hasan (Ali b. Hasan) olarak aktarılmıştır. Bunun tahkik hatası olduğunu düşünüyoruz, zira Safedî (ö. 764/1363), İbn Hazm'ın *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinden yani bu eserden Murtazâ hakkında vermiş olduğu bu bilgilerin tamamını olduğu gibi aktarmış ve burada doğru olan Ali b. Hüseyin ismini kullanmıştır. Bkz. Safedî, *el-Vâfi*, c. XXI, s. 7. Murtazâ'nın doğru şeceresi hakkında ayrıca İbn Hazm'ın diğer eseri *Cemhere*'ye bkz. İbn Hazm, *Cemhere*, s. 63.

⁴²⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. XV, s. 694.

⁴²⁶ Zehebî, *A'lâm*, c. XVII, s. 589.

⁴²⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, c. V, s. 529.

⁴²⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 294.

⁴²⁹ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. IV, s. 278.

⁴³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 383-384; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 117.

⁴³¹ Safedî, *el-Vâfi*, c. XXI, s. 7; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*, c. V, s. 39.

⁴³² Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 383-384; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 117.

⁴³³ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 8.

⁴³⁴ Hüseyinî, "Takdîm", *Resâil*, c. I, s. 9-10.

Ma'tûk, Murtazâ'nın hayatını kaleme aldığı eserinde onun Kâdî Abdülcebbâr'a reddiye amacıyla telif ettiği *eş-Şâfi fi'l-İmâme* adlı eserinden yola çıkarak onun Mu'tezile'nin tesiri altında kaldığı yönündeki iddiaları çürütmeye çalışmıştır.⁴³⁵ Daha önce de belirttiğimiz üzere reddiyeler üzerinden bir alimin başka bir alimden etkilenmediği ya da ona talebe olamayacağı fikri, sağlıklı bir istidlâl metodu değildir. Zira aynı mezhep içinden alimler birbirlerine reddiye yazmaktadırlar. Ayrıca Şeyh Müfid hocaları Ebû Abdillâh el-Basrî ve Rummânî'ye reddiye yazmıştır.

Murtazâ, İmâmiyye'de kelam ilminin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuş, İmâmiyye kelamını sistematik hale getirmiştir. Onun İmâmiyye'deki konumu Kâdî Abdülcebbâr'ın Mu'tezile'deki konumu ile eşdeğer görülmüştür.⁴³⁶ Murtazâ'nın bu rasyonel tutumu, Mu'tezile'ye meyilli ve Mu'tezilî hocalarının da etkisiyle görüşlerinde ve eserlerinde Mu'tezilî bir çizgi çizmesine vesile olmuştur. Özellikle kelam ve tefsir türü eserlerinde Mu'tezilî alimler ve onların görüşlerinden çokça istifade ettiği görülmektedir. Sistem olarak hocası Müfid'in erken döneminden ziyade ikinci dönemdeki metodu takip etmiş,⁴³⁷ Bağdat Mu'tezilesi yerine hocasının sonraki dönem tercihi olan Basra Mu'tezilesi'nin yöntemini kullanmıştır.⁴³⁸ Müfid'in erken dönemde görüşlerine atıfta bulunduğu isim daha çok Ebu'l-Kâsım el-Belhî iken Murtazâ'nın, Müfid'in ikinci döneminde olduğu gibi, Kâdî Abdülcebbâr'ı takip ettiği görülmektedir. Mu'tezilî tabakât müellifleri ise onu Mu'tezilî eğiliminden dolayı eserlerinde zikretme ihtiyacı hissetmişlerdir.⁴³⁹

Murtazâ'nın günümüze ulaşan eserlerinde Abdülcebbâr'ın ismini kullanarak doğrudan atıfta bulunduğu tespit edilememiş, ancak onun *el-Muğnî* adlı eserine ithafen "Sâhibü'l-Muğnî" mahlasını kullanarak az da olsa atıfta bulunduğu görülmektedir.⁴⁴⁰ Buna rağmen Murtazâ'nın kelam ile ilgili eserlerindeki görüşlerinin çoğu Kâdî Abdülcebbâr ile örtüşmektedir. Onun *ez-Zehîra fi İlmi'l-Kelâm* adlı eserinin sistematığı Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinin sitemine benzemektedir. Murtazâ, eserinde

⁴³⁵ Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, c. I, s. 41; Ma'tûk, *eş-Şerîf el-Murtazâ*, s. 52-55.

⁴³⁶ Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa*, c. VIII, s. 214.

⁴³⁷ Şîa'nın önde gelen alimlerinden Kutbuddîn er-Râvendî (ö. 573/1178), Müfid ile Murtazâ arasında doksan beş meselede farklılık olduğunu söylemiştir. Bkz. İsbehânî *Riyâzu'l-Ulemâ*, c. II, s. 423-424; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, s. 108-109.

⁴³⁸ Madelung, "Alam al-Hodâ", s. 793.

⁴³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlu'l-İ'tizâl", s. 383-384; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 117.

⁴⁴⁰ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Reşîd es-Saffâr, Beyrut, 2012, s. 138, 457.

tevlîd, istitâat, teklîf, lütuf, aslah, elem, ivaz, ecel, nübüvvet, ahbâr, imâmet, vaîd, emir-nehiy, sıfatlar gibi konuları, Abdülcebbâr ise *el-Muğnî*'de tevhd, sıfatlar, tevlîd, irâde, teklîf, elem, ivaz, nazar, lütuf, aslah, nübüvvet, imâmet gibi konuları ele almıştır. Onun bu eseri dikkatli incelendiğinde hem incelediği konuların içeriği hem de konuları ele alış biçimi Kâdî Abdülcebbâr ile benzerlik göstermektedir.⁴⁴¹ Hatta kaynak göstermese de konuları ele alırken Kâdî Abdülcebbâr'ın verdiği örnekleri bile kullanmıştır. Örneğin bilgiyi ıztırârî ve iktisâbî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra Kâdî Abdülcebbâr'ın aynı konunun izahında verdiği Zeyd örneğine benzer bir örneği aynı ismi (Zeyd) zikrederek kullanmıştır.⁴⁴² Murtazâ'nın *el-Mûlahhas fî Usûli'd-Dîn* adlı eseri de *el-Muğnî* ile neredeyse birebir benzer içeriğe sahiptir. O, bu eserinde sıfatlar, ru'yet, adalet, irâde, kelâm ve mahlûk konularını ele almıştır. Belirttiğimiz üzere bu eser *el-Muğnî* adlı eserin ilgili konulardaki bir özeti gibidir. Bu, üçüncü bölümde etkileşime konu olan meseleler tartışılırken daha detaylı bir şekilde görülecektir.

Murtazâ'nın *Cümelü'l-İlm ve'l-Amel* adlı eseri ve bu eserinin kelim ile ilgili kısmına şerh olarak kaleme aldığı *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel* adlı eseri yine Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserlerinin sistematigi ile benzerlik göstermektedir. Murtazâ bu eserinde Kâdî Abdülcebbâr ile hemen hemen aynı sıraya riayet ederek tevhd, adalet (adalet bahsi içerisinde: va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker vd.), nübüvvet, imâmet, eceller ve fiyatlar konularını ele almıştır. Hatta Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* adlı eserinde va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker gibi meseleleri adalet bahsi içerisinde ele almış,⁴⁴³ Murtazâ da buna riayet etmiştir. İmâmet, el-menzile beyne'l-menzileteyn gibi bazı konular hariç içerik olarak da bu üç eser birbirine çok benzemektedir. Dolayısıyla Murtazâ'nın Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinden ve görüşlerinden oldukça faydalanmış olduğu görülmektedir. Ancak Murtazâ özellikle imâmet konusunda Abdülcebbâr'ı eleştirmiş ve ona reddiye yazmıştır.⁴⁴⁴

⁴⁴¹ Arslan, **Şia-Mu'tezile**, s. 56-57. Kâdî Abdülcebbâr'ın *Muğnî* adlı eserini özetleyen *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn* adında bir risale kaleme almıştır. *Muğnî*'nin günümüze ulaşan kısımlarındaki Mu'tezile'nin beş ilkesi ile ilgili eksiklerin özeti için bu risaleye bakılabilir.

⁴⁴² Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 76, 82.

⁴⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar", c. I, s. 169.

⁴⁴⁴ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, c. I, s. 33; Tûsî, **el-Fihrist**, s. 99.

Murtazâ'nın eserlerinde en çok atıfta bulunduğu Mu'tezilî alimlerin başında Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî gelmektedir. Kelam, tefsir ve fıkıh ile ilgili temel eserlerinden hareketle Cübbâîlerin eserlerini çok iyi etüt ettiği anlaşılmaktadır. Cübbâîlerin eserleri müstakil bir eser olarak günümüze ulaşmadığı için bunları tahkik etme şansımız olmamıştır. Elimizde kelam ile ilgili günümüze bir kısmı ulaşan Ebû Ali el-Cübbâî'ye atfedilen *el-Makâlât* adında bir eser mevcuttur.⁴⁴⁵ Ebû Ali'nin diğer bir eseri de günümüze çok küçük bir kısmı ulaşan ve tek cilt halinde *Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâî* adıyla neşredilen tefsiridir.⁴⁴⁶ Onun asıl tefsirinin ise yüz cilt olduğu rivayet edilmektedir.⁴⁴⁷ Ebû Ali'nin elimizdeki eserlerinden hareketle Murtazâ'nın ona atfettiği görüşleri kıyaslamanın zorluğu aşikâr bir durumdur. Ancak Murtazâ'nın kelam ile ilgili eserlerinde Cübbâîlere atfettiği görüşler Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserlerinde Cübbâîlere atfettiği görüşler ile benzerlik göstermektedir. Bu da akıllara Murtazâ'nın Cübbâîler ile ilgili görüşleri Kâdî Abdülcebbâr'dan iktibas ettiği düşüncesini getirmektedir. Yine de Kâdî Abdülcebbâr'ın onlardan yaptığı doğrudan alıntılar göz önüne alındığında, o dönemde Cübbâîlerin başta tefsirle ilgili eserleri olmak üzere diğer eserlerinin de müstakil bir şekilde mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kelam ile ilgili eserlerinde Murtazâ'nın Mu'tezilî alimlerden ve görüşlerinden Kâdî Abdülcebbâr'ın bahsettiği yönde bahsetmiş olması, tevhîd ve adalet ile ilgili görüşlerinin tamamını, va'd ve vaîd ile nübüvvet bahislerinin imâmet ile çelişmeyen kısımlarını Kâdî Abdülcebbâr'dan almış olması diğer Mu'tezilî alimlerin hatta diğer mezhepler ve dinlerle ilgili görüşlerinin tamamını Kâdî Abdülcebbâr'dan almış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bütün bunlar, üçüncü bölümde detaylı olarak ele alınacaktır.

Murtazâ tefsir ile ilgili *Emâlî el-Murtazâ Gureru'l-Fevâid ve Düreru'l-Kalâid* ve *Tefsîru eş-Şerîf el-Mutazâ/Nefâisü't-Te'vîl* adlı eserlerinde Mu'tezilî fikirlerden oldukça istifade etmiş, müteşâbih ayetleri aklî temellere göre tevil etmiştir.⁴⁴⁸ Ebû Ali

⁴⁴⁵ Bu eserin Ebû Ali el-Cübbâî'ye aidiyeti hakkında bkz. Özkan Şimşek, A. İskender Sarıca, Yusuf Arıkaner, "Giriş", **Kitâbu'l-Makâlât**, mlf. Ebû Ali el-Cübbâî, thk. Özkan Şimşek vd., İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019, ss. 9-45, s. 16-26.

⁴⁴⁶ Hıdr Muhammed Nebhâ, "Mukaddime", **Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâî**, mlf. Ebû Ali el-Cübbâî, thk. Hıdr Muhammed Nebhâ, Beyrut, 2007, ss. ١-٣.

⁴⁴⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Ali Cübbâî", **DİA**, İstanbul, 1993, c. VIII, ss. 99-102.

⁴⁴⁸ Şerîf el-Murtazâ, **Emâlî**, c. I, s. 18.

el-Cübbâi,⁴⁴⁹ Ebû Hâşim el-Cübbâi,⁴⁵⁰ Ebu'l-Kâsım el-Belhî⁴⁵¹ ve hocaları Ali b. İsa er-Rummânî⁴⁵² ve Muhammed b. İmrân el-Merzübânî⁴⁵³ gibi Mu'tezile'nin önde gelen alimlerine tefsirlerinde özellikle kelimî yönü bulunan ayetlerde çokça atıfta bulunmuştur. Radî ve Murtazâ kardeşlerin tefsirde kullandığı bu yöntem kendisinden sonraki Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Tabersî gibi İmâmiyye'nin önde gelen müfessirleri tarafından da kullanılmıştır.⁴⁵⁴

Murtazâ, Mu'tezile ile İmâmiyye'nin peygamberlerin günah işlemeleri konusunda ayrılığa düştüklerini söyleyerek, peygamberlerin küçük günah işlemelerine cevaz veren Nazzâm,⁴⁵⁵ Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49)⁴⁵⁶ ve Ebû Ali el-Cübbâi'yi bu görüşlerinde ve bu görüşe delil olarak getirdikleri ayetlerin tefsirinde eleştirmiştir.⁴⁵⁷ Radî, Murtazâ ve Tûsî'nin tefsir ile ilgili eserleri, Kâdî Abdülcebbâr'ın tefsirleri ile karşılaştırmalı olarak detaylı bir mütalaaya tabi tutulmalıdır. Zira kelimî ile ilgili eserlerindeki benzerlik durumu tefsir ile ilgili eserlerinde de geçerli olabilir. Bu ise ayrı bir çalışmanın konusudur.

2.2.5. Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Etkileşimdeki Rolü

Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin kelimî görüşlerinde Mu'tezile'ye meyilli bir kimlik ortaya koymasında etkili olan hocaları Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ ve Tenûhîlerden Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhassin et-Tenûhî'dir. Kaynaklarda Tenûhî'nin Şeyh Müfid ve Murtazâ ile olan yakın ilişkisi bilinmekte, ancak Murtazâ'ya talebe ve Tûsî'ye hoca olmasından başka bir bilgi geçmemektedir. Tenûhî'nin günümüze ulaştığı bilinen kelimî bir eserinin de olmayışından Tûsî ve Tenûhî arasındaki ilişkinin derecesini ve

⁴⁴⁹ Şerîf el-Murtazâ, **Emâli**, c. I, s. 11, 12, 377-78, 391, 441, 482, 539; c. II, s. 27, 99, 100, 131, 165 vd.; Şerîf el-Murtazâ, **Nefâisü't-Te'vîl**, c. I, s. 155, 166, 228, 232, 237 vd.; c. II, s. 8, 10, 115, 206, 245 vd.; c. III, s. 63, 113, 190, 236 vd.; Şerîf el-Murtazâ, **Tenzihü'l-Enbiyâ**, Kum, h. 1376, s. 57, 79, 97, 101, 108-109, 110, 119, 134, 140, 144, 171-172.

⁴⁵⁰ Şerîf el-Murtazâ, **Emâli**, c. I, s. 10; c. II, s. 165, 310, 325, 327, 363; Şerîf el-Murtazâ, **Tefsîr**, c. I, s. 142, 155, 166, 218, 291, 325, 332; c. II, s. 173, 175, 176, 206.

⁴⁵¹ Şerîf el-Murtazâ, **Emâli**, c. I, s. 9, 169, 178, 186, 195, 468, 514; c. II, s. 364; Şerîf el-Murtazâ, **Tefsîr**, c. I, s. 208, 210, 344; c. II, s. 407; c. III, s. 105, 238.

⁴⁵² Şerîf el-Murtazâ, **Emâli**, c. II, s. 305; Şerîf el-Murtazâ, **Tefsîr**, c. III, s. 146.

⁴⁵³ Murtazâ, el-Merzübânî'den *el-Emâli* adlı eserinde birçok hadis nakletmiştir. Bkz. Şerîf el-Murtazâ, **Emâli**, c. I, s. 15, 19, 20, 60, 63, 65, 66, 67, 72 vd.; c. II, s. 9, 15, 25, 64, 102, 103, vd., 602 (alim fihristi).

⁴⁵⁴ Sâkib Yıldız, "Şia'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri, **EAÜİFD**, Erzurum, 1982, c. V, s. 64-65.

⁴⁵⁵ Şerîf el-Murtazâ, **Tenzihü'l-Enbiyâ**, s. 16, 22.

⁴⁵⁶ Şerîf el-Murtazâ, **Tenzihü'l-Enbiyâ**, s. 16, 22.

⁴⁵⁷ Şerîf el-Murtazâ, **Tenzihü'l-Enbiyâ**, s. 17, 21, 57, 79, 97, 101, 108-109, 110, 119 vd.

Tûsî'nin ilmî gelişimine hangi seviyede etki ettiğini ortaya koymak mümkün değildir. Murtazâ'nın rahle-i tadrîsinde birlikte bulunmuş olma ihtimalleri yüksektir. Zira Tûsî, Murtazâ'nın Şîa'nın başına geçmesinden vefat etmesine kadar yanında bulunmuştur.

Tûsî'nin Mu'tezile'den etkilenen bu hocalardan ders almasının yanı sıra onun Sünnî geçmişinin de Mu'tezilî bir eğilim göstermesine vesile olduğu söylenebilir. Nitekim Mu'tezilî alimlerin hemen hepsi fıkhîta Sünnî ekollerin müntesipleri olarak zikredilmektedirler. Ayrıca onun bu geçmişinin diğer mezheplere taassupla bakmasının önüne geçtiği ve mezhepsel fikrî ayrılıklara entelektüel bir bakış açısıyla yaklaşmasına vesile olduğu düşünülebilir. Zira Tûsî'nin eserleri incelendiğinde bu üç fikir ekolünün de tesirleri görülmektedir.

Tûsî, eserlerini kaleme alırken sadece Şîî kaynaklardan faydalanmamış, ayrıca Sünnî ve Mu'tezilî kaynaklardan istifade etmiştir.⁴⁵⁸ Bizim konumuzu ilgilendiren kısmı Mu'tezile olduğu için Sünnî etkiden bahsedilmeyecektir. O, özellikle tefsir, fıkıh ve kalam ile ilgili eserlerinde Ebû Ali el-Cübbâî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Ali b. Îsâ er-Rummânî, Kâdî Abdülcebâr gibi Mu'tezilî alimlerin fikirlerine açık bir şekilde atıfta bulunmuş, bazen eleştirmiş⁴⁵⁹ bazen ise kendi fikrini desteklemek amacıyla kullanmıştır. Onun *et-Tibyân* adlı eseri dikkatle incelendiğinde, Mu'tezilî alimlerin günümüze bir bütün halinde ulaşmayan tefsirlerini gün yüzüne çıkaracak derecede çok atıfta bulunduğu görülmektedir. Nitekim Ebû Bekir el-Esam, Muhammed b. Bahr Ebû Müslim el-İsfahânî, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve Ali b. Îsâ er-Rummânî gibi Mu'tezilî alimlerin tefsirlerinin günümüze ulaşan parçalarını toplayarak tahkik eden Muhammed Hıdr Nebhâ'nın karşılaştırma yaparken kullandığı eserlerden biri de Tûsî'nin *et-Tibyân* adlı eseridir.⁴⁶⁰ Tûsî de *et-Tibyân*'ın mukaddimesinde, tefsirlerinde Ebû Ali el-Cübbâî'yi kalamî, Belhî'yi fikhî konulara dalarak konunun dışına fazla çıktıkları için eleştirmiş, Ebû Müslim el-İsfahânî ve Rummânî'nin tefsirlerini ise alanındaki en iyi tefsirler olarak yorumlamıştır.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ Akhtar, **İmâmiyyah Thinkers**, s. 236.

⁴⁵⁹ Tûsî'nin *et-Tibyân* adlı eserinde Belhî, Cübbâî ve Rummânî'yi eleştirdiği kısımlar için bkz. Hundayyir Ca'fer, **eş-Şeyh et-Tûsî**, s. 105-114.

⁴⁶⁰ Hıdr Muhammed Nebhâ, "el-Mukaddime", **Tefsîru Ebî Bekir el-Esam**, mlf. Ebû Bekir el-Esam, thk. Hıdr Muhammed Nebhâ, Beyrut, 2007, ss. 3-28, s. 7-10; Nebhâ, "Mukaddime", **Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâî**, s. ط-١; Hıdr Muhammed Nebhâ, "el-Mukaddime", **Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî**, mlf. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, thk. Hıdr Muhammed Nebhâ, Beyrut, 2007, ss. ط-١, s. ط-١; Nebhâ, "el-Mukaddime", **Tefsîr**, s. 13-16.

⁴⁶¹ Tûsî, **et-Tibyân**, c. I, s. 1-2.

Tûsî'nin Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimi bağlamında fıkıh alanındaki⁴⁶² en önemli eseri *el-Udde* adlı eseridir. Zira o, bu eserinde Sünnî alimler ile hocaları Müfid ve Murtazâ'nın yanı sıra ele aldığı hemen her konuda Ebû Ali el-Cübbâî,⁴⁶³ oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî,⁴⁶⁴ Ebu'l-Kâsım el-Belhî,⁴⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr⁴⁶⁶ ve Ebû Abdillâh el-Basrî⁴⁶⁷ gibi Mu'tezilî alimlerin görüşlerine müracaatta bulunmuştur.⁴⁶⁸

Tûsî, tevhîd, adalet, va'd ve vaîd, nübüvvet ve imâmet gibi kelimâ konularda hocası Murtazâ'nın ve Kâdî Abdülcebbâr'ın takipçisi olmuş, dolayısı ile bu konuların içeriğinde Mu'tezile ile benzer görüşler ortaya koymuştur. O, bu fikirlerini *Temhîdü'l-Usûl* ve *el-İktisâd* adlı eserlerinde açık bir şekilde izah etmiştir. Bu eserlerinde daha çok görüşler üzerinde durmuş, tefsir ve fıkıh eserlerinde olduğu kadar bu eserlerinde Mu'tezilî alimlerin isimlerini zikretmemiştir. Bununla birlikte Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden Cübbâîler, Ebu'l-Hüzeyl, Dırar b. Amr, Nazzâm, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd gibi alimlere *et-Temhîd* adlı eserinin birkaç yerinde açıktan atıfta bulunmaktan da geri durmamıştır.⁴⁶⁹ Bazı yerlerde Mu'tezile'nin Bağdat ve Basra koluna ithafen “Bağdâdiyyûn” ve “Basriyyûn” ifadelerini de kullanarak Mu'tezile'nin görüşlerine atıfta bulunmuştur.⁴⁷⁰ Ancak burada zikrettiği bazı görüşleri hocası Murtazâ'nın *ez-Zehîra* adlı eserinde özellikle lütuf, elem ve ivaz konularında açıktan atıfta bulunduğu Ebû Ali el-Cübbâî⁴⁷¹ ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin⁴⁷² görüşlerini bu eserde geçtiği şekli ile alarak isim zikretmeden “men kâle” ya da “kavm” gibi ifadeler ile birlikte kullanmıştır. Bu da gösteriyor ki Tûsî, hocasının eserini yine hocasının eserlerinden yola

⁴⁶² Tûsî'nin İmâmiyye fıkıhındaki yeri ve etkisi hakkında bkz. Uyar, **Ahbârîlik**, s. 114-124; Uyar, **Şîi Ulema**, s. 43-66.

⁴⁶³ Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 70, 99-100, 219-220, 226, 276, 292, 295, 307, 352 vd.; c. II, s. 426, 436, 449-450, 466, 469-470, 475, 502 vd.

⁴⁶⁴ Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 53, 56, 65, 70, 99-100, 220, 226, 276, 292, 395-296, 307, 352, 403; c. II, s. 426, 436, 449-450, 465, 466, 469-470, 475, 502 vd.

⁴⁶⁵ Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 70, 72, 75.

⁴⁶⁶ Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 54, 56, 57; c. II, s. 425, 426, 429, 442, 502, 528.

⁴⁶⁷ Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 53, 56, 57, 220, 261, 266, 306, 363, 366, 371, 403, 407; c. II, s. 425, 429, 436, 450, 468, 486, 502, 528, 534, 557, 590.

⁴⁶⁸ Ensârî, “Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî”, **el-Udde**, c. I, s. 65-66, 75.

⁴⁶⁹ Ebû Ca'fer et-Tûsî, **Temhîdü'l-Usûl fî İlmi'l-Kelâm**, Kum, h. 1394, (Ebu'l-Hüzeyl) s. 426, 548, (Cübbâîler) 271, 272, 312, 389-390, (Dırar b. Amr) 113, (Amr b. Ubeyd) 548, (Nazzâm) 247, 252, 483, 548, 552, (Vâsıl b. Atâ) 113, 426, 548.

⁴⁷⁰ Tûsî, **Temhîd**, s. 265, 352, 413, 540.

⁴⁷¹ Tûsî, **Temhîd**, s. 313, 314, 318, 339, 342, 389. Sırası ile krş. Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 189, 190, 197, 226, 230.

⁴⁷² Tûsî, **Temhîd**, s. 271, 314, 317, 318, 330, 335, 339, 342, 351, 352, 356. Sırası ile krş. Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 190, 195, 197, 212, 219, 225, 229, 243, 244, 251, 325.

çıkarak şerh etmiştir. Tûsî, imâmet ile ilgili bahisleri ele alırken de hocasının yolunu takip ettiği anlaşılmaktadır. Bu eserlerindeki imâmet bahisleri, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserindeki imâmet bahsine reddiye niteliğindedir.⁴⁷³ Zira Tûsî, hocasının *el-Muğnî*'ye reddiye olarak kaleme aldığı *eş-Şâfi fi'l-Îmâme* adlı eserine muhtasar *Telhisü's-Şâfi* adında bir eser kaleme almıştır. Onun kalam eserlerinde Murtazâ'dan farkı ise hocasının rasyonel yaklaşımını ayet ve hadisler ile desteklemesidir.

Tûsî, hocası Murtazâ'nın risale mahiyetindeki *Cümelü'l-Îlm ve'l-Amel* adlı eserinin kalam ile ilgili kısmına şerh olarak telif ettiği *Temhîdü'l-Usûl* adlı hacimli eserini ve *Temhîd*'in özeti mahiyetindeki *el-İktisâd* adlı eserinin kalam bahislerini Mu'tezilî bir usûl ve içerik ile kaleme almıştır. Tûsî, *Temhîdü'l-Usûl* adlı eserinde imâmet ilkesi ve imâmet ile ilgili doğrudan ilişkisi olan konular hariç hemen hemen tüm meseleleri Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserlerinin içeriğine benzer bir şekilde telif etmiştir. Onun hem kalam hem de ibadetler ile ilgili meselelerin bir arada olduğu muhtasar bir metin olarak telif etmeyi planladığı⁴⁷⁴ *el-İktisâd* adlı eserinde de benzer bir usul takip ettiği görülmektedir. Zira Tûsî, bu eserin kalam ile ilgili kısmında da aynı meseleleri ele almıştır. Onun *el-İktisâd* dikkatli incelendiğinde Murtazâ'nın hem itikâdî hem de amelî meseleleri ele aldığı *Cümelü'l-Îlm ve'l-Amel* adlı eserinin tamamının şerhi niteliğindedir. Çünkü aynı konuları geniş bir şekilde ele almış hatta hocasının hemen her meseledeki izahatını neredeyse olduğu gibi aktarmıştır. Bu bağlamda günümüze ulaşan kalam eserleri çerçevesinde Tûsî'nin hocası Murtazâ'nın eserlerini şerh etmesinin dışında orijinal bir kalamî yönünün olmadığını ve kalamda hocasının görüşlerini, hatta içerik olarak karşılaştırdığımızda imâmet ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili meselelerin dışında Kâdî Abdülcebbâr'ı taklit ettiğini söyleyebiliriz.

2.3. Bölüm Değerlendirmesi

İmâmiyye ve Mu'tezile kelamının ilk oluşmaya başlamasından itibaren bu iki mezhebin alimleri sürekli diyalog halinde olmuşlardır. Mu'tezilî alimler tevhid ve adalet akidesi çerçevesinde teşbîh, teccîm ve cebr gibi görüşler ile mücadele etmişler ve

⁴⁷³ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fîmâ Yecibü ale'l-İbâd*, thk. Muhammed Kâzım el-Mûsevî, Kum, h. 1430, s. 351-472; Tûsî, *Temhîd*, s. 503-573.

⁴⁷⁴ Tûsî, *el-İktisâd*, s. 33-35.

bu çerçevede İmâmiyye içerisinde teşbîh, tecsîm ve cebr görüşünde olan Ebû Ca'fer el-Ahvel, Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî gibi alimleri tenkit etmişlerdir. Büveyhîler dönemi alimlerinden bir kısmı bu görüşlere sahip olan İmâmiyye alimlerini eleştirirken bir kısmı ise İmâmiyye kelamını erken dönemlere dayandırma ihtiyacı çerçevesinde onlardan ve İmâmiyye'den bu görüşleri tezkiye girişiminde bulunmuşlardır. İmamlar döneminde Mu'tezile-İmâmiyye ilişkisi daha çok münazara ve tartışma eksenli iken, on ikinci imam Muhammed Mehdî'nin gaybete girmesi ile birlikte ilişki farklı bir boyut kazanmıştır. Gaybet ile birlikte İmâmiyye'de büyük bir değişim süreci başlamış, alimlerin bir kısmı ahhâr toplama girişiminde bulunarak İmâmiyye'nin soru ve sorunlarına ahhâr ile çözüm üretme yoluna giderken aklı geri planda bırakmışlar ve rasyonel yöntemlere karşı çıkmışlardır. Nevbahtîler ve Mu'tezile'den İmâmiyye'ye intikal eden alimlerden oluşan diğer kısmı ise muhaliflerinden özellikle gaybet ile ilgili gelen eleştirilere cevap vermede rasyonel bir metot tercih etmişler ve bu çerçevede Mu'tezile'nin akılcı düşünce sisteminden faydalanmışlardır.

İmâmiyye'nin rasyonel dönüşümünü Büveyhîlerden buldukları destek ile tedricî olarak gerçekleştiren Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid ve talebeleri Şerîf Radî, Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin, eserlerini telif ederken ihtiyaca ve dönemin şartlarına göre hareket ettikleri görülmektedir. İmâmiyye'nin o dönemdeki en temel ihtiyacı, kendilerine gelen eleştirileri bertaraf edebilmek için sırf ahhâr merkezli yaklaşımı terk ederek ahhârın yanında aklı da eklemlemektir. Bu dönüşüme ilk katkıyı ise Rey şehrinde Sâhib b. Abbâd ve Kâdî Abdülcebbâr ile karşılaştıktan sonraki dönemde eserlerinde rasyonel çıkarımlarda bulunan Şeyh Sadûk yapmıştır. Şeyh Sadûk içinde bulunduğu dönemin ve düşünce yapısının şartları gereği aklı bilgi kaynağı olarak görmese de onun attığı bu adım İmâmiyye'nin rasyonelleşmesi adına bir köprü vazifesi görmektedir. Nitekim talebesi Şeyh Müfid telif ettiği eserler ile aklîleşmenin ilk adımını gerçekleştirmiş ve nakli tamamen bir kenara bırakmadan aklı da kullanmaya başlamıştır. Kendisinden sonra gelen talebesi Murtazâ, nakilden ziyade akla yoğunlaşmış ve akıl merkezli bir telîfât geleneği başlatmıştır. Tûsî ise bu iki hocasının da birikimine sahip olması sayesinde akıl ve nakil dengesini gözeterek, yeni bir düşünce tarzı geliştirmese de Murtazâ'nın aklî izahatını nakiller ile desteklemiştir.

İmâmiyye'deki bu dönüşümün iki farklı metot üzerinden gerçekleştiği müşahade edilmektedir. Şeyh Müfid'in fikirlerinde erken dönemde Bağdat Mu'tezilesi'nin,

sonraki dönemlerde Basra Mu'tezilesi'nin; Radî, Murtazâ ve Tûsî'nin eserlerinde ise sadece Basra Mu'tezilesi'nin etkisi görülmektedir. Bu alimlerin eserleri incelendiğinde, Müfîd, özellikle *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserindeki birçok bahiste genelde Basra Mu'tezilesi'ni özelde ise Cübbâîleri eleştirmiş, birçok bahiste ise kendi görüşünü verdikten sonra Bağdat Mu'tezilesi'nin de aynı düşüncede olduğunu ve bazı yerlerde de kendi görüşünün Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşleri üzerine olduğunu belirtmiştir. *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* ve *en-Nuket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adlı eserlerinde ise Basra Mu'tezilesi alimi Kâdî Abdülcebbâr'ın etkisi görülmektedir. Diğer taraftan talebeleri Radî (özellikle Cübbâîlerden etkilenmiş), Murtazâ ve Tûsî ise eserlerinde Basra Mu'tezilesi alimlerinden özellikle Kâdî Abdülcebbâr'dan istifade etmiş ve onların görüşlerine müracaat etmişlerdir. Bu alimlerin eserleri dikkatle incelendiğinde en çok açıktan iktibasta bulundukları Mu'tezilî alimler Cübbâîlerdir. Ancak fikirleri incelendiğinde üçüncü bölümde de görüleceği üzere açıktan referansta bulunmasalar da aslında Cübbâîlerin geleneğini devam ettiren Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilendikleri anlaşılmaktadır. Zira, özellikle Murtazâ ve Tûsî eserlerinde diğer Mu'tezilî alimlere Kâdî Abdülcebbâr'ın değindiği kadar temas etmişlerdir. Lakin tefsir ile ilgili eserlerinde muhtemelen Cübbâîlerden etkilenmiş olabilirler. Yine de Kâdî Abdülcebbâr'ın tefsir ile ilgili eserleri ile mukayese etmek gerekir. Çalışılmamış ise bu konunun tefsir araştırmacıları açısından çalışılabilecek bir konu olduğunu düşünmekteyiz.

Bağdat Mu'tezilesi'nin Hz. Ali hakkındaki düşüncesi ve siyasî tavırları erken dönemde Şeyh Müfîd'i kendisine çeker iken, Basra Mu'tezilesi'nden Cübbâîlerin Kur'an'a akılcı yaklaşımlarının ve Kâdî Abdülcebbâr'ın sistematik yönünün de sonraki dönemde Müfîd'i ve talebelerini kendisine çektiği söylenebilir. Müfîd'in ve talebelerinin Basra Mu'tezilesi'ne (özellikle Kâdî Abdülcebbâr) yönelmelerinin bir diğer sebebi de Basra Mu'tezilesi alimlerinin Büveyhîler döneminde imâmet nazariyesinde değişikliğe gitmeleri olabilir. Zira, bu dönemin Ebû Abdillâh el-Basrî, Ali b. İsmâ'îl Rumî ve Muhammed b. İmrân el-Merzûbânî gibi alimler efdaliyette birinci sıraya Hz. Ali'yi koymuşlardır. Abdülcebbâr'ın ise Cübbâîler gibi dört halifenin diğerine üstünlüğü konusunda tevakkuf ederek birini diğerine üstün tutmadığı bilinirken, hayatının sonlarına doğru Hz. Ali'yi sahabenin en faziletlisi olarak gördüğü rivayet edilmiştir. Bu konuda Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde bunu belirten açık bir ifadesinin bu-

lunmaması ve rivayetin Zeydî müellifler tarafından aktarılması hasebiyle bu bilgiye şüpheyile yaklaşılması gerektiğini de ayrıca belirtmek gerekir.

Büveyhîler döneminde İmâmiyye'nin rasyonel dönüşümü de bir anda gerçekleşmiş değildir. Bu dönem alimleri Büveyhîler öncesi Nevbahtîler ve Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçen alimlerin tecrübelerinden de istifade etmişlerdir. Şeyh Sadûk bu alimlerin aklî izahlarını özellikle gaybet ile ilgili telîfâtında kullanmış ve kendisi de naklettiği ahhbâra bazı aklî izahlar ekleyerek rasyonel dönüşümün sinyallerini vermiştir. Şeyh Müfid ise hocası Sadûk'un nakille izah etmede yetersiz kaldığı meseleleri eleştirerek akıl-nakil dengesi çerçevesinde İmâmiyye'nin o dönemdeki ahhbâr merkezli kelamına akılcı bir boyut kazandırmıştır. Müfid'in talebesi Murtaza'ya gelince onun önceliği akıl olmuş ve İmâmiyye kelamını rasyonel metotta zirveye taşımıştır. Şeyh Müfid ve Murtazâ'nın ikisinin birden talebesi olan Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin önceliği kelamî meseleler olmamıştır. O daha çok hadis, fıkıh ve tefsir alanına yönelmiş ve eserlerini bu yönde telif etmiştir. Bu kelam alanını tamamen terk ettiği anlamına gelmez. Zira kelam alanında iki önemli eser telif etmiştir. Ancak bu eserler hocası Murtazâ'nın eserlerinin bir tekrarı hüviyetindedir. Onun eserlerini yine onun görüşleri çerçevesinde şerh etmiştir. Tûsî, eser telif ettiği özellikle kelam, fıkıh ve tefsir alanlarında Mu'tezile'den oldukça istifade etmiştir. Onun eserlerini bütüncül bir göz ile okuduğumuzda ise konuları akıl-nakil birlikteliğiyle ele aldığını söyleyebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MU'TEZİLE-İMÂMİYYE ETKİLEŞİMİNE KONU OLAN MESELELER

Mezhepler arasında bir etkileşimin varlığından bahsedebilmek için mezhep mensuplarının faaliyetlerinin siyasî, itikâdî ve sosyo-kültürel pek çok açıdan incelenmesi gerekmektedir. Ancak hangi açıdan ele alınırsa alınsın mezheplerin fikirleri mukayeseli bir şekilde ele alınmadığı müddetçe, diğer tüm faaliyetler etkileşimin varlığına delalet etse de hakiki manada bir etkileşimin varlığından söz etmek mümkün olmaz. Mu'tezile'nin İmâmiyye'nin düşünce sistemine olan tesiri Büveyhîler döneminde Şeyh Sadûk ile başlamış, Şeyh Müfîd ile ahhâr-akıl dengesi gözetilerek Mu'tezilî fikirler birçok meselede sisteme entegre edilmiş, Şerîf Murtazâ ile imâmet ve imâmet ile ilgili birkaç mesele dışında tüm meselelerde zirve noktasını görmüş ve Ebû Ca'fer et-Tûsî ise hemen hemen tüm kalamî meselelerde hocası Murtazâ'nın takipçisi olmuştur. Önceki bölümlerde Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki etkileşim siyasî ve ilmî gelenek açısından ele alınmış, bu bölümde ise İmâmiyye ile Mu'tezile'nin düşünce sistemi mukayeseli bir şekilde incelenerek fikrî gelenek ortaya konulacaktır. Buna göre İmâmiyye alimlerinin bilgi sistemleri, tevhîd, adalet, va'd-vaîd, nübüvvet ve imâmet gibi usûlü'd-dîne ait konular ve latîfü'l-keâm konularındaki görüşleri etkileşimdeki fikrî etkinin başlıkları olacaktır.

3.1. Bilgi Meselesine Yaklaşımında Mu'tezile'nin Rolü

İmâmiyye ve Mu'tezile arasındaki diyalogun siyasî ve ilmî kökenleri genel olarak ortaya koyulduktan sonra İmâmiyye kelam sisteminin temelini oluşturan bilgi sisteminin tesisinde Mu'tezile'nin tesiri irdelenecektir. Alimlerin bilgi meselesine yaklaşımları, onların kelamî problemlerin çözümünde takip ettikleri metodu göstermesi açısından ilk başta incelenmesi gereken konulardan biridir. Büveyhîlerin erken dönemlerinde yaşayan Şeyh Sadûk ile dönemin sonlarına doğru yaşayan Şerîf Murtaza ve Ebû Ca'fer et-Tûsî arasında bilgi meselesine yaklaşımları açısından büyük bir fark vardır. Bu da Mu'tezilî düşüncenin İmâmiyye'ye dönemin şartları gereği tedricî olarak sirayet ettiğini göstermektedir. Ayrıca İmâmiyye alimlerinin sistematik bir bilgi teorisi oluşturdıkları söylenemez. Bu nedenle İmâmiyye alimlerinin bilgi meselesi ile ilgili aşağıda zikredilen konular, hemen her biri onların farklı eserlerinden ve farklı meselelerdeki kullanımlarından derlenerek bir araya getirilmiştir. Aynı şekilde sistemli bir bilgi teorisi Mu'tezile'de de mevcut değildir. Şayet olsaydı İmâmiyye alimleri, diğer meselelerde olduğu gibi muhtemelen bu meselede de onların hem görüşlerini hem de sistemini kullanırdı. Zira aşağıda zikredilen konuların içerikleri Mu'tezile'nin serdettiği görüşler ile oldukça örtüşmektedir.

3.1.1. Bilginin Tanımı ve Tasnifi

İmâmiyye'de bilgiyi tanımlama ve kaynaklarını tespit etme ile ilgili ilk girişimlerin Büveyhîler döneminde başladığı görülmektedir. Bunun ilk adımını ise aklı bilginin bir parçası haline getirmeye çalışan Şeyh Müfid'in attığı anlaşılmaktadır. Zira kendisinden önce Şeyh Sadûk'ta böyle bir çaba yok iken talebesi Şeyh Müfid, bilgiyi (ilim/ma'rifet), sükûn-u nefis olacak bir itikâd ile bir şeye mahiyeti üzere (yani olduğu gibi) inanmak; sükûn-ü nefsi ise itikâda hâlel getirecek herhangi bir şüphenin olmaması şeklinde tanımlamıştır.¹ "Sükûn-u nefis" Mu'tezile'ye ait bir tabir olup, ilk kullanılanlardan birisi Ebû Hâşim el-Cübbâi iken² Kâdî Abdülcebbâr bu tabiri, kalbin mutmain olması ve şüphenin ondan kalkması anlamında kullanmıştır.³ Bağdat Mu'tezi-

¹ Şeyh Müfid, **en-Nüket fî Mukaddimât**, s. 22-23. Ebu'l-Kâsım el-Belhî isim zikretmeden bir grubun bu tanımlı benimsediğini söylemiştir. Bkz. Belhî, **el-Makâlât**, s. 410.

² Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Kitâbu Usûli'd-Dîn**, İstanbul, 1928, s. 5.

³ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XII, s. 13, 36; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 76-78. Sükûn-u nefis hakkında daha detaylı bir bilgi için bkz. İbrahim Aslan, "Mu'tezile Kelâmında Dü-

lesi'nden Ebu'l-Kâsım el-Belhî ve Basra Mu'tezilesi alimi Ebû Ali el-Cübbâi ise "sükûn-u nefis" tabirini kullanmadan, bilgiyi, "*bir şeye mahiyeti üzere inanmaktır*", şeklinde tanımlamıştır.⁴ Bu durumda bilginin tanımında Müfid'in hem kavram hem de içerik olarak Basra Mu'tezilesi'ne uyduğu görülmektedir. Müfid'i bu konuda talebeleri Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî takip etmiş, Kâdî Abdülcebbâr'ın tanımının benzerini kullanmışlardır.⁵ Yine onlar da "sükûn-u nefis" ifadesini Kâdî Abdülcebbâr gibi şüphenin ortadan kalkması için kullanmışlardır.⁶

İmâmiyye, bilginin tanımında olduğu gibi bilginin tasnifinde de Mu'tezile ile aynı çizgiyi takip etmiştir. Büveyhîler öncesinde İmâmiyye, bilginin ıztırârî olduğunu nazar ve kıyâsın bilgi ifade etmediğini söylemiştir.⁷ Ancak Büveyhîler dönemine gelindiğinde İmâmiyye alimleri Mu'tezilî tesir ile birlikte bilgiyi ıztırârî ve iktisâbî olarak ikiye ayırmışlardır. Böyle bir tasnife gidenlerin ilki Şeyh Müfid olmuş, gaybî konular ve ahhârın sıhhati ile ilgili bilginin, ıztırârî mi yoksa iktisâbî mi olduğu ile ilgili birtakım bilgiler verdikten sonra bunların ıztırârî değil iktisâbî bilgiler olduğunu söylemiş ve bu konuda Bağdat Mu'tezilesi'nin de aynı fikirde olduğunu beyan ederek Basra Mu'tezilesi'nin buna muhalif olduğunu söylemiştir.⁸ Şeyh Müfid'in bilgiyi ıztırârî ve iktisâbî olarak ikiye ayırdığı görülmekle birlikte bunların ne anlama geldiği ile ilgili bilgi vermemiştir. Ancak onu müteakiben talebeleri Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî, bilgiyi zarûrî ve mükteseb olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra Kâdî Abdülcebbâr'ın tanım ve tasnifine sadık kalarak bu konudaki görüşlerini izah etmişlerdir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre **zarûrî bilgi**, kişi tek başına (inferede) kaldığında şek ve şüpheyile kendisinden uzaklaştırması mümkün olmayan bilgidir. Buradaki "inference" lafzını ise zarûrî bilgi ile mükteseb bilgi birbirine yakın olduğunda, zarûrî bilgiyi müktesebden ayırmak için kullandığını söylemiştir. Durum böyle olunca ona göre kişi, bilgiyi, mükteseb dahi olsa şek ve şüphe ile kendisinden uzaklaştıramaz ve mükteseb bilgi zorunlu bilgi halini alır. Bu açıklamanın ardından zarûrî bilgi ile ilgili bir takım

şünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, c. L, sy. 1, ss. 151-176, s. 165-171.

⁴ Abdülkâhîr el-Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, s. 5.

⁵ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 154; Tûsî, **Temhîd**, s. 283; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 179; Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 12; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XII, s. 13.

⁶ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 157; Tûsî, **Temhîd**, s. 286; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 181.

⁷ Eş'arî, **Makâlât**, s. 102.

⁸ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 88-89 (md. 72-73); Uyar, "Akla Dayalı Şi'i Kelâmı", s. 103.

taksimatta bulunmuştur.⁹ Murtazâ da zarûrî bilgiyi, alimin tek başına olduğunda (inferede), kendisinden uzaklaştırması mümkün olmayan bilgidir, şeklinde tanımlamış ve inferede lafzının kullanılma maksadını Kâdî Abdülcebbâr ile benzer şekilde izah etmiştir. Bu konudaki taksimatta da yine ona uymuştur.¹⁰ Şerîf Murtazâ'yı bu konuda talebesi Ebû Ca'fer et-Tûsî takip etmiş, ancak zarûrî bilginin tanımı ile ilgili ufak bir itirazda bulunmuştur. Buna göre Kâdî Abdülcebbâr'ın ve Şerîf Murtazâ'nın inferede lafzını yani zarûrî bilgi ile iktisâbî bilginin bir arada olmasını kabul etmez ve bu cinsten olan ülkelerin ve olayların bilgisinin zarûrî değil kesinlikle mükteseb bilgi olduğunu söylemiştir. Ashabının çoğunun da bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Yani ona göre kesbî bilginin zorunlu bilgiye mukareneti sebebiyle zorunlu olması doğru değildir. Kesb yolu ile elde edilen bilgi her hâlükârda mükteseb olup, zarûrî bilgiye dönüşmesi söz konusu olamaz. Bu hal üzere onun tanımı, şek ve şüpheyile kendisinden uzaklaştırması mümkün olmaması yönüyle bilen kimsenin dışındaki bir fiil sebebiyle olan bilgidir.¹¹ Onun bu itirazı da aslında Mu'tezile'ye ters değildir. Zira Tûsî'nin özellikle tefsir alanında kendisine çokça atıfta bulunduğu Ebû Ali el-Cübbâî, ülkelerin ve olayların bilgisinin iktisâbî olduğunu söylemektedir.¹² Bu itirazın dışında zarûrî bilgi ile ilgili tüm tanımlama ve taksimatta hocası Murtazâ ve dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr ile aynı yöntemi takip ettiği görülmektedir.¹³

İktisâbî (mükteseb) bilgiye gelince, elimizde bulunan mevcut eserlerde zorunlu bilgide olduğu gibi bir Mu'tezilî tanıma denk gelmedik. Ancak Ebû Ali el-Cübbâî'nin iktisâbî bilgiyi akıl, duyu ve müctemi' haber (üzerine icmâ bulunan haber) olarak tasnif etmesinden¹⁴ anlaşılacağı üzere "*zihnî bir çabanın ürünü olarak elde edilen bilgi*" olarak tanımladığı söylenebilir. Kâdî Abdülcebbâr da Allah'ı bilmenin kesbî olduğunu gösteren şeyin insanda bu bilginin sürekli bir akıl yürütme (nazar) ile sabit olmasından kaynaklı olduğunu; akıl yürütme de insana ait bir fiil olması hasebiyle Allah'ı bilmenin de zarûrî bir bilgi ihtiva edemeyeceğini söylemektedir.¹⁵ Bu da onun mükteseb bilgiyi insanın fiili olan akıl yürütme (nazar) sonucu elde ettiği bilgi olarak

⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 80-84.

¹⁰ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 155.

¹¹ Tûsî, *el-Udde*, c. I, s. 13-14.

¹² Cübbâî, *Makâlât*, s. 113-114.

¹³ Tûsî, *el-Udde*, c. I, s. 14-15; Tûsî, *Temhîd*, s. 284; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 179-180.

¹⁴ Cübbâî, *Makâlât*, s. 113-114.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 86.

tanımladığını söyleyebiliriz. Zarûrî bilgiyi irâde dışı olarak tanımladığına göre iktisâbî bilgiyi irâde ile olan bilgi olarak tanımladığını söylemek uygun düşmektedir. Zira onun kelamdaki takipçisi Şerif Murtazâ, iktisâbî bilgi için zarûrî bilginin zıttı bir tanım yapmıştır. Buna göre iktisâbî bilgi alimin tek başına (inferede) kaldığında şüpheyle kendisinden uzaklaştırması mümkün olan bilgidir. Buradaki “inferede” lafzını yine zarûrî bilgide olduğu gibi aynı manada kullanmıştır.¹⁶ Ebû Ca’fer et-Tûsî, bilen kişinin fiilleri sebebiyle elde edilen bilgi olarak tanımlamış, zarûrî bilgideki gibi Murtazâ’yı inferede lafzını kullandığı için eleştirmiş ve kendi tanımının daha uygun olduğunu söylemiştir.¹⁷ Mükteseb ilmi, İmâmiyye alimleri nazar (akıl yürütme) yoluyla elde edilen ve nazar dışında elde edilen bilgi olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Nazar dışında elde edilen bilgiyi Mu’tezile’ye uygun şekilde izah etmişler ve bunu uykusundan uyanan kimşenin uykudaki nazarını hatırlamasıyla oluşan bilgi olarak tanımlamışlardır.¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr da mükteseb bilgilerin, nazar ve nazarın hatırlanmasından ibaret olduğunu ifade etmiştir.¹⁹

3.1.2. Bilgi Kaynakları

Bilgi kaynakları meselesi mezheplerin ilk oluşmaya başlamasından itibaren bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda aklın ve naklin bilgiye kaynaklık değeri tartışma konusu olmuştur. Mezhepler kendi içerisinde bazı dönemlerde kelamî problemlerin çözümünde akli bilgi kaynağı olarak görmemişler ve sadece nakli kullanmışlardır. Bu da İslâm’ın geniş coğrafyalara yayılması, farklı dilde ve düşüncede fikir kitaplarının tercüme edilmesi gibi sebeplerden ötürü beraberinde birtakım sorunlar getirmiştir. Bu problemlerin çözümünde ise akli çözümler üretme yoluna gidilmiş ve akıl ile naklin bilgi değeri hakkında birtakım teoriler geliştirmişlerdir. Burada İmâmiyye’nin akli bilgi için bir vasıta görmeyen ahabîr alimlerinin baskın olduğu bir dönemde aklın değer kazanma süreci, Mu’tezile ile mukayese edilerek incelenecektir.

Erken dönem ahabîr alimleri nezdinde ilmin kaynakları bağlamında kesin bilgi ifade etmesi bakımından Kur’an ve Hz. Peygamber ile on iki masum imamın ahabîrî üzerinde durulmuş ve aklın kullanılmasına karşı çıkılmıştır. Büveyhîler döneminde bu

¹⁶ Şerif el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 156.

¹⁷ Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 15; Tûsî, **Temhîd**, s. 284-285.

¹⁸ Şerif el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 156; Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 16; Tûsî, **Temhîd**, s. 285.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XII, s. 68.

durum değişmiş ve akıl da bilgi kaynağı olarak kullanılmaya başlanmıştır. İcmâya temkinli yaklaşmış, kıyâsı ise kabul etmemişlerdir. Şeyh Müfîd, bilgi kaynaklarını akıl, Kur'an ve belirli şartları sağlayan sünnet/ahbâr olarak belirlemiştir.²⁰ Şerîf Murtazâ, akıl, kitap, sünnet ya da icmâ delillerinden herhangi birine arz edilmeyen haberleri iktisâbî olarak yalan addetmiş ve doğru bilginin kaynaklarının bu dört delile dayanması gerektiğini belirtmiştir.²¹ Kıyâs ile elde edilen bilginin ise ilim gerektirmeyeceği düşüncesindedirler. İmâmiyye alimlerinin bilginin kaynağı ya da delaleti olarak akıl, kitap, sünnet ve icmâ olmak üzere dört asıl üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.²² Onların bu kaynakları Mu'tezile'nin de üzerinde durduğu kaynaklardandır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr delalet çeşitlerinin akıl, kitap, sünnet ve icmâ olduğunu söylemiştir.²³ Ebû Ca'fer et-Tûsî ise usûlû'd-dîni maddeler halinde sıraladıktan sonra bunların bilgisine yalnızca nazar ile ulaşılabileceğini ve eşyanın bilgisinin ise dört yoldan elde edilebileceğini söylemiştir. Birincisi, akılda zorunlu olarak bulunan şey (ikinin birden çok olması gibi); ikincisi karışıklığın/şüphenin (lebs/lübs) giderilmesi bakımından idrak (duyular vasıtasıyla görülen şeyler ile amelde bulunmak gibi); üçüncüsü, ahabâr (ülkelerin bilgisi gibi); dördüncüsü ise nazar ve istidlâldir.²⁴

Büveyhîler döneminde bilgi kaynakları, Sünnî kaynaklardaki²⁵ gibi sistematik bir şekilde verilmiş değildir. Bu kaynakların hemen her biri hakkında müstakil başlıklar halinde bilgiler sunulmuş, ancak bilgi kaynakları şeklinde özellikle kategorize edilmemiştir. Bu dönemde İmâmiyye alimleri bu tür konuları daha çok fikhî yönüyle ele almışlar ve fıkıh usûlû eserlerinde mevzu bahis etmişlerdir. Şeyh Müfîd'in mülâhhas bir risale şeklinde zikrettiği konuları talebeleri ciltleri bulan müstakil eserler şeklinde kaleme almışlardır. Burada kelamî bir perspektifle İmâmiyye içerisinde bilgiye kaynaklık eden amillerin Büveyhîler döneminde kronolojik bir düzlemde nasıl gelişim

²⁰ Şeyh Müfîd, *Tezkiratü bi-Usûli'l-Fıkıh*, thk. Mehdi Necef, Kum, h. 1413, s. 28-29.

²¹ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, tsh. Ebu'l-Kâsım Kerhî, Tahran, h. 1363, c. II, s. 7/483, 35/511.

²² Hayrettin Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu Tebliğler ve Müzakereler Kitabı*, İstanbul, 1993, ss. 319-355, s. 336-337.

²³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 144-146.

²⁴ Tûsî, *el-İktisâd*, s. 38-39.

²⁵ Sünnî gelenekte bilgi kaynaklarının (esbâb-ı ilim) nasıl sistematize edildiğine dair örnek olarak bkz. Mahmut Nebati, *Mâtürîdîlik Düşüncesi: Bilgi Teorisi*, İstanbul, 2020; Mahmut Çınar, "Mütekaddimun Dönemi Kelam Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2011, sy. 21, ss. 7-32.

gösterdiği üzerinde durulacak ve bu bağlamda duyular, akıl-nazar, Kur'an-ı Kerîm, sünnet/ahbâr, icmâ ve kıyâsın bilgi değeri ele alınacaktır.

3.1.2.1. Duyular (Havâs)

Duyuların Büveyhîler dönemi İmâmiyye alimleri nazarında doğrudan kesin bilgi kaynağı olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Duyuların bilgi değeri genellikle ilahî sıfatlar çerçevesinde ele alınmıştır. Bunun dışında Şeyh Müfid'in latîfû'l-kelâm konuları içerisinde duyuları tasnif ettiği ve Bağdat Mu'tezilesi'nden aldığını söylediği bazı görüşler vardır. Şeyh Sadûk, Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet ettiği hadise göre Allah, hissedilemez (hasse), el ile dokunulamaz (cesse), temas edilemez (messe) ve beş duyu ile idrak edilemez. Onun hakkında herhangi bir vehm söz konusu olamaz ve O, dil ile vasıflandırılmaz. Çünkü bu şekilde algılanan her şey mahlûktur. Allah bunlardan müstağnidir.²⁶ Bu durumda Şeyh Sadûk'un duyuları mahlûkât için bir bilgi aracı olarak gördüğü söylenebilir.

Şeyh Müfid, duyularla idrak edilen bilginin Allah'ın fiilinden mi yoksa kulun fiilinden mi kaynaklandığını tartışmış ve bu bağlamda duyularla elde edilen bilgiyi üç kısma ayırmıştır. Bunlardan birincisi Allah'ın fiili, ikincisi hissedenin fiili, üçüncüsü ise hissedenin dışındaki kulların fiilidir. Birincisi şimşek rengi, gök gürültüsü, sıcak, soğuk, rüzgâr sesi gibi yalnızca Allah'ın fiilinden olanlardır. İkincisi, hisseden kişinin gözlerini açmasının ya da kulak vermesinin yahut da duyu organlarından biriyle eylemde bulunmasının akabinde elde ettiği bilgidir. Üçüncüsü hisseden kişinin kendisine başka birisinin bağırması ya da vurması sonucu elde ettiği irkilme ya da acı bilgisidir.²⁷ Duyularla algılama işininse tevellüd yolu ile yani dolaylı olarak meydana geldiğini açıklamaya çalışmış ve bunların hepsinin temas yolu ile gerçekleştiğini söylemiştir. Yani hissetme dokunma aracılığıyla, görme ışık aracılığıyla, işitme ses, lezzet alma tat, koku alma koku aracılığıyla elde edilir. Görüldüğü üzere duyu organlarını eleme hissetme bakımından ten, ışığı idrak etme bakımından göz, sesi algılama bakımından kulak, kokuyu ayırıştırma bakımından burun ve lezzetleri algılama bakımından dil olmak üzere beş kategoride ele almıştır.²⁸ Ayrıca ona göre Allah'ın, peygamberlerinin

²⁶ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 57-58, 59-60.

²⁷ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 90 (md. 75).

²⁸ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 137-139 (md. 155).

ve dininin yani gaybî ve itikâdî konuların bilgisi duyularla idrak edilemez. Müfid, bu konuların hepsinde Bağdat Mu'tezilesi ile aynı görüşte olduğunu söylemiştir.²⁹

Müfid'in bu tasnifi aynı zamanda Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Ali el-Cübbâî'nin de tasnifine benzemektedir. Zira Ebû Ali, duyuları (meşâir) uzağı, yakını ve renkleri ayırıştıran göz; sesleri birbirinden ayıran kulak; hoş ve kötü kokuyu ayıran burun; acı, ekşi, tatlı gibi tatları birbirinden ayıran dil; dokunulan şeyin soğuk, sıcak, yumuşak, sert gibi hallerini ayırt eden eller olmak üzere beş kategoride ele almıştır. O, duyuları bir ayırıştırma aracı olarak görmüş ve duyularla (meşâir) elde edilen bilginin iktisâbî olduğunu söylemiştir. Ayrıca müşahade edilen şeylerin bilgisi duyuların kategorisinde olup, duyular sadece doğru akıl yürütme ile idrak eder.³⁰ Bağdat Mu'tezilesi alimi Ebu'l-Kâsım el-Belhî de aynı şekilde duyu organlarının (havâs) bilgi elde etmedeki rolünü akılla ilişkilendirmiş ve onların akıl sayesinde değerlendirilebildiğini söylemiştir.³¹ Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, bilmenin kalpte gerçekleştiğini, bu sebeple duyu organlarının kendi başına kesin bilgi vermeyeceğini söylemiştir.³² Kâdî Abdülcebbâr da bilginin idrakinin duyulardan ibaret olduğunu söyleyen Dehriyye'nin görüşlerine karşı çıkarak, duyularla elde edilen bilginin akılla değer kazandığını söylemiştir.³³ Duyularla elde edilen bilginin iktisâbî ya da ıztırâî olup olmadığı hususunda herhangi bir söylemine denk gelmediğimiz Müfid'in görüşlerinin Mu'tezilî alimlerin görüşleri ile benzerliğinden dolayı onun da duyular ile elde edilen bilgilere iktisâbî olarak yaklaştığını ve onları tek başına kesin bilgi aracı olarak görmediğini söyleyebiliriz.

Şerîf Murtazâ duyuları, Allah'ın duyularla idrak edilemeyeceği bağlamında sıfatlar konusu içerisinde ele almış ve burada duyulardan bahsetmiştir. Ona göre duyuların sayısı beştir, onlardan dördü bünyenin birer parçası olup, canlı bünyeye (bün-yetü'l-hayât) eklenmiştir. Bu duyuların dördünü, duyma (sem'), koku alma (şemm), tat alma (zevk) ve görme (ru'yet) oluştururken beşincisi ise her mahallin içinde bulunan canlı yapıdır. Bu durumda dört duyudan bahsetmek daha doğru olur. Duyuları idrak aracı olarak görmüş ve duyularla idraki, tek bir türde idrakin gerçekleştiği ve bir-

²⁹ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 88 (md. 72); Şeyh Müfid, **el-İrşâd**, c. II, s. 202-203.

³⁰ Cübbâî, **Makâlât**, s. 113-114.

³¹ Belhî, "Uyûnu'l-Mesâil", **Makâlât**, s. 558-559; Fikret Soyak, "Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî ve Uyûnu'l-Mesâil Adlı Eseri", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2018, c. XI, sy. 61, ss. 1215-1226, s. 1222.

³² İlyas Çelebi, "Mu'tezile", **DİA**, İstanbul, 2006, c. XXXI, ss. 391-401, s. 394-395.

³³ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XII, s. 54-58.

çok (muhtelif) türde idrakin gerçekleştiği olmak üzere ikiye ayırmıştır. Buna göre duyma, koku alma ve tat alma ile tek türde bir idrak gerçekleşir. Duyma ile sadece sesler, koku alma ile sadece kokular, tat alma ile ise sadece tatlar (tu'ûm) idrak edilir. Görme (ru'yet) duyusu gibi kendisiyle birçok türde idrakin gerçekleştiği idrak ile de cevherler, sıcaklık, soğukluk, lezzetler (lezzât) ve elemeler idrak edilir. Duyular ile idrak iki şekilde gerçekleşir. Birincisi idrak edilen şey (müdreğ) idrak mahallinin dışında idrak edilir; ikincisi ise idrak edilen şey idrak mahallinde idrak edilir. Sesler, elemeler ve lezzetler (lezzât) idrak mahallinin dışında idrak edilen idraklerdir. Bunlarla gerçekleşen idrakin sıhhat şartı, idrakin meydana geldiği duyu organındaki tüm engellerin ortadan kaldırılmış olmasıdır. İdrak mahallinde meydana gelen idrakler ise ikiye ayrılır. Birincisi renkler, sıcak ve soğuk gibi idrak mahallinin tek bir duyu olduğu idrakler; ikincisi ise kokular ve tatlar gibi bir yönden hâlin (haller: koku alma ve tat alma duyuları) ve diğer yönden mahallin (mahal: dokunma duyusu) idrak edildiği idraklerdir. Bunlarla idrakin sıhhat şartı ise idrak edilen şey ile idrak eden arasında herhangi bir perdenin (sâtir) bulunmamasıdır. Duyularla idrak ve idrak şartlarını yukarıdaki gibi ortaya koyan Murtazâ, Allah için bu şartların imkânsız olmasından dolayı O'nun duyularla idrak edilemeyeceğini söylemiştir.³⁴

Murtazâ'nın bu tasnîfâtında Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilendiği görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da duyuları idrak aracı olarak görmüş³⁵ ve duyuları tek bir idrakin gerçekleştiği ve birçok (muhtelif) idrakin gerçekleştiği duyular olmak üzere ikiye ayırmış, duyma (sem'), tat alma (zevk) ve koku alma (şemm) duyuları ile tek bir idrakin gerçekleştiğini söylemiştir.³⁶ Ayrıca ru'yet bahsinde, ru'yet ile idrakin gerçekleşmesi için aradaki tüm engellerin kalkmış olması gerektiğini ifade etmektedir.³⁷ Ona göre gören kişi, duyuları sağlam ve canlı (hay) olduğu takdirde görür.³⁸ Yani idrakin sahil olması için idrakin meydana geldiği her mahalde (duyularda) canlılık (hayat) bulunması gerekir. Duyuların sıcak ve soğuk idrak etmesi ise canlılık alametidir.³⁹

³⁴ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 253-154; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cûmel**, s. 76-78.

³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. IV, s. 34; Yunus Cengiz, **Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği**, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2012, s. 243-247.

³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. IV, s. 134-138.

³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 416.

³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 440.

³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. IV, s. 37.

Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye gelince o da Murtazâ'nın ve Kâdî Abdülcebbâr'ın takipçisi olmuş, ilâhî sıfatların duyularla idrak edilemeyeceği söylemi çerçevesinde görüş beyan etmiştir. O, duyuları idrak çerçevesinde ele almış, buna göre eşyanın bilgisine dört yoldan ulaşılabileceğini söylemiş, bunlardan birincisinin, akılda zarûrî olarak bulunan şey, ikincisinin, şüphenin/akıl karışıklığının (lebs/lübs) anlaşılması ve ortadan kalkması bakımından idrak, üçüncüsünün haberler, dördüncüsünün ise akıl ve nazar olduğunu belirtmiştir. İkinci yol olan idrak ile bilgi elde etmeye örnek olarak ise duyu organları vasıtasıyla görülen (müşâhedât) ve idrak edilenler ile (müdrekat) amelde bulunmayı vermiştir.⁴⁰ Duyularla idrakin gerçekleşmesi için duyuların canlı (hay) ve sağlam olması ile birlikte arada idrakin gerçekleşmesine mani olabilecek tüm engellerin kaldırılmış olması gerekir.⁴¹ Ayrıca Tûsî, Kâdî Abdülcebbâr'ın mukabele delilini kullanmış ve bir duyu organı ile gören kişinin baktığı şeyi karşısında ya da karşısındakinin yerine geçmiş (hulul etmiş) yahut da karşıdakinin hükmünde iken görebileceğini bildirmiştir. Ona göre mukabele, cisimlerde şart olup, onun hulul şartı ise cisimlerin gözlerle görülmesini sağlayan renklerdir. Çünkü ışık göze ayna ile ulaşır ve yansıma yapar. Bu yansıma göze ulaştığında da göz cismi görür.⁴² Doğrusu Tûsî, yukarıdaki izahlarının hemen hepsini Kâdî Abdülcebbâr'dan naklen almış gibidir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın gözle görülemeyeceği ile ilgili aklî delilleri sunmaya başladığında konuya ilk önce mukabele delili ile başlamıştır. Buna göre insan duyu organı vasıtasıyla görmektedir. Duyu organı ile gören ise baktığı nesneyi ancak karşısında ya da karşısındakine hulul etmiş yahut da karşıdakinin hükmünde iken görebilir.⁴³ Gözün aynada kendisini görmesini de yansıma delili ile açıklar. Buna göre ışık, bulunduğu noktadan ayrılıp aynaya ulaşır ve göz gibi olur, sonra geriye yansır ve böylece yüzünü aynanın karşısındaymış gibi görür.⁴⁴ Ayrıca ona göre her duyu organı kendi fiiline alet olur. Hiçbir duyu organı diğerine ortak değildir. Yani göz ile yalnızca görme, kulak ile yalnızca işitme söz konusudur.⁴⁵

⁴⁰ Tûsî, **el-İktisâd**, s. 38.

⁴¹ Tûsî, **Temhîd**, s. 138.

⁴² Bkz. Tûsî, **Temhîd**, s. 141-142. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 402.

⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 401.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 402.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 378.

Yukarıda duyular ile ilgili hem Mu'tezilî hem de İmâmî alimlerden aktarılan bilgilere göre özetle söylemek gerekirse, duyular birer idrak aracıdır. Duyular ile bir idrakin sahih olabilmesi için duyu organlarının sağlam ve canlı (hay) olması gerekir. Onlarla elde edilen bilgiler aklî süzgeçten geçtiği için iktisâbî bir hüviyet taşırlar.

3.1.2.2. Akıl ve Nazar (Akıl Yürütme)

Büveyhîlerin erken dönemlerinde akıl ve nazar ile ilgili tanım ve tasnîfatta bulunan ilk kişinin Şeyh Müfid olduğu görülmektedir. Dönemin ilk alimi Şeyh Sadûk, muhaliflere verilecek cevabın Kur'an ve Hz. Peygamber (s.a.v.) ile imamların sözlerinden ibaret olması gerektiği, bunların dışında söz edenlerin (ashâbu'l-kelâm) helak olacağı, akıl yürütmenin bir ürünü olan cedel ve tartışmanın yasaklandığı ve bu yola başvuranın dinden çıkacağı ile ilgili Ca'fer Sâdık'ın hadisini nakletmiş⁴⁶ ve akla karşı çıkan bir tavır sergilemiştir. Bununla beraber -daha önce de belirtildiği üzere- Sâhib b. Abbâd ile karşılaştıktan sonra imâmet ve gaybet ile ilgili tartışmalarda muhaliflere cevap vermede ahhârın yetersiz kaldığını görerek aklî izahlarda bulunmuştur. Yine de bu onun akli bilgi kaynağı olarak gördüğü anlamına gelmez. Zira o, temel akaid meselelerinde aklî izahlara pek az yer vermiştir.⁴⁷ Onu müteakiben talebesi Şeyh Müfid, İmâmiyye'nin kelim sistemine akli dahil etmiştir.⁴⁸ Ona göre akıl, Kur'an ve sünnetten çıkarılan hükümlerin (müstenbetât)⁴⁹ bilgisinde ayırt edici unsur (temyiz) manasına gelmektedir.⁵⁰ Bu bağlamda aklın vahiyden (sem') ayrı olamayacağını ve vahye muhtaç olduğunu söylemiştir.⁵¹ Halbuki onun birçok konuda takipçisi olduğu Ebu'l-Kâsım el-Belhî, ilimlerin akıl ve nazar yoluyla elde edildiğini belirtmiştir.⁵² Böylece Müfid, vahyi akla önceleyerek hem Belhî'nin hem de Mu'tezile'nin geneline ters düşen bir görüş ortaya koymuş gibi görünmüştür.

⁴⁶ Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 42-43; Mcdermott, **al-Shaikh al-Mufid**, s. 315.

⁴⁷ Uyar, **Ahhârîlik**, s. 82-83.

⁴⁸ Şerîfî, "Mukaddimetü'l-Müellif", **el-Cemel**, s. 14-15; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 222.

⁴⁹ Müstenbetât, tahkik ehlinin idrak sahibi, Allah'ın kitabına ve Rasûlünün sünnetine zâhiren ve bâtınen ittiba eden kimselerin kitap ve sünnetten çıkardığı hükümlerdir. Kısacası Kur'an ve sünnetten istinbat edilen hükümlerdir. Bkz. Ekrem Demirli, "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", **İÜİFD**, İstanbul, 2017, sy. 15, s. 234; Ferhat Koca, "İstinbat", **DİA**, İstanbul, 2001, c. XXIII, ss. 368-369.

⁵⁰ Şeyh Müfid, **en-Nüket fî Mukaddimât**, s. 22. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre işitme, görme ve akli önceleyen temyiz olmasaydı, hiç kimse ilham sebebiyle bilmek dışında bilgiyi elde edemezdi. Bkz. Cübbâî, **Makâlât**, s. 112.

⁵¹ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 44 (md. 7).

⁵² Belhî, "Uyûnu'l-Mesâil", **Makâlât**, s. 554.

Müfid, teklîf konusunda akli nakle öncelemiş gibi görünse de aslında bu görüşünde sebat etmediği görülmektedir. Nitekim teklîfe muhatap olan kullar üzerinde Allah'ın farz kıldığı ilk şeyin (marifetullahın) delilleri hakkında nazarda bulunmak olduğunu söylemiştir.⁵³ Nazarı, mevcudun (hâzır) delaletine i'tibâr ederek gaibe ulaşmada aklın kullanılması olarak tanımlamıştır. Ayrıca o, bu tanımda kullandığı i'tibâr lafzının bâtinî olandan istifade etmek için nefîste zuhur eden fikir anlamına geldiğini ve fikrin de nazarın aynısı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴ Tüm bunlar gösteriyor ki Müfid, teklîf hususundaki düşüncesi değişmiş ve akli sem'îyyâtın önüne koymuştur. Bu şekliyle onun, akli önceleme hususunda da Mu'tezile'ye meyletmeye başladığı görülmektedir. Nitekim onun nazar tanımı Abdülcebbâr'ın nazar ile ilgili "*Dinî konularda bilgiyi elde etmek için deliller üzerinde akıl yürütmektir (nazar)*",⁵⁵ tanımına benzemektedir. İ'tibâr tarifi ise Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin *Makâlât*'ında ismini zikretmediği bir gruptan (kavm) aktardığı i'tibâr tanımıyla benzerlik göstermektedir.⁵⁶ Bunlara göre onun nazar, i'tibâr ve fikir kelimelerini aynı anlamda kullandığı görülmektedir. Nazar ve fikri aynı anlamda kullanmak Mu'tezilî düşünce sisteminde yer alan bir sınıflama çeşididir.⁵⁷ Bu nedenle onun bu konuda Mu'tezile'den etkilendiği söylenebilir. Müfid, nazarı ve münazarayı imamların ve onların ashabından ileri gelenlerin her asırda kullandığını söylemiştir.⁵⁸ Tartışmayı ise hocası Sadûk'un aksine hak ve batıl olmak üzere ikiye ayırmıştır. Muhalifleri ile güzel bir yolla tartışmanın hak olduğunu, kötü bir yolla tartışmanın ise nehyedildiğini söylemiş ve bunu yine ayet ve hadisler ile delillendirmeye çalışmıştır. Allah ve ayetleri hakkında şüpheye mahal verme ihtimali nedeniyle tartışmanın batıl olduğunu ve insanların bundan nehyedildiğini söylemiştir.⁵⁹

Müfid, nazarı yasaklayanları eleştirerek, nazarın yasaklanmasının insanları taklîde götüreceğini belirtmiştir.⁶⁰ Taklîdin de küfre ve helâke sürükleyeceğini ayet ve hadisler ile açıklamıştır.⁶¹ Onun taklîd hakkındaki bu tavrı Mu'tezilî bir harekete benzemektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, taklîdin hüccet ve delil istemeksizin bir baş-

⁵³ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, s. 20.

⁵⁴ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, s. 21.

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 74.

⁵⁶ Belhî, *el-Makâlât*, s. 211.

⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 76.

⁵⁸ Şeyh Müfid, *Tashîh*, s. 70.

⁵⁹ Şeyh Müfid, *Tashîh*, s. 68-69.

⁶⁰ Şeyh Müfid, *Tashîh*, s. 73.

⁶¹ Şeyh Müfid, *Tashîh*, s. 72-73

kasının görüşüne inanmak anlamına geldiğini ifade ettikten sonra onu, bilgiye ulaştıran bir vasıta olarak görmediğini, bu nedenle taklîdi, bilgi vasıtaları arasında zikretmediğini söylemiştir.⁶²

Müfid, erken dönemde teklîf konusunda akli naklin güdümüne bırakıp Mu'tezile ile çatışıyor gibi görünmüş olsa aslında durum tam olarak böyle değildir. Zira Müfid, aklın değer görmediği bir zeminde Ahbârî esaslara göre yetişmiştir. Ahbârîlerin güçlü olduğu bu dönemde akli nakilden ayrı bir bilgi kaynağı olarak görmüş olsaydı tepki çekebilirdi. Ancak zemin müsait hale geldiğinde farklı fikirler sunmaya başlamış ve akli önceler bir hale gelmiştir. Onun Mu'tezilî etkiyle tesis ettiği bu yöntem selefleri ile halefleri arasında bir ara form olarak değerlendirilebilir. Zira ondan sonra İmâmiyye'nin başına geçen talebesi Şerîf Murtazâ, hocasının oluşturduğu bu zeminde hiç tereddüt etmeden akli müstakil bir bilgi kaynağı olarak görmüş ve dinî yükümlülükleri yerine getirmenin ilk yolunun (vaciplerin ilki) akıl yürütme (nazar) olduğunu söylemiştir.⁶³

Mcdermott, Müfid'in akıl ve vahiy karşısındaki tutumu hakkında ilahî teklîfin başlangıcı olarak vahyi öncelediğini, aklın kullanımından önce vahyin geldiği düşüncesinde olduğunu söylemiştir.⁶⁴ Ayrıca Mcdermott bu düşüncesini Müfid'in usûlü'd-dîne giriş sadedindeki *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adlı eserini göz ardı ederek temellendirmiştir. Zira ona göre bu eser Müfid'in genel fikrî zeminine ve *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserindeki bazı görüşleriyle uyuşmadığından ona aidiyeti şüphelidir.⁶⁵ Lakin Müfid, teklîf hususunda aklın sem'iyâyâ ihtiyâç duyduğunu söylediği yerde aslında teklîfin ilk aşamasında ve dünyada (alem) teklîfin başlangıcında âkil kişiyi istidlâlin nasıl olacağı ile ilgili uyarması hususunda elçiden (rasûl) gelen bir sem'iyâyâ ihtiyâç olduğunu, bu bağlamda aklın sem'iyâyâtan ayrılamayacağını söylemiştir.⁶⁶ Bu da gösteriyor ki teklîfin sınırlarını çizme bakımından aklın sem'iyâyâ ihtiyacı vardır. Bu da onun vahyi akla öncelediği anlamına gelmez. Kaldı ki eserinin sonraki bölüm-

⁶² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 100.

⁶³ Şerîf el-Murtazâ, "en-Nazar Kable'd-Delâle", *Resâilü's-Şerîfi'l-Murtazâ*, Kum, h. 1410, c. IV, s. 338-339; Şerîf el-Murtazâ, "Evvelü'l-Vâcibât en-Nazar", *Mesâilü'l-Murtazâ*, Beyrut, 2001, s. 130-131; Sabine Schmidtke, "al-Allâma al-Hillî and Shi'ite Mu'tazilite Theology", *Spektrum Iran*, Bonn/Almanya, 1994, c. VII, sy. 3-4, ss. 10-35, s. 13-14.

⁶⁴ Mcdermott, *al-Shaikh al-Mufid*, s. 58-62, 374.

⁶⁵ Mcdermott, *al-Shaikh al-Mufid*, s. 44-45.

⁶⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 44 (md. 7).

lerinde bu tezi destekleyen ifadeler mevcuttur. Nitekim gaybiyyâtın bilgisinin yani Allah'ın (ma'rifetullah), peygamberlerinin, dininin sıhhatinin ve ahbârın sıhhatinin bilgisinin yalnızca iktisâbî yolla elde edilebileceğini, ıztırârın söz konusu olamayacağını söylemiştir.⁶⁷ Hadis alanındaki eserlerinde kulun ilk sorumluluğunun Allah'ı bilmek ile ilgili rivayetleri vermiş olması ve bu eserlerinde ise aklı öncelemeye çalışması Şeyh Müfid'in görüşlerinde zamanla birtakım değişikliklere gittiğini gösterir, ki bu düşünce aklı öncelemesini reddetmekten daha isabetli görünmektedir. Ayrıca Şeyh Müfid'den sonra talebeleri Murtazâ ve Tûsî herhangi bir tereddütte bulunmadan bilgi sistemlerini aklın öncelenmesine göre inşa etmişlerdir. Şayet Şeyh Müfid, aklı önceleyen bir düşünceye geçiş yapmamış olsaydı, Murtazâ, hocasının aksine kıyâsî bilgi sistemine dahil etmede tereddütte kaldığı gibi,⁶⁸ bu konudaki ifadelerinde de ikilemde kalma durumu görülebilirdi. Halbuki aşağıda da görüleceği üzere Murtazâ ile birlikte Tûsî'nin bu konudaki tutumları gayet nettir. Bunda ise Kâdî Abdülcebbâr'ın dolayısıyla Mu'tezilî düşünce sisteminin önemi büyüktür.

Murtazâ, akıl ve nazar konusundaki bilgilerinin neredeyse tamamını Mu'tezile'den almıştır. Murtazâ'nın bu konuda etkilendiği kişi ise Kâdî Abdülcebbâr'dır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre akıl, hususî ilimlerin (ulûmu mahsusa) toplamından ibaret olup, bu ilimler kişide hasıl olduğunda nazar ve istidlâlde bulunarak mükellef olduğu şeyleri yerine getirebilir.⁶⁹ Burada bahsedilen ilimler, nicelik olarak olmasa da nitelik olarak sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda akıldan maksat aklın kendisi değil, onun vasıtasıyla ilmin elde edilmesi ve yapmakla yükümlü olunan şeylerin yerine getirilmesidir.⁷⁰ Noksansız ve hatasız bir ilmin elde edilmesi içinse aklî olgunluğa (kemâlü'l-akl) ihtiyaç vardır. Kişinin isteyen, istemeyen ve inanan olması yönüyle kendi durumunu bilmesi; cisimlerin birleşik ya da ayrı olduğunu, aynı anda iki farklı yerde olmasının imkânsız olduğunu, aynı anda hem kadim hem muhdes; hem mevcut hem ma'dûm olamayacağını bilmesi; kötü ve güzel şeyleri bilmesi; kişinin kendisini zarara ya da faydaya sevk eden ya da bunlardan alıkoyan şeyleri (devâî) bilmesi aklî olgunluğa (kemâlü'l-akl) eriştiğinin göstergeleri olan şeylerdir. Bu bağlamda aklî olgunluğa eriş-

⁶⁷ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 61 (md. 30), 88-89 (md. 82-83).

⁶⁸ Bu konuda detaylı bilgi için aşağıda kıyâsın ele alındığı kısma bakınız.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 375.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 379.

meyen kimsenin ilmi de eksik olur.⁷¹ Abdülcebbâr, iki yönden aklın akıl olarak vasıflandırılabilirliğini söylemiştir. Bunlardan birincisi kişiyi zihnindeki fuhşiyâtı yapmaktan menetmesi; ikincisi anlama ve istidlâl ile ilgili diğer bilgilerin ortaya çıkmasına sebep olması dolayısıyla akıl bu şekilde vasıflandırılmıştır. Bu bağlamda birincisi devenin arzu ettiği şeyi yapmasını engelleyecek şekilde bağlanmasına (akl); ikincisi de ise devenin zapt edilmesini sağlayan ipe (ikâl) benzetilmiştir.⁷²

Kâdî Abdülcebbâr'ın akıl tanımı ile ilgili bu denli detaylı bilgi verilmesinin sebebi ise Şerîf Murtazâ'nın, örneklerine varıncaya dek kaynak göstermeden bu tanımlamadan istifade etmesidir. Murtazâ da tıpkı onun gibi ilimlerin aklî olgunluğa (kemâlü'l-akl) ihtiyaç duyduğunu söylemiş ve bu bağlamda akli mükellef için hasıl olan ilimlerin toplamı olarak tanımlamıştır. Yine ilimlerin nicelik olarak değil nitelik olarak sınırlandırılabilirliğini belirterek, akıl ile kastedilenin aklın kendisi değil, mükellef olunan iktisâbî ilimlerin elde edilmesi ve fiillerin teklîf olunan şey üzere meydana gelmesi olduğunu ifade etmiştir.⁷³ Aklın akıl olarak vasıflandırılmasını da benzer şekilde deve örnekleriyle beraber iki yönden ele almış ve birincisini şehvetten alıkoyma; ikincisini nazar ve istidlâl ile ilgili bilgilerin ortaya çıkmasına sebep olma olarak açıklamıştır.⁷⁴ Murtazâ'nın bu konuyu izah ederken kullandığı ifadeler dahi Kâdî Abdülcebbâr'ın kullandığı ile neredeyse birebir uyumluluk göstermektedir.

Murtazâ ve Kâdî Abdülcebbâr'ın nazar konusundaki ortak nokta ise nazar ve fikri aynı manada kullanmalarıdır.⁷⁵ İkisi de nazarı dünya ve din/ahiret işlerinde akıl yürütmek olarak ikiye ayırmışlardır. Abdülcebbâr nazarı, kendileriyle bilgiye ulaşmak için deliller üzerinde akıl yürütmek (nazar);⁷⁶ Murtazâ, üzerine akıl yürütülen (müfeker) şeyin, kendisiyle ve kendisi dışındaki şeylerle birlikte düşünülmesi (teemmül),⁷⁷ şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımlarda da aslında farklı kelimeler ile aynı anlam ifade edilmek istenmiştir. İkisi de bilgi için nazarın gerekli olduğunu, nazarın insan fiili, nazar yolu ile elde edilen bilginin de insana ait olduğunu söylemişlerdir.⁷⁸ Şartla-

⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 382-385.

⁷² Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 386.

⁷³ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 121-122.

⁷⁴ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 123.

⁷⁵ Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 127.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 74-76.

⁷⁷ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 158.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XII, s. 77, 209-210; Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 166.

rına uygun (sahih/kamil) nazarın mutlaka bilgi doğuracağını, şüphe ve zan doğurmayacağını;⁷⁹ nazardan bilgi meydana gelmesi içinse akıl yürüten kimsenin, akıl yürüttüğü şeyin delilini ve delil olma yönünü bilecek aklı olgunlukta olması, akıl yürütmenin bilgi ya da zann-ı gâlib elde etmek maksadıyla yapılması ve akıl yürütülen nesne (medlûl/manzûr) hakkında şüphe veya zan duyulması gibi şartlar öne sürmüşlerdir.⁸⁰

Murtazâ, taklîdi, nazarın zıttı olarak gören hocası Müfid gibi caiz görmez. Ona göre mukallid için farklı içeriklere sahip tüm görüşler aynı seviyededir. Bundan dolayı ya onların hepsine birden inanır, ki bu muhaldir ya da hepsi hakkında tevakkuf eder. Bir kimsenin çoğunluğun görüşünü tercih etmesi ya da salah ve ibadet ortaya çıkarılması, hak ve batıl olduğuna dair herhangi bir emaresi olmadığından dolayı uygun değildir.⁸¹ Taklîd ile hakikate ulaşan kimseyi de Allah'ın bilgisini ve kendisi için vacip olan bilgiyi bilmediği için küfre düşmüş olarak addetmiştir.⁸² Usûle ilişkin konularda taklîdi caiz görmemekle birlikte usûl ile ilgili konular hakkında az da olsa bilgi sahibi olan kişinin furû meselelerinde fetva alarak amel etmesini caiz görmüştür.⁸³ Kitaplarda yazılan şeylerin kabîh bir şey olup olmadığından emin olunmadığı için⁸⁴ usûlde ve furûda delilsiz bir şekilde kitaplarda yazılanları kabul etmek caiz değildir.⁸⁵ Murtazâ'nın taklîd ile ilgili bu söyledikleri Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleriyle örtüşmektedir. Nitekim o gerek mezhep erbabının genelini gerek zahit bir kimseyi gerekse çoğunluğu, bunlardan herhangi birini delil olmadan taklîd etmeyi caiz görmemiştir. Çünkü mukallid taklîd ettiği kişinin itikâdî konuda kendisine sunduğu hatalardan ve bunların kötü bir cehalet olup olmadığından emin olmaz. Bu konuda mukallidin doğruya yönelmesi ile yanlışla yönelmesi arasında fark yoktur. Bu bağlamda taklîdle Rasûlüllah'a (s.a.v.) uymak da caiz değildir. Ayrıca cahilin alimi furû konularında yani amelde taklîdini alimin söylediklerini mutlak doğru kabul etmemek kaydı ile caiz görmüştür.⁸⁶

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XII, s. 69.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XII, s. 9-11; Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 158-160; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 130-131; Arslan, **Şia-Mu'tezile**, s. 68-69.

⁸¹ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 164-165.

⁸² Şerîf el-Murtazâ, "Cevâbâtü'l-Mesâilî'r-Rissiyyeti'l-Ûlâ", **Resâilü's-Şerîfi'l-Murtazâ**, Kum, h. 1405, c. II, ss. 313-379, s. 316.

⁸³ Şerîf el-Murtazâ, "Cevâbâtü'l-Mesâilî'r-Rissiyyeti'l-Ûlâ", **Resâil**, c. II, s. 316.

⁸⁴ Şerîf el-Murtazâ, "Cevâbâtü'l-Mesâilî'r-Rissiyyeti'l-Ûlâ", **Resâil**, c. II, s. 331.

⁸⁵ Şerîf el-Murtazâ, "Cevâbâtü'l-Mesâilî'r-Rissiyyeti'l-Ûlâ", **Resâil**, c. II, s. 333.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 98-104; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XII, s. 123-126.

Dönemin son alimi Ebû Ca'fer et-Tûsî, akıl ve nazar ile ilgili Murtazâ'dan farklı bir görüş ortaya koymamıştır. O da hocasına benzer şekilde nazarı aklî olgunluk (kemâlû'l-akl) çerçevesinde değerlendirerek nazarın yalnızca aklî olgunluk ile yapıldığında doğru olacağını söylemiştir. Bu bağlamda aklı, âkil insan için hasıl olan ilimlerin toplamı olarak tanımlamıştır. Âkil olan yani aklî olgunluğa erişmiş bir insanın, mevcudun kıdem ya da hudûstan, malumun da vücûd ya da ademden hali olamayacağını; iyi ve kötü şeylerin ne olduğunu, fiilin faille bağlantısını vb. şeyleri bileceğini söylemiştir.⁸⁷ Kâdî Abdülcebbar ve Murtazâ gibi bu bilginin iki yönden akıl olarak vasıflandırılabilirliğini söylemiştir. Bunlardan birincisi kötü şeyleri yapmaktan uzak durmak, vacip olan şeyleri yapmaya davet etmek ve onları ihlal etmekten uzak durmak; ikincisi ise sabit bir bilgi ile istidlâlî bilginin ortaya çıkmasını sağlamak olarak nitelemiş ve bunlar için daha önce Murtazâ ve Abdülcebbar'ın verdiği deve örneğini vermiştir.⁸⁸

Nazara gelince Tûsî de Murtazâ gibi nazar, fikir ve teemmülü aynı manada kullanmıştır.⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar gibi nazar kelimesinin farklı sözlük anlamlarını verdikten sonra akıl yürüten kimsenin (nâzır) kendisini zorunlu olarak akıl yürüten biri olarak bulduğunu söyler. Akıl yürüten kimsenin (nâzır) yürüttüğü aklın bilgi doğurması için delil olarak gösterdiği şeyin neye delalet ettiğini bilmesi ya da zannında olması şartını koşmuştur. Bu bağlamda nazarı, ilme delalet etmesi yönüyle deliller üzerinde akıl yürütmek (nazar) olarak tanımlamıştır.⁹⁰ Tekâmül şartları yerine getirilen bir akıl yürütmenin ise bilgi meydana getireceğini; şek, zan ve cehl meydana getireyeceğini söylemiştir.⁹¹

Tûsî, taklîd konusunda da hocaları Müfid ve Murtazâ ve dolayısı ile Kâdî Abdülcebbar ile aynı görüşü ortaya koymuş, taklîdi ifsâd sebebi olarak görmüştür. Onda dinin hilafına bir şüphe vardır ve mukallid için tezat görüşler aynı seviyededir. Bu bağlamda mukallid taklîd ettiği şeyin doğru ya da hatalı olup olmadığını bilemez ve tamamen şans (tebhît) faktörü devrededir. Şans ise şüphesiz kabîh bir durumdur.⁹² Hak

⁸⁷ Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 23.

⁸⁸ Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 23-24.

⁸⁹ Tûsî, **Temhîd**, s. 286-287; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 181-182.

⁹⁰ Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 20-22; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 182-183.

⁹¹ Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 22-23; Tûsî, **Temhîd**, s. 288-292; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 183-185.

⁹² Tûsî, **Temhîd**, s. 292-293.

ile batılı aynı seviyede görmek caiz olmadığından akıl yürütme (nazar) terk edildiğinde müvahhidi taklîd, mülhidi taklîdden daha evlâ değildir.⁹³

3.1.2.3. Nakil

İslâm alimleri naklî bilgi kaynakları olarak Kur'an-ı Kerîm ve sünnet/ahbâr üzerinde durmuşlardır. Hemen her mezhep naklin bilgi değerini belirli usuller çerçevesinde ele almıştır. İmâmiyye'de de nakle yaklaşım Ahbârî ve Usûlî alimler arasında farklılık arz etmektedir.

3.1.2.3.1. Kur'an

Kur'an, tüm İslâm mezheplerinin kesin bilgi kaynaklarından biri olduğu gibi İmâmiyye'de de öyledir. Büveyhîler dönemi alimlerine göre Kur'an, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Allah tarafından indirilen ve Allah'ın kelamı, sözü, vahyi ve kitabı olup, şu anki mevcut nüshasının hacminden ne eksik ne de fazladır.⁹⁴ Ancak erken dönem İmâmiyye geleneğinde Kur'an'ın tahrif edilip edilmediği, herhangi bir değişikliğe uğrayıp uğramadığı ile ilgili birtakım rivayetler mevcuttur. Ebu'l-Hasan Ali b. İbrâhîm el-Kummî (ö. 307/909), İbn Furât el-Kûfî (ö. 310/922), Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî (320/922) gibi İmâmiyye'nin erken dönem Ahbârî müfessirleri bazı ayetlerin değiştirilerek tahrif edildiğini açıklamışlardır.⁹⁵ Nevbahtîlerin de Kur'an'da artma ve eksilmenin olduğu görüşünü benimsediği rivayet edilmiştir.⁹⁶ Ayrıca Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinde geçen bazı rivayetler Kur'an'ın tahrif edildiğine yorulmuştur.⁹⁷ İbn Hazm ise, Şerîf Murtazâ ve arkadaşları Ebû Ya'lâ Mîlâd et-Tûsî ve Ebu'l-Kâsım er-Râzî hariç İmâmiyye'nin tamamının Kur'an'ın tebdil edildiği, ona bazı şeylerin eklendiği, ondan birçok şeyin çıkarıldığı ve onda birçok şeyin değiştirildiği görüşünde olduğunu

⁹³ Tûsî, *el-İktisâd*, s. 39-41, 185.

⁹⁴ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 98-99.

⁹⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, msh. Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî, Kum, h. 1404, c. I, s. 142, 159; Furât b. İbrâhîm el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, thk. Muhammed el-Kâzım, Tahran, 1990, s. 60-61-234; Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, tsh. Hâşim er-Rasûlî, Beyrut, 1991, c. I, s. 63, 311; Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî, "el-Mukaddime", *Tefsîru'l-Kummî*, mlf. Ebu'l-Hasan el-Kummî, Kum, h. 1404, c. I, ss. 7-26, s. 22-26; Subuhi Şahavatov, "İmâmiyye Şîası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2014, sy. 22, ss. 43-61, s. 50-54.

⁹⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 81-82 (md. 59).

⁹⁷ Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, c. I, s. 135-136, 141-143; c. II, s. 349; Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü", s. 332-333; Uyar, *Ahbârîlik*, 83-84, 256-258; Adile Tahirova, *Şîh Kelâm Sisteminde Bilgi Kaynakları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1999, s. 66-71.

söylemiştir.⁹⁸ İmâmiyye'deki bu anlayış, Mu'tezile tarafından da eleştirilmiştir.⁹⁹ Ancak Sadûk bu anlayışın aksine Kur'an'ın Allah'ın kalamı olduğunu, yaratanın (muhtdis) ve koruyanın Allah olduğunu, tahrif edilmediğini, mevcut Kur'an nüshasında bir harfin dahi eksik ya da fazla olmadığını söylemiştir. Ona göre Kur'an bugün elimizde olduğundan eksik ya da fazla değildir. Bununla birlikte Allah, Kur'an dışında da çok fazla vahiy göndermiş, ancak bunlar Kur'an'dan olmadığı için Kur'an'da yer almamıştır.¹⁰⁰ Sadûk'un burada Kur'an'da artma ve eksilmenin olmadığı ve Kur'an'ın yaratılmışlığı (muhtdes) hususunda Mu'tezile'ye benzer bir görüş ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.¹⁰¹ Eş'arî, Kur'an'ın tahrif edilmediği hususunda Râfızîlerden ismini zikretmediği bir grubun Mu'tezile'ye uyduğunu söylemiştir.¹⁰² Buna göre Sadûk'tan önce de İmâmiyye içerisinde tahrifi mümkün görmeyen bir grubun olduğu anlaşılmaktadır. Bu grubu ve Sadûk'u Kur'an'ın tahrif edilmediği ve yaratıldığı konusunda talebesi Müfid, onu da talebeleri Murtazâ ve Tûsî takip etmiştir.

Müfid, Kur'an'ın icazına zeval gelmeyecek şekilde harf ya da kelime sadesinde fazlalık olmasını mümkün görmekle beraber kısa bir süre kadar bile bir ekleme yapılmasının mümkün olmadığını ve Kur'an'ın bundan korunduğunu söylemiştir. Ayrıca aklın Kur'an'da noksanlığı mümkün gördüğünü ve bundan menetmediğini, yaptığı araştırmalara göre bu konuda Mu'tezile ve diğer mezheplerden aksine bir söylem bulamadığını söyleyerek tafsilata girmeyeceğini belirtmiştir. Aklın, noksanlığı caiz görmesine rağmen kendi mezhebine göre Kur'an'da bir kelime, ayet ve surenin dahi eksik olmadığını ifade etmiştir. Eksiklik iddialarının ise Kur'an'ın teviline de Kur'an denildiği için imamların Kur'an sayfalarının kenarlarına yazdıkları tevillerin silinmesinden kaynaklandığını söylemiştir.¹⁰³ Ancak *el-Mesâilü's-Sereviyye* adlı eserinde elimizde bulunan Kur'an'ın, indirilen Kur'an'ın büyük bir kısmını oluşturduğunu, bu kısmın Allah'ın kalamı olduğunu ve onda beşer sözü bulunmadığını, geri kalan kısımların ise şeriatı muhafaza edenin yani imamların elinde olduğunu söylemiştir. Böyle-

⁹⁸ İbn Hazm, **el-Fasl**, c. III, s. 454 (no: 665).

⁹⁹ Hayyât, **el-İntisar**, s. 180. Zeydî eleştiri ile ilgili ayrıca bkz. Ümit, "Tahrif İddialarına Zeydî Tepki", ss. 65-80.

¹⁰⁰ Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 98-103; Eliash, "The Sî'ite Qur'ân", s. 15-24.

¹⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 366-368, 374, 490; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XVI, s. 384-396.

¹⁰² Eş'arî, **Makâlât**, s. 96.

¹⁰³ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 80-82 (md. 59); Mcdermott, **al-Shaikh al-Mufid**, s. 97.

likle ondan herhangi bir şeyin zayi olmadığını ifade etmiştir. Hz. Ali'nin de indirilen Kur'an'ın tamamını indirildiği sıraya göre bir araya getirdiğini belirtmiştir.¹⁰⁴ Müfid'in bu eserinde Kur'an hakkında söyledikleri muhtemelen *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserinden önceki görüşleri olmalıdır. İlk önce Kur'an'ın elimizde olmayan kısımlarının da dahil olduğu bütün halindeki nüshanın imamların elinde¹⁰⁵ olduğunu söylemesi sonrasında eksik olan bu kısımların imamların tevilleri olduğunu söylemesi buna işaret etmektedir. Ayrıca Müfid'in, Kur'an'ın yaratıcısının (muhtdis), indireninin, koruyucusunun ve Rabbi'nin Allah olduğu ile ilgili hocasının görüşüne herhangi bir ilavede bulunmadan kabul ettiği görülmektedir.¹⁰⁶

Murtazâ ve Tûsî, Müfid gibi Kur'an'a nübüvvetin mucizesi olarak yaklaşmışlar ve Allah tarafından korunan bir kitapta noksanlık ve fazlalığın mümkün olmayacağını, Hz. Peygamber döneminde günümüzdeki haliyle yazılıp toplandığını ve hıfzedildiğini belirtmişlerdir. Murtaza, bu konudaki açıklamalarını *el-Mesâilü't-Trablusiyyât* adlı eserinde verdiğini söylemiş,¹⁰⁷ ancak bu eserin günümüze ulaşan kısımlarında bu izah bulunmamaktadır. Fakat *ez-Zehîra* adlı eserinde bu konuyu özetleyerek Kur'an'ın Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledildiği şekilde herhangi bir tahrifata uğramadan geldiğini aktarmıştır.¹⁰⁸ Tûsî, *Tibyân* adlı eserinde onun bu görüşlerine yer vererek bu konuda onu takip ettiğini söylemiştir.¹⁰⁹ Ayrıca İbn Hazm, Murtazâ'nın Kur'an'da noksanlık ve fazlalık olduğunu kabul etmediği gibi, kabul edenleri de tekfir ettiğini nakletmiştir.¹¹⁰

Kur'an ile ilgili tartışılan diğer bir konu da Kur'an'ın zâhiri ve bâtını meselesidir. Ahbârîlerin bir kısmı imamların ahbârı olmadan Kur'an'dan bir şey anlamının mümkün olmadığı üzerinde durmuş ve Kur'an'ın zâhiri ile hüküm vermeyi yasaklamışlardır. Bir kısmı da muhkem ayetlerin zâhiriyle amel etmenin gerekliliği üzerinde durmuş, müteşâbihleri ise yalnızca imamların anlayabileceğini ileri sürmüştür.¹¹¹ Şeyh

¹⁰⁴ Şeyh Müfid, *Mesâilü's-Sereviyye*, s. 78-79; Mcdermott, *al-Shaikh al-Mufid*, s. 94-95.

¹⁰⁵ İmamların ellerindeki nüshalarla ilgili olarak krş. Ümit, "Tahrif İddialarına Zeydi Tepki", s. 67-70.

¹⁰⁶ Şeyh Müfid, *Tashîh*, s. 127-128.

¹⁰⁷ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 161-363.

¹⁰⁸ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 361-363.

¹⁰⁹ Tûsî, *Tibyân*, c. I, s. 3.

¹¹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 454 (no: 665); İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, c. V, s. 529-530; Safedî, *el-Vâff*, c. XXI, s. 7; Zehebî, *A'lâm*, c. XVII, s. 590.

¹¹¹ Uyar, *Ahbârîlik*, s. 249-253.

Müfid, Kur'an ayetlerinin zâhirî ve bâtinî manasının olduğunu, dil bilen birisinin zâhirini anlayabileceğini, bâtinini anlamak için ise birtakım delillere ihtiyaç duyulduğunu söylemiştir.¹¹² Şerîf Murtazâ muhkem ayetlerin zâhiri ile amel etmeyi uygun görmekte birlikte müteşâbih ayetleri açıklayacak bir imama ihtiyaç duyulduğunu söylemiştir.¹¹³ Ebû Ca'fer et-Tûsî, ayetlerin zâhirî ve bâtinî yönlerinin olduğunu, zâhirin geçmiştekilerin kıssalarını, bâtinin ise gelecek nesillere nasihatler içerdiğini belirtmiştir.¹¹⁴ Ayrıca Kur'an ayetlerinin anlamlarını dörde taksim etmiş ve bunların, manasını yalnızca Allah'ın bildiği ayetler (kıyametin zamanı gibi), zâhirini dil bilen herkesin anlayacağı ayetler, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve imamların ahabîna ihtiyaç duyan mücmel ayetler (hac, zekat gibi) ve birden fazla anlama gelen, zâhirinin anlaşılması için Hz. Peygamber'den (s.a.v.) ve masum imamlardan delile ihtiyaç duyan müteşâbih ayetler olduğunu söylemiştir.¹¹⁵

Kur'an ile ilgili bir diğer mesele de Kur'an'da yer alan müteşâbih ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğidir. Sadûk, bu tür ayetlerin tevilini Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bildiğini, onun da bu tevilleri Hz. Ali ve oğulları vasıtasıyla imamlara bildirdiğini söyleyerek, bu konuda ahabîna dayanılması gerektiği üzerinde durmuştur.¹¹⁶ Ancak Kur'an'da Allah'ın kendisi için kullandığı yed, ruh, cenb, sâk, vech gibi teşbîh içeren müteşâbih ayetleri yorumlamaktan geri durmamıştır.¹¹⁷ Müfid, Kur'an'da muhkem ve müteşâbih ayetlerin olduğunu¹¹⁸ kabul etmiş ve o da hocası Sadûk gibi Kur'an'daki müteşâbih ifadeleri yorumlama yoluna gitmiştir. Bu konuda ise Mu'tezilî düşünceden istifade etmiş, örneğin hocası Sadûk yed kelimesine kuvvet manasını verirken Müfid, Mu'tezile gibi "nimet" manası vermiştir.¹¹⁹

Müfid'in teşbîh belirten ayetleri yorumlama yöntemini talebesi Şerîf Radî de tefsir ile ilgili eserlerinde kullanmış ve kıyamet gününde yüzlerin Rablerine bakacağını (nazar) ifade eden Kıyâmet suresinin 22-23 ayetlerinin, ru'yete delil olamayacağını belirtmiştir. Bu ayette kastedilenin Rablerine değil "Rablerinin sevâbına" olması

¹¹² Şeyh Müfid, **Tezkira**, s. 29.

¹¹³ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, c. I, s. 302-303.

¹¹⁴ Tûsî, **Tibyân**, c. I, s. 9.

¹¹⁵ Tûsî, **Tibyân**, c. I, s. 5-6.

¹¹⁶ Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 140-151.

¹¹⁷ Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 17-23.

¹¹⁸ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 122 (md. 132).

¹¹⁹ Şeyh Müfid, **Tashîh**, s. 29-34. Mu'tezilî fikirler için bkz. Eş'arî, **Makâlât**, s. 318-320.

gerektiğini ve burada muzaf olan “sevâb” lafzının düştüğünü söylemiştir.¹²⁰ Radî bu yönüyle ru’yetullah’ı kabul etmeyerek Mu’tezilî düşünceye meyletmiştir.¹²¹

Murtazâ ise ahhâr alimlerinin ayetlerin gerçek tevilini yalnızca imamların bileceği görüşü¹²² nedeni ile Kur’an’ın zâhirini delil kabul etmedikleri eleştirisinden¹²³ kurtulmaya çalışmıştır.¹²⁴ Bu bağlamda akıl ile naklin birbirini nakzetmeyeceği Mu’tezilî ilkeye¹²⁵ uyarak tevhiid ve adalete aykırı görünen ayetlerin akla uygun bir tevilinin olması gerektiğini, ancak verilen mananın muhtemel mana olduğunu ilahî muradın tam olarak ne olduğu ile ilgili kesin bir hüküm verilemeyeceğini söylemiştir.¹²⁶ Buna binaen teşbîh ve tecsîm ifade eden ayetleri yorumlamıştır.¹²⁷ Tûsî de Murtazâ’ya benzer ifadeler ortaya koymuş ve müteşâbih ayetlerin akıl ve ahhâr ile tevil edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹²⁸

Müfid, Kur’an’da nâsih ve mensûhun mevcut olduğunu ancak neshin sadece hüküm bildiren ayetler için vaki olduğunu benimsemiştir. Bu konuda Mu’tezilî düşünceyi benimsediği görülmektedir.¹²⁹ Müfid ayrıca sünnetin kitabı neshini aklın caiz gördüğünü söylemekle beraber hiçbir beşerî sözün ilahî buyruktan daha mühim olamayacağı için sünnetin ayeti neshini de kabul etmemiştir.¹³⁰ Neshin yalnızca hüküm bildiren ayetlerde gerçekleştiği ile ilgili Müfid’i talebeleri Murtazâ ve Tûsî takip etmiştir.¹³¹ Onlar, neshin tanımı, hükmü, diğer peygamberlerin şeriatlarının neshi ve sair konularda detaylı açıklamalarda bulunmuşlardır. Murtazâ’nın bu konularda hocası Kâdî Abdülcebbar’ı hemen hemen kullandığı ifadelere varıncaya dek takip ettiği, aynı şekilde Murtazâ’yı da Tûsî’nin takip ettiği görülmektedir.¹³² Ayrıca Murtazâ detaylı bir

¹²⁰ Şerîf er-Radî, **el-Mecâzât**, s. 63.

¹²¹ Kâdî Abdülcebbar’ın ayeti izahına bkz. Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l-Usûl**, c. I, s. 390-400.

¹²² Uyar, **Ahhârîlik**, s. 249-253.

¹²³ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, c. XX/I, s. 88.

¹²⁴ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, c. I, s. 302-303.

¹²⁵ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, c. XIII, s. 280; Kâdî Abdülcebbar, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Kâhire, 1969, s. 5-8.

¹²⁶ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mukni’ fi’l-Gaybe**, thk. Muhammed Ali el-Hakîm, Beyrut, 1998, s. 45; Arslan, **Şia-Mu’tezile**, s. 80-81.

¹²⁷ Örnek olarak bkz. Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 223-224.

¹²⁸ Tûsî, **Tibyân**, c. I, s. 11.

¹²⁹ Cübbâi, **Makâlât**, s. 144.

¹³⁰ Şeyh Müfid, **Evâilü’l-Makâlât**, s. 122-123 (md. 132-133); Şeyh Müfid, **Tezkira**, s. 43-44.

¹³¹ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerîa**, c. I, s. 417; Tûsî, **Tibyân**, c. I, s. 12.

¹³² Bu konulardaki benzerliklerin hepsini burada zikretmek konumuzun sınırlarını aşacağından özet bir şekilde temas edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l-Usûl**, c. II, s. 442-

açıklama yaparak, hocası Müfid'in aksine sünnetin Kur'an'ın ayetlerini bazı durumlarda neshedebileceğini açıklamaya çalışmıştır.¹³³ Hocası hakkındaki bu bilgiyi Tûsî de doğrulamış ve Murtazâ'nın sünnetin Kur'an'ı neshedeceği görüşünü benimseyenlere uyduğunu söylemiştir.¹³⁴ Tûsî'nin ise bu konuda tam olarak ne fikirde olduğu anlaşılamamaktadır. Zira o bu konuda kendi fikrinden ziyade fikir beyan edenlerin görüşlerini zikretmekle yetinmiştir.¹³⁵

Kur'an ile ilgili Şîa ile Mu'tezile arasındaki ortak noktalardan biri de Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesidir. İki mezhep de bu konuda hem fikirdir. Bununla birlikte İmâmiyye alimleri Kur'an'a, uydurma manasına da geldiğinden ötürü, "mahlûk" denilemeyeceğini, bu nedenle "muhtes" kelimesinin kullanılması gerektiğini söylemişlerdir. Bu konuda İmâmiyye alimlerinde ittifak söz konusudur.¹³⁶ Mu'tezile'yi bu nedenle eleştirdikleri görülmekte ancak muhtes de yine Mu'tezilî alimlerin mahlûk ile birlikte kullandıkları bir terimdir.¹³⁷ İmâmiyye alimlerinin terminolojik olarak muhtes ve mahlûk ayırımına gitmelerinin sebebi Mu'tezile'den etkilendikleri ile ilgili söylemlerin aksine bir düşünce ortaya koyma çabası olmalıdır.¹³⁸

Öyle anlaşıyor ki Büveyhîler dönemi İmâmiyye alimleri, öncelikle Kur'an'ın sıhhatine ve bilgi değerine zeval verecek Şîi gelenekteki Kur'an'ın tahrifi konusundaki bazı görüşlere karşı çıkmışlardır. Ardından Kur'an'daki zâhir ve bâtın mananın yorumlanmasında sünnetin yanı sıra akli da kullanarak akıl-nakil birlikteliğini sağlamaya çalışmışlardır. Bu yolu kat ederken ise Mu'tezilî metot ve fikirlerden oldukça istifade etmişlerdir.

456; Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerîa**, c. I, s. 413-475; Şerîf el-Murtazâ, **el-Âyâtü'n-Nâsiha ve'l-Mensûha min Rivâyeti Ebî Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm en-Nu'mânî**, thk. Ali Cihâd el-Hüseynî, Necef, t.y.; Tûsî, **el-Udde**, c. II, s. 485-559; Tûsî, **Temhîd**, s. 468-472; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 311-319.

¹³³ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerîa**, c. I, s. 460-470.

¹³⁴ Tûsî, **el-Udde**, c. II, s. 543.

¹³⁵ Tûsî, **el-Udde**, c. II, s. 543-553; Recep Turan, **Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) Tefsirinde Nesh**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015, s. 35-37.

¹³⁶ Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 98; Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 225-226; Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 52 (md. 19); Şerîf el-Murtazâ, "Cevâbâtü'l-Mesâilî't-Taberiyye", **Resâilü's-Şerîfî'l-Murtazâ**, Kum, h. 1405, c. I, s. 152-153; Tûsî, **Tibyân**, c. VI, s. 531; Abdülhamid, **The Intellectual Relationship**, s. 233.

¹³⁷ Belhî, **el-Makâlât**, s. 269; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 368.

¹³⁸ Kartaloğlu, **İmâmiyye'de Akli Düşünce**, s. 166-167.

3.1.2.3.2. Sünnet/Hadis/Ahbâr

İmâmiyye'ye göre sünnet, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve on iki imamın söz, fiil ve takrirleridir. Erken dönem Ahbâr alimleri Kur'an'ın anlaşılmasını da Hz. Peygamber'den (s.a.v.) ve imamlardan gelen haberler ile mümkün olacağına inandıkları için belki de tek bilgi kaynağı ahbâr metinleri olmuştur.¹³⁹ Bu nedenle on ikinci imamın gaybete girmesinden sonra hadis, fıkıh, kelam, tefsir ve sair alanlarda telif edilen eserlerin hemen hepsi Hz. Peygamber'den (s.a.v.) ve imamlardan gelen ahbârın toplandığı eserler hüviyetindeydi. Bu ahbârın hiçbirinin sıhhatine bakılmaksızın her biri mutlak doğru olarak kabul edilmekteydi. Bu ise İmâmiyye'nin özellikle haber-i vâhide çok fazla itibar etmeleri sebebi ile Mu'tezile tarafından eleştirilmelerine sebebiyet vermiştir.¹⁴⁰ Nitekim Şeyh Sadûk bir konuda zıt iki hadisin varlığını kabul etmemiş, aksine imamların ahbârının tamamının anlam bakımından Allah'ın kitabına uygun olduğunu, ondan ayrı olmadığını söylemiştir. Ona göre imamlar bu ahbârı Allah'tan vahiy yoluyla elde etmişlerdir. Bu nedenle aralarında herhangi bir zıtlık söz konusu olamaz.¹⁴¹

Ahbâr alimlerinin kullandığı bu yöntem aklın İmâmiyye kelam sistemine dahil olmasıyla birlikte değişmeye başlamıştır. Nitekim Şeyh Müfid, haberi, aynı zamanda Mu'tezilî bir tanım olan, “*doğru ve yalan olması mümkün olan şey*” şeklinde tanımlayarak¹⁴² imamlardan rivayet edilen her sözün mutlak doğru olarak algılanması kabulüne karşı çıkmıştır. Ayrıca ona göre ahbârın sıhhati ile ilgili bilgi, ıztırârî olmayıp, tamamen istidlâlî ve iktisâbîdir. Bu konuda Bağdat Mu'tezilesi ile aynı görüşte olduğunu söylemiştir.¹⁴³

Müfid'e göre bilgiye ulaştıran ya da bilgi kaynağı olması bakımından haber üç çeşittir. Birincisi mütevâtir haber; ikincisi doğruluğu delillendirilmiş haber-i vâhid; üçüncüsü ise ehl-i hakkın ittifak ile kabul edip amelde bulunduğu mürsel haberdur.¹⁴⁴ Nazar yoluyla ilim gerektiren haber ise iki çeşittir. Birincisi yalan üzere birleşmesi

¹³⁹ Uyar, **Ahbârîlik**, s. 249-250.

¹⁴⁰ Hayyât, **el-İntisar**, s. 160-161. Tercüme metinde haber-i vâhiden bahsedilmemiştir. Bu nedenle Arapça nüsha ile krş. Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, **Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid**, Beyrut, 1957, s. 99.

¹⁴¹ Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 140.

¹⁴² Cübbâî, **Makâlât**, s. 144; Şeyh Müfid, **Tezkira**, s. 33; Şeyh Müfid, **en-Nüket fî Mukaddimât**, s. 25. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XV, s. 319-322; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 716.

¹⁴³ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 89 (md. 73-74).

¹⁴⁴ Şeyh Müfid, **Tezkira**, s. 28.

mümkün olmayan bir topluluk tarafından rivayet edilen mütevâtir haber; ikincisi kendisini tevâtür derecesine yakınlaştıracak akıl, örf ve icmâ gibi başka bir delile ihtiyaç duyan haber-i vâhiddir. Bunun dışındaki haber-i vâhid herhangi bir yönden ilim ve amel gerektirmez.¹⁴⁵ Haber-i vâhidin belli şartlar altında amel gerektirdiğini ifade etmesiyle de Mu'tezilî düşünceye meylettigi görülmektedir.¹⁴⁶ Müfid ayrıca âhâd habere dayandığı için hocası Sadûk'un birçok görüşünü eleştirmiştir.¹⁴⁷ Hatta aldığı ahbâr herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmadan olduğu gibi naklettiği için başka bir tariki olmadan sadece Sadûk'un rivayet ettiği ahbâr ile amel edilemeyeceğini söylemiştir. Çünkü ona göre Sadûk bu haberleri sehvi ve hata yapabilecek kişilerden nakletmiştir.¹⁴⁸

Hayyât'ın da dediği gibi hadis kritiği yapmak o dönemde Mu'tezilî bir yöntem olup, Şia'da (Râfıza) bunun örneklerine rastlamak mümkün değildir.¹⁴⁹ Nitekim hadis tenkidi yapanların ilki olarak Vâsıl b. Atâ' zikredilmektedir.¹⁵⁰ Ayrıca Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın bazı tenkit yöntemleri geliştirdiği bilinmektedir.¹⁵¹ Büveyhîler dönemine kadar hadis tenkidi ile ilgili bir girişimin olmadığı görülen İmâmîyye'de ise alimlerinin Mu'tezile alimleri ile temasları sonrası görülmeye başlamıştır. Sadûk'un bu yöntemle başvurmayıp Müfid'in böyle bir açılım yapması bunun delillerindendir.

Ahbâr konusunda Basra Mu'tezilesi'ni takip ettiğini söyleyen Murtazâ,¹⁵² “*haberi, tasdik ve tekzib edilme ihtimali olan şey*” olarak tanımlayarak hocası Müfid gibi Mu'tezilî düşünce ekseninde bir tanım yapmıştır.¹⁵³ Haberin tasnîfâtında ise hocasının mülahhas olarak ele aldığı konuları genel olarak Kâdî Abdülcebbâr'ın tasnif ve içeriğine uygun bir şekilde tafsîlâtlandırmıştır. Nitekim, haberi üç kısma ayırmış¹⁵⁴ ve Bağ-

¹⁴⁵ Şeyh Müfid, **Tezkira**, s. 44-45; Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 122 (md. 130).

¹⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 718; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XVII, s. 380-386; Tevhit Bakan, “Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Sünnet”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)**, Erzurum, 2016, sy. 45, ss. 187-213, s. 198-199.

¹⁴⁷ Şeyh Müfid, **Tashîh**, s. 63, 81, 123, 125; Şeyh Müfid, **Ademü Sehvi'n-Nebî**, thk. Mehdi Necef, Kum, 1413, 20-21, 22.

¹⁴⁸ Şeyh Müfid, **Mesâilü's-Sereviyye**, s. 72-73.

¹⁴⁹ Hayyât, **el-İntisar**, s. 180.

¹⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, “Fazlu'l-İ'tizâl”, s. 162; Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, **DİA**, İstanbul, 1996, c. XIV, ss. 349-352, s. 350.

¹⁵¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler**, s. 93.

¹⁵² Şerif el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 348.

¹⁵³ Şerif el-Murtazâ, **ez-Zerîa**, c. II, s. 2/478. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 716.

¹⁵⁴ Murtazâ, **Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel** adlı eserinde haberi mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayırmış ve burada doğruluğu kesin olarak bilinen haber ile ilgili söylediklerini mütevâtir haber altında zikretmiştir. Muhtemelen Kâdî Abdülcebbâr ile tanıştıktan ya da onun eserlerini tetkik et-

dat Mu'tezilesi'ne uyararak haberin doğruluğu tespitite ıztırârın söz konusu olmadığını söyleyen hocası Müfid'in aksine Basra Mu'tezilesi'ne uymuş, doğru ve yalan olan haberlerin sıhhat bilgisine ıztırârî ve iktisâbî olmak üzere iki şekilde ulaşılabilceğini söylemiştir. Buna göre birincisi, sunulduğu (tenâvele) şey üzere olan haber (muḥber), yani doğruluğu kesin olarak bilinen haberdur. Bunlardan göğün yukarıda, yerin altta olması, büyük ülkeler ve büyük olaylar hakkındaki haberler vb. ıztırârî olarak;¹⁵⁵ mütevâtir haber, Allah'ın ve Rasûlünün haberi, imamların haberi vb. haberler iktisâbî olarak bilinirler.¹⁵⁶ İkincisi, sunulduğu şey üzere olmayan haber, yani yalan olduğu kesin olarak bilinen haberdur. Bunlardan göğün altımızda, yerin üstümüzde olduğu, herhangi bir engelimiz olmamasına rağmen karşıımızdaki dağı göremememiz gibi haberler ıztırârî; akıl, kitap, sünnet ya da icmâ delillerinden herhangi birine arz edilmeyen haberler de iktisâbî olarak yalandur.¹⁵⁷ Üçüncüsü ise sunulduğu üzere olup olmadığı bilinmeyen haber, yani doğru ya da yalan olup olmadığı bilinmeyen haberdur. Bu ise amel gerektiren ve amel gerektirmeyen haber olmak üzere ikiye ayrılır. Amel gerektiren haber, aklî ve sem'î olarak taksim edilir ve aklen zararı ve faydası bilinen haberlerle ilgili olanlar aklî; âḥâd haberler ile ilgili olanlar da sem'î haberlerdir. Amel gerektirmeyen

tikten sonra yukarıdaki gibi üçlü bir tasnif yöntemine geçmiş olmalıdır. Bkz. Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cûmel**, s. 181-182; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 716. Kâdî Abdülcebbâr, haber ile ilgili bilgileri *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de daha düzenli, sistematik ve özet şekilde vermiştir. *Muğnî*'de ise haber ile ilgili bilgiler farklı ciltlere yayılmış ve teferruata girilmiştir. Bunda *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'yi hayatının sonlarına doğru kaleme almış olmasının etkisi olmalıdır. *Muğnî*'de haberi, önce ilim gerektiren ve amel gerektiren diye ikiye ayırmış (c. XV, s. 318), ardından zarûrî bilgi ifade eden, istidlâlî bilgi ifade eden ve zann ifade eden haber olmak üzere üçe ayırmıştır (c. XV, s. 331). Zarûrî bilgi ifade edenlere şehirlerin bilgilerini içeren haberleri; istidlâlî bilgi ifade edenlere Allah'ın, Rasûlünün, ümmetin ve zâhirde yalan üzere birleşmeleri mümkün görünmeyen adalet sahibi kişilerin naklettiği haberleri; zan ifade eden haberlere ise zann-ı galip ile amel gerektiren haberleri örnek vermiştir. Zarûrî ve istidlâlî bilgi gerektiren haberler için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XV, s. 317-409. Zan ifade eden ve bu nedenle amel gerektiren haberler (haber-i vâhid) için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XVII, s. 380-386. Ayrıca bkz. Abduvasıf Eraslan, "Basra Mu'tezile'sinin Son Dönem Temsilcisi Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Âḥâd Haber", **e-Şarkîyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, 2019, c. XI, sy. 3 (25), ss. 1156-1172, s. 1158-1159; Abduvasıf Eraslan, "Kâdî Abdülcebbâr'da Mütevâtir Teorisi", **Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)**, 2019, c. XVII, sy. 2, ss. 437-473, s. 443-444.

¹⁵⁵ Murtazâ, Cübbâiler ve aḥabının ülkeler ve büyük olaylar ile ilgili haberlerin ve mütevâtir haberlerin ıztırârî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin ise bunların haberinin iktisâbî bilgi olduğunu kabul ettiklerini söyledikten sonra, kendisi bu konuda tavakkuf edilmesi gerektiğini ve iki durumun da mümkün olduğunu belirtmiştir. Ayrıca kendisi de yukarıda görüldüğü üzere mütevâtir haberi iktisâbî olanlar arasında zikretmiştir. Talebesi Tûsî de ona uymuştur. Bkz. Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerîa**, c. II, s. 9/485; Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 345; Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 70-71. Murtazâ'nın Cübbâilerin aḥabından kastının Kâdî Abdülcebbâr olduğunu söyleyebiliriz. Zira Kâdî Abdülcebbâr da aynı ifadeleri kullanmıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 716.

¹⁵⁶ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerîa**, c. II, s. 6-7/482-3.

¹⁵⁷ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerîa**, c. II, s. 7/483, 35/511.

haber ise reddedilmesi gereken; tekzîb ve tasdîke başvurmada hakkında tevakkuf edilmesi gereken olmak üzere ikiye ayrılmıştır.¹⁵⁸

Murtazâ, bir haberin akıl süzgecinden geçirildikten sonra akla aykırı olmadığı tespit edilirse o haberin Kur'an ile bir zıtlık oluşturup oluşturmadığının ölçülmesi gerektiği düşüncesindedir. O, Şîî hadis kaynaklarında çok fazla hatalı ve batıl haberin mevcut olduğunu savunduğundan dolayı ahhâra yardımcı bir bilgi kaynağı olarak başvurmaktadır.¹⁵⁹ Haberi bilgi meydana getirip getirmemesi konusunda ise bilgi meydana getiren ve bilgi meydana getirmeyen olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bunlardan bilgi meydana getirmeyen haberleri ihtilaflı olduğu için ıztırâî ya da iktisâbî yönden tartışmaya gerek duymamıştır. Nakledenlerinin tevâtür derecesine ulaşmadığı haber olarak tanımladığı âhâd haberi de bu kategoriye koymuştur.¹⁶⁰ Bilgi meydana getiren habere gelince onu da ikiye taksim etmiştir. Birincisi büyük ülkelerin, büyük olayların vb. şeylerin haberlerini kapsayan ve akıl sahibi herkeste işittiğinde şüphe duymaksızın bilgi hasıl olan haberdir. İkincisi ise nazar ve istidlâl yoluyla yalan söylemesi mümkün olmayan bir kimse vasıtasıyla elde edilen haberdir. Buna Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an dışındaki mucizelerinin haberleri ve İmâmiyye'nin Hz. Ali'den nas türünden rivayet ettiği haberler örnek olarak verilebilir.¹⁶¹ Ona göre nazar ve istidlâl sebebiyle haberden bilgi meydana gelmesi için üç şartın gerçekleşmesi gerekir. Bunlardan birincisi muhbirlerin, bir haber (muhber) hakkında yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayacak derecede çokluk sınırına ulaşması gerekir. İkincisi muhbirlerin gizli anlaşma ya da benzeri bir sebepten ötürü bir araya gelmediğinin bilinmesi gerekir. Üçüncüsü ise haber verilen şeyde karışıklık ve şüphenin olmaması gerekir.¹⁶² Murtazâ'ya göre, bu şartlar yalnızca İmâmiyye toplumunda gerçekleştiğinden dolayı İmâmiyye'nin naklettiklerinin hak olması gerekir.¹⁶³

¹⁵⁸ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerîa**, c. II, s. 7-8/483-4, 39-40/515-516.

¹⁵⁹ Şerîf el-Murtazâ, "Mes'ele fî İbtâlî'l-Amel", **Resâil**, c. III, s. 310; Şerîf el-Murtazâ, "Cevâbâtü'l-Mesâilî't-Trablusiyyâti's-Sâlise", **Resâilü's-Şerîfi'l-Murtazâ**, Kum, h. 1405, c. I, s. 408-410; Madelung, **Dinî Ekoller**, s. 88.

¹⁶⁰ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerîa**, c. II, s. 8/484; Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 345.

¹⁶¹ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 345; Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerîa**, c. II, s. 8-9/484-5.

¹⁶² Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerîa**, c. II, s. 22-23/498-499; Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 351-352. Murtazâ bunları başka bir eserinde istidlâlî olarak bilinen mütevâtir haberin şartları olarak sunmuştur. Bkz. Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 181.

¹⁶³ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 355.

Murtazâ, hocası Müfid gibi mütevâtir haberin bilgi değerini tartışmaz iken,¹⁶⁴ mütevâtir derecesine ulaşmayan haberleri yani haber-i vâhidin bilgi değerini tartışma konusu yapmıştır. Hocası gibi Murtazâ'ya göre de haber-i vâhidin doğruluğu ya da yanlışlığı hususunda emin olunmadığından hem şer'î hem de itikâdî konularda ilim ve amel gerektirmez.¹⁶⁵ İtikâdî konularda amel edilmemesi hususunda Mu'tezile ile ittifak halinde iken şer'î konularda ihtilaf halindedir. Zira Mu'tezile şer'î konularda âhâd haber ile ameli belli şartlar dahilinde caiz görmüştür.¹⁶⁶ Buna rağmen Murtazâ, münazaralarda haber-i vâhid ve kıyâsın hasımlarına üstün gelmek maksadı ile kullanılabileceğini söylemiştir.¹⁶⁷

Murtazâ'nın kardeşi Radî ise haber-i vâhidin bilgi değeri taşıması hususunda Mu'tezile ile paralel bir fikir beyan etmiş, itikâdî konularda kullanılamayacağını belirterek, amel edilmesini doğru bulmamakla beraber furû'u'd-dîn ile ilgili konularda amel edilebileceğini söylemiştir.¹⁶⁸ Radî, Kâdî Abdülcebbâr'ın haber-i vâhidin kabul edilme şartı olarak râvîsinin adalet sahibi olması gerektiğini söylediğini ve kendisinin de buna uyduğunu belirtmiştir.¹⁶⁹

Ebû Ca'fer et-Tûsî ise haber ile ilgili tanımlamalar ve taksimatlar ve haberin bilgi değeri hususunda hocaları Müfid ile Murtazâ arasında bir yol takip etmiş, görüşlerinin bir kısmını Müfid'den diğer bir kısmını ise Murtazâ'dan almıştır. Haberin tanımında bu üç alimin ittifak ile aynı şeyi söylediği görülmekte yani doğru ya da yalan olma ihtimali olan şey olarak tanımlamaktadırlar.¹⁷⁰ Haberi, takdim edildiği şey üzere olduğu bilinen haber yani doğruluğu kesin olan haber ve takdim edildiği şey üzere

¹⁶⁴ Murtazâ, şeriatın muhafazası içinse mütevâtir haberi yeterli görmemiş ve mütevâtir haberin şüphe arz etmemesi ve şeriatın muhafazası için masum bir imamı gerekli görmüştür. Zira ona göre bir kişinin gizlediği şeyi bir topluluk da gizleyebilir. Bu durumda topluluğun hata yapması halinde onları uyuracak bir masum imamın bulunması gerekir. Murtazâ, İmâmîyye'yi bu görüşünden dolayı eleştiren ve mütevâtir haberin bilgi değerini kötülediğini iddia etmesinden dolayı da Kâdî Abdülcebbâr'a cevap vermek istemiştir. Bkz. Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, c. I, s. 187-188, 283-285; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XX/I, s. 82; Arslan, *Şia-Mu'tezile*, s. 87-88.

¹⁶⁵ Şerîf el-Murtazâ, "Cevâbâtü'l-Mesâil'l-Mevsiliyyât's-Sâlise", *Resâilü's-Şerîfi'l-Murtazâ*, Kum, h. 1405, c. I, ss. 199-267, s. 211-212; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, c. II, s. 41-78/554, 78-79/554-555; Şerîf el-Murtazâ, "Mes'ele fi İbtâli'l-Amel", *Resâil*, c. III, s. 309-311; Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü", s. 334.

¹⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 718.

¹⁶⁷ Şerîf el-Murtazâ, "Münâzarâtü'l-Husûm ve Keyfiyyetü'l-İstidlâl Aleyhim", *Resâilü's-Şerîfi'l-Murtazâ*, Kum, h. 1405, c. II, s. 119; Arslan, *Şia-Mu'tezile*, s. 90.

¹⁶⁸ Şerîf er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 61; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 718.

¹⁶⁹ Şerîf er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 62.

¹⁷⁰ Tûsî'nin tanımı için bkz. Tûsî, *el-Udde*, c. I, s. 63-65.

olup olmadığı bilinmeyen haber şeklinde ikiye ayırmıştır. Takdim edildiği şey üzere olduğu bilinen haberi, yani doğruluğu kesin olan haberi, zarûrî ya da iktisâbî olması mümkün olan ve istidlâlî olduğu kesin olan haber şeklinde iki bölümde değerlendirmiştir. Birincisine ülkelerin, olayların, krallıkların, Hz. Peygamber'in gönderilmesinin, hicretinin, gazvelerinin vb. şeylerin haberlerini örnek olarak vermiş ve bunların haberinin iktisâbî ya da ıztırârî ikisinden herhangi birisinin olabileceğini söylemiştir. İkincisine ise Allah'ın, Rasûlün, imamların ve ümmetlerin haberleri, mütevâtir haberler, aralarında gizli anlaşmalar yapmalarının mümkün olmayacak kadar çokluk sınırına ulaştığı bir grubun haberi, amel etmede ya da bilgi olarak kullanmada ümmetin ya da hak üzere olan bir fırkanın üzerine birleştiği âhâd haber, vb. haberler örnek olarak verilmiş ve bunların kesin bir şekilde istidlâlî olduğunu ifade etmiştir. Takdim edildiği şey üzere olup olmadığı bilinmeyen haberi de ikiye ayırmış, birincisi takdim edildiği gibi olmayan haber, yani yalan olduğu kesin olarak bilinen haber ve ikincisi hakkında tevakkuf edilmesi gereken haber, yani doğru ya da yalan olup olmadığı bilinmeyen haberdur. Takdim edildiği şey üzere olmayan, yani yalan olduğu kesin olarak bilinen haberi iktisâbî ya da ıztırârî yönden bilinmesi mümkün olan haber ve istidlâlî yönden bilinen haber olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bunlar için de hocasının örneklerine benzer birçok örnek sıralamıştır. Takdim edildiği şey üzere olup olmadığı, yani yalan ya da doğru olup olmadığı bilinmeyen ve bu nedenle hakkında tevakkuf edilmesi gereken habere gelince onu da amel gerektiren ve amel gerektirmeyen haber olmak üzere ikiye ayırmıştır. Amel gerektirenleri sem'î ve aklî, amel gerektirmeyenleri zâhiren reddedilmesi gereken ve doğruluğunu/yanlışlığını mümkün görmeden hakkında tevakkuf edilmesi gereken olarak taksim etmiştir.¹⁷¹

Haberin tanımı ve taksîmâtı konusunda hem hocası Murtazâ hem de Kâdî Abdülcebbâr ile aynı şeyleri söyleyen Tûsî, âhâd haber konusunda Mu'tezile'den farklı görüş ortaya koyan Murtazâ'dan ayrılarak diğer hocası Müfid ve Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmıştır. Ona göre âhâd haber kesin bilgi ifade etmemekle birlikte râvîsinin adil olması ve hak üzere olan bir grup tarafından rivayet edilmesi durumunda şeriatla amel edilmesini caiz görmüştür.¹⁷² Ayrıca amel edilme şartına ilave olarak, râvîsinin

¹⁷¹ Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 65.

¹⁷² Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 100-106.

imâmet görüşünü kabul eden İmâmiyye ashabından olması, haberin Hz. Peygamber (s.a.v.) ya da imamların birinden rivayet edilmesi, râvînin sıhhat şartlarını taşıması, akla, Kur'an'a, mütevâtir habere ve hak üzere olan bir fırkanın (İmâmiyye) icmâsına muhalif olmaması gibi şartlar getirmiştir.¹⁷³ Görüldüğü üzere Tûsî de âhâd haberi bilgi ifade etmesi bakımından değil amel gerektirmesi bakımından ele almış Mu'tezile gibi bazı şartlar öne sürerek haber-i vâhid ile amel edilmesini caiz görmüştür. İmâmiyye alimlerinden haber-i vâhid ile ameli caiz görenler, Mu'tezile'nin şartlarına ilaveten İmâmiyye ashabının icmâsını dahil etmişlerdir.

3.1.2.3.3. İcmâ ve Kıyâs

Büveyhîler dönemi İmâmiyye alimleri icmâyı, bilgi elde etmenin bir yolu olarak görmekle beraber buna temkinli yaklaşmışlardır. İcmânın sıhhat şartını içinde masum bir imamın bulunmasına bağlamışlardır. Nitekim Şeyh Müfid'e göre, içinde masûm bir imamın olmadığı topluluğun icmâsı sahih olmaz. Çünkü içinde masûm imamın bulunduğu bir topluluğun görüşü aynı zamanda imamın da görüşü demektir. Bu nedenle imamın olmadığı bir topluluğun haberi de batıl olur.¹⁷⁴

Şerîf Murtazâ, hocası gibi icmânın hüccet olması için masum imam şartını getirmiştir. Ona göre ümmetin tamamı ya da içlerinden mü'minler olanlar yahut da alimler icmâ ettiğinde, o icmânın makbul olması için içinde mutlaka masum bir imamın kavlinin bulunması zorunludur. Masûm imamın söyledikleri ise hüccet ve haktır. Bu nedenle icmânın hüccet olması, her asırda her zaman masum bir imamın varlığını akları gerekli kılmıştır.¹⁷⁵ Ayrıca şeriatın korunması hususunda mütevâtir habere temkinli yaklaştığı gibi icmâyı da temkinli yaklaşmış ve icmânın bu hususta delil olamayacağını söylemiştir. Zira ümmetin bir ferdinin hataya düştüğü yerde bir grubunun (cemaat) da hataya düşmesi mümkündür. Bu nedenle bir topluluğun bir araya gelmesi onu masum yapmaz ve hatadan emin kılmaz.¹⁷⁶ Binâenaleyh şeriatın muhafazası için ümmetin icmâsı değil, o icmânın vuku bulduğu ümmetin ya da toplumun içinde mâsum bir imamın olması gereklidir.¹⁷⁷

¹⁷³ Tûsî, **el-Udde**, c. I, s. 126, 143-145; Abdullah Kahraman, "Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)", **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, 2005, c. V, sy. 3, ss. 213-232, s. 216-218.

¹⁷⁴ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 121 (md. 129); Şeyh Müfid, **Tezkira**, s. 45.

¹⁷⁵ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerîa**, c. II, s. 128-130/604-606.

¹⁷⁶ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, c. I, s. 188.

¹⁷⁷ Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, c. I, s. 193-194.

Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin, hocalarının icmâ meselesindeki fikirlerine aynen katıldığı görülmektedir. Nitekim, ümmetin hata üzerine birleşmeyeceğini, birleştikleri şeyin ise ancak hüccet olacağını söylemiştir. Şeriatın muhafazası için zamanın masum imamdan hali olamayacağını belirterek icmâ edilen meselenin her anında da masum bir imamın olmasını gerekli görmüştür.¹⁷⁸ Öyle anlaşıyor ki İmâmiyye alimleri icmânın bilgi ifade etmesi için yalnızca masum bir imamın bulunduğu toplulukta yani İmâmiyye içerisinde gerçekleşmesi şartını koşmuşlar ve içerisinde imamın bulunmadığı bir topluluğun hata üzere birleşmesini mümkün görmüşlerdir.

Geçerli bir icmânın meydana geliş şeklinde İmâmiyye ile Mu'tezile'nin fikir ayrılığı içinde oldukları görülmektedir. Zira İmâmiyye alimleri, imamın içinde olduğu bir toplumun yani yalnızca İmâmiyye'nin icmâsının sahih olabileceğini söylerken Kâdî Abdülcebbâr ise ümmetin hata üzere birleşmeyeceğini, bu nedenle şeriatın muhafazası için icmânın yeterli olduğunu ve bunun için bir imama gerek olmadığını söylemiştir.¹⁷⁹ İmâmiyye'nin bu konuyu imâmet meselesi ekseninde tartışmasının böyle bir fikrî çatışmanın vuku bulmasını kaçınılmaz kıldığı söylenebilir.

Kıyâs konusuna gelince kıyâsın bilgi değeri İmâmiyye alimleri tarafından kabul görmemiştir. Bu konuda Şeyh Sadûk'un kıyâs ile ilgili beyan ettiği herhangi bir sözüne denk gelmedik. Lakin gaybeti delillendirme esnasında geçmiş olaylar ile gaybet arasında bir bağ kurma çabası onun kıyâs metodunu kullandığına işaret etmektedir.¹⁸⁰ Şeyh Müfid ise imamların ahabârından müstağni bir ictihâd ve kıyâstan bahsedilemeyeceğini, meydana gelen her olay ile ilgili imamlardan mutlaka bir haberin bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁸¹ Kendi inançlarına göre kıyâs ve re'yin şeriatta bir yerinin olmadığını, şeriatta kıyâs ve re'ye dayananların dalalet içinde olduklarını söylemiştir.¹⁸² Yine kıyâsın genel ve özel manada bilgi meydana getirmeyen ve hakikat ifade etmeyen bir delillendirme yöntemi olduğunu belirtmiştir.¹⁸³ Hatta kıyâsın doğru bir istidlâl yöntemi olmadığı hususunda Eş'arî alim Bâkılânî ile münazarada yapmıştır.¹⁸⁴

¹⁷⁸ Tûsî, **el-Udde**, c. II, s. 602.

¹⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XX/I, s. 72-73.

¹⁸⁰ Bu konu ile ilgili Şeyh Sadûk'un etkileşimdeki rolünün işlendiği kısma bakınız.

¹⁸¹ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 139 (md. 156).

¹⁸² Şeyh Müfid, **Tezkira**, s. 43.

¹⁸³ Şeyh Müfid, **Tezkira**, s. 38.

¹⁸⁴ Şeyh Müfid, **el-Fusûl**, s. 81-86.

Şeyh Müfid, kıyâsın reddi ile ilgili net bir tavır sergilerken Murtazâ'nın bu konuda kafasının karışık olduğu ve net bir şey söylemediği görülmektedir. Zira Murtazâ, kıyâsı “*kıyâsa konu olan hükmün (makîs), üzerine kıyâs inşa edilen hüküm gibi (makîsünaleyh) olduğunu ispat etmek*” olarak tanımlamıştır.¹⁸⁵ İbadette kıyâsın kullanılmasını aklen caiz gördüğünü söylemekle beraber şer'î hükümlerde kullanılmasını aklen mahzurlu gördüğünü belirtmiştir.¹⁸⁶ Ancak hemen sonrasında “kıyâsla ibadetin cevazı” başlığını açmış ve kıyâs ile şer'î hükmün bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁷ Bu bölümün hemen ardından ise ibadetin kıyâs ile tespitini reddetmiş ve bu reddin vacip olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁸ Hatta kıyâsın reddi konusunda *Kitâbu fî İbtâli'l-Kıyâs* adlı bir de eserinin olduğu aktarılmıştır.¹⁸⁹ Ayrıca Murtazâ, münazaralarda haber-i vâhid ve kıyâsın hasımlarına üstün gelmek maksadı ile kullanılabileceğini söylemiştir.¹⁹⁰

Müfid'in, kıyâsı reddetmesine rağmen Murtazâ'nın, kıyâsı delil olarak kullanmaya ve bilgi sitemine dahil etmeye çalışmasının arkasında muhtemelen Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilenmiş olması yatmaktadır. Zira Kâdî Abdülcebbâr, kıyâs ve içtihadı dinî bir delil olarak kabul etmiştir. Bunu kabul etmeyenleri ise cahillikle itham etmiştir.¹⁹¹ Ayrıca ibadette ve ibadetlerin bilgisini elde etmede bu ikisinin delaletinin sabit olduğunu belirtmiş ve bunun ile ilgili şüpheleri gidermeye çalışmıştır.¹⁹² Murtazâ'nın bu konuda hocaları Müfid ile Abdülcebbâr'ın arasında kaldığı anlaşılmaktadır. Murtazâ, hocası Müfid'in kapı araladığı hemen her konuda Mu'tezilî fikri tercih etmede şüphe etmediği görülmekte iken kıyâs konusunda böyle bir şüpheye düşmesi ise muhtemelen hocasının net tavrı ve konunun ucunun imâmet meselesine dayanmasıdır. Zira imâmet meselesinin sonraki yıllarda tam anlamıyla sağlam temellere oturmasına kadar kıyâs, re'y ve icthâd imâmet için bir tehdit unsuru olarak algılanıyordu.¹⁹³

¹⁸⁵ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, c. II, s. 193/669.

¹⁸⁶ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, c. II, s. 199/675; Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, c. I, s. 188, 276.

¹⁸⁷ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, c. II, s. 199/675 vd.

¹⁸⁸ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, c. II, s. 221/697 vd; Cemil Hakyemez, “Şii İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmâmet”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, c. VII, sy. 13, ss. 7-36, s. 29.

¹⁸⁹ Zehebî, *A'lâm*, c. XVII, s. 589.

¹⁹⁰ Şerîf el-Murtazâ, “Münâzarâtü'l-Husûm”, *Resâil*, c. II, s. 119; Arslan, *Şia-Mu'tezile*, s. 90.

¹⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, s. 278.

¹⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/I, s. 293-323.

¹⁹³ Hakyemez, “Şii İmâmiyye Fıkhnı”, s. 33.

Ebû Ca'fer et-Tûsî ise, kıyâs için hocası Murtazâ'nın tanımını ve tasnifini kullanırken,¹⁹⁴ diğer hocası Müfid'e benzer şekilde kıyâsın şeriatta delil olmasını kabul etmemiştir.¹⁹⁵ Aynı şekilde kıyâs ile ameli de reddetmiş ve bunun olamayacağını Kur'an ve sünnetten örnekleriyle ispat etmeye çalışmıştır.¹⁹⁶ Hocası Murtazâ'nın aksine Tûsî bu konuda net bir tavır içerisinde olmuştur.

3.2. Usûlü'd-Dîne Ait Konuların Tesisinde Mu'tezile'nin Etkisi

İmâmiyye uleması Büveyhîler döneminde Mu'tezile ile gerçekleşen yaklaşma sürecinin sonucunda imâmet ve imâmet akidesi çerçevesinde el-menzile beyne'l-menzileteyn, vaîd, şefaât ve meâd ile ilgili birtakım meselelerin dışında neredeyse tüm akidesini Mu'tezilî etkiyle yeniden şekillendirmiştir. İmâmet prensibinin bu konuda belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Zira imâmet prensibine ters düşmeyen hemen her Mu'tezilî düşünceyi, özellikle Kâdî Abdülcebbar'ın görüşlerini neredeyse aynı cümlelerle alıp kendi düşünce sistemlerine eklemişlerdir. İmâmet düşüncesine aykırı olanları ise ya dönüştürme ya da reddetme eğiliminde olmuşlardır.

Öncelikle belirtmeliyiz ki burada maksat konuları tüm yönleriyle ele almak ya da İmâmiyye akaidini ortaya çıkarmak değil, var olan akaid meselelerindeki etkileşimin sınırlarını ortaya koymaktır. Bu yapılırken ise kronolojik bir yöntem takip edilerek fikirlerdeki etkileşim dönemin başında nasıldı, dönemin sonunda nasıl bir hale geldi, gözler önüne serilmeye çalışılacaktır. Büveyhîler döneminde İmâmiyye kelamını sistematize eden ve bu konuda Kâdî Abdülcebbar ile mukayese edilen kelimadaki zirve alimleri Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin usûlü'd-dîn ile ilgili tasnifleri bu konuda bizim metodolojimizi belirleyecektir. Nitekim Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adlı eserinde bir takım kelimâ terimleri izah ettikten sonra usûlü'd-dîne ait konuları sırası ile tevhi'd (alemin hudûsu, teşbîh ve tevhi'd), risâlet, imâmet, va'd ve vaîd olmak üzere dört başlık altında incelemiştir. *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* adlı eserinde ise sırası ile tevhi'd, adalet, nübüvvet, imâmet ve meâd olmak üzere beş başlık altında ele almıştır.

¹⁹⁴ Tûsî, **el-Udde**, c. II, s. 647. Murtazâ'nın eserinde kıyâs ile ilgili izah ettiği hemen her şeyi neredeyse aynı cümlelerle birlikte Tûsî'nin eserinde de var olduğu görülmektedir. Hatta Tûsî kıyâsın şeriatta delil olamayacağını söylerken de Murtazâ'nın görüşünü kabul ettiğini belirtmiştir. Bkz. Tûsî, **el-Udde**, c. II, s. 652.

¹⁹⁵ Tûsî, **el-Udde**, c. II, s. 665-668.

¹⁹⁶ Tûsî, **el-Udde**, c. II, s. 669-719.

Murtazâ, İmâmiyye'nin usûlü'd-dînini beş bölüme ayırmış ve bunların tevhîd, adâlet, nübüvvet, imâmet ve eceller, rızıklar, bedeller ile ilgili görüşler olduğunu söylemiştir.¹⁹⁷ İtikâdî meseleleri ele aldığı *el-Usûlü'l-İ'tikâdiyye* adlı eserinde tevhîd, adalet, nübüvvet, imâmet, va'd ve vaîd olmak üzere beş esas üzerinde durmuştur.¹⁹⁸ Diğer bir risalesinde usûlü'd-dîn ile ilgili tartışmalara değinmiş ve Kâdî Abdülcebbâr'ın beşli (tevhîd, adalet, el-va'd ve'l-vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker) ve ikili (adalet ve tevhîd) tasnifini kritiğe tabi tutmuştur. Buna göre nübüvvet ve imâmetin beşli usûlü'd-dîne dahil edilmemesini hata olarak göstermiş ve bazı ilkelerin ihlaline yol açacağını söylemiştir.¹⁹⁹

Ebû Ca'fer et-Tûsî, usûlü'd-dîni tevhîd, adalet, nübüvvet, imâmet ve meâd olmak üzere beş rûkûn üzerine bina etmiştir.²⁰⁰ Tûsî, *el-İktisâd* adlı eserinde ise usûlü'd-dîne ait konuları tevhîd, adalet, va'd ve vaîd, nübüvvet ve imâmet olmak üzere beş temel mesele üzerinden incelemiştir. Bu esere yazmış olduğu mukaddimeden hemen sonraki ilk fasılda ise mükellefe gerekli olan şeyin ilim ve amel olduğunu, amelin ilme tabi olduğunu, ilmin de tevhîd ve adalet üzerine bina edildiğini söylemiştir. Tevhîd meselesi içerisinde ma'rifetullah ve sıfatlar konusunun; adalet meselesi içerisinde teklîf, nübüvvet, va'd ve'l-vaîd, imâmet ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker konularının yer aldığını söylemiştir.²⁰¹ Burada Tûsî, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserindeki tasnifinin neredeyse birebir aynısını kullanmıştır. *el-Muğnî*'ye göre mükellefin usûlü'd-dînden bilmesi gerekenler tevhîd ve adalettir. Usûlü'l-hamsenin geri kalanını ise adalet bahsi içerisinde ele almıştır. Buna göre usûlü'd-dîn, tevhîd ve adaletten (nübüvvet, va'd ve vaîd, esmâ ve ahkâm, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker) müteşekkildir. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinde ise tevhîd, adalet, nübüvvet, va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker olmak üzere beş asıldan oluşmaktadır. Burada nübüvvet meselesini adalet bahsinde, imâmet meselesini de emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker bahsinde ele almıştır.

¹⁹⁷ Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümel*, s. 38.

¹⁹⁸ Şerîf el-Murtazâ, "el-Usûlü'l-İ'tikâdiyye", *en-Nefâisü'l-Mahtûtât*, thk. Muhammed Hasan Ali Yâsîn, Bağdat, 1954, c. II, ss. 78-82.

¹⁹⁹ Şerîf el-Murtazâ, "Cevâbâtü'l-Mesâilî't-Taberiyye", *Resâil*, c. I, s. 165-166.

²⁰⁰ Ebû Ca'fer et-Tûsî, "Risale fi'l-İ'tikâdât", *er-Resâilü'l-Aşr*, Kum, 1414, ss. 101-107, s. 103.

²⁰¹ Tûsî, *el-İktisâd*, s. 36-37.

3.2.1. Tevhîd Meselesi

Tevhîd konusunda Mu'tezile alimleriyle İmâmiyye alimleri arasında tam bir birliktelik olduğu görülmektedir. Bu, İmâmiyye alimlerinin tevhîd ile ilgili özet mahiyetindeki tanımlamaları ile Mu'tezile alimlerinin tanımlamalarına bakıldığında açıkça görülmektedir. Aslında aşağıdaki tevhîd ile ilgili ifadeler hemen hemen tüm mezheplerin üzerinde ittifakla söyledikleri şeyler olup, ma'rifetullah ve sıfatlar konusunda ayrılığa düştükleri görülmekte, ancak Mu'tezile ile İmâmiyye birlikte hareket etmektedirler. Öncelikle Mu'tezilî alimlerin ardından İmâmiyye alimlerin tevhîd ile ilgili temel görüşleri verildikten sonra iki mezhep arasındaki benzerlik çerçevesinde ma'rifetullah ve sıfatlar konusu ele alınacaktır.

Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Mu'tezile'nin tevhîd hakkındaki görüşlerinin şöyle olduğunu söylemiştir: Allah herhangi bir şey gibi olmayan bir şeydir. O, cisim ve araz değildir, bilakis cisim ve arazları yaratandır. Dünya ve ahirette duyular onu idrak edemez. Onu mekânlar kuşatamaz ve bölgeler (aktâr) sınırlandıramaz. Aksine o, mekân ve zamandan, sonu ve sınırı olmaktan ebediyen münezzehtir. Allah onları ve diğer şeyleri yoktan var edendir. O kadîmdir ve ondan başka her şey muhdestir. Herhangi bir vecih sebebiyle onun benzeri olan bir şey yoktur.²⁰² Ebû Ali el-Cübbâî ise tevhîdi, sıfatlardan nefyedilerek Allah'ın birlenmesidir şeklinde tanımlamış ve ardından Allah'a benzer bir şeyin olmadığı²⁰³ ve gözlerin onu idrak edemediği fakat onun gözleri idrak ettiği, latîf ve habîr olduğu²⁰⁴ ile ilgili ayetleri sıralamıştır.²⁰⁵

Kâdî Abdülcebbâr tevhîdin sözlük manasını, bir şeyin tek olmasını sağlayan şey, olarak vermiştir. Istılâhî olarak ise Allah'ı selbî ve sübûtî sıfatlarda kendisine layık olan şekilde herhangi bir ortaktan tenzîh ederek, O'nun tek olduğunu bilmek ve bunları ikrar etmek, şeklinde tanımlamıştır. Ona göre bilmeyi ya da ikrarı terk eden kimse gerçek manada muvahhid olamaz. Allah zâtıyla kâdir, âlim, hayy ve mevcûd olup bunların zıttı olan aciz, câhil ve ma'dûm gibi sıfatlardan ise münezzehtir.²⁰⁶

Şeyh Sadûk'un imam Ca'fer es-Sâdık'tan aktardığı rivayete göre dinin esası tevhîd ve adalettir. Bunlardan ilki olan tevhîd, kişinin kendine mümkün gördüğü şey-

²⁰² Belhî, **el-Makâlât**, s. 157, 241.

²⁰³ Şûrâ, 42/11.

²⁰⁴ Âli İmrân, 3/9.

²⁰⁵ Cübbâî, **Makâlât**, s. 111.

²⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 208-210.

leri Rabbi'ne görmemesidir.²⁰⁷ Bu bağlamda Şeyh Sadûk, tevhîd ile ilgili görüşlerinin aşağıdaki gibi olduğunu söylemiştir: Allah bir (vâhid) ve tektir (ehad), onun herhangi bir benzeri yoktur. Kadîm olup, ebediyyen semî, basîr, alîm, hakîm, hayy, kayyum, azîz, kuddûs, âlim, kâdir ve ganiyydir. Cevher, cisim, suret, araz, haz, uzunluk, genişlik, ağırlık, hafiflik, sükûn, hareket, yer ve zamandan münezzehtir. Allah teşbîhten uzaktır ve teşbîhe inanan müşriktir, hiçbir şey ona benzemez, doğmamış ve doğurmamıştır, arkadaşı, eşi ve ortağı yoktur, hiçbir şey O'na denk değildir, Allah şeydir, fakat diğer şeyler gibi değildir, gözler onu idrak edemez. Latîf ve habîrdir, her şeyin yaratıcısı da O'dur, yaratma ve emir yalnızca O'na mahsustur. Sadûk bunlar dışında tevhîd hususunda kendilerine isnat edilen her şeyin uydurma ve yalan olduğunu ve kendi alimlerinin kitaplarında dahi olsa bu konuda Allah'ın kitabına uymayan haberin hükümsüz olduğunu söylemiştir.²⁰⁸

Şeyh Müfid'e göre, Allah ulûhiyette ve ezeliyette bir (vâhid) olup hiçbir şey ona benzemez. Ona benzeyen herhangi bir şeyin bulunması caiz değildir. O, ubûdiyette tektir (ferd) ve bu konuda herhangi bir yön ve sebeple bir ikincisi daha yoktur.²⁰⁹ Ulûhiyete layık olması sebebiyle noksanlık ile ilişkilendirilmesi imkânsızdır.²¹⁰

Şerîf Murtazâ, İmâmiyye kelamını ele aldığı temel eserlerde tevhîd ile ilgili özet bir tanım vermemiştir. O, tevhîd ile ilgili ma'rifetullahı ispat için hudûs delili ile konuya başlamış ve ardından sıfatlar konusunu işlemiştir. Ebû Ca'fer et-Tûsî ise tevhîdi, alemin tek bir yaratıcısının (sâni') ve mucidinin olduğunu ispatlanması, onun dışındakilerin nefyedilmesi ve bu bağlamda Allah'ın zâtında ve sıfatlarında tek olması, kendisi dışında bir ortağının bulunmaması olarak tanımlamıştır.²¹¹ Tevhîd ile ilgili beş şeyin bilinmesiyle tevhîdin ikmale ereceğini söylemiştir. Bunlar, ma'rifetullahı ulaştırın şeyin bilgisi, Allah'ın tüm sıfatlarının bilgisi, Allah'ın bu sıfatlara layık oluş keyfiyetinin bilgisi, Allah için caiz olan ve olmayan şeylerin bilgisi ve Allah'tan başka ikinci bir kadim varlığın olmadığı bilgisi.²¹² Onların bu tanım ve tasnifleri ışığında tevhîd bahsi altında ma'rifetullah ve sıfatlar meselesi ele alınacaktır.

²⁰⁷ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 96.

²⁰⁸ Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 17-19.

²⁰⁹ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 51 (md. 18).

²¹⁰ Şeyh Müfid, **en-Nüket fi Mukaddimât**, s. 39.

²¹¹ Ebû Ca'fer et-Tûsî, "Risale fi'l-İ'tikâdât", **er-Resâilü'l-Aşr**, s. 103, 105.

²¹² Tûsî, **el-İktisâd**, s. 36.

3.2.1.1. Ma'rifetullah

Ma'rifetullah meselesi altında Allah'ın zorunlu mu yoksa iktisâbî olarak mı bilineceği ve ma'rifatullahın delili olarak hudûs konuları ele alınmaktadır. Mâ'rifetullah konusunun ilk meselesi olan Allah'ın ıztırârî olarak mı yoksa iktisâbî olarak mı bilineceği hususunda Büveyhîler döneminin ilk alimi Şeyh Sadûk, Allah'ın yalnızca Allah ile bilinebileceğini savunmuştur. Ona göre şayet biz onu aklımız ile bilirsek, bize onu bahşeden Allah'tır. Şayet nebîleri, rasûlleri ve hüccetleri (imamlar) sebebiyle bilirsek bize onu gönderen yine Allah'tır. Yine şayet nefsimiz sebebiyle bilirsek onu da yaratan Allah'tır. Hz. İbrâhîm'in Allah'ı nazarı ile bulmaya çalışmasını ise onun bir Peygamber olduğunu, yürütmüş olduğu nazarın ona Allah tarafından ilham edildiğini söylemiştir.²¹³ Ayrıca imam Ali er-Rızâ'dan Allah'a ibadetin/kulluğun ilkinin ma'rifetullah olduğu ile ilgili çeşitli rivayetlerde bulunmuştur.²¹⁴ Bu durumda Sadûk, kulun ilk dinî vazifesinin ma'rifetullah olduğunu söylediği ve onun Allah'ın nazar yoluyla değil ıztırâr ile bilinebileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Şeyh Müfid'e göre Allah'ın, peygamberlerinin ve dininin sıhhatinin bilgisi iktisâbî olup bu konuda herhangi bir ıztırâr caiz değildir. Onların bilgisine duyular ya da kıyâs yolu ile değil ancak ve ancak iktisâbî bir yolla ulaşılır. İmâmiyye'nin çoğunun ve Bağdat Mu'tezilesi'nin bu görüşte olduğunu söyleyerek Basra Mu'tezilesi'nin bu görüşe muhalefet ettiğini söylemiştir.²¹⁵ Müfid'in Basra Mu'tezilesi hakkında böyle düşünmesinin ardında muhtemelen ma'rifetullah konusunda Basra Mu'tezilesi'nin dünya ve ahiret ayrımı yapması yatmaktadır. Nitekim Ebu'l-Kâsım el-Belhî, ahiret ehlinin Allah'ı delille bileceğini, Kâdî Abdülcebbâr ise ölmek üzere olan kişi (muhtad) ile ahiret ehlinin Allah'ı zarûrî olarak bileceğini söylemektedirler. Dünya ehli için ise ortak fikirde oldukları görülmekte, zira Belhî, dünya ehlinin Allah'ı delille; Abdülcebbâr ise nazar (akıl yürütme) yolu ile bileceğini ifade ederek, ma'rifetullahın iktisâbî olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr, dünya ve ahiret ayrımı yapmasının sebebinin ise teklîf ile ilişkilendirmiş, ahiret ehlinde ve ölüm döşğinde olan kimsede teklîf sona erdiği için onların, Allah'ı zarûrî olarak bileceğini söylemiştir.²¹⁶

²¹³ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 290-291.

²¹⁴ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 34, 57.

²¹⁵ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 61 (md. 30), 88 (md. 72).

²¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 84-86; Cübbâî, **Makâlât**, s. 112; Belhî, **el-Makâlât**, s. 423.

Mükellef için Allah'ın zarûrî olarak bilinemeyeceği ile ilgili ise birçok delil sıralamıştır.²¹⁷

Şeyh Müfid hadis ile ilgili eserlerinde ma'rifetullahın vaciplerin ilki olduğu ile ilgili Hz. Ali'den bir rivayet nakletmiştir. Buna göre ma'rifetullah Allah'a ibadetin ilkidir. Ma'rifetullahın aslı tevhîd olup, tevhîdin yöntemi ise Allah'tan teşbîhi nefyetmektir. Allah kendisine sıfatlar verilmesinden yücedir. Aklın şahitliğine göre sıfatlar yaratılmıştır (mesnû'), Allah ise yaratıcıdır (sânî') ve bunun bilgisi ve delilliği akıl ve nazar yolu ile elde edilir.²¹⁸ Fadl b. Şâzân'dan ise vaciplerin ilkinin Allah'ı ve rasûlünü bilmek olduğu ile ilgili bir rivayette bulunmuştur.²¹⁹ O, bu hadislerde ma'rifetullah bilgisinin elde edilmesinde değil de sıfatların nefyinde aklın kullanılmasını kabul etmekle aklı nakilden sonraya koymuştur. Ancak *en-Nüket fî Mukaddimâtî'l-Usûl* adlı eserinde Müfid, ma'rifetullahı nazardan sonraya koymuş, yani aklı öncelemiş ve teklîfe muhatap olan kullar üzerinde Allah'ın ilk farz kıldığı şeyin ma'rifetullahın delilleri hakkında akıl yürütmek (nazar) olduğunu söylemiştir.²²⁰ Eserlerindeki bu farkın ise Müfid'in akıl-nakil önceliği hususundaki fikrinin zaman içerisinde tedrici olarak değişmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Müfid'in bu konudaki son görüşü aynı zamanda Kâdî Abdülcebbar'ın da benimsediği bir görüştür. Zira o, Allah'ın insana vacip kıldığı ilk şeyin ma'rifetullahı ulaştırarak akıl yürütme olduğunu söylemiştir.²²¹

Şerîf Radî'nin ma'rifetullah konusunda Kâdî Abdülcebbar'a muvafakat ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, Âl-i İmrân suresinin 83 numaralı "...göktekiler ve yerdekiler isteyerek ya da istemeyerek ona boyun eğdiler..." ayetin yorumunda Kâdî Abdülcebbar'ın görüşünü vermiştir. Kâdî Abdülcebbar, ayette geçen "isteyerek ya da istemeyerek (kerh)" lafzı ile onların hepsinin istisnasız Allah'ı Rableri olarak kabul ettiğinin kastedildiğini söylemektedir. Ona göre şayet onların arasında kendisine karşılık gelen uygun bir amel sebebiyle Allah'a inananlar varsa ve birtakım kimseler O'na inanmıyorsa, o halde bu uzak bir durum olur. Çünkü mükellefler arasında Allah'a inan-

²¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 86-98.

²¹⁸ Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, c. I, s. 223-224. Müfid, *el-Emâlî* adlı eserinde ise buna benzer bir hadisi sekizinci imam Ali er-Rızâ'dan nakletmiştir. Şeyh Müfid, *el-Emâlî*, s. 253-254.

²¹⁹ Fadl b. Şâzân, *el-İzâh*, s. 41; Şeyh Müfid, *el-Fusûl*, s. 118.

²²⁰ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, s. 20. Mcdermot, Şeyh Müfid'in ma'rifetullah hususunda akıl yürütmeyi değil direkt ma'rifetullahın kendisini vaciplerin ilki olarak kabul ettiğini söylemiştir. Bu nedenle *en-Nüket fî Mukaddimâtî'l-Usûl* adlı eserin Şeyh Müfid'e aidiyetini sorgulamıştır. Bkz. Mcdermott, *al-Shaikh al-Mufid*, s. 44-45, 58-62, 374.

²²¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 64.

mayanlar da vardır. Bu durumda Allah’a inanmak zarûrî değil kesbî olur. Kafirlerin ölüm anında ve baskı altında (ilcâ) zorunlu (ıztırâr) olarak, istemeyerek (kerhen) boyun eğmesine gelince, bu farklı (garîb) bir durumdur. Çünkü ölüm anında, teklîf ve kulluğun ortadan kalktığı anda kulun Allah’ı bilmesi ıztırârî olur. Teslimiyet (İslâm’ı seçme) bu yönüyle kerhen olmaktadır. Bu durumda hakiki manada bir ikrahın olmadığı doğrudur. Radî’nin bu yoruma bir eleştiri getirmemesi, ma’rifetullahın iktisâbî olduğu, teklîf devam ettiği sürece dünyada Allah’ın bilgisine ulaşma yolunun zarûrî olamayacağı hususunda Mu’tezile’den etkilendiğinin bir göstergesidir.²²²

Müfid’in ma’rifetullah konusundaki görüşünü talebeleri Murtazâ ve Tûsî geliştirmiştir. Bunu yaparken Kâdî Abdülcebbâr’ın görüşlerinden oldukça istifade etmişler ve neredeyse aynı ifade ve örnekleri kullanmışlardır. Bu nedenle bu iki alimin görüşleri verilirken Kâdî Abdülcebbâr’ın görüşü ayrıca verilmeyecektir. Onlar Allah’ın iktisâbî/nazarî olarak bilineceğini, nazardan doğan bilginin ise zarûrî değil iktisâbî olduğunu söylemişlerdir. Nazarı aklî olgunluğa erişerek teklîfe muhatap olan akıl sahipleri için vaciplerin ilki olarak addetmişler.²²³ Bunu da vacipleri aklî ve şer’î/sem’î olarak ikiye ayırıp öyle açıklamaya çalışmışlardır. Aklî olanlara, emaneti iade etmek, nimete şükretmek ve borcu ödemek gibi örnekler vermişler ve bunların mükellefin durumuna göre terkini caiz görmüşlerdir. Sem’î olanların ise Allah’a kulluk ve yakınlık için yapılması şart olup, bunlar ma’rifetullah hususunda akıl yürütmekten sonra geldiğinden önce ma’rifetullahın bilinmesi gerektiğini, onun da yalnızca nazar yolu ile elde edilebileceğini söylemişlerdir. Sem’iyyât ise ma’rifetullahın fer’i olup onun üzerine bina edildiği için ma’rifetullahın sem’iyyât ile bilinemeyeceğini ifade etmişlerdir.²²⁴ Ayrıca taklîd ile edilen bilginin doğruluğundan ya da yanlışlığından emin olunamayacağı için ma’rifetullah konusunda taklîdi de caiz görmemişlerdir.²²⁵

²²² Şerîf er-Radî, **Hakâiku’t-Te’vîl**, c. V, s. 156-157; Kâdî Abdülcebbâr, **Tenzîhü’l-Kur’ân**, s. 90; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-Usûl**, c. I, s. 64, 84-98.

²²³ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 167-168; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 123-124; Şerîf el-Murtazâ, “el-Usûlü’l-İ’tikâdiyye”, **en-Nefâis**, c. II, s. 79; Tûsî, **Temhîd**, s. 45-46. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-Usûl**, c. I, s. 64, 86.

²²⁴ Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 124-125; Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 170-171; Şerîf el-Murtazâ, “Cevâbâtü’l-Mesâilî’r-Râziyye”, **Resâilü’s-Şerîfi’l-Murtazâ**, Kum, h. 1405, c. I, ss. 97-132, s. 127-128; Tûsî, **Temhîd**, s. 46; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 188. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-Usûl**, c. I, s. 114, 122.

²²⁵ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 164-165; Şerîf el-Murtazâ, “Cevâbâtü’l-Mesâilî’r-Rissiyyeti’l-Ülâ”, **Resâil**, c. II, s. 316; Tûsî, **Temhîd**, s. 46; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 185. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-Usûl**, c. I, s. 98-104.

Onlar, ma'rifetullahın vücûbiyet yönünü ise zarardan sakınma yöntemiyle izah etmişlerdir. Buna göre, nazarın terkinden meydana gelecek zararın korkusu, kişiyi bu zarardan sakınması için nazara sevk eder.²²⁶ Akıl sahibi bir kimsenin de dinî konularda kendisine gelebilecek bir zarardan korkup bundan kurtulmak ümidiyle ma'rifetullahı ulaşmak için nazarda bulunması gerekir. Allah'ın emrine ve davetine muhatap olmuş ve bu vesile ile mükafat ve cezayı bilen bir toplumda yetişen kişide de bu korku bulunur. Bu da onun ma'rifetullah konusunda nazarda bulunmasını vacip kılar. Tek başına yaşayan ve bu davete muhatap olmayan akıl sahibi kişi ise kendisinde zorunlu olarak bulunan nazar ile bu korkuyu hatırına getirir ve ma'rifetullah konusunda nazarda bulunur.²²⁷ Binaenaleyh onlar zarardan sakınma bakımından ma'rifetullahı, mükafat ve ceza gerektiren fiilleri bilme ve bunlardan birini yaptığında mükafat ya da cezaya muhatap olup olmayacağını bilme bakımından lütuf olarak görmüşlerdir. Çünkü lütuf kişiyi itaati yapmaya ve ma'siyetten uzaklaşmaya yaklaştırır. Bu nedenle teklîf bakımından lütuf ma'rifetullahsız olmaz ve kişi bunların bilgisine ancak ma'rifetullahtan sonra ulaşır.²²⁸

Onların bu görüşleri de Kâdî Abdülcebbâr'dan aldıkları görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre ma'rifetullah konusunda nazarın vücûbu, kişinin kendisine gelebilecek olan zararı engelleyici mahiyette olduğunun bilinmesidir. Bu zarar ise aklî olgunluğa (kemâlü'l-akl) erişerek teklîfe muhatap olan kişinin nazarı terk ettiğinde başına gelmesinden korktuğu şeydir.²²⁹ Ma'rifetullahın vacip olmasına delil olarak lütuf ilkesini sunmuştur. Buna göre ma'rifetullah, vacipleri yerine getirmede ve kötülüklerden sakınmada kişi için lütuf olur. Zira lütuf, kişiyi vacipleri yerine getirmeye ve kötülüklerden kaçınmaya yaklaştıran şeydir. Kişinin fiillerinden dolayı mükafat ve cezaya müstehak olduğu şeyleri bilmesini sağlar. Bu bağlamda ma'rifetullah lütuf kapsamında olup, lütuf ma'rifetullahsız tamamlanmış olmaz. Nihayetinde kişi tüm bunların bilgisine ma'rifetullahtan sonra ulaşır.²³⁰ Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre

²²⁶ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 167; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 186.

²²⁷ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 171; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 127-128; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 186; Tûsî, **Temhîd**, s. 48-49.

²²⁸ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 179-180; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 123, 126-127; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 189-190; Tûsî, **Temhîd**, s. 48, 301-302.

²²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 110-112; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar", c. I, s. 172.

²³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 104-106.

göre teklîfe tabi olan kişi, din gelmeden de ma’rifetullahtan sorumludur, aksi taktirde ahirette cezaya müstahak olur.²³¹

3.2.1.1.1. Ma’rifetullâhın Delili Olarak Hudûs

Mu’tezilî ve İmâmî alimler nazarı, ma’rifetullah konusunda deliller üzerinde akıl yürütmek olarak tanımlamışlardı. Ma’rifetullah’a ulaşmanın yolunun ise hudûs delili olduğunu belirtmişlerdir. İmâmiyye alimleri ma’rifetullah konusunu genellikle bilgi teorisi konularının içerisinde ele alsalar da ma’rifetullahın delili olan hudûsa tevhîd meselesinin başında değinmişlerdir. Bu konuya cismin özellikleri bağlamında yaklaşmışlar ve bu çerçevede cismin hudûsunu ispatlamaya çalışmışlardır. Nitekim Şeyh Sadûk, ma’rifetullah konusundan hemen sonra alemin hudûsunun ispatı konusunu ele almış ve konuyla ilgili ahbârı zikretmiş ve kendi görüşünü de bu ahbâr üzerine inşa etmiştir. Ona göre cisimlerin hâdis olmasının delili, artmaktan, eksilmekten, yaratılmaktan (san’at), planlanmaktan (tedbir), suretten ve biçimden (hey’et) uzak olamamalarıdır. Cisimlerin insanlar ya da benzerleri tarafından yaratılmadığı zarûrî olarak bilinir, aklen bilinmesi caiz değildir, yaratılmamış ve kadîm olması tasavvur edilemez. Ayrıca cisim, uzunluk, genişlik ve cüzleri olan, parçaları (eb’âz) artma ihtimali olan,²³² birleşmekten (müctemia) ya da ayrılmaktan, hareketli ya da sakin halde bulunmaktan hâlî olamayan şeydir. Bu nedenle bu tür özelliklere sahip olan şey ise muhdestir.²³³ Kadîm olan Allah ise tüm bunlardan müstağni olmasından dolayı cisim değildir²³⁴ ve tüm bu özelliklere sahip olan şeylerin ise yaratıcısıdır.²³⁵ Sadûk, bu açıklamalarla birlikte Mücessime’ye²³⁶ de karşı çıkmış ve İmâmî geleneği tecsîm fikrinden tezkiye etme çabasına girmiştir. Zira kendilerine tevhîdle ilgili yukarıda da zikredilen düşüncelerinin dışında bir şey isnat eden olursa yalancıdır, demiştir.²³⁷

²³¹ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 62. Kâdî Abdülcebbâr’ın ma’rifetullah konusundaki görüşleri hakkında ayrıca bkz. Mehmet Şaşa, “Kâdî Abdülcebbâr’ın Marifetullah Teorisi”, **Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)**, 2019, c. XVII, sy. 1, ss. 153-184.

²³² Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 298-299.

²³³ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 300. Rafızîlerin bir kısmı, Büveyhîler döneminden önce de cisimlerin mahiyeti hakkında buna benzer görüşler geliştirmişlerdir. Bkz. Eş’arî, **Makâlât**, s. 112-116.

²³⁴ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 299.

²³⁵ Şeyh Sadûk, **İ’tikâdât**, s. 17-19.

²³⁶ Eş’arî, İmâmiyye’nin büyük bir kısmının tecsîmi benimsediğini belirtmekle beraber, bir kısmının tevhîd konusunda Mu’tezile ve Hâricîlere meylettiğini ve tecsîmi reddettiklerini söylemiştir. İmâmiyye’nin ve İmâmiyye’de Mücessime olarak adlandırılan grubun tecsîm ile ilgili görüşleri için bkz. Eş’arî, **Makâlât**, s. 76-80, 304-310.

²³⁷ Şeyh Sadûk, **İ’tikâdât**, s. 19.

Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adlı eserinde âlemin hudûsuna geçmeden önce konuyla ilgili mevcûd, ma'dûm, hades, kıdem, cisim, cevher, araz, ictimâ', iftirâk, hareket, sükûn, âlem gibi kavramların mahiyeti ile ilgili bilgiler vermiştir. Ona göre mevcûd, bir şeye ya da bir şeyde tesiri sahih olan şey; ma'dûm, bir şeye ya da bir şeyde tesiri sahih olmayan şey; hades, yok iken sonradan var olan; kıdem, ezelde var olan; cisim, uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi olan; cevher, cisimlerin kendisinden meydana geldiği şey; araz, varlığı için kendisinin dışında bir şeye ihtiyaç duyan ve cisimde sabit olarak bulunmayan şey; ictimâ', cevherlerin birleşmesi; iftirâk, cevherlerin ayrılması; hareket, cevherlerin iki mekân arasında yol kat etmesi; sükûn, cevherlerin birden çok zamanda tek bir mekânda bulunması; âlem, kendisinde ve arasında cevher ve arazların bulunduğu yer (arz) ve gök (sema) demektir.²³⁸ Müfid, *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserinde ise bu konuları latîfî'l-keîâm bahsi altında daha ayrıntılı ele almış ve bu konuların hepsinde Bağdat Mu'tezilesi ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî ile aynı görüşte olduğunu söylemiştir.²³⁹ Müfid bu temel bilgileri verdikten sonra âlemin hudûsuna değinmiş ve bunun delilinin âlemin artma ve eksilme ihtimali olan cüzlerinin değişim/başkalaşım (teğayyur) halinde olması, olarak vermiştir. Bunun delil olma yönünü de kadîm sıfatıyla ilişkilendirmiş ve bu özelliklere sahip olan âlemin/cisimlerin/cüzlerin kadîm olamayacağını, çünkü kıdem sıfatının zattan ayrı olmayan bir sıfat olduğunu söylemiştir. Ona göre bir kitabenin kâtibi, bir binanın bânîsi olduğu gibi hâdis olan bir şeyin de bir muhdisi olması gerekir. Bu ise vücut, ilim ve hayat sahibi olan tek bir kadîm yaratıcının varlığını aklen gerekli kılar.²⁴⁰ Müfid'e göre, mevcut olan her şeyin hâdis olduğunun sabit olması, bu havâdisin varlığının kendisinden olmadığını zorunlu kılar. Yani sonradan var olan şeylerin (havâdis) varlığı, kendisi dışında, hâdis olmayan kadîm bir var edicinin mevcudiyetini gerekli kılar. Bu şekilde o, mevcut olan her şeyin hâdis olduğunu ortaya koyarak varlığı zorunlu ilk yaratıcı (mûcidü'l-havâdis) olan Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmıştır.²⁴¹

Müfid'in âlemin/cisimlerin hudûsunu ispatlama yöntemine bakıldığında dört merhaleden oluşan bir yol takip ettiği görülmektedir. Birincisi, âlemin artma, eksilme

²³⁸ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, s. 27-30. Ayrıca bkz. Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, s. 16-21.

²³⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 95-139 (md. 82-156).

²⁴⁰ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, s. 31-32.

²⁴¹ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, s. 19-23.

ve değişme özelliği bulunan cüzlerden meydana geldiğini ispatlamadır. İkincisi, bu özelliklerin hâdis olduğunu ispatlamadır. Üçüncüsü kıdem sıfatının zattan ayrılması-
nın mümkün olmaması nedeniyle bu özelliklerin kadîm olamayacaklarının ispatıdır. Dördüncüsü ise bu özelliklere sahip olan şeylerin de hâdis olduğu neticesine ulaşmak-
tır. O, bu öncülleri bizim yaptığımız gibi bir sistematiğe dökmese de onun yöntemi, Kâdî Abdülcebbâr'ın cisimlerin hudûsu hakkında öne sürdüğü öncüllere benzemekte-
dir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, öncelikle cisimlerin hâdis olduğunun üç şekilde bili-
neceğini söylemiştir. Birincisi, Allah'ın birliği, adaleti ve vahyinin sahih olduğunun
bilinmesiyle cisimlere vahiyle istidlâlde bulunulur. İkincisi, yalnızca Allah'ın kadîm
olacağının bilinmesi, cisimlerin kadîm olamayacağını bilinmesini gerektirir. Çünkü
kıdem sıfat-ı nefsî bir sıfattır. Şayet cisimler kadîm olsaydı Allah ile benzer olmasını
gerekli kılardı. Allah ise eşi ve benzeri olmayandır. Bu yönüyle kadîm olmayan cisim-
ler hâdis olur. Üçüncüsü ise i'timâd delili olup, Kâdî Abdülcebbâr onu dört öncülle
izah etmiştir. Birinci öncül, cisimlerde ictimâ', iftirâk, hareket, sükûn gibi nitelikler
(meânî) mevcuttur. İkinci öncül, bu nitelikler yaratılmıştır. Üçüncü öncül, cisimler bu
niteliklerden ayrı ve önce değildir. Dördüncü öncül ise tüm bunlar çerçevesinde cismin
de yaratılmış olması gerekmektedir. Bu öncüllerin ilki her daim ilk sırada sonuncusu
ise son sırada olması gerekir. Ortadakilerin ise sıralaması önemli değildir. Örneğin
nasıl ki Zeyd'i tam olarak bilmediğimizde onu uzun ve siyah olarak nitelememiz müm-
kün değilse, aynı şekilde cisimleri de bilmeden onları hâdis ya da kadîm olarak nitele-
memiz mümkün değildir.²⁴²

Müfid'in bir yöntem olarak kullandığı Kâdî Abdülcebbâr'ın tasnifini talebesi
Murtazâ, kendi sistemine olduğu gibi aktarmıştır. Buna göre cisimlerin hâdis oluşu şu
dört tebyîne ihtiyaç duyar. Birincisi, cisimlerin dışında birtakım nitelikler (meânî) var-
dır. İkincisi, bu nitelikler muhdestir. Üçüncüsü, cisim onlardan ayrılmaz. Dördüncüsü
muhdesten önce olmayan şeyin onun gibi muhdes olması gerekir.²⁴³ Bu maddeler ışık-
tında Murtazâ, cisimlerin değişken niteliklerinin ispatından yola çıkarak, bu nitelikle-
rin ve cisimlerin muhdes olduğunu, onların da bir muhdisinin varlığını ispatlamaya
çalışmıştır.²⁴⁴

²⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 154-156.

²⁴³ Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümel*, s. 39.

²⁴⁴ Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümel*, s. 39-43.

Murtazâ'nın Kâdî Abdülcebbâr'dan hudûs ile ilgili etkilendiği, hatta olduğu gibi aldığı diğer bir fikir de muhdes olan cisimlerin bir muhdisinin oluşunu insan fiilleri ile mukayese ederek ispatlamaya çalışmasıdır. Nitekim Murtazâ, bunu dört madde üzerinden izah etmiştir. Birincisi, muhdes olan nitelikler (meânî) vardır. İkincisi, bu nitelikler bizim fiillerimizle ilgili olup, bize muhtaçtırlar, yani bizim çaba (devâî) ve kabiliyetlerimize (ahvâl) göre vuku bulurlar. Tıpkı aklî olgunluğa erişmiş (kemâlû'l-akl) bir kişinin yırtıcı bir hayvan ile karşılaştığında ya da etrafı ateş ile çevrildiğinde bu ikisinden kaçmaya kâdir olması ya da oturmak, kalkmak gibi yaratılmış fiillerin bizim tasarruflarımız neticesinde vaki olması gibi. Üçüncüsü, bu nitelikler meydana gelebilmek (hudûs) için sadece bize muhtaçtırlar, yani onlar bizim çaba ve kabiliyetlerimiz ölçüsünde yenilenirler (teceddüd), bu ise hudûstur. Tıpkı hareket halindeki cismin hareket meydana geldiğinde yenilenmesi gibi. Dördüncüsü, hudûsta ona (meânî) ortak olan şeyin, bir muhdise ihtiyaç duymada da ona ortak olması gerekir. Netice itibariyle cisimler hâdis olduklarına göre onların bir muhdise ihtiyacı vardır.²⁴⁵

Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin cisimlerin hudûsu konusunda hocası Murtazâ ve Kâdî Abdülcebbâr'ı takip ettiği görülmektedir. Zira o da cisimlerin hudûsunu yukarıdaki dört öncül çerçevesinde incelemiş ve onlar hakkında geniş izahatta bulunmuştur. O, yukarıdaki dört öncülü sıraladıktan sonra Kâdî Abdülcebbâr'ın verdiği Zeyd örneğini dile getirerek konuyu izah etmeye çalışmıştır. Buna göre bir cismin zatının sabit, yani ne olduğunu bildikten sonra onun hâdis olduğu bilgisine ulaşılabilir.²⁴⁶ Tûsî, hâdis olan cisimlerin bir muhdisinin olması gerektiği önermesinin insanların fiilleriyle ilişkisinin kurulması hususunda da hocası Murtazâ ve Kâdî Abdülcebbâr'ın yöntemini takip etmiş o da aynı cümleler ile konuyu muvazzah hale getirmeye çalışmıştır. Nitekim o da bu konuyu dört madde üzerinden ele almıştır. Buna göre ilk olarak yaratılmış olan nitelikleri (havâdis) incelemiştir. İkinci olarak, bu niteliklerin/havâdisin bizimle ilgili ve bize muhtaç olduğudur. Zira ayakta durmak, oturmak, hareket, sükûn, yemek, içmek gibi fiiller bizim tasarruf, çaba (meânî) ve kabiliyetlerimiz (ahvâl) neticesinde vukû bulurlar.²⁴⁷ Üçüncü olarak, bu nitelikler meydana gelebilmek için sadece bize

²⁴⁵ Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 43-45; Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 62-71. Kâdî Abdülcebbâr da aynı şeyleri söylediği için tekrar yazmaya lüzum yoktur. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 192-196.

²⁴⁶ Tûsî, **Temhîd**, s. 51-52.

²⁴⁷ Tûsî, **Temhîd**, s. 66, 67-69.

muhtaçtırlar. Onların bize muhtaç olmalarının sebebi (illet) bizim çaba ve kabiliyetlerimiz ölçüsünde yenilenmesidir ki bu da hudûstur. Tıpkı hareket meydana geldiğinde mahallin hareketli hale gelmesi gibi.²⁴⁸ Dördüncü olarak ise hudûsta ortak olan nite-liklerin muhdise ihtiyacı duymada da ortak olması gerekir.²⁴⁹

3.2.1.2. İlahî Sıfatlar

Sıfatlar konusu erken dönem İmâmiyye alimleri ile Mu'tezile alimlerinin en çok karşı karşıya geldikleri konuların başında gelirken Büveyhîler dönemine gelindiğinde bu durum değişmiştir. Bunda İmâmiyye alimlerinin Mu'tezilî alimler ile müspet münasebetlerinin etkisi büyüktür. Netice itibarıyla bu dönemin İmâmiyye alimlerinin neredeyse tamamı sıfatlar konusunda Mu'tezile ile benzer beyanatta bulunmuşlardır. Şehristânî'nin de ifade ettiği üzere Şîa'nın aslında teşbîh fikirleri mevcut iken daha sonraları Mu'tezilî fikirlerin akla daha yatkın, teşbîh ve hulûlden uzak olmasından dolayı Mu'tezilî düşünceye meyletmişlerdir.²⁵⁰

İmâmiyye alimlerinin sıfatlar konusu üzerine eğilmelerinin en önemli sebebi, Allah'ı, sıfatlarında birleyerek teşbîh, tecsîm ve taaddüdü kudemâyı önleme arzularıdır. Nitekim Şeyh Sadûk, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın, Allah'ın sem' ile semî, basar ile basîr, ilim ile alîm ve kudret ile kâdir olduğunu söyleyen birine öfkelenerek bunu diyen kimsenin şirke düştüğünü, zira Allah'ın zatıyla alîm, semî, basîr ve kâdir olduğunu söylediğini rivayet etmiştir.²⁵¹ Ayrıca Ali er-Rızâ'dan aktardığı rivayetlere göre, Allah'ın aklen verilebilecek tüm sıfatlardan nefyedilmesi gerekir. Çünkü tüm sıfat ve mevsuflar mahlûktur, tüm mahlûkâtın da sıfat ve mevsuftan uzak bir yaratıcısı vardır. Çünkü sıfat ve mevsuf aralarında bir benzerlik barındırır ve bu benzerlik hâdistir. Hâdis olmak ise Allah için imkânsız olup, onun zatı teşbîh ile bilinemez.²⁵² Sadûk'a göre Allah yarattıklarının sıfatlarından yücedir, bu nedenle teşbîh ve ibtâl sınırlarının

²⁴⁸ Tûsî, **Temhîd**, s. 66, 69-70.

²⁴⁹ Tûsî, **Temhîd**, s. 66.

²⁵⁰ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 159; Uyar, "Akla Dayalı Şî'î Kelâmı", s. 107.

²⁵¹ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 143-144. Ayrıca bkz. Menâî, **Usûlü'l-Akâide**, s. 143.

²⁵² Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 34-35, 57. İlahî sıfatların mahlûk olması ile ilgili rivayetin İmâm Ali er-Rızâ'dan aktarılması önemlidir. Zira onun, Halku'l-Kur'an meselesi temelindeki mihne olaylarının Mu'tezile ile birlikte baş aktörlerinden biri olan Halife Me'mûn ile arası çok iyiydi. Daha önce de bahsedildiği üzere halifenin, Ali er-Rızâ'yı kendisine veliaht tayin ettiği bilinmektedir. Bu meselede Ali er-Rızâ, Mu'tezilî düşünceden etkilenmiş olabilir. Ayrıca Şeyh Sadûk, tevhîd konusunda teşbîh ve tecsîmden uzak bir görüntü çizmek maksadıyla Mu'tezile ile uzlaşma çabası içerisinde olduğundan bu türden ahbarın sıhhati araştırılması gereken bir konudur.

ötesindedir.²⁵³ Binâenaleyh o, teşbîh ifade eden müteşâbih ayetleri yorumlama yoluna gitmiş, Kur'an'da Allah için kullanılan yüz (vech), baldır/bacak (sâk), yan/ taraf (cenb), ruh, el, nefis gibi ifadelerle teşbîhten uzak manalar vermiştir. Allah'ın görülmesi de içerisinde teşbîh barındırdığı için O'nun görülmesinin mümkün olmadığını belirten ayetler çerçevesinde ru'yetullahı reddetmiştir.²⁵⁴ Eş'arî, Râfıza içerisinde Allah'ın ezelde âlim, hayy ve kâdir olduğunu benimseyen ve teşbîhi reddetme eğiliminde olan bir gruptan bahsetmektedir.²⁵⁵ Bu grup Şehrîstânî'nin Mu'tezile'ye meylettiğini belirtmiş olduğu grup olmalıdır. Şeyh Sadûk da muhtemelen bu grubun görüşlerinden aldığı destek ile sıfatlar konusunda Mu'tezilî bir yöntem takip ederek tenzîhî bir yaklaşım sergilemiş ve Allah hakkındaki görüşlerini teşbîhten uzak bir şekilde ele almıştır.

Sadûk, ilahî sıfatları zatî ve fiilî sıfatlar olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre zatî sıfatlar semî, basîr, alîm, hakîm, kâdir, azîz, hayy, kayyûm, vâhid, kadîm olup, bu sıfatlar Allah için daimîdir, yani Allah daima bu sıfatlar ile anılır. Fiilî sıfatlar ise hallâk, fâil, şâî, mürîd, râzî, sâhit, râzık, vehhâb, mütekellim olup, bu sıfatlar Allah için daimî değildir, yani Allah ilgili fiilleri meydana getirdiği anda bu sıfatlar ile anılır.²⁵⁶ Allah'ın bir ilimle âlim, kudret ile kâdir ve hayat ile hayy olması mümkün değildir. Şayet Allah bir ilim ile âlim olsaydı, O, muhdes ya da kadîm olmaktan hâlî olamazdı. Şayet hâdis olsaydı ilmi yaratmadan önce âlim olamazdı. Bu ise noksanlık sıfatının gereğidir. Noksan olan her şey ise muhdestir. Şayet kadîm olsaydı, Allah dışında başka kadîm varlıkları gerekli kılardı, ki bu icmâ ile küfür addedilmiştir. Bu nedenle kadîm olan Allah bu sıfatlara zatî ile sahiptir.²⁵⁷

Şeyh Müfid, hocası Sadûk gibi Mu'tezilî bir yöntem benimseyerek Allah'ı, sıfatları hususunda tenzîh etme yoluna gitmiştir. Allah'ın, Müşebbihe'nin belirtmiş olduğu, yani O'nun zatına benzerlik atfedilebilecek tüm sıfatlardan uzak olduğunu söylemiştir. Nitekim Mu'tezile gibi zattan ayrı ve kadîm sıfatların olmadığını savunarak Allah'ın zatıyla hay, kâdir ve âlim olduğunu söylemiştir. Kelam ve irâde sıfatlarının ise fiili sıfatlar olduğunu söylemiştir.²⁵⁸ *Tashîhu'l-İ'tikâdât* adlı eserinde ise sıfatları

²⁵³ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 18.

²⁵⁴ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 18-23.

²⁵⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 86.

²⁵⁶ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 24-25; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 139-148.

²⁵⁷ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 223.

²⁵⁸ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 52-53 (md. 19).

zatî ve fiilî olarak ikiye ayırdıktan sonra kelam ve irâde sıfatına değinmeden fiilî sıfatların hâlık, râzık, muhyî, mümît, mübdi' ve muîd olduğunu belirtmiştir. O, burada ayrıca Alllah'ın zâtî ve fiili sıfatları arasındaki farka da değinmiştir. Ona göre Allah daima zatî sıfatları ile anılırken, fiilî sıfatları ile de sadece o fiili meydana getirdiği anda anılır. Allah için zatî sıfatların zıttı ve Allah'ın ondan hâlî olması mümkün değil iken fiili sıfatlarda bunlar mümkündür.²⁵⁹

Müfid'in talebeleri Murtazâ ve Tûsî de aynı görüşü benimsemiş muhdes ve kadîm manalar içeren sıfatların varlığını imkânsız görmüşlerdir. Örneğin Allah muhdes bir kudret ile kâdir olsaydı, bu kudreti de meydana getiren biri olması gerekirdi. Halbuki failin fiili meydana getirmeden önce kâdir olması gerekir. Hem meydana getirdiği bir kudret ile kâdir olup hem de kâdir olmasından sonra fiil meydana getirmek imkânsız bir durumdur.²⁶⁰ Yine Allah, ilim ile âlim, kudret ile kâdir, hayat ile hayy olsaydı, bu sıfatların her biri kadîm olur ve Allah'a kadîm sıfatında ortak olurdu. Halbuki Allah'a kadîm sıfatında ortak olan bir benzeri yoktur.²⁶¹ Allah'ın zâtî sıfatlarında zıttı ile vasıflanması mümkün değildir, ezelde ve ebedde daima bu sıfatlar ile anılırlar.²⁶² Murtazâ ve Tûsî'nin, sıfatları zatî ve fiilî olarak ikiye ayırdıkları görülmektedir. Buna göre, kâdir, âlim, mevcûd, kadîm, hayy, müdrik, semî, basîr sıfatları zâtî sıfatlar; mürîd, kârih ve kelâm sıfatları ise fiilî sıfatlardır.

Allah'a isim verme hususunda ise İmâmiyye alimlerinin iki farklı görüş ortaya koydukları görülmekte ve Mu'tezile'nin farklı kollarına uydukları anlaşılmaktadır. Buna göre Sadûk ve Müfid, Allah'a yalnızca sem'î yolla (Kur'an, Hz. Peygamber ve imamların bildirmesi) isim verilebileceğini söylemişlerdir. Müfid bu konuda Bağdat Mu'tezilesi ile aynı görüşte olduklarını belirtirken, Murtazâ, Allah'a aklen isim verilebileceğine cevaz vererek Basra Mu'tezilesi'nin görüşlerini takip etmiştir.²⁶³

Bağdat Mu'tezilesi alimi Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin Mu'tezile ve Ehl-i Tevhîd hakkında aktardıklarına göre, (fiilî) sıfatların hepsi Allah'ın gayrısı olup, muhdestirler. Bu bağlamda sıfatlar, vasfeden kimsenin Allah'ı vasıflandırmasından başka bir şey

²⁵⁹ Şeyh Müfid, **Tashîh**, s. 41.

²⁶⁰ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s.138, 143; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 78.

²⁶¹ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 158-166; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 79-80, 97; Tûsî, **Temhîd**, s. 124-127, 149.

²⁶² Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 192-195; Tûsî, **Temhîd**, s. 123.

²⁶³ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 300; Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 53 (md. 19); Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 572-573; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. V, s. 179-180.

değildir. Keza Allah'ın isimleri de böyle olup, O'nun gayrısıdır ve muhtestir. Zatî sıfatlar, Allah'ın gayrısı olmayıp, Allah yalnızca bu sıfatlar ile vasıflandırılabilir. Misa-len Allah ilim ile âlim değil zatıyla âlimdir. Allah'ın fiilî sıfatları ise muhtestir. Allah, fiilen meydana getirdiği anın dışında irâde, gazap (suht), rızâ, dostluk (velâyet) ve sevgi (mahabbet) sıfatlarıyla vasıflandırılmaz.²⁶⁴ Allah, ezeli olarak zatıyla âlim ve kâdirdir. Şayet ilim, Allah'ın gayrısı olsaydı ya ezeli ya da muhdes olurdu. Ezeli olsaydı Allah ile beraber, Allah'ın dışında ezeli bir ilmi kabul etmek gerekirdi. Hâdis olsaydı, Allah ilim ile bilirdi, ki bu sefer de ilim yaratılmadan önce Allah'ın âlim olmaması gerekirdi.²⁶⁵ Allah'ın fiilî sıfatlarının zıttı mümkün iken zatî sıfatlarının zıttı mümkün değildir. “Allah böyle istedi (erâde) ve böyle istemedi” ya da “Allah bir şeyi istedi, başka bir şeyi ise istemedi (kerehe)” denilebilirken, “Allah böyle bilir, böyle ise bilemez” ya da “Allah bir şeyi bilir, bir şeyi ise bilemez” denilemez. İlim için bu söy-lenilenler kudret için de geçerlidir.²⁶⁶

Basra Mu'tezilesi alimleri de Allah'ın zatından ayrı ve kadîm sıfatların varlığını reddetmektedir. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre zatî sıfatlar, kâdir, âlim, hayy, semî', basîr, müdrik, bizâtihi mevcûd, mürîd ve kârihtir. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre ise bu zatî sıfatlardan hiçbirisi onun zatından ayrı olarak Allah'a nisbet edilemez. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah için müstehak olan sıfatlar kâdir, âlim, hayy ve mevcûd sıfatları olup, bunlar temel sıfatlardır. Allah bu sıfatlara zatıyla müstehaktır. Allah'ın müdrik oluşu müdrekin var olması şartıyla hayy oluşuna; mürîd ve kârih oluşu ise zatında ya da dışında herhangi bir mahalde bulunmayan yaratılmış (hâdis) irâde ve kerâhat sıfatına bağlıdır. İnsanın bu sıfatlara sahip oluş keyfiyetine gelince, insan yaratılmış bazı manalar sebebiyle bu sıfatlara sahip olur.²⁶⁷ Şayet Allah, zatî sıfatlara kadîm manalar sebebiyle sahip olsaydı, bu manalar kadîm olma hususunda Allah'a denk olurdu. Allah ise bu türden nitelemelerden müstağnidir. Zira Allah kadîm olma hususunda tektir ve bunun zıttı ya da misli imkânsızdır.²⁶⁸

²⁶⁴ Belhî, **el-Makâlât**, s. 241, 255, 258-259.

²⁶⁵ Belhî, **el-Makâlât**, s. 249.

²⁶⁶ Belhî, **el-Makâlât**, s. 255.

²⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 210, 212.

²⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 314, 322.

3.2.1.2.1. Zâtî/Subûtî Sıfatlar

Büveyhîler dönemi alimlerinin genelinin görüşlerini ele aldığımızda nihai anlamda Allah'ın zatî sıfatlarının kâdir, âlim, hayy, mevcûd, kadîm, semî, basîr ve müdrik olarak tasnif etmişlerdir.

3.2.1.2.1.1. Kâdir

Şeyh Sadûk'a göre kendisine engel bir durum olmadığında fiil meydana getiren kimse kâdir olarak adlandırılır.²⁶⁹ Şeyh Müfid'e göre Allah'ın kâdir olması O'nun bir fiili yapabilmesi ya da terk edebilmesi anlamındadır.²⁷⁰ Aciz ve ölü bir kimseden fiil meydana gelmesi imkânsızdır.²⁷¹ Murtazâ ve Tûsî, zatî sıfatların en başında kâdir sıfatını zikretmişlerdir. Çünkü onlara göre bu sıfat diğer sıfatlara nazaran ilk önce bilinmesi gerekir. Zira Allah'ın varlığı gibi sıfatları da doğrudan ya da vasıtalı olarak fiilleriyle delillendirilir. Allah'ın kâdir olması da vasitasız olarak fiillerin delalet ettiği bir durum olduğu için bu sıfata ilk sırada yer vermişlerdir.²⁷² Ayrıca onlara göre görünür alemde (fi'-şâhid) mevcûd, hayy ve âlim olma bakımından müsâvî olup, bir fiili yapan ve yapamayan iki kişiden fiili yapanın o fiile kâdir olması gibi Allah da fiil meydana getirdiği için O da kâdir olmaktadır.²⁷³

Müfid, Murtazâ ve Tûsî'nin görüşlerinde Kâdî Abdülcebbâr'ın izahatının bir benzerini dile getirdikleri görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr da aynı hususlara vurgu yapmış, ona göre kadîm olan Allah'ın istidlâl yolu ile bilinen ilk sıfatı kâdir olmasıdır. Diğer sıfatlar ise bu sıfata dayanır. Zira Allah'ın evrenin muhdisi olmasına delalet eden deliller aynı zamanda O'nun vasitasız olarak kâdir olmasına da delalet eder. Ayrıca Allah'tan fiil meydana gelmesinin mümkün olması onun kâdir olmasının delilidir. Tıpkı görünür alemde bir fiili yapan ve yapamayan kişilerden fiili yapabilen kişinin yapamayana nazaran bu fiile kâdir olması gibi Allah'tan da fiil meydana geldiğine göre o da kâdirdir.²⁷⁴

²⁶⁹ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 197.

²⁷⁰ Şeyh Müfid, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 22.

²⁷¹ Şeyh Müfid, **en-Nüket fî Mukaddimât**, s. 33.

²⁷² Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s.130; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 61-62; Tûsî, **Temhîd**, s. 73; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 69.

²⁷³ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s.73; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 45-46; Tûsî, **Temhîd**, s. 74; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 69.

²⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 244.

3.2.1.2.1.2. Âlim

Sadûk, Müfid, Murtazâ ve Tûsî Allah'ın âlim olmasını muhkem fiiller (sadece âlim olandan vâkî olan fiiller) üzerinden delillendirmişlerdir. Sadûk'a göre, Allah'ın âlim olmasının delili O'ndan muhkem ve mütkan (tam/mükemmel) fiiller meydana gelmesidir.²⁷⁵ Müfid'in *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adlı eserine göre fiillerinde itkân ve ittisâk bulunması; *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* adlı eserine göre ise Allah'tan muhkem ve mütkan fiillerin meydana gelmesi onun âlim olduğunun delilidir.²⁷⁶ Murtazâ'ya göre görünür alemde mevcûd, hayy, kâdir sıfatlarında eşit olup, muhkem ve mütkan fiiller bakımından birbirinden farklı olan iki kişiden yazı yazmak, kumaş dokumak, kuyumculuk zanaatında bulunmak, saraylar inşa etmek gibi muhkem ve mütkan fiilleri yapabilen kimsenin diğerinden farkı bu konularda âlim olmasıdır. Allah'ın da muhkem ve mütkan fiillerinin bulunduğu sabittir. O'nun muhkem ve mütkan fiillerine ise yeri ve göğü yaratması, canlıları farklı şekil ve tabiatla yaratması, onlara benzersiz duyular yerleştirmesi gibi örnekler verilebilir. Tüm bunlar Allah'ın âlim olduğunun birer delilidir.²⁷⁷

Tûsî de hocası gibi Allah'ın âlim olmasını muhkem fiiller ile delillendirerek izah etmeye çalışmıştır. Ona göre hayy ve kâdir olan iki kişiden yazı yazma, bina yapma, dokumacılık yapma, kuyumculuk yapma gibi muhkem ve mütkan fiilleri yapanın diğerinden farkı onun bu konularda âlim olmasıdır.²⁷⁸ Allah da fiillerini muhkem fiil türünden meydana getirdiğine göre Allah'ın da âlim olması gerekir. O'nun muhkem fiillerine de Allah'ın canlıları eşsiz bir hikmet, güzel (latîf) bir sanat ve mükemmel bir terkîb ile yaratması, yeri ve göğü yaratması gibi örnekler verilebilir. Tüm bunlar ise Allah'ın âlim olmasını gerektirir.²⁷⁹

Sadûk ve Müfid Allah'ın âlim oluşunu muhkem fiiller ile delillendirirlerken detaya girmezler. Ancak Murtazâ ve Tûsî'nin Allah'ın âlim sıfatını Kâdî Abdülcebbâr'ın muhkem fiil (sadece failin yapabileceği fiiller) görüşüne göre izah ettikleri görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'tan muhkem fiillerin meydana gelmesi O'nun âlim olduğunun delilidir. Örnek verilecek olursa görünür alemde kâtip

²⁷⁵ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 201.

²⁷⁶ Şeyh Müfid, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 23; Şeyh Müfid, **en-Nüket fî Mukaddimât**, s. 33.

²⁷⁷ Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cûmel**, s. 47-48.

²⁷⁸ Tûsî, **Temhîd**, s. 83.

²⁷⁹ Tûsî, **Temhîd**, s. 86.

olan birinden meydana gelen yazma fiili muhkem bir fiil olup, ümmî bir kişiden bu fiil meydana gelemez. Kâtip olandan bu fiilin meydana gelmesi onun âlim olmasını gerektirir. Allah'ın âlim olmasına delalet eden muhkem fiillerine ise canlıları yaratması, felekleri idare etmesi, rüzgarları emri altına alması, mevsimleri planlaması gibi örnekler verilebilir.²⁸⁰

3.2.1.2.1.3. Mevcûd

Şeyh Müfid'e göre, ma'dûmun mevcûda tesiri imkânsız olduğundan Allah'ın ma'dûm değil mevcûd olması gerekir.²⁸¹ Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî, Allah'ın mevcûd sıfatını, kâdir ve alim sıfatlarından hareketle bu sıfatların makdûr ve ma'lûm ile ilgisi (taalluk) üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Ona göre kâdir ve âlim olan Allah'ın makdûr ve ma'lûm ile olan ilgisi (taalluk) Allah'ın zatına dayanır (râcî'). Zatı bakımından kendisi dışındakiyle ilgisi bulunan herhangi bir şeyin yok addedilmesi, bu ilgiyi ortadan kaldırır. Yani zatı dolayısıyla kendisi dışındakiyle ilgili olmak mevcut olmayı gerektirir. Allah da makdûr ve ma'lûm ile zatı bakımından ilgili olduğundan dolayı O'nun mevcûd olması gerekir. Aksi takdirde bu taalluk muhal olur.²⁸²

Onların bu görüşü Kâdî Abdülcebbâr'dan iktibas ettikleri görülmektedir. Zira Kâdî Abdülcebbâr'da Allah'ın mevcûd oluşunu kâdir ve âlim sıfatları çerçevesinde izah etmektedir. Ona göre kadîm olan Allah âlim ve kâdirdir. Kâdir ve âlim olan ise mevcut olmak zorundadır. Çünkü kâdirin makdûra âlimin de ma'lûma taalluku söz konusudur. Adem ise böyle bir taalluku imkânsız kılar. Şayet Allah ma'dûm olsaydı onun kâdir ve âlim olması caiz olmazdı.²⁸³

3.2.1.2.1.4. Hayy

Şeyh Müfid, Allah'ın hayy olmasını kâdir ve âlim olmasından hareketle izah etmiştir. Ona göre Allah'ın kâdir ve âlim olması, hayy olmasını gerekli kılar.²⁸⁴ Murtazâ ve Tûsî, Allah'ın hayy sıfatını da mevcûd sıfatında olduğu gibi kâdir ve âlim sıfatları üzerinden izah ederler. Buna göre kâdir ve âlim olması mümkün olan ve olmayan iki kişiden âlim ve kâdir olanı diğer zattan ayıran özellik onun hayy olmasıdır.

²⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 252-254.

²⁸¹ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, s. 20.

²⁸² Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümel*, s. 49-50; Tûsî, *Temhîd*, s. 87-88.

²⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 286.

²⁸⁴ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, s. 24. Müfid, Allah'ın hayy olmasını *en-Nüket fi Mukaddimâtî'l-Usûl* adlı eserinde sadece kâdir sıfatı ile ilişkilendirmiştir. Bkz. Şeyh Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, s. 33.

Kâdir ve âlim olmak hayy olmayı gerekli kılmaktadır. Bunun ayrımını da canlı ve cansız varlıklar üzerinden yapmaktadırlar. Cansız varlıkların kâdir ve âlim olması söz konusu değilken, insanın bu sıfatlara sahip olması mümkündür. Bu durumda kâdir ve âlim olan Allah'ın da hayy olması gerekir.²⁸⁵

Müfid, Murtazâ ve Tûsî'nin bu görüşlerinin temeli de Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerine dayanmaktadır. Nitekim, Kâdî Abdülcebbâr da Allah'ın hayy olmasını kâdir ve âlim olması temeline dayandırmıştır. Ona göre bir kimsenin kâdir ve âlim olması onun ancak hayy olması ile mümkündür. Bu tür sıfatlara ancak canlı olan kimseler sahip olurken cansız varlıklarda bu sıfatlar yoktur. Bu nedenle kâdir ve âlim olan Allah hayydır.²⁸⁶

3.2.1.2.1.5. Kadîm

Şeyh Sadûk'a göre Allah kadîmdir ve kadîm olmakta tektir.²⁸⁷ Şeyh Müfid, Allah'ın kadîm olmasını hâdis olmamasından hareketle izah etmiştir. Ona göre Allah ya hâdistir ya da kadîmdir. Allah şayet hâdis olsaydı, havâdis cümlesinden olurdu ve havâdisin ona ihtiyaç duyması gibi o da kendi varlığı için başka bir muhdise ihtiyaç duyardı. Bu durum sonsuza dek giden bir teselsül iktiza eder ki bu ise imkânsızdır. Bu teselsülün son bulması için kadîm bir muhdise ihtiyaç vardır. Bu nedenle Allah kadîmdir.²⁸⁸

Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî hocalarının takipçileri olmuşlar ve varlığı sabit olan bir yaratıcının (sâni') muhdes ya da kadîm olmaktan hâlî olamayacağını söylemişlerdir. Onlara göre şayet Allah muhdes olsaydı bir muhdise ihtiyaç duyardı. Bu da sonu olmayan bir muhdisler (silsilesini) gerekli kıları, ki bu durum imkânsızdır. Bu nedenle varlığı kadîm olan bir muhdise ihtiyaç vardır, o da Allah'tır. Allah'ın kadîm olduğunun diğer delili ise alemin yaratıcısı (sâni') olmasıdır. Şayet Allah kadîm olmasaydı muhdes olması gerekirdi. Muhdes varlıklar ancak bir kudret ile kâdir olabilirler, bu nedenle cisimleri yaratmak onlar için imkânsız olur. Cisimleri yaratan Allah'ın ise zatı ile kâdir olan kadîm bir varlık olması gerekir.²⁸⁹

²⁸⁵ Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümel*, s. 51-52; Tûsî, *Temhîd*, s. 92-95.

²⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 260.

²⁸⁷ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 85.

²⁸⁸ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, s. 20-21.

²⁸⁹ Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümel*, s. 50-51; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s.106-107; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 75-76.

İmâmî alimlerin bu görüşlerini neredeyse aynı cümlelerle Kâdî Abdülcebbâr'dan iktibas ettikleri görülmektedir. Zira Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın kadîm olması, varlığı için bir başlangıç düşünülebilmesi demektir. Allah, şayet kadîm olmasaydı muhdes olması gerekirdi. Çünkü mevcûd olmak ya kadîm olmayı ya da muhdes olmayı gerektirir. Bu nedenle kadîm olmayanın muhdes olması gerekir. Allah şayet muhdes olsaydı, bir muhdise ihtiyaç duyardı, bu da ya kadîm olan bir yaratıcıda (sâni') son bulur ya da sonu gelmeyen bir muhdisler silsilesi oluşturur. Bu ise bahsedilen havadisten hiçbir şeyin mevcut olmamasını gerektirir. Halbuki bilinen bunun aksinedir. Ayrıca alemin yaratıcısı kadîm değilse muhdes olması gerekir. Muhdes olan ise ancak bir kudret ile kâdir olduğundan cisimleri yaratması mümkün değildir. Çünkü cisimleri hâdis bir kudret ile meydana getirmek imkânsızdır. Bu da kadîm bir yaratıcıyı gerekli kılar.²⁹⁰

3.2.1.2.1.6. Semî, Basîr ve Müdrîk

Müfid, *Evâilü'l-Makâlât* ve *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* adlı eserlerinde semî, basîr ve müdrîk sıfatlarını âlim sıfatına ircâ ederek Bağdat Mu'tezilesi'ne uymuştur. Ona göre bu sıfatlar yalnızca vahiy yoluyla bilinir, akıl ve kıyâs yoluyla bilinemez. Bu sıfatların hepsi bilmek manasında olup, Allah'ın âlim sıfatına ilavenin dışında başka sıfatlar değildir. Ayrıca bu sıfatlar duyulardan başka bir şey değildir. Bu ise Allah için muhaldir. Allah'ın müdrîk olması, onun hiçbir şeyin bilgisinden uzak olamayacağı anlamındadır. Zira Allah için gözlerle veya herhangi bir duyu organıyla idrak muhaldir. O, bu konuda Bağdat Mu'tezilesi ile aynı görüşte olduğunu söylemiştir.²⁹¹ Müfid'in bu sıfatları *en-Nüket fî Mukaddimâtü'l-Usûl* adlı eserinde ise hayy sıfatına ircâ ederek Basra Mu'tezilesi'ne uyduğu görülmektedir. Buna göre Allah'ın semî ve basîr olması onun engellerden (âfât) uzak bir şekilde hayat sahibi olması demektir.²⁹² Müfid'in burada görüş değiştirdiği düşünülebilir. Zira, talebeleri Murtazâ ve Tûsî de bu sıfatları hayy sıfatı çerçevesinde ele almaktadırlar. Onlara göre Allah'ın semî ve basîr olması, duyulanları ve görülenleri idrak etmesi demektir. Bu ise hayy sıfatına zâid bir durumdur, çünkü hayy sıfatı idrak için olan engelin kalkması demektir. Bir kimse kendisine engel olabilecek tüm engeller ortadan kalktığında semî ve basîr olarak adlandırılır. Bu

²⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 292-294.

²⁹¹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 54 (md. 20); Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, s. 24-25.

²⁹² Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, s. 34.

ise onun hayy olmasının bir neticesidir. Ayrıca Allah'ı ezelde sâmi ve mubsir olarak vasıflandırmanın mümkünâtı yoktur. Çünkü bu durumu mümkün görmek, görülen ve duyulan şeyleri ezeli kabul etmeyi gerekli kılar. Halbuki ezeli olan tek varlık Allah'tır.²⁹³

Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin de semî ve basîr sıfatlarını Allah'ın âlim sıfatına has kıldığı görülmektedir. Ona göre semî' ve basîr, (vahye) tâbî olmak ve (vahyi) taklîd etmek demektir. Bu konuda şayet akıl ve kıyâsın yeri olsaydı, Allah'ın ses ve sûretler (eşhâs) ile âlim olduğunu söylemekten öteye gidilemezdi.²⁹⁴

İmâmiyye alimlerinin semî, basîr ve müdrîk sıfatlarını hayy sıfatına ircâ etmede ve Allah'ın ezelde sâmi ve mubsir olarak vasıflanamayacağı hususunda Kâdî Abdücebbâr'a uydukları görülmektedir. Zira o da bu sıfatları hayy sıfatına zâid bir sıfat olarak görmüştür. Nitekim ona göre Allah'ın semî, basîr ve müdrîk olması tüm engellerin ortadan kalktığına kanıtı olan hayy sıfatı ile mümkündür. Ayrıca Allah'ın ezelde sâmi ve mubsir olarak vasıflandırılması görülenleri ve duyulanları ezeli saymayı gerektirdiğinden mümkün değildir. Çünkü Allah'tan başka kadîm varlıkların bulunması söz konusu değildir.²⁹⁵

3.2.1.2.2. Fiilî/Muhdes Sıfatlar

İki mezhep alimlerine göre de fiili sıfatlar muhdes sıfatlardır. Şeyh Sadûk'un belirttiği gibi Allah'ın hallâk, fâil, dileyen, mürîd, râzî, sâhit, râzık, vehhâb, mütekelim gibi birçok fiilî sıfatı vardır.²⁹⁶ Ancak İmâmiyye kelamcılarının üzerinde durduğu ve tartışma konusu edindiği Allah'ın fiilî sıfatları mürîd, kârih ve kelâm sıfatlarıdır. İmâmiyye alimleri özellikle Murtazâ ve Tûsî fiilî sıfatları Kâdî Abdülcebbâr'ın tasnifine sadık kalarak adalet meselesinin içerisinde ele almışlardır. Bu sıfatlar da yine İmâmiyye ve Mu'tezile alimlerinin görüşleri mukayese edilerek ele alınacaktır.

3.2.1.2.2.1. Mürîd/İrade ve Kârih/Kerâhat

Allah'ın bir şeyi istemesini ve istememesini ifade eden bu sıfatlar, İmâmiyye alimleri tarafından Allah'ın fiilî sıfatları arasında addedilmiş ve genellikle adalet bahsi

²⁹³ Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümel*, s. 55-56; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 99; Tûsî, *Temhîd*, s. 96-97; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 71-73.

²⁹⁴ Belhî, *el-Makâlât*, s. 260; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 78; Uyar, "Akla Dayalı Şi'î Kelâmı", s. 107.

²⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 270-274.

²⁹⁶ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 24-25; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 139-148.

altında incelenmiştir. Şeyh Sadûk, meşîet ve mürîd sıfatını fiilî sıfatları arasında zikretmiştir.²⁹⁷ Naklettiği ahhâra bakılırsa, ona göre Allah'ın mürîd sıfatı muhdes ve mahlûk bir sıfat olup, Allah'ın fiilidir.²⁹⁸ Şeyh Müfîd, Allah'ın mürîd olmasının ancak vahiy yoluyla bilinebileceğini, bunda aklın bir rolünün olmadığını söylemiştir.²⁹⁹ Allah'ın mürîd ve kârih olduğunu söyledikten sonra Allah'ın irâdesi ve kerâhatini kendi fiillerinde ve kulların fiillerinde meydana gelen olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre kendi fiillerindeki irâde ve kerâhat, fiilin herhangi bir zamanda yapılmasını ya da terk edilmesini gerektiren ibarelerdir. Kullarının fiillerini irâdesi ve kerâhati, kullarına emrettiği ve nehyettiği şeyleri ihtiyarları cihetiyle yerine getirmesi ya da getirmemesi manasındadır.³⁰⁰ Müfîd bu konuda Bağdat Mu'tezilesi ile aynı görüşü paylaştığını söylemiştir.³⁰¹ Buradaki fiillerden kasıt ise güzel ve hasen olan fiillerdir, zira Allah çirkin olan şeyleri irâde etmez.³⁰² Ayrıca ona göre, Allah bir irâde ile mürîd değildir. Çünkü irâde mevcûd ya da ma'dûmdan hâlî olamaz. Ma'dûm kendisi dışında bir şey ifade etmediği için irâdenin mevcûd olması gerekir. Mevcûd ise kadîm ya da hâdis olmayı gerektirir. Şayet Allah kadîm bir irâde ile mürîd olsaydı, Allah'ın irâde ettiklerinin de kadîm olması gerekirdi. Allah'ın hâdis bir irâde ile mürîd olması da irâdenin araz olması sabit olduğundan dolayı batıldır. Çünkü arazların kaynağı kendisi değildir. Kendisinin ya da kendisinin dışında mahalde muhdes bir irâde ile mürîd olması da caiz değildir. Bu nedenle Allah herhangi bir mahalde bulunmayan muhdes bir irâde ile mürîddir.³⁰³

Şerîf Murtazâ, Allah'ın irâde ile emreden ve haber veren, kerâhat ile de nehyeden olduğunu söylemiştir.³⁰⁴ Ona göre mürîd ve kârih olmak, muhdes ya da kadîm olmaktan hâlî olamaz. Kadîm olması, kıdem sıfatında Allah'a benzer ve ortak kadîm varlıklara neden olacağından mümkün değildir. Muhdes olması da kendisi dışında cansız ya da canlı bir varlıkta bulunmaktan ya da herhangi bir mahalde bulunmayan bir mevcûd oluştan hâlî olamaz. Başka canlı bir varlıkta bulunması Allah'ın kadîm olma-

²⁹⁷ Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 24-25.

²⁹⁸ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 146-148.

²⁹⁹ Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 53 (md. 19).

³⁰⁰ Şeyh Müfîd, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 25-27.

³⁰¹ Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 53 (md. 19). Krş. Belhî, **el-Makâlât**, s. 255; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 214; Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 78.

³⁰² Şeyh Müfîd, **Tashîh**, s. 48-53; Şeyh Müfîd, **Mes'ele fi'l-İrâde**, Kum, h. 1413, s. 7.

³⁰³ Şeyh Müfîd, **Mes'ele fi'l-İrâde**, s. 7-8.

³⁰⁴ Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cûmel**, s. 56-58.

sını imkânsız kılacağından; cansız bir varlıkta bulunması da yine canlı bir bünye üzerine bina edildiğinden iki durum da caiz değildir. Binâenaleyh Allah'ın mürîd ve kârih oluşu herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir irâde ile mümkündür.³⁰⁵ Ayrıca Allah'ın zâtı ile mürîd olması kabîh türü de dahil olmak üzere irâde edilebilecek her şeyi irâde etmesini gerekli kılar. Bu da Allah'ın kabîh olanı dilememesi ilkesine aykırı olmakla birlikte O'nun kârih (istemeyen) olmasını imkânsız yapar. Ayrıca irâde muhdes olduğundan sürekli yenilenme (müteceddid) halindedir. Sürekli bir yenilenme hali ise zatta bulunması imkânsız olan bir durumdur.³⁰⁶

Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye göre Allah'ın mürîd ve kârih sıfatları fiilî sıfatlarından olup, insanlar onu zorunlu olarak bilirler. İrade ve kerâhatin fiilî sıfatlardan oluşu, Allah için emir, haber ve nehiy cihetindendir. Emir ve haber irâdeyi nehiy ise kerâhati gerekli kılar.³⁰⁷ Allah'ın mürîd ve kârih oluşu, herhangi bir mahalde bulunmayan muhdes bir irâde ile mümkündür. Çünkü Allah zatıyla, muhdes ya da kadîm bir irâdeyle, kendisi dışında canlı ya da cansız bir varlıkta mevcut olmakla ya da herhangi bir mahalde bulunmamakla mürîd olmaktan hâlî olamaz. Allah zatıyla mürîd olması kendisine zâtî sıfatlarında ortak getireceği ve irâde edilebilecek her şeyi irâde etmesiyle Allah'ın kârih olmasını geçersiz kılacağı için caiz değildir. Kadîm bir irâde ile mürîd olması kendisine kadîm olmakta ortaklık getireceği için mümkün değildir. Kendisi dışında cansız varlıklarda bulunması irâde için mümkün olmadığı gibi canlı bir varlıkta bulunması da irâdeyi canlı yapacağı için bu durum da muhaldir. Bunlara göre Allah'ın herhangi bir mahalde bulunmayan muhdes bir irâde ile mürîd olması gerekir.³⁰⁸

İmâmiyye alimleri, irâde sıfatında da Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini paylaşmışlardır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, fiilî sıfatları adalet bahsi içerisinde ele almıştır. Ona göre Allah'ın mürîd sıfatı fiili sıfatlarından olup, irâde fiilini meydana getirdiğinde mürîd olmaktadır. Bu da onun zâtî ya da kadîm bir irâde ile değil hâdis bir irâde ile mürîd olduğunun kanıtıdır. Binâenaleyh Allah herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir irâde ile mürîddir.³⁰⁹ Allah şayet zâtı ile mürîd olsaydı irâde edilen şeylerin

³⁰⁵ Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 58-61.

³⁰⁶ Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 88; Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 380-388.

³⁰⁷ Tûsî, **Temhîd**, s. 102, 108; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 74.

³⁰⁸ Tûsî, **Temhîd**, s. 108-111; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 80-81.

³⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VI/II, s. 3, 140-174; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 210, 224.

tümünü irâde etmesi vacip olurdu. Bu ise Allah'ın aralarında çelişki bulunan³¹⁰ iki zıttın aynı anda tek mahalde bulunmasını ve kabîh fiilleri irâde etmesini gerekli kıla-
cağından mümkün değildir. Çünkü aralarında çelişki bulunan iki zıt aynı anda tek bir
mahalde bulunamaz ve Allah kabîh olanı irâde etmez.³¹¹ Aynı şekilde Allah, kadîm bir
irâde ile de mürîd olamaz. Çünkü, irâdenin kadîm olması irâde ile Allah arasında ben-
zerlik (misl) meydana getirecektir. Kadîm ise Allah'ın zatî sıfatlarındandır. Kadîm sı-
fatında ortak olmak benzerlik (mümâselet) meydana getireceğinden diğer sıfatlarda da
ortak olmayı gerekli kılar. Bu durumda irâdenin Allah'a hayy, âlim, kâdir gibi sıfatla-
rında da ortak olması gerekir. Ancak tüm bunların geçersiz olduğu bilinmektedir.
Çünkü Allah kadîm olmakta tektir.³¹² Allah'ın mürîd olması dünyada istidlâl ile değil
sem'îyyât ile zarûrî olarak bilinmektedir.³¹³ Sem'îyyâtın içeriği olan emir ve haber
ancak irâde ile emir ve haber olur.³¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, burada irâde için söyledikle-
rinin tamamının kerâhat için de geçerli olduğunu söylemiştir.³¹⁵

3.2.1.2.2.2. Kelâm/Mütekellim

İmâmiyye alimleri ile Mu'tezile alimleri arasında birtakım terimsel farklılıklar
dışında İlâhî kelâmın yaratılmışlığı konusunda herhangi bir fark yoktur. Daha önce de
bahsedildiği üzere İmâmiyye alimleri ittifakla uydurma manasına da geldiğinden
ötürü, kelâmullah mahlûk denilemeyeceğini belirterek muhdes kelimesinin kullanıl-
ması gerektiğini söylemişlerdir. Mu'tezile ise hem mahlûk hem de muhdes lafızlarının
ikisini de kullanmıştır.³¹⁶ Burada sözü geçen kelâmullah ya da ilahî kelâm lafzından
kasıt Kur'an'dır. İki mezhebin alimleri de kelâmın muhdes olduğunu, bu nedenle ilahî
kelâmın da muhdes olduğunu ispat etmeye çalıştıkları görülmektedir.

Şeyh Sadûk, ilâhî kelâmın muhdes ve Allah'ın fiilî sıfatlarından oluşu dışında
bu konuda teferruatlı bilgi vermemiştir. Müfîd, kelâmın kesik seslerden meydana gel-

³¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, iki zıttın aynı anda tek bir mahalde bulunmasının imkânsızlığı için aralarında bir çelişkinin bulunmasını şart koymuştur. Zira ona göre aralarındaki çelişki ortadan kalktığı anda iki zıttın aynı anda tek bir mahalde irâde edilmesini mümkün görmektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 228.

³¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 210-212, 224, 228; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VI/II, s. 3, 111-136.

³¹² Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 234; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VI/II, s. 3, 137-139.

³¹³ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 214.

³¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 216.

³¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 222.

³¹⁶ Belhî, **el-Makâlât**, s. 269; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 368.

diğini ve mana ifade etmesi için belli bir nizamının olması gerektiğini söylemiştir. Seslerin arazların bir türü olduğunu, bu nedenle bâkî olamayacağını ifade etmiştir. Harflerin birbirinin önüne geçmesini ise buna delil olarak sunmuştur. Bu görüşün aynı zamanda Mu'tezile'den bir grubun görüşü olduğunu belirtmiştir.³¹⁷ Bu bağlamda Müfid, kelimullahın muhdes oluşunun delili olarak onda tafsîl ve nizamın varlığını göstermiştir.³¹⁸ Ayrıca o kelimullahın muhdes olması hususunda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaştığını dile getirmiştir.³¹⁹ Ona göre Allah, organlar sebebiyle değil cisimlerde yaratmış olduğu harf ve sesler ile mütekellimdir. O'nun mütekellim oluşunun delili icmâ ve Kur'an'dır. İlahî kelâmın hâdis olmasının aklî ve naklî delilleri vardır. Aklî delili, harflerin ardışık olarak birleşmesi, bazısının bazısını yok etmesi ya da birbirlerinin önüne geçmesidir. Naklî delil olarak ise Kur'an'ın indirilmiş olduğu ile ilgili ayetleri vermiştir.³²⁰ Talebeleri Murtazâ ile Tûsî ise diğer tüm sıfatlarda olduğu gibi kaynak göstermeden Kâdî Abdülcebâr'dan ictibasta bulunarak bu konuyu teferruatlı bir şekilde ele almışlardır.

Murtazâ'ya göre kelâmullah, Allah'ın fiilî sıfatlarından. Kelâm, harf ve seslerden oluşmakta ve iki veya daha fazla harfin bir araya gelmesiyle meydana gelen nizamı kelâm denilmektedir.³²¹ Bu ses ve harfler ise yaşadığımız bu dünyaya ait olup, kelâm-ı nefsîden bahsetmek mümkün değildir. Bu durumda kelâmın ses ve harflere dönüşmeden önceki halinden kelâm olarak bahsetmek doğru olmaz. Onun önceki hali, insanın aklında bulunan, kelâmın nasıl meydana geldiği ile ilgili bilgi, zan, irâde, fiili meydana getiren sebepler, fikirler ya da görüşler gibi birtakım düşüncelerdir. Fiil olarak meydana geldiğinde ise kelâm olarak adlandırılır.³²² Kelâmın hakikatine gelince, kişi bir fiil olarak kelâmı meydana getirdiğinde o mütekellim olarak isimlendirilir.³²³ Allah da kelâm fiilini meydana getirdiği için mütekellim olmuştur. Onun mütekellim oluşu ise ancak sem'iyât ile bilinir, onun aklen bir delili yoktur.³²⁴ Ayrıca Allah zatı ile mütekellim olamaz. Şayet öyle olsaydı, Allah'ın zatının da işitilen türden olması

³¹⁷ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 126 (md. 139).

³¹⁸ Şeyh Müfid, **en-Nüket fî Mukaddimât**, s. 38.

³¹⁹ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 52-53 (md. 19).

³²⁰ Şeyh Müfid, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 27.

³²¹ Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 90; Şerîf el-Murtazâ, **el-Mülâhhas**, s. 397.

³²² Şerîf el-Murtazâ, **el-Mülâhhas**, s. 400-402.

³²³ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mülâhhas**, s. 409.

³²⁴ Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 89; Şerîf el-Murtazâ, **el-Mülâhhas**, s. 413-414.

gerekirdi. Bu Allah için muhal iken onun kelimasının muhdes olduğunun bir göstergesidir. Aynı şekilde zatıyla mütekellim olsaydı kelama dair doğru ve yalan her şeyi konuşması gerekirdi, ki bu da onun şeriatının ve kitabının güvenilirliğini ortadan kaldıracığı için imkânsız bir durumdur.³²⁵ Allah'ın kelimasının kadîm olmasını yine misl (denklik/benzerlik) teorisi üzerinden anlatmıştır. Ona göre ilahî kelamın kadîm olması, Allah'a kadîm olmakta denk (misli) olacağından ve taaddüdü kudemâ ortaya çıkaracağından dolayı imkânsız bir durumdur.³²⁶

Tûsî'ye göre kelam, iki veya daha fazla harfin belirli bir düzen çerçevesinde meydana gelmesiyle oluşur. Bu harfler hâdis olduğundan dolayı Allah'ın da hâdis bir kelam ile mütekellim olduğu ortaya çıkmaktadır.³²⁷ Bu durumda kelâm-ı nefsîden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü (fiile dökülmeden önce) kelam, akılda bulunan itikâd, irâde, fikir vb. şeyleri irâde etmektir.³²⁸ Kelam, fiilen yapıldığında kelam olur ve onu yapan mütekellim olarak isimlendirilir.³²⁹ Allah da kelam fiilini meydana getirdiği için mütekellimdir. O'nun mütekellim oluşu sem'îyyât ile zorunlu olarak bilinir ve onda aklın herhangi bir rolü yoktur. Allah'ın mütekellim olduğuna Müslümanların icmâsı vardır. Bu icmâ O'nun mütekellim oluşunun delilidir.³³⁰ Allah zatı ile mütekellim değildir. Şayet öyle olsaydı, kelam ile ilgili doğru ya da yanlış her şey ile mütekellim olması gerekirdi. Bu ise Allah'ın kitaplarının, va'd ve va'dinin güvenilirliğini ortadan kaldıracığı için muhaldır.³³¹ Allah'ın kadîm bir kelam ile mütekellim olması caiz değildir. Çünkü kelam seslerden meydana gelir ve seslerin ise muhdes olduğu sabittir. Onun hâdis olduğunun emaresi, araz oluşu ve cisimlerde yaratılmasıdır.³³²

İmâmiyye alimlerinin Allah'ın kelam sıfatı ile ortaya koyduğu bu görüşlerde Mu'tezile'den etkilendikleri açıktır. Özellikle Murtazâ ve Tûsî, bu konudaki tüm görüşlerini Kâdî Abdülcebâr'dan almışlardır. Nitekim Kâdî Abdülcebâr'a göre kelâm, düzenli harfler ve kesik seslerden meydana gelir. Bunun için iki ya da daha fazla harfin bir araya gelmesi gerekir. Kelam araz olup, Allah onu işitmek ve mana ifade etmek

³²⁵ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 415-417.

³²⁶ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 422-426.

³²⁷ Tûsî, **el-İktisâd**, s. 81-82; Tûsî, **Temhîd**, s. 187-188.

³²⁸ Tûsî, **Temhîd**, s. 188-189.

³²⁹ Tûsî, **Temhîd**, s. 190.

³³⁰ Tûsî, **Temhîd**, s. 192; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 76-77.

³³¹ Tûsî, **Temhîd**, s. 193-195.

³³² Tûsî, **Temhîd**, s. 196-198.

üzere cisimlerde yaratmıştır. Bu nedenle Allah'ın kelamı da görünür alemdeki kelam cinsindendir.³³³ Kelam fiilini meydana getiren kişi mütekellim olarak adlandırılır.³³⁴ Allah kelam fiilini kendisi için meydana getirdiğinde mütekellim olur.³³⁵ Fiillerin fiillerin nefsinde manalar olarak bulunması caiz olmadığı için kelam-ı nefsi de mümkün değildir.³³⁶ Allah'ın kelamının kadîm olması caiz değildir. Şayet kadîm olsaydı, kelamın kadîm olmakta O'na denk olması gerekirdi. Aynı şekilde zatî sıfatlardaki mümâselet ilkesi gereği bu kelamın da âlim ve kâdir olması gerekli olurdu. Çünkü zatî sıfatların birinde ortak olmak diğerlerinde de ortak olmayı gerektirir. Ayrıca Allah'ın kelamı işittiklerimiz gibi olacağından dolayı bizim kelamımıza benzerdi. Eğer o, kadîm olsaydı bizim kelamımızın da kadîm olması gerekirdi. Tüm bunlar ilahî kelamın kadîm olmadığına, hâdis olduğunun birer delilidir.³³⁷ Allah'ın zatıyla mütekellim olması da caiz değildir. Şayet öyle olsaydı, içinde doğru, yalan, iyi, kötü, kendisini kınayan gibi kelamın bütün cins ve çeşitleriyle mütekellim olması gerekirdi. Halbuki Allah bunlardan münezzehtir. Ayrıca zâtı ile mütekellim olduğunda haber verilmesi gereken her türlü haberi bildirmesi gerekir. Ancak Allah her türlü haberi vermemiştir.³³⁸

3.2.1.2.3. Selbî/Tenzîhî Sıfatlar

Şeyh Sadûk selbî sıfatları, Allah'ın zatî sıfatlarının zıttını teşkil eden sıfatlar olarak ortaya koymuş ve Allah'ın bu sıfatlardan nefyini gerekli görmüştür. Ona göre Allah'tan nefyi gereken bu sıfatlar, hayy, alîm, semî, basîr, azîz, hakîm, ganî, adalet, halîm, kâdir sıfatlarının zıttı olan sırasıyla mevt, cehl, sağırlık, körlük, zillet, hata', fakirlik, zulüm, acelecilik, acz gibi sıfatlardan ibarettir.³³⁹ Şerîf Murtazâ'ya göre Allah için zatî sıfatlar zorunlu olup, Allah bu sıfatlardan hariç tutulamaz. Bu nedenle Allah'ın zatî sıfatlarının zıttı olan cehl, acz, muhtaç olmak gibi sıfatların ondan nefyedilmesi gerekmektedir.³⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar da Allah'ın, zatî sıfatlarının zıtları olan acz, cehl ve ma'dûm gibi sıfatlar ile vasıflandırılmasını imkânsız görmüştür.³⁴¹ Ancak Bü-

³³³ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, c. VII, s. 3; Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 368-372, 386.

³³⁴ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 380-382.

³³⁵ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, c. VII, s. 58-59.

³³⁶ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 378.

³³⁷ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 402; Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, c. VII, s. 84-85.

³³⁸ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 404-406; Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, c. VII, s. 62-64.

³³⁹ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 148.

³⁴⁰ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 192-195; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cûmel**, s. 70.

³⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 210.

veyhîler dönemi İmâmiyye alimlerinin eserlerinde tartışma konusu edindikleri ve geniş izahatta bulundukları selbî sıfatlar, yani Allah'tan nefyi zorunlu olan sıfatlar, muhtaç olma, cisim olma, araz olma, gözle görölme (ru'yet) ve ikincisi olma sıfatlarıdır. Özellikle Murtazâ ve Tûsî bu sıfatları tamamen Kâdî Abdülcebbâr gibi ele almışlardır.

3.2.1.2.3.1. Muhtaç Olmak

İmâmiyye alimleri, “muhtaç olmayı” Allah'ın ganî oluşunun zıttı olarak, Allah'tan nefyedilmesi gereken bir sıfat olarak sunmuşlardır. Nitekim Şeyh Sadûk'a göre Allah, zatı ile ganî olup ve en ufak bir şeye muhtaç değildir.³⁴² O her şeyden müstağnidir ve her şey ona muhtaçtır.³⁴³ Şeyh Müfid Allah'ın ganî oluşunu kadîm sıfatına dayandırmış ve Allah'ın kadîm sıfatında hiçbir şeye muhtaç olmadığını söylemiştir.³⁴⁴ Ayrıca ona göre Allah, hiçbir şeye muhtaç değildir ve kendisi dışındaki her şey O'na muhtaçtır. Çünkü Allah, varlığı zatıyla zorunlu olandır, O'nun dışındakiler ise varlığı zatıyla mümkün olandır. Varlığı zorunlu olan, kendisi dışındakine ve mümkün olana muhtaç olmaktan müstağnidir. Bilakis kendisi dışındakiler ona muhtaçtır.³⁴⁵

Murtazâ ve Tûsî, Allah'ın ganî olduğunu ve hiçbir şeye muhtaç olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre muhtaç olmak, fayda ve zarar, mutluluk ve keder duymayı, onlar ise şehvet ve nefreti gerekli kılar. Bunlar ise cisim olmanın bir gereğidir. Allah, cisimlerin muhtaç olduklarından müstağnidir. Çünkü Allah'ın ganî oluşu, hiçbir şeye muhtaç olmayacak şekilde hayy olmasıdır.³⁴⁶ Murtazâ ayrıca Allah'ın zatı ile ganî olduğunu, bu nedenle ezeli ve ebedî olarak bu sıfatla vasıflandığını söylemiştir.³⁴⁷

Özellikle Murtazâ ve Tûsî Allah'ın ganî oluşu hakkında, Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini olduğu gibi kendi sistemlerine aktarmışlardır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın ganî olması, her türlü ihtiyaçtan münezzeh olması anlamındadır. Allah mutlak ganidir ve ondan başka mutlak ganî olan yoktur. Muhtaç olmak, şehvet ve nefret niteliklerini taşıyan kimseler için geçerlidir. Şehvet ve nefret kendisinde artma ve eksilme bulunan kimseler için caiz olur. Artma ve eksilme ise cisimlerin özelliklerindendir. Allah da cisim olmadığına göre onun için ihtiyaçtan bahsedilemez. Bu nedenle

³⁴² Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 87.

³⁴³ Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 18.

³⁴⁴ Şeyh Müfid, **en-Nüket fî Mukaddimât**, s. 34.

³⁴⁵ Şeyh Müfid, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 30-31.

³⁴⁶ Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 71-73; Şerîf el-Murtazâ, **el-Mülâhhas**, s. 195-201; Tûsî, **Temhîd**, s. 136-137; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 93-94.

³⁴⁷ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 587.

O'nun ganî olması gerekir. Allah zatı ile ganî olup, ezelî ve ebedî olarak ganî sıfatıyla vasıflandırılır. Çünkü onun ganî oluşunun ölçüsü ihtiyaçtan hâlî bir hayy oluşudur.³⁴⁸

3.2.1.2.3.2. Cisim Olmak

Büveyhîler döneminden önce İmâmiyye içerisinde teşbîh ve tecsîm görüşlerinin olduğu bilinmektedir. İmâmiyye alimlerinden bazıları bu durumu yorumlama yöntemini tercih etse de bazı alimler tarafından da kabul gören bir gerçektir. Nitekim Şerîf Murtazâ, daha önce de belirttiğimiz üzere Kum ekolü alimlerinde tecsîm ve teşbîh görüşünün varlığını kabul etmek durumunda kalmış, hatta eleştirmiştir.³⁴⁹ Büveyhîler dönemi İmâmiyye alimleri, Allah için kullanılan teşbîh ve tecsîm içeren ifadelerden imtina etmişler ve tecsîm ve teşbîh karşısı bir görüş geliştirmişlerdir. Bunda da Mu'tezilî fikirlerin tesiri hiç şüphesiz büyüktür.

Sadûk Allah'ın cisim olmasının imkânsızlığını daha önce de izah edildiği üzere cisimlerin muhdes olduğu üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Ona göre artmaktan, eksilmekten, yaratılmaktan (san'at), planlanmaktan (tedbir), suretten ve biçimden (hey'et) uzak olamayan cisimler hâdistir. Ayrıca cisimler, uzunluk, genişlik ve cüzleri olan, parçaları (eb'âz) artma ihtimali olan,³⁵⁰ birleşmekten (müctemia) ya da ayrılmaktan, hareketli ya da sakin halde bulunmaktan (yani oluşlardan) hâlî olamayan şeylerdir. Bu nedenle bu tür özelliklere sahip olan şeyler ise muhdestir.³⁵¹ Allah ise yarattıklarına ait olan tüm bu özelliklerden müstağni olmasından dolayı cisim, cevher ve araz olarak vasıflandırılmaz.³⁵² Allah'ın kadîm olduğu sabit olduğuna göre Allah'ın cisim olmadığı ortaya çıkmıştır. Ayrıca şayet Allah cisim olsaydı (mümâselet ilkesi gereği) cisimlerdeki tüm özelliklerin Allah'ta da olması gerekir ve Allah'ın hâdis olması sabit olurdu ya da cisimlerin kadîm olması gerekirdi.³⁵³ Ayrıca Sadûk, teşbîhe inanan bir kimseyi müşrik olarak addetmiştir. Bu nedenle Kur'an'da tecsîm olarak algılanabilecek, yüz, baldır (sâk), cenb, ruh, el, nefis gibi ifadeleri yorumlama yoluna gitmiştir. Buna göre yüz: dîn; baldır: emir ve şiddet; cenb: itaat; el (yed): nimet ve kudret; nefis:

³⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 344, 348.

³⁴⁹ Şerîf el-Murtazâ, "Mes'ele fî İbtâli'l-Amel", **Resâil**, c. III, s. 310.

³⁵⁰ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 298-299.

³⁵¹ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 300.

³⁵² Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 18.

³⁵³ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 299-300.

azap ve intikam anlamındadır.³⁵⁴ Sadûk'un özellikle cisimler ile ilgili ortaya koyduğu görüşler aşağıda da belirtileceği üzere Mu'tezilî fikirler ile oldukça uyuşmaktadır.

Şeyh Müfid, Allah'ın cisim olmadığını kadîm olması üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Ona göre cisim uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi olan; cevher ise cisimlerin kendisinden meydana geldiği şey demektir.³⁵⁵ Mümkün bir mevcudiyete sahip olan her şey hâdis olup, mümkün bir mevcudiyete sahip olan cevher ve araz da bu nedenle hâdistir. Müfid Allah'ın cevher olmasının mümkün olmadığını da bu özellikler üzerinden açıklamıştır. Zira bu özelliklere sahip olan her şey, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan zatı ile vâcibu'l-vücûd kadîm bir var ediciye ihtiyaç duyar.³⁵⁶ Ayrıca o da hocası gibi Kur'an'da yer alan baldır (sâk), el, ruh gibi tecsîm ve teşbîhe götüren ifadeleri yorumlamayı tercih etmiştir. Buna göre baldır: emir, şiddet ve zorluk; el (yed): nimet; ruh: ikram ve tebci (saygı, yücelik) anlamlarını ifade eder.³⁵⁷

Şerîf Murtazâ'ya göre cisim, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan, artma ve eksilme özelliği taşıyan şeydir. Allah da bu tür niteliklere sahip olmadığı gibi zatı ile kâim olması hasebiyle O'nun cisim olarak isimlendirilmesi ya da cisim ile arasında bir benzerlik kurulması mümkün değildir. Bu bağlamda "Allah cisimdir, fakat cisimler gibi değildir" lafzı da doğru olamaz.³⁵⁸ Cisimler için zikredilen özellikler onların muhdes olduklarının kanıtıdır. Şayet Allah bu özelliklere sahip olan cisim ile vasıflandıracak olsa onun kadîm olmasını iptal eder yahut cisimlerin kadîm olmasını gerekli kılar. Çünkü kadîm olmakta aralarında benzerlik bulunan şeyler, mümâselet ilkesi gereği hâdis olma hususunda da birbirlerinden ayrılmazlar. Ancak cisimlerin hâdis oldukları ve Allah'ın kadîm olduğu sabittir. Bu nedenle Allah'ın cisim olması imkânsızdır.³⁵⁹ Şayet Allah cisim olsaydı, mümâselet (mütemâsil) ilkesi gereği Allah'ın kudret ile kâdir olması zorunlu olurdu. Çünkü cisimler kudret ile kâdir olan varlıklardır. Bu durumda Allah'ın cisim ve cevherleri yaratması imkânsız olurdu. Kudretin ise cismi ihtira' (yaratma), mübâşeret (sebepsiz yaratma) ve mütevellid (sebeplere bağlı olarak

³⁵⁴ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 19-23.

³⁵⁵ Şeyh Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, s. 28. Müfid, cisim ve cevher ile ilgili görüşlerinin Bağdat Mu'tezilesi alimi Ebu'l-Kâsım Belhî ile benzer olduğunu söylemiştir. Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 96-98 (md. 86-87, 89).

³⁵⁶ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, s. 18, 28.

³⁵⁷ Şeyh Müfid, *Tashîh*, s. 28, 30, 31.

³⁵⁸ Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümel*, s. 74; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mülâhhas*, s. 219-220, 222.

³⁵⁹ Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümel*, s. 73-74; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mülâhhas*, s. 201-207.

yaratma) yollarından biri ile yaratması gerekir, ancak bunların hiçbiri kudret için mümkün değildir. Böylece kadîm olan Allah'ın cisim olmadığı ortaya çıkmakta ve cisimlerin faili olduğu anlaşılmaktadır.³⁶⁰ Ayrıca Murtazâ, ayetlerde teşbîh ve tecsîm ifade eden istivâ, el, yüz gibi lafızları da Arap dilindeki mecazî kullanımlara göre yorumlamayı tercih etmiştir. Buna göre istivâ: istilâ; el (yed): nimet, rızık ve kudret; cenb: itaat; gözler: bilgi; yüz (vech): zâtullah anlamını taşımaktadır.³⁶¹

Tûsî ise bu konuya biraz daha özet bir şekilde değinmiş ve hocasının zikrettiği şeylerin bir benzerini dile getirmiştir. Ona göre cisim, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan şeydir. Cismin tüm özelliklerinde artma ve eksilme söz konusudur. Allah için ise bu tür şeyler imkânsızdır. Bu bağlamda Allah için “cisim gibi olmayan bir cisim” lafzının kullanılması da caiz değildir.³⁶² O da hocası gibi mütemâsiliyet/mümâselet ilkesi çerçevesinde hareket ederek Allah'ın cisim ve cevher olmasını caiz görmemiştir. Ona göre Allah'ın cisim olması ya kadîm olmasını iptal ederek muhdes olmasını gerektirir ya da cisimlerin de kadîm olmasını gerekli kılar. Bu iki durum da geçersiz (fâsid) olduğundan dolayı Allah'ın cisim ve cevher olması imkânsızdır.³⁶³ Buna göre, istivâ: istilâ; el (yed): nimet ve kudret; cenb: zâtullah ve itaat; gözler: bilgi anlamı taşımaktadır.³⁶⁴

Murtazâ ve Tûsî'nin burada kullandıkları ifadeler, Kâdî Abdülcebbar'ın ifadelerinin bir benzeridir. Zira Kâdî Abdülcebbar da cismi, “*uzunluğu, derinliği ve genişliği olan şey*” olarak tanımladıktan sonra mütemâsiliyet/mümâselet ilkesi çerçevesinde Allah'ın kadîm ve kâdir olmasını imkânsız kıldığından cisim olmasının imkânsız olduğunu söylemiştir.³⁶⁵ Murtazâ ve Tûsî'nin kullandıkları tanım ve önermeler, Kâdî Abdülcebbar'ın kullandıklarının hemen hemen aynısı olduğu için burada tekrar yazmaya gerek duyulmamıştır. Ayrıca onlar, Kur'an'daki teşbîh ve tecsîm ifade eden lafızları, Kâdî Abdülcebbar gibi yorumlamışlardır. Buna göre istivâ: istilâ ve galebe; göz: bilgi; yüz (vech): zat; el (yed): kuvvet, nimet ve minnet; yan (cenb): itaat; baldır (sâk): şiddet anlamına gelmektedir.³⁶⁶

³⁶⁰ Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümel*, s. 75; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 207.

³⁶¹ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 211-212, 223-224.

³⁶² Tûsî, *el-İktisâd*, s. 88-89; Tûsî, *Temhîd*, s. 134.

³⁶³ Tûsî, *Temhîd*, s. 131, 134; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 88.

³⁶⁴ Tûsî, *el-İktisâd*, s. 89-91.

³⁶⁵ Detaylı bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 348-358.

³⁶⁶ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 364-370.

3.2.1.2.3.3. Araz Olmak ve Hulûl Etmek

Şeyh Sadûk'a göre yukarıda da bahsedildiği üzere Allah araz sıfatıyla vasıflandırılmaz.³⁶⁷ Şeyh Müfid'e göre araz, varlığı için kendisinin dışında bir şeye ihtiyaç duyan ve cisimde sabit olarak bulunmayan şeydir,³⁶⁸ yani boşlukta/uzayda bir mahalde (mütehayyiz) hulûl edendir.³⁶⁹ Allah ise vâcibu'l-vücûd olup, mümkün cinsinden olmayandır. Bu nedenle Allah araz olamaz. Ayrıca Allah herhangi bir mahal ya da bölgeye (cihet) hulûl etmez. Zira mahal, kendisine arazların hulul ettiği boşlukta/uzayda bir yerdir (mütehayyiz). Allah'ın da bir mahalle hulûl etmesi, Allah'ı o mahalle muhtaç kılacağından dolayı mümkün değildir.³⁷⁰

Şerîf Murtazâ'ya göre ister ızırâr türünden isterse istidlâl türünden olsun bilinen arazların hepsi muhdestir. Şayet Allah arazlardan bir şeye benzemiş olsaydı, O'nun kadîm olması imkânsız olurdu. Bilinen tüm arazların da kâdir, âlim ve hayy olmadığı ve Allah'ın da kadîm olmakla birlikte bu sıfatlara sahip olduğu bilindiğine göre Allah araz olamaz. Murtazâ, arazları zıt sıfatlar üzerinden izah etmeye çalışarak mahalde bulunan ve mahalden müstağni olan şeklinde ikiye ayırmıştır. Buna göre Allah'ın her iki cins arazdan olması da imkânsızdır. Birincisi cevherin kıdemini ya da hudûsunu gerektirmesinden dolayı; ikincisi ise bâkî ve kadîm olmadıkları bilinen irâde ve kerâhat sıfatına benzediğinden dolayı imkânsızdır. Allah şayet araz olsaydı zıt sıfatların tümüne ya da bir kısmına sahip olması gerekirdi. Çünkü tüm zıt sıfatların hükmü bunu gerektirir. Bu da Allah'ın ve arazın ya da ikisinden birinin kadîm olmasını imkânsız kılar. Allah'ın kadîm arazın da hâdis olduğu bilindiğine göre Allah'ın araz olması imkânsızdır.³⁷¹

Ebû Ca'fer et-Tûsî ise bu konulara daha kısa ve öz değinerek hocasına benzer şeyler söylemiştir. Ona göre Allah'ın araz sıfatı ile vasıflandırılması caiz değildir. Çünkü arazların hepsinin hudûsu sabittir. Şayet Allah araz olsaydı muhdes olurdu, hâl-buki Allah kadîmdir. Yine şayet araz olsaydı, bir mahalle ihtiyaç duymaktan ya da tıpkı fenâda ve Allah'ın irâdesi ve kerâhatinde olduğu gibi bir mahalle ihtiyaç duyma-

³⁶⁷ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 18.

³⁶⁸ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, s. 28. Müfid, bu tanımda Bağdat Mu'tezilesi ile ittifak halinde olduğunu söylemiştir. Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 98 (md. 90).

³⁶⁹ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, s. 17.

³⁷⁰ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, s. 28-29.

³⁷¹ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mülâhhas*, s. 212-213.

maktan hâlî olamazdı. Birinci kısım mahallin kadîm olmasına; ikinci kısım ise iki vakit bulunmasının imkânsız olmasına yol açardı. Bilinen durum bunun zıttına olduğuna göre ikisi de Allah için imkânsızdır.³⁷²

Murtazâ ve Tûsî Allah'ın bir mahalle hulûl etmesi hususunda aynı şeyleri söylemişlerdir. Onlara göre Allah'ın bir mahalle hulûl etmesi imkânsızdır. Çünkü hulûl hâdis olmanın bir gereğidir. Zatı ile ezelî olan Allah'ın hulûl etmesi ise mahallerin kadîm olmasını gerektireceğinden dolayı imkânsızdır. Ayrıca bir mahalle hulul eden varlık, kendi varlığını o mahalle mütahhasıs kılar. Allah'ın bir mahalde bulunması imkânsız olduğuna göre bir mahalle hulul etmesi de caiz olmaz.³⁷³

İmâmiyye alimlerinin Allah'ın araz olması ve hulul etmesi bahsinde Mu'tezile'den etkilendikleri görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, arazı cisimlere ve cevhere arız olan geçici nitelikler olarak tanımlamıştır.³⁷⁴ Arazlar hakkında adem ve butlân câiz olduğundan onların hâdis olması gerekir. Çünkü ârız oldukları varlıklar ortadan kalktıklarında onlar da yok olurlar. Arazlar hâdis olduklarına göre bir muhdise ihtiyaç duyması gerekir, bu durumda Allah araz olamaz. Zira hudûsta ortak olan muhdise ihtiyaç duymada da ortak olur. Allah'ın da kadîm olduğu bilindiğine göre araz olmak onun kadîm sıfatına aykırıdır.³⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın araz olmamasını daha çok arazların zıt sıfatlara sahip olması ile açıklamaya çalışmıştır. Ona göre arazlar, cisim ve cevherde bâkî olmakla beraber zıtlarının varlığı ile yok olurlar. Cevher ve cisimler ise bâkî ve sabittirler. Şayet Allah araz olsaydı, bütün olarak ya da bir parçası arazlara benzerdi, bu da Allah'ın hâdis olmasını ya da arazların kadîm olmasını gerekli kılardı. Arazların hâdis, Allah'ın da kadîm olduğu sabit olduğuna göre her iki durum da muhaldir. Bâkî olan ya da olmayan, müdrek olan ya da olmayan, illet olan ya da olmayan veyahut bunlar dışındaki diğer bütün arazlar Allah için muhaldir. Çünkü mahalle tabi olan arazların hepsi Allah için imkânsızdır. Mahalde bulunmayan arazlardan hüküm altına girmeyen yoktur ve Allah için bu hükümler imkânsızdır.³⁷⁶ Ayrıca o, arazların cisim ve cevherde hulul yolu ile bulunduklarını söylemiştir.³⁷⁷

³⁷² Tûsî, **el-İktisâd**, s. 91.

³⁷³ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 214-215; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 91-92; Tûsî, **Temhîd**, s. 132-133.

³⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 372.

³⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 152-154, 178.

³⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 372.

³⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 172-174.

Hulûlün yalnızca cisim ve arazlar için geçerli olduğunu, bu nedenle Allah'ın herhangi bir mahalle hulûl etmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir.³⁷⁸

3.2.1.2.3.4. Ru'yetullah

Tecsim ve teşbîh fikrinin nefyi hususunda İmâmiyye alimlerinin en çok üzerinde durdukları konulardan biri de hiç şüphesiz ru'yetullah konusudur. Şîî-İmâmî gelenekte ru'yetullahın imkânsızlığı Hişâm b. Hakem ve Ali b. İbrâhîm el-Kummî gibi bazı düşünürler haricinde³⁷⁹ kabul gören bir prensip olduğu anlaşılmaktadır. Şeyh Müfid, bu konuda İmâmiyye alimleri arasında icmâ olduğunu söylemiştir.³⁸⁰ Küleynî bu konuda aklî izahata yer vermemiş ve konu ile ilgili ahabâr ve ayetleri zikretmekle iktifa etmiştir. Aktardığı rivayetlere göre Allah gözle idrak edilemez.³⁸¹ Şîî-İmâmî gelenekte birkaç istisna hariç ru'yetullahın imkânsızlığı prensibi benimsenmiş görülmektedir. Bu konuda Mu'tezile ile benzerliğin ölçüsünü konuya yaklaşım yöntemleri belirleyecektir.

Şeyh Sadûk, ru'yet ile ilgili rivayetleri aktardığı kısımda kendi görüşünü de zikretmiştir. Buna göre ru'yetin asıl manası bilgidir. İnsanlara Allah hakkında bu dünyada iken şüpheli olan işlerin ahirette ayan olmasıdır. “*Sen bu konuda gaflet içindeydin, artık senden perdeyi kaldırdık, bugün gözlerin keskindir*”³⁸² ayetini buna delil olarak getirmiştir. Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek isteyip de Allah'ın ona dağa bakmasını emrederek³⁸³ bunun imkânsız olduğunu bildirmesi rüyetin imkânsızlığına delildir.³⁸⁴ Ayrıca “*Gözler onu göremez ancak O bütün gözleri görür*” ayeti de bunun başka bir delilidir.³⁸⁵ Şeyh Müfid'e göre Allah için teşbîh imkânsız olup, kadîmliği kesin olan Allah, yarattıklarına benzemez, bundan dolayı da gözler onu idrak edemez.³⁸⁶ Zira, gözler eşyayı ışık vasıtasıyla ve herhangi bir engel olmadığında görürler. Gören ve görünen arasında boşluk (hevâ') olmadığında ve ışık kaybolduğunda gözler için görme söz konusu olamaz. Allah ise bunlara benzemekten yücedir. Bu nedenle gözle görül-

³⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 400-402.

³⁷⁹ Belhî, *el-Makâlât*, s. 247; Şeyh Müfid, *el-Hikâyât*, s. 85; Howard, “Şîî Kelâm”, s. 216; Arslan, *Şia-Mu'tezile*, s. 114.

³⁸⁰ Şeyh Müfid, *el-Hikâyât*, s. 85.

³⁸¹ Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, c. I, s. 56-58.

³⁸² Kâf, 50/22.

³⁸³ A'râf, 7/143.

³⁸⁴ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 119-120.

³⁸⁵ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 18-19.

³⁸⁶ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, s. 37.

mesi caiz değildir.³⁸⁷ Müfid, ru'yetullah konusunda Mu'tezile'nin tamamının kendileri ile aynı görüşte olduğunu söylemiştir.³⁸⁸

Müfid'in ifadeleri Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin ru'yet hakkında Mu'tezile için zikrettiği ifadelere oldukça benzemektedir. Buna göre, ru'yetullahın herhangi bir yünden mümkün olması caiz değildir. Bizimle Allah arasında onun görülmesini engelleyen bir engelin (hicâb) olup olmamasının herhangi bir anlamı yoktur. Aksi takdirde örtü kalktığında Allah'ı görebilirdik. Ancak Allah'ın göz ile görülmesi imkânsızdır. Allah cisim, araz ve cüz olmaktan yücedir. Çünkü gözler onda iz bırakan şeyleri ya da aradaki engellerin kalkmasıyla göz ile mukabili arasındaki boşluktan geçerek mukabile ilsâk eden ışıgı görür. Bu ise iki cisim arasında ya da iki cisme hulul eden şeyde gerçekleşir.³⁸⁹

Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî ru'yetullah konusuna daha başlarken Kâdî Abdülcebâr'ın ifadeleri ile başlamışlardır. Onlara göre ru'yetullah tartışmasında kendilerinin muhatapları Mücessime ya da Müşebbihe değildir. Zira bu fırkalar Allah'ı cisim olarak kabul ederler ve cisim olması hasebiyle görüleceğini, cisim olmasa görülemeyeceğini söylerler. Cisimler için ru'yet zaten mümkün olan bir algılama yöntemi-
dir. Onlar ru'yetullah hususunda asıl tartışmanın Allah için tecsîm ve teşbîhi mümkün görmeyip O'nun görülmesini mümkün görenler (Eş'arîler) ile kendileri arasında olduğunu söylemektedirler.³⁹⁰

Murtazâ ve Tûsî böyle bir giriş yaptıktan sonra ru'yetullahın imkânsızlığı konusunda aklî ve naklî deliller getirmişlerdir. Ancak bu aklî ve naklî deliller Kâdî Abdülcebâr'ın getirdiği delillerden farklı değildir. Hatta konu ile ilgili ürettikleri muhtemel sorunsallar ve örnekler bile benzerdir. Bu konu iki grup tarafından da oldukça uzun bir şekilde ele alındığından mesele öz bir şekilde verilecektir.

Onlara göre Allah'ın, görme sıfatıyla veya başka bir mana ya da altıncı bir duyu yahut bunlara benzer şeyler vasıtasıyla görülmesi imkânsızdır. Zira ru'yet, gören kişi (râî) görülebilecek şeyleri görme sıfatına ve görülen şey (mer'î) de görebilenler tarafından görülme sıfatına sahip olduğunda ve görmeye engel olan makul engeller bulun-

³⁸⁷ Şeyh Müfid, **el-Hikâyât**, s. 85-87.

³⁸⁸ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 57 (md. 25).

³⁸⁹ Belhî, **el-Makâlât**, s. 247.

³⁹⁰ Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 374; Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 227; Tûsî, **Temhîd**, s. 138.

madığında gerçekleşir ve bu sıfatları taşıyan kişinin gören (râî) olması zorunlu olur. Gören kişinin ise görme vasfına sahip olmadan önce canlı olması gerekir. Zira cansız bir varlıkta görme duyusu yoktur.³⁹¹ Görme duyusunun sağlam bir şekilde gerçekleşmesi için ışığın gözden belli bir nizam ve tarzda ayrılması gerekir. Aksi takdirde görme gerçekleşmez. Nitekim aşırı yakınlık, aşırı uzaklık, göz ile görülen şey arasına girerek ışığa engel olan örtü, incelik (rikkat), letafet gibi engeller görmeye mâni olur. Bunlar cisim ve cevherlerin özelliklerindendir, kadîm olan Allah ise cisim ve cevher değildir ya da cisim ve cevherlere hulul etmez.³⁹²

Onlar, ru'yetullahın imkânsızlığını ayrıca Kâdî Abdülcebbâr'ın kullandığı mukabele deliliyle (karşıda olma) açıklamışlardır. Onlara göre gözle gören kimse, görülen şeyi, karşıda bulunma veya karşıda bulunma hükmünde olma ya da karşısındakine hulul etme kapsamında görmektedir. Ru'yet için karşıda olma şarttır. Cevher ya da araz olmayı gerektiren bu özelliklerin Allah için imkânsız olması onun gözle görülmesini de imkânsız kılmaktadır.³⁹³

Onlar, ru'yetin imkânsızlığını naklî deliller ile açıklamaya çalışmışlardır. Basra Mu'tezilesi alimi Kâdî Abdülcebbâr, ilk önce naklî delilleri izah ederek aklî delilleri sonra sunmuştur.³⁹⁴ Müfîd, Murtazâ ve Tûsî ise ilk önce aklî sonrasında naklî delilleri ortaya koymuşlardır.³⁹⁵ Naklî delillerin bir kısmı direkt ru'yetin imkânsızlığına delalet ederken bir kısmı ru'yete imkân vermektedir. Ru'yete imkân veren ayetleri ise yorumlama ve akla gelen ilk anlamının dışında bir anlam tercih etme yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda İmâmîyye alimlerinin üzerinde durduğu ilk naklî delil “Gözler O’nu idrak edemez fakat O, bütün gözleri idrak eder. O latîf ve habîrdir.”³⁹⁶ ayetidir. Onlara göre bu ayetteki “idrak” kelimesinin sözlükte birçok manası varken “göz” kelimesi ile birlikte kullanıldığında yalnızca “ru'yet” manasına gelmektedir. Sözlükte “idrak” keli-

³⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 400, 402, 404, 406-408; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 227-228, 231; Tûsî, *Temhîd*, s. 138-139, 142.

³⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 402, 416-420; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 232-233; Tûsî, *Temhîd*, s. 140; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 94.

³⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 400-402; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 242; Tûsî, *Temhîd*, s. 141-142; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 93.

³⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 374-400, 422-446 (naklî deliller); 400-422 (aklî deliller).

³⁹⁵ Şeyh Müfîd, *en-Nûket fî Mukaddimât*, s. 37; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 227-243 (aklî deliller), 243-269 (naklî deliller); Tûsî, *Temhîd*, s. 139-142 (aklî deliller), 142-148 (naklî deliller); Arslan, *Şia-Mu'tezile*, s. 115.

³⁹⁶ En'âm, 6/103.

mesinin ru'yet manası olmamasına rağmen böyle bir manayı gerektiren unsur ise onun “bâ” harf-i cerri ile kullanılmasıdır. Çünkü “bâ” harf-i cerri isme geldiğinde içerisinde alet olduğunu ifade eder. Bu bağlamda ru'yetin aleti ise gözdür. Ru'yette göze ortak olan başka bir duyu organının olması ise söz konusu değildir. Bu nedenle idrak göz ile kullanıldığı için ru'yetten başka anlam ifade edemez. Ayrıca, gözlerin Allah'ı idrak edememesi övgü (temeddüh) cihetindendir. Ru'yet Allah için noksanlık ifade edeceğinden temeddüh ile onu kendisinden nefyetmiştir. Bu ise Allah'ın kesin bir şekilde hiçbir durumda görülemeyeceğinin kanıtıdır.³⁹⁷

Onlar, Allah'ın göz ile idrak edilmesinin mümkün olmadığı bahsinden sonra muhaliflerin ru'yete delil olarak sundukları naklî delilleri izah etmişlerdir. Nitekim onlara göre “*O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaklar*”³⁹⁸ ayetinde geçen “nazar” lafzından ru'yet çıkarılması ise imkânsızdır. Çünkü nazar kelimesinin ru'yet anlamı yoktur. Zira bakmak ile görmek birbirinden farklı eylemlerdir. Aynı şekilde Hz. Musa'nın “*...Rabbim bana kendini göster sana bakayım...*”³⁹⁹ ayeti de ru'yet için delil olamaz. Bu istek Hz. Musa'nın değil kavminin ondan istediği bir şeydir. Hz. Musa ru'yetin imkânsız olduğunu bildiği için kavminin de bunu anlaması adına Allah'tan böyle bir istekte bulunmuştur. Allah ise aynı ayetin devamında “*...Sen beni asla göremezsin...*” şeklinde cevap vermiştir. Bu cevapta “len” edatının kullanılması ise ru'yetin imkânsızlığının bir delilidir. Ayrıca Allah'ın ru'yet için “dağın yerinde durması” gibi olmayacak bir şart koyması ru'yetin imkânsız olduğunun diğer bir delilidir.⁴⁰⁰ Murtazâ, ru'yete delil olarak getirilen hadisleri Abdülcebbâr'ın eleştirmesine benzer şekilde eleştirmiştir. Onlara göre Allah'ın ru'yeti ile ilgili “*Dolunay gecesi ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz*” hadisi teşbîh ifade ettiği için sahih değildir. Şayet sahih olsa bile haber-i vâhid türündendir. Haber-i vâhid ise ilim ifade etmez. Bu haber tevil edilecek ise eğer bu durumda hadiste geçen ru'yet lafzı “bilmek” manasında olmalıdır.⁴⁰¹

³⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 374-390; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 243-250; Tûsî, *Temhîd*, s. 142-145; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 94-95.

³⁹⁸ Kıyâmet, 75/22-23.

³⁹⁹ A'râf, 7/143.

⁴⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 390, 422-426; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 255, 257-268; Tûsî, *Temhîd*, s. 145-148; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 95-96.

⁴⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 432-436; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 255.

3.2.1.2.3.5. İkinci Bir Kadîmin Olmasının İmkânsızlığı

İmâmiyye alimlerinin kadîm olan ikinci bir varlığın imkânsızlığını Mu'tezile'nin yaptığı gibi temânu' delili⁴⁰² üzerinden izah etmeye çalıştıkları görülmektedir. Ayrıca Allah'ın bir ve tek olduğunu ve ortağı ya da dengi olmadığını, vâhid ve ehad lafızlarına verdikleri özel manalar çerçevesinde ortaya koymaya gayret etmişlerdir. Nitekim Şeyh Sadûk, esmâu'l-hüsânın teker teker anlamlarını zikrettiği kısımda vâhid ve ehad kelimelerinin mahiyeti hakkında bilgi vermiştir. Bu bilgiye göre ehad lafzının anlamı, zatında bir (vâhid) olan, parçası, cüz'ü ve azası olmayan demektir. Onun hakkında sayılar ve ihtilaf caiz değildir. Vâhid ise kendisi dışında vahdaniyet manasında dengi ve ortağı olmayan demektir. Çünkü dengi ve benzeri olan kimseler gerçek manada bir (vâhid) olamazlar. Örneğin "Falanca kişi tek (vâhid) insandır" demek onun denginin olmadığını ifade eder. Bu bağlamda Allah tektir (vâhid), onun dengi yoktur ve sayı (aded) onun için mümkün değildir.⁴⁰³ Ayrıca Sadûk ikinci bir yaratıcının varlığının imkânsızlığını temânu' delili ile izah etmiştir. Ona göre şayet aynı anda iki yaratıcının varlığı mümkün olsaydı ikisinden herhangi birinin diğerinden dilediği şeyleri menetmeye ya da gizlemeye kâdir olması ya da kâdir olamaması mümkün olurdu. Kendisinden bir şeyin menedilmesi ya da gizlenmesi caiz olan kimsenin muhdes olması gerekir. O ikisinin bir şeye kâdir olamaması aciz ve noksan olduklarının göstergesi olmakla beraber hâdis olduklarının da bir delilidir. Bu durumda yaratıcının kadîm ve tek olması şarttır.⁴⁰⁴ Sadûk ayrıca birden çok ilahı mümkün kılan tanrı inanışlarıyla Seneviyye⁴⁰⁵ ve Zındıklar ile teslis akidesine sahip olan Hristiyanları, bu akidelerinin hatalı olduğunu ifade eden ahbâr ile reddetmiştir.⁴⁰⁶

⁴⁰² Kâdî Abdülcebbar'ın ifadesiyle temânu' "*İki kâdirden her birinin diğerinin engel olacağı şeyi yapmasıdır*". Bkz. Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 450. Karşılıklı olarak birbirine engel olmak manasına gelen temânu' kelimesinden tevellüd eden temânu' delili, birden fazla ilahın aynı anda bulunmasının imkânsızlığını ispatlamada kullanılmıştır. Bu delili ilk kullananın ise Ebu'l-Hasan el-Eş'arî olduğu bilinmektedir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", **DİA**, İstanbul, 2012, c. XLII, ss. 428-430.; İsmail Işık, "Burhan-ı Temanû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, c. X, sy. 2, ss. 17-44, s. 22-23.

⁴⁰³ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 196-197.

⁴⁰⁴ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 269.

⁴⁰⁵ Seneviyye, adından da anlaşılacağı üzere alemleri, iyilik ve kötülük, karanlık ve aydınlık, pasif ve aktif gibi gibi nitelikleri taşıyan birbirine zıt iki kadîm aslın yarattığına inanan din veya mezheplere verilen genel bir isimdir. Bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", **DİA**, İstanbul, 2009, c. XXXVI, ss. 521-522; Mehmet Dalkılıç, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Seneviye ve Ekolleri", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, sy. 8, ss. 159-180.

⁴⁰⁶ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 244-270, 270-275.

Şeyh Müfid de Allah'ın tek olduğunu zikrettikten sonra aynı yöntemi kullanmıştır. Ona göre şayet iki ilah olsaydı ikisi de kudret ve tefâdul (üstünlük yarışı) bakımından denk (tesâvî) olması gerekirdi. Bu ise ikisinden herhangi birinin diğerinin istediği şeyin zıttını dilemesini ya da diğerini bir şeyden menetmesini mümkün kılardı. Bu menetmedeki denklik ikisinin de muradının gerçekleşmemesine neden olur. Bu ise noksanlığın tezahürüdür.⁴⁰⁷

Şerîf Murtazâ'ya göre, vâhid kelimesi övgü ve ta'zîm ifade eden ve övgü ve ta'zîm ifade etmeyen şeklinde iki türlü anlamlandırılır. Allah için övgü ve ta'zîm ifade eden vâhid lafzının anlamı, kendisi dışında hiçbir kimsede bulunmayan zatî sıfatlarında tek (münferid) olmasıdır. Övgü ve ta'zîm ifade etmeyen ise “parçalara ve cüzlere ayrılmayan” anlamındadır.⁴⁰⁸

Kadîm olan Allah'ın tek olması ve ikincisinin olmaması konusunda Murtazâ ve Tûsî birlikte hareket ederek mümâselet ve temânu' ilkesine başvurmuşlar ve benzer bir ifade tarzı kullanmışlardır. Onlara göre kadîm olmada ortak olmak diğer zatî sıfatlarda da ortak olmayı gerektirir. Bu ise her iki ilahın zâtı ile kâdir olması anlamına gelir. İkisinin de kâdir olması, ikisi arasında bir engellemeyi (temânu') mümkün kılar. Kâdir olan için ise engel caiz değildir. Çünkü onlardan biri diğerinin yapmak istediği şeyin zıttını isteyebilir. Bu ise üç ihtimali ortaya çıkarır. Buna göre ya ikisinin isteği gerçekleşir ya da ikisinin isteği de gerçekleşmez yahut da ikisinden birinin istediği olur. Birinci ihtimal iki zıt aynı anda vücut bulmayacağından; ikinci ihtimal onların zayıf olmalarına işaret edeceğinden ve zâtıyla kâdir olma sıfatını iptal edeceğinden; üçüncü ihtimal ise zayıf olduklarını, güçlerinin sınırlı olduğunu ve kudret ile kâdir olduklarını gösterdiğinden imkânsızdır. Çünkü kudret ile kâdir olmak muhdes cisimler için geçerlidir. Bu nedenle ikinci bir kadîm varlık geçersiz olduğu için nefyedilmesi gerekir.⁴⁰⁹ Bu bahsin ardından onlar, birden çok ilahın varlığını kabul eden Seneviyye, Mecûsiyye ve Hristiyanlık dinlerinin bu konudaki batıl olarak ifade ettikleri görüşlerini çürütme ve reddetme yoluna girmişlerdir.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Şeyh Müfid, **en-Nüket fî Mukaddimât**, s. 39.

⁴⁰⁸ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 586.

⁴⁰⁹ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 269; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 78-80; Tûsî, **Temhîd**, s. 149-152; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 97-98.

⁴¹⁰ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 285-299; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 80; Tûsî, **Temhîd**, s. 152-156; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 99-102.

İmâmiyye alimlerinin, gerek vâhid kelimesinin anlamını izah etmede gerekse ikinci bir kadîm varlığın mümâselet ve temânu' ilkesi çerçevesinde imkânsızlığını ispatlamada ve bu izahatları yaparken kullandıkları ifadelerde Kâdî Abdülcebbâr'ı takip ettikleri görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr ikinci bir ilahın varlığının imkânsızlığı konusuna başlarken vâhid kelimesi için iki türlü anlam vermiş ve ikinci bir ilahın olmayışını mümâselet ve temânu' ilkesi ile açıklamıştır.⁴¹¹ Ayrıca o, ikinci bir ilahın olmadığını ispat ettikten sonra bu doğrultuda Seneviyye, onun alt kolu olarak zikrettiği Mecûsîlik ile Hristiyanlığın birden çok ilahın varlığına imkân tanıyan görüşlerini çürütmeye çalışmıştır.⁴¹²

3.2.2. Adalet Meselesi

Tevhîd meselesinden sonra Mu'tezile ile İmâmiyye arasında benzerlik kurulan ikinci büyük mesele adalet meselesidir. Bu mesele, iki mezhep alimleri tarafından fiiller çerçevesinde değerlendirilerek adil ve hakîm olan Allah'ın kabîh (kötü) şeyleri yapmaktan uzak olduğunu ve iyi olanı yaptığını ispatlama çabasıyla ele alınmıştır. Şeyh Sadûk, imam Ca'fer Sâdık'tan aktardığı rivayet çerçevesinde dinin esasının tevhîd ve adalet olduğunu söylemiştir. Buna göre adalet, Allah'a sahip olmadığı şeyleri nispet etmekten geri durmaktır.⁴¹³ Bundan kastın ise Allah'ın yapmaktan müstağni olduğu kabîh fiiller olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹⁴ Ayrıca o, adaleti, iyiliğe iyilik ve kötülüğe kötülük ile karşılık vermek olarak tanımlamıştır.⁴¹⁵

Şeyh Müfid'e göre adalet, adil ve hakîm olan Allah'ın kâdir olmakla birlikte kabîh olanı yapmaması ve vacip olanı ise ihlal etmemesidir.⁴¹⁶ Murtazâ ve Tûsî'ye göre adalet, Allah'ın kabîh olanı yapmaması, vacibi ihlalden kaynaklı kabîh yerine geçebilecek şeyleri yapmaması ve sadece hasen (iyi) olan şeyleri yapmasıdır.⁴¹⁷ İmâmiyye alimlerinin, adaletin mahiyetini belirlemede Mu'tezilî alim Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilendikleri müşahede edilmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre adalet ile kastın Allah'ın sadece hasen (iyi) fiilleri yapması, kabîh fiilleri yapmaması

⁴¹¹ Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 446-456.

⁴¹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 458-478; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar", c. I, s. 199-201.

⁴¹³ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 96.

⁴¹⁴ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 396-397.

⁴¹⁵ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 78.

⁴¹⁶ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, s. 32; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 56 (md. 24).

⁴¹⁷ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mülâhhas*, s. 305; Tûsî, *Temhîd*, s. 159; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 105.

ve kendisine vacip olanı ihlal etmemesidir.⁴¹⁸ Bu bağlamda adalet meselesi içerisinde alimler genellikle hüsün ve kubuh meselesi ve ilâhî fiiller ile kulların fiillerine dahil olan konular ele alınmıştır. Burada da sırasıyla bu meseleler Mu'tezilî fikirler ile mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır.

3.2.2.1. Hüsün ve Kubuh/İyi ve Kötü Meselesi

Allah'ın sadece iyi olanı yapacağı ve kötü olanı yapmayacağı kabulü yukarıda da görüldüğü üzere Sadûk ve Müfid'in görüşlerinde mevcuttur. Ancak onlar bu konu hakkında teferruatlı bir bilgi vermezler. Hüsün ve kubuh meselesini sistematik olarak İmâmiyye düşünce sistemine dahil eden ilk kişinin Şerîf Murtazâ olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹⁹ O, bu düşünce sistemini Kâdî Abdülcebbâr'dan almış ve kendi sistemine dahil etmiştir. Her ne kadar bu konuda bir kaynak göstermese de kullandığı yöntem ve meseleyi izahındaki içerik benzerdir. Onu bu konuda talebesi Ebû Ca'fer et-Tûsî takip etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr, Murtazâ ve Tûsî'nin bu meselenin izahında yaptıkları tanım ve taksimatlar ile kullandıkları lafızlar ve örneklerin hepsi birbirinin kopyası gibidir. Bu da İmâmiyye alimlerinin Kâdî Abdülcebbâr'ı takip ve taklit ettiklerinin açık bir göstergesidir.

3.2.2.1.1. Hüsün ve Kubhun Mahiyeti

İmâmiyye alimleri Allah'ın sadece iyi olanı irâde ettiği ve yaptığı, kabîh olanı yapmadığı görüşünü bir temele oturtmak amacıyla öncelikle hüsün ve kubhun ne anlama geldiği, fiillerin hüsün ve kubuh olarak nitelenmesinin sebebi, onların nasıl bilineceği üzerinde durmuşlardır.

Şeyh Sadûk'a göre Allah, kabîh olanı yapmaktan müstağnidir ve O'nun kudreti kabîh olanı terk etme üzerinedir.⁴²⁰ Talebesi Şeyh Müfid, adalet meselesini tamamen hüsün ve kubuh meselesine hasretmiştir. O, adalet meselesinin başında Allah'ın kabîh olanı yapmayacağını ve vacip olanı ihlal etmeyeceğini söyledikten sonra kabîh ve vacibin mahiyetini kısaca ifade etmiştir. Ona göre kabîh olan, yapıldığında dünyada yerilmeyi ve ahirette cezayı gerektirirken, terkedildiğinde ise dünyada övülmeyi ve ahi-

⁴¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 8; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI, s. 3; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar", c. I, s. 202.

⁴¹⁹ Arslan, *Şia-Mu'tezile*, s. 125.

⁴²⁰ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 296-297.

rette mükafatı gerektirir. Vacip ise yapıldığında dünyada övülmeyi ve ahirette mükafatı, terk edildiğinde ise dünyada yerilmeyi ahirette cezayı gerektirir. Bu durumda Allah kabîh olanı yapmaktan yücedir.⁴²¹ Müfîd'in kullanmış olduğu bu ifadeler Kâdî Abdülcebbâr'ın kullandıklarına benzemektedir. Zira o da meseleyi hasen ile vacibi övme ve kabîh olanı yerme üzerinden izah etmiştir.⁴²²

Murtazâ ve Tûsî bu konuyu ele almadan önce zemin oluşturma bakımından fiiller konusuna değinmişlerdir. Onlara göre fiil, güç yetirilebilir (makdûr) olduktan sonra var olan, yani kâdir olan kimseden meydana gelen şeydir. Fiil, hudûsuna ilave herhangi bir nitelik bulunmayan ve hudûsuna ilave bir nitelik bulunan olmak üzere ikiye ayrılır. Unutan ve uyuyan kimseden sarf edilen söz, hudûsuna ilave bir niteliği bulunmayan fiiller türünden olup iyi ve kötü olarak nitelenemezler. Hudûsuna ilave bir nitelik bulunan fiiller ise zorlama (mülce') yolu ile yapılan ve bilinçli olarak yapılan olmak üzere ikiye ayrılır. Zorlama yolu ile olan fiiller övgü ve yergi gerektirmeyen fiillerdir. Bilinçli olarak yapılan fiiller, hüsün ve kubuh olarak ikiye ayrılır. Kabîh fiiller, yapıldığında bazı yönlerden yerilmesi gereken fiillerdir ve kısımlara ayırmaya gerek yoktur, şayet ayrılacaksa küfür, fık, büyük ve küçük günahlar gibi kısımlara ayrılabilir. Hasen fiiller ise yapıldığında yergi gerektirmeyen fiiller olup, kendi içerisinde mubah, mendup ve vacip gibi kısımlara ayrılır. Mubah, yapıldığında yergi ya da övgü gerektirmeyen fiillerdir. Mendup, yapıldığında övgü gerektiren ve yapılmadığında yergi gerektirmeyen fiillerdir. Vâcipler, mudayyak ve muhayyer türde olanlar ve farz-ı âyin ve farz-ı kifâye türünde olanlar olmak üzere iki türlüdür. Mudayyak vacip, yapılmadığında yerilmesi gerekir. Örneğin emaneti iade etmek gibi. Muhayyer vacip, kendisinin ya da yerine geçen şeyin yapılmasını gerektiren vaciptir. Örneğin üç ihtimalli yemin kefareti gibi, borcu para ya da başka bir şey ile ödemek gibi. Farz-ı ayin, her şahsın bizzat kendisinin yapması gereken vacip; farz-ı kifâye, kendisinin yerine başkasının yapması da geçerli olan vaciptir.⁴²³ Murtazâ ve Tûsî, fiiller ile ilgili bu tanım ve tasnîfâtında tamamen Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini benimsemişlerdir.⁴²⁴

⁴²¹ Şeyh Müfîd, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 32-33.

⁴²² Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar", c. I, s. 203-204; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VI, s. 3; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 34.

⁴²³ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 306-307; Tûsî, **Temhîd**, s. 160-163; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 105-107.

⁴²⁴ Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VI, s. 5-8; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 64-70; c. II, s. 48-54; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar", c. I, s. 202-203.

İmâmiyye alimleri, hüsün ve kubhun fiillerdeki konumunu belirledikten sonra hüsün ve kubuh, fiillerin zatî nitelikleri mi yoksa zatına has vecihler mi olduğu ya da onların hüsün ve kubuh addedilmeleri, emir ve nehye mi bağlı olduğu üzerinde durmuşlardır. Nitekim Şeyh Müfid'in hüsün ve kubhun, fiillerin zatından kaynaklandığını benimsediği aktarılmıştır. Mazlum Uyar'ın aktardığına göre Müfid, bir şeyin hüsün ve kubuh olmasının kendi zatından kaynaklandığını ve bunun akılla bilinebileceği görüşünü benimsemiştir.⁴²⁵ Uyar'ın kaynak olarak gösterdiği *Evâilü'l-Makâlat* adlı eserinin ilgili yerlerinde ya da incelediğimiz diğer eserlerinde hüsün ve kubhun zatî bir nitelik olduğuna işaret eden bir ifade tespit edemedik. Onun, Müfid'in fikirlerinin genelinden böyle bir çıkarsama yaptığını farz ederek Müfid'in bu görüşünde Bağdat Mu'tezilesi alimi Ebu'l-Kâsım el-Belhî'yi takip ettiği anlaşılmaktadır. Zira Belhî, kabîhin niteliği ya da tabiatı (zatı) gereği kötü olduğunu benimsemiştir.⁴²⁶

Murtazâ ve Tûsî ise hocalarının aksine bu konuda Basra Mu'tezilesi'nin görüşünü benimsemişlerdir. Nitekim onlara göre fiillerin zatına, cinsine ve hudûsuna has birtakım vecihler nedeniyle yani vuku buluş şekline göre hasen ve kabîh olarak nitelenmesi gerekir. Aksi halde onlar hasen ve kabîh olarak birbirinden ayırt edilemez. Çünkü fiillerin zatlarında, cinsinde ve hudûsunda bu nitelikler bulunmazlar.⁴²⁷ Aynı şekilde bir şeyin hasen ya da kabîh oluşu emir ve nehiyden de kaynaklı değildir. Şayet öyle olsaydı Allah için hasen ve kabîh türünden fiiller mümkün olmazdı. Çünkü Allah emir ve nehyin muhatabı değildir. Onlara göre hasen ve kabîhin Allah'ın emir ve yasasına dayandığını söylemek, Allah için yalanı, yalancıları tasdik etmeyi, mefsedeti emretmeyi ve maslahatı nefyetmeyi caiz görmek anlamına gelir. Bu da dinin yok olması demektir.⁴²⁸

Onların hüsün ve kubhun fiilin kendi zatından ya da emir ve nehiyden kaynaklanmadığı ve fiilin zatına ilave birtakım vecihlerden kaynaklandığı görüşünü Kâdî Abdülcebbâr'dan aldıkları görülmektedir. Zira Kâdî Abdülcebbâr da bu durumu benzer şekilde ifade etmiştir. Hatta Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Kâsım el-Belhî'yi kabîhin niteliği ya da tabiatı gereği kötü olduğunu söylemesi hasebiyle eleştirmiş ve onun görüşü-

⁴²⁵ Uyar, "Akla Dayalı Şi'î Kelâmı", s. 108.

⁴²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 22.

⁴²⁷ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 310-311, 317; Tûsî, *Temhîd*, s. 167-168.

⁴²⁸ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 319-322; Tûsî, *Temhîd*, s. 168-170.

şünü bir eve davetli ve davetsiz girme örneğiyle çürütmeye çalışmıştır. Zira her ikisi de aynı fiil olduğu halde bir yönü ile hasen diğer yönü ile kabîh addedilir.⁴²⁹

İmâmiyye alimleri hüsün ve kubhun aklî ve sem'î olarak ve zarûrî ve iktisâbî olarak iki yönden bilineceği üzerinde durmuşlardır. Şeyh Müfid'in bu konuda ayrıntılı bir izahı yoktur. Onun hasen ve kabîh tanımı bu ikisinin aklî olduğuna delalet eder. Buna göre hasen, yapılması akla uygun olan; kabîh yapılması akla muhalif olandır.⁴³⁰ Murtazâ ve Tûsî'ye göre hüsün ve kubuh, zarûrî ve kesbî olmak üzere iki yoldan bilinir. Örneğin zulmün, nimeti inkâr etmenin ve fayda ya da zarar sağlamayan yalanın kötü olduğu zorunlu olarak; fayda ya da zarar sağlayan yalanın kötü olduğu ise kesbî olarak bilinir.⁴³¹ Yine onlar hüsün ve kubhun bilinmesini aklî ve sem'î/şer'î olarak da ikiye ayırmışlardır. Murtazâ'ya göre kubuh bakımından aklî olanlar, kabîh olma yönü ayrıntılı bir şekilde bilinenlerdir. Zulmün zulüm olması, yalanın yalan olması hasebiyle kabîh olması, kabîh olanı emretmek, nimeti bilmemek ve inkâr etmek buna örnek olarak verilebilir. Sem'î olanlar ise kubuh olma yönü ayrıntılı olarak bilinmeyenlerdir. Bunlar mefsedet türünde olmaları ve vacibi terke yol açmaları nedeni ile kabîh olanlardır. Yani kabîh olan tüm yönlerinin ayrıntılı bir şekilde kabîh olduğu bilindiği takdirde bilinebilir.⁴³² Yine ona göre vacip, mendup ve hasen olanlar da aklî ve sem'î yönden bilinirler. Buna göre aklî olanlara nimete şükür, borcu ödeme ve emaneti iade etme örnek olarak verilebilir. Sem'î olarak hasen olduğu bilinenler ise sem'î olarak kabîh olduğu bilinenler gibidir.⁴³³ Tûsî'ye göre aklî olanlarda şeriatın bir rolünün olmasına gerek yoktur, zira onlar tüm akıl sahipleri tarafından aynı şekilde bilinirler. Zulüm, cehalet, fayda ya da zararı bilinmeyen yalan, abes ve benzeri fiiller buna örnek olarak verilebilir. Şer'î olanlar ise onlarda aklın bir rolü yoktur. İçki içmek, zina etmek ve benzeri fiillerin kabîh olması bunlara örnek olarak verilebilir. Vacip ve hasen olanların aklî ve sem'î olanlarına gelince, aklî olanlara emaneti iade etmek, hakkı gözetmek (insâf), borcu ödemek; şer'î olanlara namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetler örnek olarak verilebilir.⁴³⁴ Murtazâ ve Tûsî'nin kullandıkları bu yöntemi örnekleri ile birlikte

⁴²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 22-26; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI, s. 61.

⁴³⁰ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, s. 25-26.

⁴³¹ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 310-311; Tûsî, *Temhîd*, s. 163-164.

⁴³² Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 311.

⁴³³ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 323-324.

⁴³⁴ Tûsî, *el-İktisâd*, s. 107-108.

Kâdî Abdülcebbâr'dan aldıkları görülmektedir. Nitekim o da hüsün ve kubhu aklî-şer'î ve ıztırârî-iktisâbî olarak iki yönden incelemiş ve aynı örnekleri kullanmıştır.⁴³⁵

3.2.2.1.2. Allah'ın Kabîh Olana Kudreti ve Onu İrade Etmesi

İmâmiyye alimlerinin hüsün ve kubuh meselesi içerisinde tartıştığı diğer bir konu da Allah'ın kabîh olana kadir olup olmaması ve onu yapıp yapmamasıdır. Şeyh Sadûk hariç bahse konu aldığımız alimlerin tamamının, bu konuda Mu'tezile'ye muvafakat ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Şeyh Sadûk'a göre Allah'ın bütün fiilleri hikmet üzere meydana gelir ve onda herhangi bir tenakuz bulunmaz. Ayrıca kabîh olanı yapmaktan müstağnidir ve O'nun kudreti kabîh olanı terk etme üzerinedir.⁴³⁶ Ancak Sadûk'un irâde ve meşîet ile ilgili aktarmış olduğu rivayetler çerçevesinde Allah'ın kabîh olanı irâde ettiği, fakat buna rıza göstermediği düşüncesini benimsediği müşahade edilmektedir. Muhaliflerinin de kendisini bu görüşünden dolayı eleştirdiğini söylemiştir.⁴³⁷ Sadece muhalifleri değil talebesi Şeyh Müfîd de onu bu görüşlerinde eleştirmiştir. O, Sadûk'un fikirlerini zayıf rivayetlere dayandırıldığını ifade ederek, Allah'ın sadece hasen olanı irâde ettiğini, kabîh olanı irâde etmediğini ve irâde etmesinin caiz olmadığını söylemiştir.⁴³⁸ Müfîd'e göre Allah adaletle kâdir olduğu gibi adaletin hilafına da kâdirdir. Ancak o adaletsizlik, zulüm ve kabîh olanı yapmaz. Ona göre Nazzâm hariç Mu'tezile'nin tamamı bu görüştedir.⁴³⁹ Yine ona göre Allah'ın fiillerinde kabîh yoktur, kullarını ise kabîh fiillerinden dolayı kınar ve nehyetmesine rağmen kabîh fiilde bulunana azaba muhatap kılar. Ona göre İmâmiyye ile Mu'tezile'nin geneli bu görüştedir.⁴⁴⁰ Şayet Allah için kabîh olan caiz olsaydı, bu, O'nun noksan olmasını gerektirir ve O'na yalan isnat edilebilirdi. Aynı şekilde bu durum O'nun va'd ve vaîdi ile şer'î ahkâmını iptal eder ve peygamber göndermesinin bir anlamı olmazdı.⁴⁴¹ Onun bu görüşü Kâdî Abdülcebbâr'ın izahı ile benzerdir. Zira ona göre Allah'ın kabîh olanı yapması nübüvvete, va'd ve vaîde aykırı olduğu için imkânsızdır.⁴⁴²

⁴³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VI, s. 57-58, 61, 63-64; Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar", c. I, s. 203-204.

⁴³⁶ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 296-297.

⁴³⁷ Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 29-32; Uyar, "Akla Dayalı Şi'î Kelâmı", s. 109.

⁴³⁸ Şeyh Müfîd, **Tashîh**, s. 49-50; Şeyh Müfîd, **Mes'ele fi'l-İrâde**, s. 9.

⁴³⁹ Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 56 (md. 24).

⁴⁴⁰ Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 57-58 (md. 26), 61 (md. 31).

⁴⁴¹ Şeyh Müfîd, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 32-33.

⁴⁴² Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar", c. I, s. 203-204; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VI, s. 3; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 34.

Müfid'i bu konuda talebeleri Murtazâ ve Tûsî takip etmiş, bir şeye kâdir olanın onun zıttına da kâdir olması ilkesi gereği iyiye kâdir olanın kötüye de kâdir olması gerekir. Zâtı ile kâdir olanın güç yetiremeyeceği bir şey yoktur. Ayrıca Allah'ı kabîh fiilden tenzîh etmek için onun bu fiile kâdir olması gerekir.⁴⁴³ Allah, kabîh olana kâdir olmakla birlikte kabîhi yapmaz. Zira Allah kabîh olana muhtaç değildir ve onu bilir. Bir şeye muhtaç olmayanın onu yapması da caiz değildir. Örneğin bir kimse yalan söyleyerek elde edeceği bir sonucu doğru söyleyerek de elde edeceğini bildiğinde yalanı tercih etmez. Allah da zatıyla âlim olduğu için yalanın kabîh olduğunu bilir ve ondan müstağnidir.⁴⁴⁴ Ayrıca onlar ayetler çerçevesinde Allah'ın kabîh olanı asla irâde etmeyeceğini açıklamışlardır. Allah zatı ile mürîd olsaydı kötülüğü de irâde etmek durumunda kalırdı, bu da onun noksan olmasını gerektirirdi. Ancak Allah'ın zulüm, yalan, abes vb. kabîh fiilleri irâde etmesi caiz değildir ve tüm bunlardan nefyedilmesi gerekir. Allah'tan zulmü nefyeden ayetler bunun delilidir. Onların Allah'ın kabîh olana kâdir olması,⁴⁴⁵ kabîh olanı yapmaması⁴⁴⁶ ve irâde etmemesi⁴⁴⁷ konularındaki yöntem ve izahları, örnekleriyle beraber Kâdî Abdülcebbâr'ın yöntem ve izahatı ile benzerdir.

3.2.2.2. Allah'a Vacip Olan Fiiller

Mu'tezile ve İmâmiyye alimleri Allah'a vacip olan fiilleri, adalet meselesinin temeline yerleştirdikleri hüsün ve kubuh meselesi çerçevesinde ele almışlardır. Müstakil olarak Allah'a vacip olan fiiller şeklinde bir tasnif yapmamışlardır. Bazı çalışmalarda "İlâhî Fiiller" başlığı kullanılmıştır. Ancak ilahî fiillerin kapsamı çok geniştir. Konunun kapsamının belli ve anlaşılmasının kolay olması açısından İmâmiyye ve Mu'tezile alimlerinin adalet prensibi çerçevesinde Allah'a vacip olarak gördükleri fiiller tespit edilmiş ve böyle bir tasnif uygun bulunmuştur. Bu bağlamda aşağıda Allah'a vacip olarak görülen teklîf, lütuf, aslah, elem ve ivaz gibi fiiller ele alınacaktır.

⁴⁴³ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 324-325; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 83-85; Tûsî, **Temhîd**, s. 171-172; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 109.

⁴⁴⁴ Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 87-89; Tûsî, **Temhîd**, s. 179-181; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 111-113.

⁴⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 28-30; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VI, s. 129.

⁴⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 32-34; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VI, s. 177-178.

⁴⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 210; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VI, s. 81.

3.2.2.2.1. Teklîf

Büveyhîler dönemi İmâmiyye alimlerinin teklîf hakkındaki görüşlerinin nakil merkezli olmaktan akıl merkezli hale dönüşmesi bir sürecin ürünüdür. Nitekim bu dönemin ilk alimlerinden Şeyh Sadûk, kendi görüşünü “*Allah kişiyi sadece gücünün yettiğinden yükümlü tutar...*”⁴⁴⁸ ayeti ve Ca’fer es-Sâdık’tan naklettiği rivayet çerçevesinde şekillendirmiş ve Allah’ın insanı yalnızca gücünün yettiğinden sorumlu tuttuğunu söylemiştir.⁴⁴⁹ Bu konuda akla dayanan herhangi bir açıklama yapmadığından dolayı onun görüşünü yalnızca nakle dayandırdığı anlaşılmaktadır.

Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât* adlı eserinde teklîf konusunda aklın sem’iyyâta muhtaç olduğunu ve sem’iyyâtan ayrılamayacağını söyledikten sonra Mu’tezile’nin bu görüşe muhalif olduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁰ *en-Nüket fî Mukaddimâti’l-Usûl* adlı eserinde ise Allah’ın mükellef kullarına farz kıldığı ilk şeyin ma’rifetullahın delilleri üzerine akıl yürütmek olduğunu ve mükellefin üzerine farz olan şeyleri bilmesi için nazârî bilginin zorunlu olduğunu söyleyerek Kâdî Abdülcebbâr’ın görüşüne meyletmiştir.⁴⁵¹ Bunlardan hareketle Müfid’in ilk önce akli, mükellef olmanın bir parçası yaptığı, ardından ana unsuru haline getirdiği anlaşılmaktadır. Müfid, teklîfin tanımında ise Kâdî Abdülcebbâr’dan ayrılır. Ona göre teklîf, fitrata ağır gelen ve yapılması meşakkatli olanın zorunlu tutulmasıdır (ilzâm). Bu bağlamda ahirette cennet ehli, fitratlarına hiçbir şekilde ağır gelmeyecek şekilde nimete şükretme, Allah’ın kendilerine ihsanda bulunduğu şeyler için Allah’ı yüceltme ve hamdetme gibi fiilleri yerine getirmekle emre muhataptırlar. Ancak buna teklîf denilemez, zira teklîf fitrata ağır gelir ve içerisinde meşakkat barındırır. Cehennem ehli ise amellerle mükellef sayılamayacak kadar külfet, meşakkat, elem ve buna benzer daha birçok azap içerisinde olduklarından aklen emir ve nehyi araştırarak durumda değildirler. Müfid, Bağdat Mu’tezilesi’nin de bu görüşte olduğunu, Basra Mu’tezilesi’nin ise bu görüşe muhalif olduğunu söylemiştir.⁴⁵² Zira Basra Mu’tezilesi’nin tanımına göre teklîf ilzâm değil irâdedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, Basra Mu’tezilesi alimlerinin görüşlerini verdikten sonra teklîf tanımının özünün “*İçerisinde meşakkat barındıran bir şeyi irâde etmek*” şeklinde oldu-

⁴⁴⁸ Bakara, 2/286.

⁴⁴⁹ Şeyh Sadûk, *İ’tikâdât*, s. 26.

⁴⁵⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, s. 44 (md. 7).

⁴⁵¹ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, s. 20. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûl*, c. I, s. 64.

⁴⁵² Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, s. 91 (md. 76-77).

ğunu söylemiştir.⁴⁵³ Hatta zorunluluk içermesi nedeni ile teklîfin sıhhatine zarar vereceğinden dolayı Ebû Hâşim el-Cübbâi'yi tanımında “irâde” ile birlikte “emir” lafzını kullanmasını eleştirmiştir. Bu bağlamda mükellefe ulaşan zorlukların zorlama (ilcâ) noktasına ulaşmaması gerekir.⁴⁵⁴

Murtazâ ve Tûsî, bahsi geçen diğer konular gibi teklîf meselesinde de Basra Mu'tezilesi'ne meyletmişler ve teklîf bahsini Kâdî Abdülcebbâr gibi teklîf, mükellif ve mükellef olmak üzere üç ana esas temelinde incelemişlerdir.⁴⁵⁵ Onlar, teklîf bahsinin belirtilen her aşamasında Kâdî Abdülcebbâr'dan istifade etmişlerdir. Nitekim teklîf tanımında özgür irâdeyi kısıtlamaması açısından ilzâm lafzı yerine irâde lafzını kullanmışlardır. Onlara göre teklîf, içerisinde külfet ve meşakkat barındıran şeyi başkasından irâde etmektir.⁴⁵⁶ Teklîfin mutlaka bir amacının olması gerekir. Bu amaç ise zararı defetmeyi ve ödül (sevap) elde etmeyi sağlayacak bir faydayı gerektirmelidir. Bunun dışında zarar ihtiva eden amaçlar abestir. Zira zarar kabîh türündendir. Buna binaen teklîfin amacının fayda sağlamak ve teklîf edilen fiiller ile müstehak olunan ödüle (sevap) ulaşmak olması zorunludur.⁴⁵⁷

Murtazâ ve Tûsî, teklîf konusunda ikinci olarak ele aldıkları esas ise mükelliftir. Mükellif, yani teklîfte bulunan burada Allah'tır. Onlar, mükellifin bazı sıfatları taşıması gerektiğini söylemişlerdir. Buna göre hakîm olan Allah'ın kabîh olanı yapmasından ve vacibi ihlal etmesinden emin olunması; teklîfin maksadı olan mükafatı (sevabı) vermeye kâdir olması; teklîfte bulunmasının bir maksadı olması; kulluğa karşılık mün'im (nimet veren) olması; teklîfin iktidar sahibi kılma, imkân verme ve illetleri ortadan kaldırma gibi şartlarını bilmesi gerekir.⁴⁵⁸ Onların bu tasnif şeklini Kâdî Abdülcebbâr'dan özetledikleri görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın da benzer

⁴⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 293-295.

⁴⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 296-297; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhît bi'Teklîf**, thk. Ömer es-Seyyîd Azmî, Kahire, t.y., c. I, s. 11; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 338. Ayrıca bkz. Hüseyin Maraz, “Mu'tezilî Bakış Açısıyla Allah'ın İnkâr Edeceğini Bildiği Kimseye Teklifte Bulunması”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2017, c. XVII, sy. 3, ss. 193-236, s. 196-197.

⁴⁵⁵ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 105; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 129. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 292-293, 367, 400.

⁴⁵⁶ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 105; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 128; Tûsî, **Temhîd**, s. 237. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 293-295.

⁴⁵⁷ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 110; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 100; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 129-130; Tûsî, **Temhîd**, s. 241-242. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 134-135, 409-410.

⁴⁵⁸ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 107-108; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 130-131; Tûsî, **Temhîd**, s. 239-240.

bir tasnif kullandığı görülmektedir. Ona göre teklîfin sıfatları, mükellef kılmanın güzel olması nedeniyle mükellefin durumunu bilmek; mükellefe tüm imkânları sağlamak; mükafat (sevâb) vermek maksadıyla mükellef kılmak; kulluk edilmeye layık olmak; mükellefi sorumlu tuttuğu şeylerin karşılığını vermeye kâdir olmaktır.⁴⁵⁹

Murtazâ ve Tûsî, mükellefte de bazı sıfatların bulunması gerektiğini söylemişlerdir. Buna göre “teklîf-i mâ lâ yutâk” kabîh olduğundan mükellefin kendisinin yapmakla yükümlü olduğu fiillere kâdir olması; aynı şekilde yükümlü olduğu fiilleri bilmesi ya da bilme imkânına sahip olması; bunlar için aklî erginliğe (kemâlû'l-akl) sahip olması; arzulama, nefret etmek, acı duyma ve lezzet alma bakımından sıhhatli olması gerekir. Ayrıca mükellefin özgür bir irâdeye sahip olması (muhallâ), ondan teklîfe engel olacak tüm engellerin kalkmış olması ve zorlamaya varacak fiillerin zail olması gerekir.⁴⁶⁰ Onlar mükellef konusundaki görüşlerini de Kâdî Abdülcebbâr'dan alarak özetlemişlerdir.⁴⁶¹

Murtazâ ve Tûsî, Allah'ın inkâr edeceğini bildiği kimseye teklîfte bulunmasının kabîh mi yoksa hasen mi olduğunu da tartışma konusu yapmışlardır. Onlar bu konuda da Kâdî Abdülcebbâr'ın fikirlerini benimsemişlerdir. Nitekim onlara göre Allah'ın teklîften maksadı faydaya ulaştırmak olduğundan dolayı O'nun bu türden kimşeleri yükümlü tutması hasendir.⁴⁶² Teklîf konusu ve kafirin teklîfi konusunu iki mezhep alimleri de çok uzun bir şekilde izah etmişlerdir. Onların izahlarının teferruatlı bir şekilde verilmesi bu çalışmanın kapsamını aşacağından dolayı mümkün değildir. Bu nedenle konunun ana hatlarıyla verilmesi uygun görülmüştür. Ancak şu da belirtilmelidir ki Murtazâ ve Tûsî, teklîf meselesi ile ilgili burada bahsedilen ve bahsedilemeyen görüşlerinin tamamını Kâdî Abdülcebbâr'dan almıştır.

3.2.2.2. Lütuf

İmâmiyye alimleri arasında lütfun mahiyeti hakkında iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Şeyh Müfid'in Bağdat Mu'tezilesi'ne talebeleri Murtazâ ve Tûsî'nin ise Basra Mu'tezilesi'ne uydukları görülmektedir. Lütuf teorisinin Müfid'den önce

⁴⁵⁹ Sırasıyla bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 406, 408, 409, 417, 420.

⁴⁶⁰ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 122-126; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 139-144; Tûsî, **Temhîd**, s. 254-259.

⁴⁶¹ Sırasıyla bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 367, 370, 371, 387, 391, 393.

⁴⁶² Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 127-128; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 102-103; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 144-145; Tûsî, **Temhîd**, s. 260. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 183; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 344-346.

İmâmiyye akaidinde pek fazla kullanılmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁶³ Şeyh Müfid'e göre lütuf, adalet sahibi olması yönünden değil cömertlik ve kerem sahibi olması yönünden Allah'a vaciptir. Bu konuda İmâmiyye ile Bağdat Mu'tezilesi'nin aynı görüşte olduğunu söylemiştir.⁴⁶⁴ Talebeleri Murtaza ve Tûsî ise lütfu adalet prensibi çerçevesinde teklîf kapsamındaki vaciplerden değerlendirmişler ve Basra Mu'tezilesi içerisinde Cübbâîler ile Kâdî Abdülcebbâr'ın yolunu takip etmişlerdir.⁴⁶⁵

Murtazâ, lütfu “*tâati yapmaya sevk eden şey*” olarak tanımlarken; Tûsî, “*vacibi yapmaya sevk eden ve kabîhten uzaklaştıran şey*” olarak tanımlamıştır. İkisi de bu aşamadan sonra tanımlı, içeriğine göre tevfiğ ve ismet şeklinde ikiye ayırmıştır. Onlara göre tevfiğ, mükellefin tâati/vacibi yapmasını/seçmesini sağlayan şey (ki o olmazsa vacibi yapamaz); ismet, mükellefi vacibi/tâati yapmasına ya da kabîh olandan uzak durmasına sevk eden şeydir. Bu durumda her ikisi de tâati/vacibi yapmaya sevk eder.⁴⁶⁶ Onların bu tanımlı Kâdî Abdülcebbâr'ın tanımının birebir aynısıdır.⁴⁶⁷

Murtazâ ve Tûsî, lütfu Allah'ın fiili, lütfun kendisinde meydana geldiği kimse- nin yani mükellefin fiili ve bu ikisinin dışındakinin fiili olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Allah'ın fiilleri teklîften sonra meydana gelen fiil ve teklîfle birlikte meydana gelen fiil olmak üzere ikiye ayrılır. Teklîften sonra olan fiil Allah'a vacip olup, teklîfle birlikte olan ise değildir. Mükellefin fiili, yapması mükellefin üzerine vacip olan fiildir. Bu ikisinin dışındakinin fiiline gelince yapıp yapmayacağı haline bakılarak anlaşılır. İki ihtimal de mümkündür. Bu ise lütuf olanı yerine getirmediğinden hasen değil kabîh türünden olur. Bunu bir örnekle izah ederler. Buna göre arkadaşını yemeğe davet etmek isteyen bir kişinin, arkadaşının haline bakarak, ona davet için başka birisini gönderdiği takdirde davete icabet edeceği fikrine kapılır ise o kişinin arkadaşına aracı kişiyi göndermesi vacip olur. Şayet göndermez ya da geldiğinde kapıyı yüzüne kapatırsa

⁴⁶³ Hasan Onat, “Şîî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1992, c. XXXII, ss. 89-110, s. 93; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 258.

⁴⁶⁴ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 59 (md. 28).

⁴⁶⁵ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 186; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 107; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 153, 154; Tûsî, **Temhîd**, s. 308, 309-310. Basra Mu'tezilesi içerisinde lütfu, aslah prensibi gereği vacip görenler de vardır. Ancak Cübbâîler ile Kâdî Abdülcebbâr teklîf çerçevesindeki vaciplerden addetmişlerdir. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XIII, s. 7-8, 11.

⁴⁶⁶ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 186; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 107; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 153; Tûsî, **Temhîd**, s. 308.

⁴⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XIII, s. 11, 12-14, 15-18; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 354.

amacının zıttına hareket etmiş olur ve bu onun zemmedilmesini gerekli kılar. Bu örnek lütfun Allah’a vacip olduğunun müşahede alemindeki bir delilidir. Çünkü aradaki illet aynıdır. Zira teklîfte bulunduktan sonra insanlara onu yapabilme gücü ve imkânını sağlamak Allah’a vaciptir.⁴⁶⁸ Onların bu tasnif ve izahatı, örnekleriyle birlikte Kâdî Abdülcebbâr’ın izahatının aynısıdır.⁴⁶⁹

Murtazâ ve Tûsî’ye göre lütuf, dinde fayda sağlaması ya da faydaya ulaştırması bakımından salâh/aslah olarak da vasıflandırılır. Lütuf, ıstılâhî olarak sadece tâati/vacibi yapmayı iktiza ettiği için kabîh ya da temkîn olarak vasıflandırılmaz. Zira kabîh olsaydı lütuf meydana gelmezdi. Aynı şekilde mefsedet içerdiğinden temkîn olarak da vasıflandırılmaz.⁴⁷⁰ Onların bu konularda Kâdî Abdülcebbâr’ın zikrettiklerini özetledikleri görülmektedir.⁴⁷¹ Lütuf ile ilgili işin özü bundan ibarettir, onlar bu meselenin zikredemediğimiz teferruatında da Kâdî Abdülcebbâr’dan istifade etmişlerdir.

3.2.2.2.3. Aslah

İmâmiyye alimleri, Allah’ın kulları için en uygun/iyi olanı yapmasını vacip olarak görürler. Bunda Mu’tezilî düşüncenin payı ise açıktır. Nitekim Şeyh Sadûk, bu konuda “Allah kulları için en uygun olandan başkasını yapmaz” şeklinde bâb başlığı koymuş ve görüşlerini zikrettiği ahbâr çerçevesinde oluşturmaya çalışmıştır. Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen rivayete göre Allah, bir kimseye fakirlik, zenginlik, hastalık ve sağlık verdiğinde bu, o kimse için aslah olandır, tersi bir durum o kişinin fesadına yol açabilir. Başka bir rivayete göre “*Kişi hasta olduğunda kazanacağı sevabı bilse idi Allah’a kavuşuncaya dek hasta olmayı isterdi.*” Ca’fer es-Sâdık’tan gelen bir rivayete göre de insanların çoğu kendilerini noksanlık, acz, zayıflık, rezillik, muhtaç, yoksulluk, elem içinde görürler, ancak Allah kulları için aslah olandan başkasını yapmaz, onlara hiçbir şekilde zulmetmez ve fakat insanlar kendilerine zulmederler.⁴⁷² Bu rivayetlerden ve rivayetlerde kullandığı ifadelerden hareketle Şeyh Sadûk’un, dinî konularda aslah olanı yapmayı Allah’a vacip gördüğünü söyleyebiliriz.⁴⁷³ Bu fikirleri ise

⁴⁶⁸ Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 108-109; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 157; Tûsî, **Temhîd**, s. 314-315.

⁴⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-Usûl**, c. II, s. 354, 356, 358-360; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XIII, s. 27-31.

⁴⁷⁰ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 186; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 153; Tûsî, **Temhîd**, s. 308-309.

⁴⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XIII, s. 19, 20-22, 23-25.

⁴⁷² Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 398-401, 403.

⁴⁷³ Menâî, **Usûlü’l-Akîde**, s. 308.

Mu'tezilî alimler ile temasta olduğu sürecin devamında, tevhîd ve adalet ile ilgili kavramlarda Mu'tezilî kelimeler ile uzlaşma maksadı güttüğü anlaşılan *et-Tevhîd* adlı eserinde kaleme alması,⁴⁷⁴ onun bunları Mu'tezilî tesir ile yaptığına bir kanıt olabilir. Ayrıca İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiği tezini çürütmek amacı ile sadece ahlâkı zikrederek görüşlerinin temelini Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ve imamlara dayandırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Şeyh Müfid'e göre Allah, insanları teklîfe tabi tuttuğu müddetçe dinlerinde ve dünyalarında onlar için en iyisini (aslah) yapar. Allah'ın zenginlik verdiği kimse için zenginlik, fakirlik verdiği kimse için fakirlik, hastalık verdiği kimse için hastalık, sıhhat verdiği kimse için sıhhat en uygun olandır. Bu konuda Bağdat Mu'tezilesi ile aynı fikirde olduğunu kaydetmiştir.⁴⁷⁵ Ayrıca mükellef olan birisi için ibret ve iyi (salâh) olmayan bir şeyin Allah tarafından yaratılmasını abes görür. Müfid, bu görüşün aynı zamanda Ehl-i Adl⁴⁷⁶ olarak zikrettiği bir grubun görüşü olduğunu belirtmiştir.⁴⁷⁷

Müfid'in talebeleri Murtazâ ve Tûsî ise Kâdî Abdülcebbar'ın görüşleri çerçevesinde bu konuyu daha detaylı işlemişler ve aslah olanın Allah'a yalnızca teklîf ile ilgili konularda vacip olduğu görüşünü benimseyerek Şeyh Müfid ve Bağdat Mu'tezilesi'nin din ile birlikte dünyevî konularda vacip olduğu görüşüne muhalif olmuşlardır.⁴⁷⁸ Onlara göre salah, fayda anlamındadır. Fayda ise lezzet ve mutluluk (sürûr) anlamında olup, bunlardan her ikisine ya da ikisinden birine götüren şeydir. Aslah ise faydanın ziyadeleşmiş halidir.⁴⁷⁹ Onlar, bunları ifade ettikten sonra aslahın Allah'a

⁴⁷⁴ Sadûk, *et-Tevhîd* adlı eserini, kendilerine yöneltilen tescîm, teşbîh ve cebr ile ilgili eleştirileri bertaraf etmek maksadıyla aldığını söylemektedir. Madelung ise Sadûk'un, adalet ve tevhîd kavramlarında Mu'tezilî düşünce ile uzlaşma ya da kendilerine yöneltilen suçlamaları en azından geçersiz kılma eğiliminde olabileceğini ifade etmiştir. Bkz. Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 7-8; Madelung, **Dinî Ekoller**, s. 76.

⁴⁷⁵ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 59 (md. 28).

⁴⁷⁶ Müfid, Ehl-i Adl olarak zikrettiği bu grup ile muhtemelen Mu'tezile'nin adalet prensibini benimseyen fırkaların tümünü kast ediyor olmalıdır. Özellikle *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserinde kullandığı bu tasnif, Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eserinde çokça kullandığı bir tasnif şeklidir. Belhî'nin de aynı şekilde Ehl-i Adl tasnifini geniş bir kapsamda kullandığı anlaşılmaktadır. Müfid'in Belhî'ye çokça atıfta bulunduğu bu eserinde böyle bir tasnifi seçmesi ondan etkilendiğinin açık bir kanıtıdır.

⁴⁷⁷ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 107 (md. 110).

⁴⁷⁸ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 201, 206; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 109-110; Tûsî, **Temhîd**, s. 321-324; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 163. Kâdî Abdülcebbar, Bağdat Mu'tezilesi alimlerinin görüşlerini eleştirerek aslahın dinî konular dahilinde Allah'a vacip olduğunu, dinî konuların dışında vacip olmadığını söylemiştir. Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, c. XIV, s. 61, 115.

⁴⁷⁹ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 199; Tûsî, **Temhîd**, s. 320. Krş. Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, c. XIV, s. 56-59.

dini konularda vacip olduğunun delillerini sunmaya başlamışlardır. Bu delillerden birine göre Allah herhangi bir sınır olmaksızın tüm lezzet ve faydaya kâdirdir. Ancak tek bir vakitte sınırlı sayıda fayda yapar. Şayet daha fazlasını yapması vacip görülürse Allah'ın vacibi ihlal ettiği anlamına gelir. Bu ise kabîh bir durum olduğundan Allah için geçersizdir.⁴⁸⁰ Başka bir delilde ise şayet aslah olan, bütün konularda Allah'a vacip olsaydı, yapmış olduğu ihsandan dolayı şükür ve ibadeti hak etmezdi. Çünkü şükür gerektiren fiiller yapıp yapmama hakkının bulunduğu tefaddul (iyilik) içeren fiillerdir. Vacip fiiller ise şükür gerektirmez. Nitekim bir kişinin borcunu ödemesi ve emaneti iade etmesi vacip türündendir ve şükür gerektirmez. Oysa Allah'ın cezalandırma gibi mubah olan fiilleri de vardır.⁴⁸¹ Sonuç itibariyle onlara göre aslah olanı yapması, Allah'a dini konularda vaciptir. Bu fikri temellendirme ve delillendirmede Kâdî Abdülcebbar'dan oldukça istifade etmişlerdir.

3.2.2.2.4. Elem ve İvaz (Bedel)

İmâmiyye alimleri elem ve ivaz hakkındaki görüşlerini Mu'tezilî ilkeler çerçevesinde tesis etmişlerdir. Bu konuda Şeyh Sadûk'tan herhangi bir görüş tespit edemedik. Talebesi Müfîd görüşlerinin bir kısmında Mu'tezile'ye meyletmiş bir kısmında ise kendine has görüşler geliştirmiştir. Onun talebeleri Murtazâ ve Tûsî ise Kâdî Abdülcebbar'ın izahatını kendi telîfâtına taşımışlar ve bu konuyu geniş bir şekilde ele almışlardır. Burada konu ile ilgili izahatın tamamını vermek mümkün olmayacağından dolayı özünü oluşturacak temel bilgiler verilecektir.

Şeyh Müfîd, elem ve ivaz meselesini Allah'ın cömert ve kerem sahibi olması kapsamında ele almış, elemnin içerisinde lezzet barındırması gerektiğini ve ivazın mü'min kimseler için Allah'a vacip olduğunu söylemiştir. Ona göre şayet elem ve lezzet, mükellef için eşit bir lütuf ve dinî maslahat sağlasaydı, Allah'a lezzet olmadan elem vermesi caiz olmazdı. Çünkü bu durumda ivaz dışında elem vermek için bir sebebi kalmazdı. Allah ise tefaddul bakımından misli bir ivaza kadirdir. Elem vermesinden daha üstün (eşref) olan lezzet vermesi ve maslahat bakımından lezzet vermeyi elem vermeye denk sayması Allah'ın cömertliğine ve merhametine daha uygundur.

⁴⁸⁰ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 201-202; Tûsî, **Temhîd**, s. 321-322. Krş. Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, c. XIV, s. 33-35.

⁴⁸¹ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 207-208; Tûsî, **Temhîd**, s. 325-326. Krş. Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, c. XIV, s. 67, 70.

Ona göre bu görüş Ehl-i Adl olarak nitelendirdiği bir grubun çoğunluğunun görüşüdür.⁴⁸² Yine Müfid, bir kimsenin uğradığı eleme başkasının maslahatına uygun bir bedel (ivaz) vermenin, adalet ilkesi gereği Allah'a layık olduğunu söylemiştir. Ancak, elem görenin mü'min olması durumunda ona bedel vermesinin, cömertliği nedeni ile Allah'a vacip olduğunu belirtmiştir. Ona göre, maslahatı gereği elem gören mü'min olmayan birisi için de yine bedel (ivaz) gerekir, aksi taktirde zulüm olur. Bunun için kâfire bedel olarak elem vermesi ona bir fayda sağlamaz. Çünkü onun başına gelen elem ancak onun cezası (ikâb) ve maslahatı içindir. Bu fikrin kendisine has olduğunu söyleyen Müfid, Bağdat ve Basra Mu'tezilesi'ne muhalif olduğunu belirtmiştir.⁴⁸³ Ayrıca o, bu dünyada elem gören hayvanlar için bedeli/karşılık vermeyi, cömertliği ve keremi nedeniyle Allah'a vacip görmüştür. Belirttiğine göre bu görüş Ehl-i Adl'in çoğunluğunun görüşüdür.⁴⁸⁴ Hayvanlara bu dünyadaki elemlerinden dolayı bedel verilmesi konusunda Kâdî Abdülcebbâr da aynı şeyleri söylemiştir.⁴⁸⁵ Müfid'in elem ve ivaz ile ilgili düşüncelerini Allah'ın cömertliği ve keremi çerçevesinde oluşturduğu görülmektedir. Kâdî Abdülcebbâr ise adalet prensibiyle ilişkilendirmiştir.⁴⁸⁶

Müfid'in talebeleri Murtazâ ve Tûsî ise elem ve ivaz meselesini adalet meselesi çerçevesinde ele almışlar ve tamamen Kâdî Abdülcebbâr'ın fikirlerine meyletmişlerdir. Onlar konuyu izaha Kâdî Abdülcebbâr gibi elemi ispat etmekle başlamışlardır. Onlar elemeleri duyular üzerinden bir idrak meselesi olarak ele almışlar ve bu şekilde ispat etmeye çalışmışlardır. Onlara göre canlı ve sağlam bir uzuvda soğuk ve sıcak hissedilerek idrak edilmesi gibi, elemeler de bu şekilde idrak edilir.⁴⁸⁷ Onlara göre elemeler tümüyle kötü değildir. Elemeler zulüm, mefsedet ve abes içermeleri nedeniyle kötü, geri kalan yönlerden iyi olarak addedilirler. Ya da elemeler fayda verme, zararı defetme, istihkâk ve nefis-i müdafaa durumlarında iyi olurlar, bunların dışında kötüdürler.⁴⁸⁸ Bunlar insanlar söz konusu olunca geçerli olan durumlardır. Allah ise zararı defetmek

⁴⁸² Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 108 (md. 111).

⁴⁸³ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 109 (md. 113).

⁴⁸⁴ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 110 (md. 114).

⁴⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XIII, s. 475.

⁴⁸⁶ Mcdermott, **al-Shaikh al-Mufid**, s. 187.

⁴⁸⁷ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 211 vd.; Tûsî, **Temhîd**, s. 328 vd. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XIII, s. 229 vd.

⁴⁸⁸ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 215 vd.; Tûsî, **Temhîd**, s. 332 vd.; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 165 vd. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 296-300; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XIII, s. 368, 369 vd.

için değil fayda vermek ya da hak ettiğini (istihkak) vermek maksadıyla elem verir. Allah zararı defetmek için elem vermez, çünkü Allah elem vermenin dışında da zararı uzaklaştırmaya kâdirdir.⁴⁸⁹ Allah bu dünyada mükelleflere (bâliğ), mükellef olmayanlara (çocuklar) ve hayvanlara sadece ibret (i'tibâr) maksadı ile elem verir, ancak bununla beraber ivaz vermesi de Allah'a vaciptir. Çünkü ibret, elemi abes olmaktan, ivaz ise zulüm olmaktan çıkarır.⁴⁹⁰ Ayrıca onlar Kâdî Abdülcebbâr gibi Ebû Ali el-Cüb-bâî'yi Allah'ın ibret olmaksızın sırf ivaz için elem verdiği yönündeki iddiasını reddetmişlerdir. Zira onlara göre Allah, ivaz mukabilinde verecek olduğu faydayı ivaz olmadan da verebilir. Sadece bu maksatla elem vermek abestir. Örneğin bir kişinin başka birinden sadece ücret vermek maksadıyla bir nehrin suyunu başka bir nehre taşımasını istemesi abestir.⁴⁹¹ Yine onlar, Kâdî Abdülcebbâr'a benzer şekilde, bu dünyadaki elemeleri önceki hayattaki kötü fiillerin karşılığı olarak gören tenasüh ehlini bu bağlamda reddetmişlerdir.⁴⁹² Bunun dışında Allah'ın emretmesi, mecbur bırakması, mubah kılması ya da doğrudan sebep olması nedeniyle elem vermesi, O'nun ivaz vermesini vacip kılar. Aksi takdirde zulüm yapmış olur.⁴⁹³ Ayrıca daimî bir ivazın olmadığı,⁴⁹⁴ dünyada verilmesinin mümkün olması gibi ahirete ertelenmesinin de mümkün olduğu⁴⁹⁵ gibi hususlarda da Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini paylaşmışlardır. Burada elem ve ivaz ile ilgili konuların hepsinin zikredilmesinin mümkünâtı yoktur. Zira hem Kâdî Abdülcebbâr hem de Murtazâ ve Tûsî bu konuya çok geniş yer vermişlerdir.⁴⁹⁶ Murtazâ ve Tûsî, görüşlerinin tümünü neredeyse eksiksiz bir şekilde Kâdî Abdülcebbâr'dan almışlardır. Onlar, Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini örneklerden kısararak

⁴⁸⁹ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 226; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 117; Tûsî, **Temhîd**, s. 339. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XIII, s. 369; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 298.

⁴⁹⁰ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 229; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 111; Tûsî, **Temhîd**, s. 342; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 169. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 298.

⁴⁹¹ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 230; Tûsî, **Temhîd**, s. 342; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 169. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 312. Tûsî, Ebû Ali'nin ismini zikretmeden "men" ismi mevsûlî ile aynı eleştiriyi yapmıştır.

⁴⁹² Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 234-235; Tûsî, **Temhîd**, s. 343-344. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XIII, s. 405 vd.

⁴⁹³ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 239-242; Tûsî, **Temhîd**, s. 348-350; Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XIII, s. 452; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 328.

⁴⁹⁴ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 248; Tûsî, **Temhîd**, s. 354-355; Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XIII, s. 508; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 316-317.

⁴⁹⁵ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 253; Tûsî, **Temhîd**, s. 357; Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XIII, s. 532; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 320.

⁴⁹⁶ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 211-261; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 111-123; Tûsî, **Temhîd**, s. 328-364; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 164-178. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XIII, s. 229-568; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 294-338.

özet bir şekilde vermeye çalışmışlar, biz de onların görüşlerini benzerliğe dikkat çekerek özet bir şekilde sunmaya çalıştık.

3.2.2.3. İnsanların Fiilleri

Büveyhîler dönemi İmâmiyye alimleri içerisinde insanların fiilleri konusunda, bu fiillerin insanların hür irâdeleri ve güç yetirmeleri ile mi ortaya çıktığı yoksa tamamen Allah'ın yaratması ile cebren mi vâki olduğu ile ilgili iki farklı görüş olduğu müşahade edilmektedir. Şeyh Sadûk'un görüşlerinde cebr etkisini gösterirken Şeyh Müfid ve talebeleri Murtazâ ve Tûsî'de Mu'tezilî tesirle birlikte irâdeyi özgürleştiren bir anlayış görülmektedir. Bu bağlamda aşağıda fiillerin yaratılması, irâde, istitâat, kazâ-kader ve dolaylı fiiller (mütevellidât) konuları üzerinde durulacak ve Mu'tezile ile İmâmiyye alimlerinin görüşleri mukayese edilecektir.

3.2.2.3.1. İnsan Fiillerinin Yaratılması

Büveyhîler dönemine gelinceye kadar İmâmiyye içerisinde insanların fiillerinin yaratılması konusunda farklı grupların olduğu zikredilmiştir. Nitekim Eş'arî, bu konuda İmâmiyye'nin üç gruba ayrıldığını söylemiştir. Buna göre birinci grup Hişâm b. Hakem ve taraftarları olup, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını iddia ederler. İkinci grup, cebr ve tefvizin olmadığını iddia ederek ne Cehmiyye ne de Mu'tezile'ye uyarlar. Üçüncü grup ise kulların fiillerini Allah'ın yaratmadığını söyleyerek Mu'tezile'ye uyarlar.⁴⁹⁷ Büveyhîler döneminde de Şeyh Sadûk ile Şeyh Müfid ve talebeleri Murtazâ ve Tûsî arasında buna benzer bir tablo görülmektedir.

Şeyh Sadûk, her ne kadar ahlâkdaki teşbîh ve cebr içeren ifadeleri Mu'tezile'nin tevhîd ve adalet ilkeleri ile uyumlu hale getirme teşebbüsü içerisinde olsa da adalet ile ilgili birçok konuda Mu'tezile ile farklı anlayış içerisinde. Zira o, insanların fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğunu söylemektedir. Ancak o, buradaki cebr manasını yumuşatma gayreti içerisinde girmiş ve Allah'ın fiilleri yaratmış olması, insanları mecbur bırakma manasında değil insanların yapabilecekleri şeyleri her daim bileceği manasında olduğunu söylemiştir.⁴⁹⁸ Sonrasında da Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği rivayet çerçevesinde insanlar üzerinde cebr ve tefvizin olmadığını, durumun ikisi arasında orta yol olduğunu ifade etmiştir. Bu orta yolu ise bir örnek çerçevesinde

⁴⁹⁷ Eş'arî, **Makâlât**, s. 88.

⁴⁹⁸ Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 27; Madelung, **Dinî Ekoller**, s. 76, 78.

açıklamıştır. Buna göre, suç işlemeye niyet etmiş birini bu fiilden caydırmak için çabalarsınız, ancak o kişi buna aldırış etmezse kendi başına bırakırsınız, sonrasında bu suçu işlediğinde, onu kendi başına bıraktığınızdan dolayı siz ona bu fiili emretmiş olmazsınız.⁴⁹⁹ Buna göre insan, fiillerinde tamamen özgür olmamakla birlikte fiillerini zorlama yoluyla da yapmamaktadır.

Şeyh Müfid, insanların fiillerinin yaratılması konusunda hocasının görüşünü dayandırdığı hadisın senedinin sıkıntılı olduğunu belirterek onun bu fikrine karşı çıkmış ve insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını söylemiştir. İmamlardan zikredilen ahhârın da bunun hilafına olduğunu ifade etmiştir. Müfid, fikirlerini hüsün ve kubuh teorisine göre izah etmiş ve ayetleri ve ahhârı bu bağlamda yorumlayarak Allah'ın fiillerinin salt iyi olduğunu, O'nun kabîh fiilden müstağni olduğunu söylemiştir. İnsanların fiilleri ise küfür, yalan, çelişki ve zıtlıklar içermektedir. Bu nedenle insanların fiillerinin yaratıcısı Allah olamaz.⁵⁰⁰ Müfid, insanların kendi fiillerinin faili olduğunu kabul etmekle birlikte onlar için hâlık kelimesinin kullanılmasını uygun bulmaz. İnsanlar için fiilde bulunan, ihdas eden, icat eden (ihtirâ'), üreten (sun'), kesbeden lafızlarının kullanılması daha uygundur. Bu konuda Bağdat Mu'tezilesi ile aynı fikirde olduğunu ancak Basra Mu'tezilesi'nin bu fikre muhalefet ettiğini söylemiştir.⁵⁰¹

Müfid'in talebeleri Murtazâ ve Tûsî ise Kâdî Abdülcebbâr'ın takipçisi olmuşlardır. Onlar, bu konuyu ele aldıkları kısma Kâdî Abdülcebbâr gibi "el-Mahlûk" başlığını koymuşlar ve içeriği de yine onun bu konudaki görüşlerinin bir özeti olarak sunmuşlardır. Her iki grup da meselenin izahına konu ile ilgili ihtilafları zikrederek başlamışlardır.⁵⁰² Ardından insan fiillerinin failinin Allah değil yine insanın kendisinin olduğunu delillendirmeye çalışmışlardır. Onlara göre insanın fiillerinin (tasarruflar), sağlıklı olma ve engellerin ortadan kalkması kaydıyla insanın kasıt, sebep ve sair hallerine göre vuku bulması ya da isteksizlik (kerâhat) ve engel olma (sârif) durumlarına göre de vuku bulmaması, bu fiillerin (tasarruflar) insanların kendileri tarafından yara-

⁴⁹⁹ Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 28; Şeyh Sadûk, **el-Hidâye fi'l-Usûl ve'l-Furû'**, Kum, h. 1432, s. 17-18.

⁵⁰⁰ Şeyh Müfid, **Tashîh**, s. 42-45.

⁵⁰¹ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 58-59 (md. 27). Krş. Belhî, **el-Makâlât**, s. 320, 321.

⁵⁰² Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 449-450; Tûsî, **Temhîd**, s. 201. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VIII, s. 3-5.

tıldıklarının (hâdis) bir kanıtıdır. Fiillerin, insanların durumlarına göre meydana gelmesi de başka birinin fiili olarak insanda meydana gelmesine engeldir.⁵⁰³

Onlar, insanların, fiillerinin muhdisinin kendileri olduğuna dair Kâdî Abdülcebbâr'ın delillerinin özeti mahiyetinde birtakım deliller sunmuşlardır. Bunlardan biri de fiillerin meydana geliş şeklidir. Onlara göre fiiller, insanlarda zarûrî ve ihtiyarî olarak iki türlü meydana gelir. Zarûrî olan fiillerde insanın herhangi bir dahli yoktur. Buna uzun olmak, kısa olmak, genç olmak ya da yaşlanmak gibi fiiller örnek olarak verilebilir. İhtiyari fiiller ise insanların kendileri tarafından meydana getirilen fiillerdir. Oturmak, kalkmak, hareket etmek gibi fiiller buna örnek olarak verilebilir.⁵⁰⁴ Diğer bir delil de insan fiillerinin övgü (medh) ve yergiye (zemm) layık oluşudur. İnsan güzel bir fiilde bulunduğunda övgüye mazhar olur, kötü bir fiilde bulunduğunda ise yerilir. Ancak yaratılış ile ilgili bir fiilinden ya da başkasının yaptığı bir fiilden dolayı kimse övgü ya da yergiye muhatap olmaz. Bu da insanların ihtiyarî fiillerinin muhdisi olduğunun bir göstergesidir.⁵⁰⁵

Onlar, insanların kendi fiillerinin müktesibi oldukları yönündeki fikirleri de kabul etmezler. Onlara göre muhaliflerinin benimsediği kesb, anlaşılması güç bir prensiptir. Zira fiillerin hem ıztırârî hem de ihtiyarî yönlerinin olduğunu kabul edip de ıztırârî yönünün Allah ile, iktisâbî yönünün ise insan ile ilişkilendirilmemesi ma'kul bir tutum değildir.⁵⁰⁶ Ayrıca onlar, insan fiilinin hem Allah'tan hem de insandan meydana geldiği iddiasını kabul etmezler. Zira onlara göre bir makdûrun iki kâdirden vuku bulması imkânsızdır.⁵⁰⁷

Murtazâ ve Tûsî zikrettiğimiz diğer meselelerde olduğu gibi bu meselenin de izahına geniş bir şekilde yer vermişlerdir. Ele aldıkları hemen her konuyu Kâdî Ab-

⁵⁰³ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 450-451; Tûsî, **Temhîd**, s. 201. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VIII, s. 6.

⁵⁰⁴ Şerîf el-Murtazâ, "Mes'ele fî Halkı'l-Ef'âl", **Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ**, Kum, h. 1405, c. III, ss. 187-197, s. 189-190; Tûsî, **Temhîd**, s. 201, 203-204. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 56-58; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VIII, s. 6, 13.

⁵⁰⁵ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 453; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 94; Şerîf el-Murtazâ, "Mes'ele fî Halkı'l-Ef'âl", **Resâil**, c. III, s. 191; Tûsî, **Temhîd**, s. 202-203; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 121. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VIII, s. 25-31; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 56-58, 62.

⁵⁰⁶ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 476-477; Tûsî, **Temhîd**, s. 209-210. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 106 vd.; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VIII, s. 84 vd.

⁵⁰⁷ Şerîf el-Murtazâ, **el-Mûlahhas**, s. 454; Tûsî, **Temhîd**, s. 205. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. VIII, s. 109 vd.

dölcebbâr'ın izahına uygun bir şekilde mulahhas hale getirmişlerdir. Zira Kâdî Abdülcebbâr'ın bu konudaki açıklamaları oldukça uzundur. Burada da üç alimin ortak zeminde buluştukları noktalar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

3.2.2.3.2. İnsanların İrâdesi

İmâmiyye alimleri arasında Mu'tezile'den etkilenme bakımından insanların irâdesi ile ilgili iki farklı görüş ortaya çıktığı görülmektedir. Şeyh Sadûk, İmâmiyye geleneğindeki cebirci anlayışı terk etme hususunda cebir ve tam özgür irâde arasında bir köprü kurmuştur. Ondan sonra gelen talebesi Şeyh Müfid ve onun talebeleri Murtazâ ve Tûsî tamamen tam özgür bir irâde anlayışını benimsemişlerdir. Bu konuda Müfid'in Bağdat Mu'tezilesi'ne meylettiği, talebeleri Murtazâ ve Tûsî'nin ise Basra Mu'tezilesi'ne meylettiği görülmektedir.

Şeyh Sadûk, Hz. Hüseyin'in katledilmesi üzerinden, Allah'ın insanların fiilleri üzerindeki etkisinden bahsetmeye çalışmıştır. Ona göre Allah insanların günahlarını bilmekle beraber, onların bu fiilleri yapmasını dilemez. Allah'ın, insanların bu fiillerini yasaklamakla birlikte yapmasına izin vermesi, O'nun irâdesinin bu fiillere nispet edilmesini gerektirmez. Şayet Allah insanların irâdesine cebr ve kudreti ile müdahalede bulunsa idi, Hz. Hüseyin'i, Hz. İbrâhîm'i ateşten kurtardığı gibi kurtarabilirdi.⁵⁰⁸ Buradan hareketle Sadûk'un insanların irâdelerinde özgür olduğu görüşünü benimsediği söylenebilir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere Sadûk'un cebr ve tefvîz görüşü, irâdeyi tam anlamıyla özgür olmaktan kısıtlamaktadır.

Şeyh Müfid, insanların irâdesi ile ilgili görüşlerinde Bağdat Mu'tezilesi ve özellikle Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşlerine meyletmiştir. Ona göre irâde, ihtiyar ve îsâr (tercih etme), bu üç kelime aynı manaya gelmektedir. Bu lafızlar iki zıttan birini kastetme manasını ve aynı şekilde fiilin bilerek, zorlama olmaksızın gerçekleşmesini ifade edebilir. Benzer şekilde muhtâr lafzını da kullanılır ve bu lafız, murat edilen kasıt ve azmin dışında bir fiili yapma ya da bu fiilin zıttını yapma imkânına sahip olmayı yani fiile kâdir olmayı ifade eder. Müfid bu görüşün Bağdat Mu'tezilesi'nden bir grubun görüşü olduğunu ve buna Basra Mu'tezilesi'nin muhalefet ettiğini söylemiştir.⁵⁰⁹ Yine ona göre irâde fiilden önce gelir ve irâde, irâde edileni (murâd), yani fiili zorunlu

⁵⁰⁸ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 31-32.

⁵⁰⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 112-113 (md. 117-118). Krş. Belhî, *el-Makâlât*, s. 358-359.

kılar.⁵¹⁰ Ayrıca ona göre irâdenin başka bir irâdeye ihtiyacı yoktur. Şayet öyle olsaydı bu sonsuz bir irâde zincirine ihtiyacı gerekli kılardı. Bu görüşlerin ise Bağdat Mu'tezilesi ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin görüşü olduğunu söylemiştir.⁵¹¹

Müfid'in talebeleri Murtazâ ve Tûsî ise Basra Mu'tezilesi ve özellikle Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşüne meylenmişlerdir. Murtazâ'ya göre irâde, muhabbet, rıza, ihtiyar, velâyet gibi lafızlar benzer anlamlar ifade etmektedir.⁵¹² Tûsî, hocası Müfid'in tanımlamalarını da ilave ederek muhabbet, rızâ ve ihtiyar anlamlarıyla birlikte irâdenin, kast (niyet) ve îsâr anlamlarına da geldiğini belirtmiştir.⁵¹³ Onlara göre insan kendisinin mürîd olduğunu zorunlu olarak bilir ve bunu kendisinden uzaklaştırması mümkün değildir.⁵¹⁴ Ayrıca irâdenin mahalli kalptir.⁵¹⁵ İrade, irâde edileni (murâd/fiil) zorunlu kılmaz,⁵¹⁶ bazen irâde edilenden önce bazen de irâde edilen ile birlikte olur.⁵¹⁷ İrade, fiilin gerçekleşmesine müessir değildir, fiilin meydana gelmesinde kudret etkilidir. Yine irâde fiillerin iyi ya da kötü yönde gerçekleşmesinde etkili olmakla beraber, fiillerin iyi ya da kötü olarak nitelenmesinde etkili değildir.⁵¹⁸

Murtaza, bu meselenin izahında ele aldığı her konuyu Kâdî Abdülcebbâr'a benzer şekilde şerh etmiştir. Talebesi Tûsî ise daha kısa şekilde değinmiş ve bu görüşleri hocasının *el-Mûlahhas* ve *ez-Zehîra* adlı eserlerinden özetlediğini söylemiştir. Yani geniş bilgi için hocasının eserlerini işaret etmiştir.⁵¹⁹ Zaten Tûsî'nin kalamî eserleri Murtazâ'nın eserlerinin şerhi gibidir. O, bir konuyu bazen hocasından kısa bazen de uzun şekilde ele almıştır. Uzun şekilde ele aldığımda ise Kâdî Abdülcebbâr'ın izahından ayrılmamıştır.

⁵¹⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 102-103 (md. 102). Krş. Belhî, *el-Makâlât*, s. 355-356; Ebû Reşid en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf*, s. 357.

⁵¹¹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 113-114 (md. 113-114). Krş. Belhî, *el-Makâlât*, s. 354.

⁵¹² Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 360-362. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI/II, s. 51 vd.

⁵¹³ Ebû Ca'fer et-Tûsî, "el-Mukaddime fi'l-Medhal ilâ Sınâ'ati İlmi'l-Kelâm", *er-Resâilü'l-Aşr*, Kum, 1414, ss. 63-90, s. 76; Tûsî, *Temhîd*, s. 180.

⁵¹⁴ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 355; Tûsî, *Temhîd*, s. 102. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI/II, s. 8.

⁵¹⁵ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 356; Tûsî, *Temhîd*, s. 105. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI/II, s. 26-30.

⁵¹⁶ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 364-366; Tûsî, *Temhîd*, s. 183. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI/II, s. 84-88.

⁵¹⁷ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 363; Tûsî, *Temhîd*, s. 183. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI/II, s. 89-90.

⁵¹⁸ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas*, s. 347-348; Tûsî, *Temhîd*, s. 102, 180. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. VI/II, s. 94-100.

⁵¹⁹ Tûsî, *Temhîd*, s. 106.

3.2.2.3.3. Kazâ ve Kader

Büveyhîler dönemi İmâmiyyesi'nde kazâ ve kader konusunda Mu'tezilî fikre geçiş, bir sürecin ürünüdür. Nitekim Şeyh Sadûk, bu meselede görüşlerini tamamen ayet ve ahbâra dayandırmış; talebesi Müfîd, hocasını eleştirmekle birlikte onun zikrettiği naklî delilleri rasyonel bir şekilde tefsir etmiş ve bazı noktalarda Mu'tezilî yöntemlerden istifade etmiştir. Müfîd'in talebeleri Murtaza ve Tûsî ise Kâdî Abdülcebbâr'ın tesirinde kalarak, görüşlerini onun fikirleri çerçevesinde oluşturmuşlardır.

Şeyh Sadûk bu konuda sadece imamlardan aktardığı rivayetler ile iktifa etmiştir. Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği rivayetlere göre Allah, insanlara kıyamet günü onlar için takdir (kazâ) ettiği şeyleri değil, emrettiği şeyleri soracaktır. Hz. Ali'den aktardığı rivayetlere göre özetle Allah'ın kaderi, sorulması ve araştırılması yasaklanan bir sırdır. Bu sırrı araştırmaya çalışan ilahî gazaba uğrar. Başka bir rivayette Hz. Ali, eğik bir duvarın altından geçmemek için taraf değiştirmiş, bunu görenler “*Allah'ın kazâsından mı kaçıyorsun*” diye sorunca “*Allah'ın kazâsından Allah'ın kaderine kaçıyorum*” demiştir.⁵²⁰

Şeyh Müfîd, hocası Sadûk'un bu konuyu şaz hadisler üzerine inşa ettiğini belirterek, kazâ ve kaderin manasını tam olarak bilmeden böyle bir izaha başvurmamak gerektiğini söylemiştir. Bu bağlamda Müfîd, ilk önce konu ile ilgili ayetleri değerlendirmeye tabi tutmuştur. Buna göre Kur'an'da kazâ lafzının yaratma (halk), emir, bildirme (i'lâm) ve hüküm olmak üzere dört farklı anlamı vardır. Bunları ayetler ile delillendirdikten sonra, Mücebbire'nin Allah'ın kulları için ma'siyeti yarattığı (kazâ) yönündeki görüşünü eleştirmiştir. Müfîd, bu eleştirileri Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh teorisi çerçevesinde yapmış ve “*Yarattığı her şeyi güzel yapar*”⁵²¹ ayeti bağlamında Allah'ın yalnızca güzel olanı yarattığını, kabîh olanı yaratmadığını söylemiştir. Ona göre ma'siyetin ise kabîh olduğu ittifak ile sabit olduğuna göre Allah onu yaratmaz. Allah'ın kulların fiillerindeki kazâ ve kaderine gelince, buradaki kazâ, iyi olanı emretmesi, kötü olandan nehyetmesi; kader ise her şeyi yerli yerinde hakkıyla yapması manasındadır.⁵²² Müfîd ayrıca hadislerde zikredilen kazâ ve kader hakkında tartışma yapmanın yasaklanması hakkında izahatta bulunmuştur. Ona göre bu yasaklamanın iki

⁵²⁰ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 33-35; Şeyh Sadûk, *el-Hidâye*, s. 20.

⁵²¹ Secde, 32/7.

⁵²² Şeyh Müfîd, *Tashîh*, s. 54-56.

yönü vardır. Birincisi bu yasaklama katî manada olmayıp, insanların hepsi için geçerli değildir, bozulma ve sapkınlığa düşme tehlikesi olanlar içindir. İkincisi ise Allah'ın yaratmasındaki hikmetten ve maslahattan kaynaklanmaktadır. Hikmetinin ve maslahatının mahiyetini ise yalnızca Allah bilir ve bunu insanlardan gizlemiştir. Buna göre kazâ ve kaderin ne olduğunun araştırılması ve tartışılması yasaklanmamış, Allah'ın yaratmasındaki hikmetinin ve maslahatının “Niçin böyle yarattı”, “Niçin böyle emretti”, “Niçin bundan nehyetti” şeklinde sorgulanması, yani tafsilatındaki illetlerin araştırılması yasaklanmıştır.⁵²³

Murtazâ, kazâ ve kader konusunda hayır ve şerrin Allah'tan olup olmadığı, hidayet ve dalaletin mahiyeti üzerinde durmuştur. Murtazâ'ya göre kazâ, bildirme, emir, hüküm ve ilzâm (zorunlu tutma) manalarına gelmektedir. Allah'ın insanların fiilleri üzerindeki kazâsı ise bildirme manası taşıırken, emir, hüküm ve ilzâm anlamı taşımaz. Zira insanların fiilleri kötülük, isyan ve zulüm barındırmaktadır. Allah ise kötülük, isyan ve zulmü yaratmaz ya da buna zorlamaz.⁵²⁴ Talebesi Tûsî de benzer bir tanımlama yapmış ve Kur'an'daki anlamlarından hareketle kazânın yaratma (halk), ihdâs, hüküm, emir, ilzâm, bildirme ve haber verme anlamlarına geldiğini söylemiştir. Allah'ın insanların fiilleri üzerindeki kazâsına gelince yaratma, ihdâs, hüküm, emir ve ilzâm anlamlarının kullanılamayacağını bildirmiştir. Zira ona göre insanların fiilleri kabîh fiilleri de içermektedir. Allah ise bundan müstağnidir. Bu nedenle insanların fiilleri söz konusu olunca, Allah'ın kazâsı bildirme ve haber verme manalarını taşımaktadır. Zira bu manalar itaat etmenin sevabını ve isyan etmenin cezasını insanlara bildirir ve haber verir. Aynı şekilde kader kelimesinin de yaratma, ihdâs ve takdir (belirleme/değerlendirme) anlamları vardır. Allah'ın insanların fiilleri üzerindeki kaderi söz konusu olunca yukarıdaki benzer sebeplerden dolayı yaratma ve ihdâs anlamları kullanılamaz, yalnızca takdir manası kullanılır. Yani Allah, insanların fiilleriyle onlara sevap ya da cezayı takdir eder.⁵²⁵ Murtazâ ve Tûsî, kazâ ve kader konusundaki görüşlerini Kâdî Abdülcebbâr'dan almışlardır. Onun *el-Muğnî* adlı eserinin elimizdeki mevcut ciltlerinde kazâ ve kader konusunu bulamadık. Muhtemelen mevcut olmayan ciltlerin birinde mevzu bahis yapılmıştır. Ancak *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinde kısa

⁵²³ Şeyh Müfid, *Tashîh*, s. 57-59.

⁵²⁴ Şerîf el-Murtazâ, “Halku'l-Ef'âl”, *Resâil*, c. III, s. 196.

⁵²⁵ Tûsî, *el-İktisâd*, s. 116-118.

bir fasıl ayırmıştır. Murtazâ ve Tûsî'nin kullandığına benzer ifadeler bu eserde mevcuttur.⁵²⁶

Murtazâ, hayrın ve şerrin kazâ ve kadere izafesi konusunda Kâdî Abdülcebbâr'a benzer bir yöntem takip etmiştir. Ona göre kulların fiillerindeki hayır ve şerrin Allah'a nispet edilmesine iki yönden yaklaşmak gerekir. Şayet afiyet, bela, fakirlik, zenginlik, sıhhat, hastalık, bolluk, kuraklık, zorluk ve refah gibi elemeler yönüyle olursa bunlar Allah'a izafe edilebilir. Çünkü bu fiiller dünyada şer gibi görünse de hakikatte içerisinde hikmet, doğruluk, hak ve adalet barındırır. Şayet fücür, fiske, yalan, gurur, zulüm, küfür, fuhşiyât ve kabîh yönüyle olursa bunlar Allah'a izafe edilemez. Zira zulüm zalimden, yalan yalancıdan, fücür fâcirden, şirk müşrikten olup, bunların Allah'a izafesi herhangi bir şekilde söz konusu değildir.⁵²⁷ Murtazâ'nın bu görüşü Kâdî Abdülcebbâr'dan aldığı anlaşılmaktadır. Zira o da hayrın ve şerrin kazâ ve kadere izafesi konusunda benzer ifadeleri kullanmıştır.⁵²⁸

3.2.2.3.4. İstîtâat

İstîtâat konusunda müstetî' olmanın şartları, istîtâatın fiilden önce ya da sonra olup olmadığı ve teklîf-i mâ lâ yutâk'ın hükmü gibi konular tartışılmıştır. İmâmiyye alimlerinin bu konularda, Şeyh Sadûk hariç tutulursa, iki farklı görüş ortaya koydukları anlaşılmaktadır. Şeyh Müfid'in Bağdat Mu'tezilesi'ne, talebeleri Murtazâ ve Tûsî'nin Basra Mu'tezilesi'ne meylettiği görülmektedir.

Şeyh Sadûk, konu ile ilgili ahhârı zikretmekle yetinmiştir. Ona göre Allah insana güç yetiremeyeceği bir yükü yüklemeyiz.⁵²⁹ Bir kişinin müstetî' sayılabilmesi için, fiili yapabilme hürriyetine sahip olma, bedenlen sağlam olma, sağlıklı organlara sahip olma ve Allah tarafından verilmiş bir güce sahip olma şartlarının hepsini aynı anda taşıması gerekmektedir. Ayrıca insanların emredilen şeyleri yapmaya ya da yapmama muktedir olarak görülmesi, Sadûk'un istîtâatın fiilden önce olduğu görüşünü benimsediğine işaret etmektedir.⁵³⁰ Müstetî' olmanın şartları [sıhhat, engeli olmamak,

⁵²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 718-722. Ayrıca bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 430-433.

⁵²⁷ Şerîf el-Murtazâ, "İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebr ve'l-Kader", *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*, tkd. Ahmed el-Hüseynî, Kum, h. 1405, c. II, ss. 175-247, s. 193-194.

⁵²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar", c. I, s. 211.

⁵²⁹ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 26; Şeyh Sadûk, *el-Hidâye*, s. 18.

⁵³⁰ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 38-39.

zaman (müddet), fiil için alete sahip olmak, tahrik edici sebep] ve istitâatın fiilden önce olması gibi fikirler erken dönem İmâmiyye alimlerinde de mevcuttur.⁵³¹ Bu nedenle İmâmiyye alimlerinin konuya yaklaşım tarzı Mu'tezile'den etkilendikleri noktaları tespit için önemlidir.

Şeyh Müfîd, istitâat konusunda Bağdat Mu'tezilesi'nden etkilenmiştir. Ona göre istitâat, sıhhat ve selâmet olup, bir kişinin müstetî' sayılması için ona sahip olması gerekir. İnsan sıhhatini kaybedince istitâatı da kaybeder. Kişi istitâata sahip olmasına rağmen fiili yapacak alete ya da yola sahip olamayabilir yahut fiili yapmaktan engellenebilir. Ancak engellenme istitâata değil fiile engel olur. Yine ona göre istitâat fiilden öncedir. Yani bir kişi nikah kıyacak kişi olmadan nikah kıymaya, hacca gitmeden önce hacca gitmeye güç yetirebilir (müstetî').⁵³² Bunların dışında Müfîd, Allah'ın insana güç yetiremeyeceği şeyi yüklemeyeceğini (teklîf-i mâ lâ yutâk) söylemiştir.⁵³³

Murtazâ ve Tûsî ise bu konuda Kâdî Abdülcebbâr'ın takipçileri olmuşlardır. Onlara göre istitâat bahsinde öncelikle kudretin ve insanın kâdir olmasının ispatlanması gerekir. İstitâat, sıhhate ya da mizacın itidaline rücu ettirilemez, zira insanın fiile kâdir olması durumu, insanın bir parçasına değil bütününe (cümlesine) ait bir durumdur. Yani fiil insanın bütününden vuku bulur. Fiilin vuku bulması, onu meydana getirenin kâdir olmasını gerektirir. İnsan ise yalnızca kudret ile kâdirdir.⁵³⁴ Kudret, fiilin (makdûr) meydana gelmesini zorunlu kılmaz, yani fiille beraber değildir. Zira kudret iki zıttı da uygundur. Bu demek oluyor ki kâfirin küfre kâdir olması gibi imana da kâdir olması ve seçme imkânının bulunması gerekir. Aksi takdirde güç yetiremeyeceği bir şeyi yüklenmiş (teklîf-i mâ lâ yutâk) olur, ki bu kabîhtir. Kabîh olan ise teklîfe aykırıdır.⁵³⁵

Buradaki bilgiler Tûsî'nin *el-İktisâd* adlı eserinde özet halinde sunduğu şekli ile verilmiştir. Zira Murtazâ, *ez-Zehîra* adlı eserinde, Tûsî ise *Temhîd* adlı eserinde bu konuya genişçe yer vermişlerdir.⁵³⁶ Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinin günü-

⁵³¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 90-92.

⁵³² Şeyh Müfîd, *Tashîh*, s. 63-64. Bağdat Mu'tezilesi alimlerinin benzer görüşleri için bkz. Belhî, *el-Makâlât*, s. 302-303; Eş'arî, *Makâlât*, s. 334-336; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 150.

⁵³³ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 57 (md. 26).

⁵³⁴ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 80-82; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 124-125. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 150.

⁵³⁵ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 83-84, 85-88, 10-102; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 125-127. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 156-160.

⁵³⁶ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 83-104; Tûsî, *Temhîd*, s. 217-236.

müze ulaşan kısımlarında istitâat bahsi yer almaz. Tahminimizce Murtazâ ve Tûsî bu konuyu başlıklandırmalarıyla beraber *el-Muğnî*’den almışlar ve özetlemişlerdir. Muh-temelen bu konu Muğnî’nin bir cildini ya da bir cildin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Zira bu iki alim bazı noktalarda birbirlerinin değinmedikleri örnekleri ve delilleri vermişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr’ın *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse* adlı eseri ile kıyasladığımızda aradaki bu benzerlik açıkça görülmektedir.

3.2.2.3.5. Dolaylı (Mütevellid) Fiiller

İnsanların fiilleri doğrudan (mübtede’, mübâşir) ve dolaylı (mütevellid/mütevellid) olarak ikiye ayrılır. Doğrudan fiiller, direkt failin gerçekleştirdiği; dolaylı fiiller ise failin başka fiile ya da fiillere bağlı olarak yaptığı fiillerdir. Dolaylı fiil meselesi, Mu’tezile’nin icat ettiği bir meseledir. Bu meseleyi ilk tartışanın Bîşr b. Mu’temir olduğu bilinmektedir.⁵³⁷ Ancak bu konuda Mu’tezilî alimlerin hemen her biri farklı bir görüş ortaya koymuştur. Yani bu mesele Mu’tezile içerisinde ihtilaflı bir konudur. Bu konudaki Mu’tezile’nin ittifak noktaları ise dolaylı fiilin faile ait olduğu hususudur.⁵³⁸ İmâmiyye alimleri de bu ihtilafı kendi içerisinde paylaşmışlardır. Büveyhîler öncesi İmâmiyye alimlerinin bir kısmı, dolaylı fiiller konusunda failin başkasında fiil meydana getiremeyeceğini belirterek dolaylı fiilin faile ait olmadığını söylemiştir. Diğer bir kısmı ise Mu’tezile’ye uyararak, failin başkasında fiil meydana getirebileceğini belirterek, dolaylı fiilin faile ait olduğunu söylemiştir.⁵³⁹ Büveyhîler dönemi alimleri de bu konuya ihtilaflar eşliğinde temas etmiştir. Bu dönemde konuya temas edenlerin ilki Şeyh Müfid’dir. Şeyh Müfid, Mu’tezile’ye uyararak dolaylı fiilin tıpkı doğrudan (mübtede’) fiil gibi onu yapana yani faile (kâdir) ait olduğunu söylemiştir. Buna, başkasına vuran kişinin onda ürettiği acı, okçunun başkasını hedefleyerek attığı ok örnek olarak verilebilir. O, bu görüşün Nazzâm hariç bütün Ehl-i Adl’in görüşü olduğunu söylemiştir.⁵⁴⁰ Müfid, failin dolaylı fiil sebebiyle başkasında bilgi meydana getirmesi konusunda Bağdat Mu’tezilesi ve Ebu’l-Kâsım el-Belhî ile aynı görüşte olduğunu söyle-

⁵³⁷ Eş’arî, *Makâlât*, s. 554; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 70; Mcdermott, *al-Shaikh al-Mufid*, s. 170; Osman Demir, “Tevlîd”, *DİA*, İstanbul, 2012, c. XLI, ss. 38-39, s. 38; Arslan, *Şia-Mu’tezile*, s. 162.

⁵³⁸ Mu’tezile içerisindeki ihtilaflar için bkz. Belhî, *el-Makâlât*, s. 359-363; Eş’arî, *Makâlât*, s. 554-562; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. IX, s. 11-14.

⁵³⁹ Eş’arî, *Makâlât*, s. 94.

⁵⁴⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, s. 103 (md. 103).

miştir. Ona göre bir kişi başkasını darp ettiğinde başkası, kendisinde oluşan acıdan kaynaklı olarak darp bilgisini elde eder.⁵⁴¹ Yine ona göre Allah'ın sebepler vasıtasıyla yaptığı fiiller için mütevellid tabiri değil müsebbib tabiri kullanılır. Gelenekte Allah için mütevellid tabirini kullanan olmadığı için kullanılması caiz değildir. Müfîd, sebepler ile ilgili görüşlerini de Ebu'l-Kâsım el-Belhî ve Bağdat Mu'tezilesi'nden aldığını zikretmiştir.⁵⁴²

Murtazâ ve Tûsî, bu konuda Kâdî Abdülcebbâr'ı takip etmişlerdir. Onlara göre dolaylı fiiller, tıpkı doğrudan (mübâşir) fiiller gibi insanın kendisine ait olan yani faile ait fiillerdir. Onlar da insanların sebep ve durumlarına göre meydana gelirler. Doğrudan (mübâşir) fiilde geçerli olan övgü ve yergi, dolaylı fiilde de geçerlidir.⁵⁴³ Yine onlara göre eşyanın tabiatı iki zıttı aynı anda yapacak bir irâde barındırmaz, bu nedenle dolaylı fiiller eşyanın tabiatına nispet edilemez; Allah'ın sebepler vasıtasıyla fiil yapması onu sebeplere muhtaç kılmayacağı için dolaylı fiil meydana getirmesi caizdir; dolaylı olarak meydana getirilen fiiller, doğrudan (mübâşir) meydana getirilemez. Bu bağlamda tıpkı Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezile içerisinde kendi düşüncelerine zıt olan görüşlerin eleştirisini yapmışlardır. Nitekim insanın fiilleri, yalnızca insana ait olduğundan, dolaylı fiilleri eşyanın tabiatına izafe edenleri (Nazzâm ve Câhız);⁵⁴⁴ Allah'ın sebepler vasıtasıyla fiil meydana getirmesi onu muhtaç kılar diyerek Allah'ın dolaylı fiil meydana getirmeyeceğini söyleyenleri (Ebû Ali el-Cübbâî);⁵⁴⁵ Allah'ın dolaylı olarak meydana getirdiği fiilleri doğrudan (mübâşir) da yapabileceği görüşünde olanları (Ebû Hâşim el-Cübbâî) eleştirmişlerdir.⁵⁴⁶ Görüldüğü üzere Murtazâ ve Tûsî bu konuda da Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini muhtasar olarak aktarmışlardır.

⁵⁴¹ Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 104 (md. 105).

⁵⁴² Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 105 (md. 107).

⁵⁴³ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 73; Tûsî, **Temhîd**, s. 210. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 144; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. IX, s. 13-14; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhît**, c. I, s. 391-393.

⁵⁴⁴ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 75-76; Tûsî, **Temhîd**, s. 213. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 144; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. IX, s. 25 vd.; Eş'arî, **Makâlât**, s. 556-558, 562.

⁵⁴⁵ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 77; Tûsî, **Temhîd**, s. 211. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. IX, s. 94 vd.

⁵⁴⁶ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 78-79; Tûsî, **Temhîd**, s. 213. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. IX, s. 113 vd.

3.2.2.4. Adalet ile İlgili Diğer Meseleler

İmâmiyye alimleri özellikle Murtazâ ve Tûsî, adalet ile ilgili hemen her meseleyi Kâdî Abdülcebbâr'dan almışlardır. Yukarıda bazı ana meselelere temas edilmiş, ancak bunların dışında da birçok mesele vardır. Burada önemli gördüğümüz ecel, rızık ve fiyatlar (es'âr) konusuna kısaca değinilecektir. Bu konularda Şeyh Müfid'in herhangi bir izahatını bulamadık, bu nedenle Sadûk, Murtazâ ve Tûsî'nin izahatı ele alınacaktır. Onlar bu konulardaki tüm görüşlerini örnekleriyle beraber Kâdî Abdülcebbâr'dan almışlardır.

1. Eceller: Murtazâ ve Tûsî'nin Kâdî Abdülcebbâr ile önceki bahislerde neredeyse aynı ifade tarzı ile benzer görüşler ortaya koyduğunu müşahade etmiştik. Bu konuda Şeyh Sadûk da benzer bir yöntem takip etmiş ve konuyu Kâdî Abdülcebbâr'ın ifade ettiği şekilde izah etmiştir.⁵⁴⁷ Önce Sadûk ardından da Murtazâ ve Tûsî, konuyu açıklamada Kâdî Abdülcebbâr'dan istifade etmişlerdir. Nitekim onlara göre ecel, süre demektir ve ölümün meydana geldiği vakti ifade etmek için kullanılır. Ölüm için ölüm olayının gerçekleştiği andan başka ikinci bir vakit yoktur ve ecel tektir. Bu nedenle Kur'an'da birden çok ecele ya da ecelin erteleneceğine işaret eden ayetleri tıpkı Kâdî Abdülcebbâr gibi mecaz olarak görmüşler ve tevil etmişlerdir. Bu nedenle onlara göre katledilen kişinin ölüm anı da onun ecelidir. Kâtil onu öldürmeseydi onun yaşamaya devam edip etmeyeceği ise takdiri bir durum olduğundan ecel olarak isimlendirilemez. Zira maktul öldürülmeseydi, Allah, o kişiye uzun bir ömür verebilirdi ya da o anda ölümü gerçekleştirebilirdi. Bu muallak bir durumdur.⁵⁴⁸

2. Rızıklar: Şeyh Sadûk, Murtazâ ve Tûsî, rızık, “*kişinin faydalandığı ve hiçbir kimsenin onu bu faydalanmadan engelleyemediği şey*” olarak tanımlamışlardır. Bu tanım Kâdî Abdülcebbâr'ın tanımının birebir aynısıdır.⁵⁴⁹ Şeyh Sadûk, konu ile ilgili ahhârın dışında bu kadar bir izah ile iktifa etmiştir. Murtazâ ve Tûsî ise konunun geri kalanını Kâdî Abdülcebbâr gibi izah etmeye devam etmişlerdir. Özetle söylemek ge-

⁵⁴⁷ Şeyh Sadûk'un Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilenmiş olma ihtimali üzerinde daha önce ikinci bölümün ilgili kısmında durulmuştu.

⁵⁴⁸ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 378-379; Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 261-266; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 241-245; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 192-196. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 734-740; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 3-26.

⁵⁴⁹ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 373; Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 267; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 245-246; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 196-197. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 740; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 27-28.

rekirse bu tanım çerçevesinde onlara göre haram, engellenmesi vacip olduğundan ve övülmesi mümkün olmadığından rızık olma yönü yoktur. Bu nedenle haram insanların rızıkı olamaz. Şayet öyle olsaydı diğer insanların malları gâsıp ve zalimlerin rızıkı haline gelirdi. Rızık, bazen Allah’a bazen de insana izafe edilebilir. Sebeplerini yaratma ve onu elde etmek için gerekli imkân ve araçları yaratma bakımından rızık Allah’a izafe etmek vaciptir. Rızık, insanlar aracılığı ile vasiyet ve hibe gibi yollarla elde edildiğinde ise insana izafe edilebilir.⁵⁵⁰

3. Fiyatlar (Es’âr): Bu konuda fiyatın ne demek olduğu, ucuzluk ve pahalılığın ne anlama geldiği, fiyat hareketlerinin Allah’a izafe edilip edilemeyeceği tartışma konusu olmuştur. Bu konuda İmâmiyye alimleri Kâdî Abdülcebbâr’ın takipçisi olmuşlardır. Onlara göre fiyat (si’r), alışverişte eşyaya biçilen (takdir edilen) bedelden ibarettir. Ucuzluk, fiyatın belli bir zaman ve mekânda alışılmışın dışında düşük olması, pahalılık ise tam tersi yüksek olmasıdır. Zaman ve mekân şartının getirilmesinin sebebini ise örneklerle açıklamışlardır. Örneğin soğuk dağlarda ve kış aylarında karın fiyatının düşük olması ucuzluk olarak adlandırılmaz. Onlar, fiyatların yükselmesi ve düşmesinin müsebbibin fiili çerçevesinde bazen insana bazen de Allah’a izafe edilebileceğini söylemişlerdir. İnsanların sayısını çeşitli vesilelerle azaltmak ve yükseltmek veya insanların yiyeceklere olan arzularını artırmak ya da düşürmek, bunların Allah’a izafe edilmesi gerekir. Stokçuluk yaparak fiyatları yükseltmek ya da aşırı ithalat yaparak fiyatları düşürmek de insanların sebep olduğu ucuzluk ve pahalılık olması hasebiyle insanlara izafe edilebilir.⁵⁵¹

3.2.3. Va’d ve Va’id ile İlgili Meseleler

İmâmiyye alimleri va’d ve va’id ile ilgili meselelerde özellikle Murtazâ ve Tûsî’nin tevhid ve adalet bahislerinde tümünden aktarma yaptıkları gibi bir aktarma söz konusu değildir. İmâmiyye’nin va’d ve va’id ile ilgili meselelerdeki görüşlerini tesis etmede imâmet düşüncesinin etkisinin olması onları Mu’tezile ile çatışır duruma getirmiştir. Ancak buna rağmen konuların bazı yönlerinde Mu’tezilî yöntemlerden isti-

⁵⁵⁰ Şerif el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 269-273; Şerif el-Murtazâ, **Şerhu Cûmel**, s. 246-248; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 197-199. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-Usûl**, c. II, s. 742-746; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 28-55.

⁵⁵¹ Şeyh Sadûk, **et-Tevhîd**, s. 389; Şerif el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 274-275; Şerif el-Murtazâ, **Şerhu Cûmel**, s. 247; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 199-200. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-Usûl**, c. II, s. 746; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XI, s. 55-60.

fade etmişler ve imâmet teorisi ile uyumlu hale getirmeye çalışmışlardır. İmâmiyye alimlerinden Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimâtî'l-Usûl* adlı eserinde ve Ebû Ca'fer et-Tûsî ise *el-İktisâd* adlı eserinde va'd ve vaîd meselesini usûlû'd-dînin beş meselesinden biri olarak ele almışlar ve içerisinde va'd ve vaîdin mahiyeti, şefaât, kabir azabı, esmâ ve ahkam (el-menzile beyne'l-menziileteyn), emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker gibi konulara temas etmişlerdir.⁵⁵² Şerîf Murtazâ ise *Şerhu Cümeli'l-İlm* ve *ez-Zehîra* adlı eserlerinde adalet bahsi altında va'd ve vaîd meselesinden hemen sonra aynı konulara temas etmiştir.⁵⁵³ Muhtemelen Murtazâ, va'd ve vaîd konusunu usûlû'l-hamse içerisinde değerlendirmiş ancak muhakkik ayrı bir prensip içeren başlık açmak yerine adalet prensibi içerisinde olduğunu düşünerek böyle bir sınıflandırma yapmış olmalıdır. İmâmiyye alimlerinin bu tasnifinin kendisi bile başlı başına Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserindeki sınıflandırmadır. Murtazâ, Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menziileteyn ilkesini bu konuya orijinal adıyla; Tûsî, "ahkâm" adıyla dahil etmiştir. Va'd ve vaîd ile ilgili konularda metodolojik bir benzerlik olsa da içerik olarak tezatlıklar barındırmaktadır. Burada onların tasnîfâtına sadık kalınarak bu zıtlıklar içerisindeki Mu'tezilî benzerlikler tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Va'd ve Vaîd'in Mahiyeti: Büveyhîler dönemi İmâmiyye alimlerinin hepsi bu konuda görüş beyan etmişlerdir. Va'd ve vaîd ile ilgili konuların bazı kısımlarında Mu'tezilî yöntemi takip etseler de konunun özü itibari ile onlara muhalefet etmişlerdir. Şeyh Sadûk'a göre va'd, iyi işler yapan kimsenin Allah'ın vadettiği şeyi mutlaka alacağını ifade eder. Yani Allah va'dinden dönmez. Ancak Allah ceza ile uyardığı kimseyi dilerse bağışlayabilir. Yani vaîdinden dönmesi caizdir.⁵⁵⁴ Şeyh Müfid, konuya giriş yapmadan önce Kâdî Abdülcebbâr gibi övgü ve yergi kavramlarını açıklamış ve ardından va'd ve vaîd ile ilgili diğer meselelere değinmiştir.⁵⁵⁵ Şeyh Müfid'e göre Allah'ın va'di, müminler içindir ve dünyada ya da ahirette mutlaka gerçekleşir.⁵⁵⁶ Allah'ın vaîdi ise kafirler içindir ve ebedî cehennemdir. İkrar, marifet ve salât ehli, büyük günah işleseler bile onlar için ebedî cehennem yoktur, onlar mutlaka cehennemden

⁵⁵² Şeyh Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, s. 51; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 201-282.

⁵⁵³ Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli*, s. 131-166; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 504-560.

⁵⁵⁴ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 75.

⁵⁵⁵ Şeyh Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, s. 51; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 492-494.

⁵⁵⁶ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-Ukberiyye*, thk. Ali Ekber el-İlâhî, Kum, h. 1413, s. 73-74.

çıkartlar ve cennete girerler. Müfid, vaîd konusunda Mu'tezile ile muhalif olduklarını belirtmiştir. Zira Mu'tezile'ye göre adalet prensibi gereğince Allah'ın va'd ve vaîdi haktır, tevbe etmeden ölen fâsıklar (büyük günah işleyen mü'minler) da ebedî cehennemdedir.⁵⁵⁷ Müfid'in talebeleri Murtazâ ve Tûsî, va'd ve vaîd konusunda hocalarının yolunu takip etmişler ve Mu'tezile'ye muhalefet etmişlerdir. Onların bu konudaki görüşleri Mu'tezile'ye ve Kâdî Abdülcebbâr'a reddiye niteliğindedir. Ancak içerikte farklılık olsa da konuyu ele alış şekilleri Kâdî Abdülcebbâr'a oldukça benzer. Onlar, va'd ve vaîd konusunu Kâdî Abdülcebbâr gibi övgü, yergi, sevap, ikâb, şükür ve ivaz çerçevesinde ele almışlardır. Bu terimlerin mahiyetini benzer şekilde ifade etseler de va'd ve vaîd konusuna yansımaları farklı olmuştur.⁵⁵⁸ Bu bağlamda amellerin (sevap ve ikâbın) silinmesi ya da düşmesi,⁵⁵⁹ sevap ve ikâbın sürekliliği⁵⁶⁰ gibi konularda Mu'tezile'ye muhalefet etmişlerdir. Netice itibari ile Kâdî Abdülcebbâr'a göre va'd, gelecekte kişiye uğrayacak ya da zarardan uzaklaştıracak her türlü faydanın önceden haber verilmesi; vaîd ise gelecekte kişiye uğrayacak ya da onu faydadan alıkoyacak her türlü zararın haber verilmesini ifade eder.⁵⁶¹ Büveyhîler döneminin son alimi Tûsî ise gelecek lafzını kullanmadan daha yalın bir tanım yapmıştır. Ona göre va'd, kişiye vad edilen faydanın ulaşmasının haber verilmesinden ibarettir; vaîd ise kişiye ulaşacak olan bir zararın haber verilmesinden ibarettir.⁵⁶²

2. Şefaât: İmâmiyye'nin Mu'tezile'den va'd ve vaîd konusundaki ayrılığının temel sebebi imamların şefaât etmesi hususundaki tutumlarıdır.⁵⁶³ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ümmetine şefaât edeceği konusunda ümmet arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak kimlere şefaât edileceği ve Hz. Peygamber'in dışında kimlerin şefaât edeceği hususu tartışma konusu olmuştur. Kâdî Abdülcebbâr, şefaati fayda sağlamak

⁵⁵⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 46-47 (md. 11); Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, s. 52-54; Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 574 vd.

⁵⁵⁸ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 274-275; Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümel*, s. 131-134; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 203; Tûsî, *Temhîd*, s. 367. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 492-496.

⁵⁵⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 82 (md. 61); Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 302-321; Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümel*, s. 144-149; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 218-232; Tûsî, *Temhîd*, s. 386-399. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 512-522, 538-542.

⁵⁶⁰ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 280-281, 300-301; Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümel*, s. 141-144; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 207-208; Tûsî, *Temhîd*, s. 371-375, 385-386. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 574 vd.

⁵⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 218.

⁵⁶² Tûsî, *el-İktisâd*, s. 203.

⁵⁶³ Uyar, "Akla Dayalı Şi'î Kelâmı", s. 109.

ya da zararı gidermek şeklinde tanımlamış ve şefaatin yalnızca tevbe eden müminler için geçerli olacağını, cehenneme giren kimse için şefaatin geçerli olmayacağını söylemiştir. Ayet ve hadisleri de bu bağlamda değerlendirmeye tabi tutmuştur. Şefaatin fâsıklar için olduğunu söyleyen Mürcie ise Kâdî Abdülcebbâr'ın hedef kitlesi olmuştur.⁵⁶⁴ İmâmiyye alimlerinden Şeyh Sadûk, Hz. Peygamber'in yanı sıra imamları ve salih kulları da şefaatchi addederek büyük ya da küçük fark etmez bütün günahkâr müminlere şefaatin geçerli olduğunu söylemiştir. Tevbe edenin ise şefaate ihtiyacı olmadığını belirtmiştir.⁵⁶⁵ Onu bu konuda talebesi Müfid takip etmiş, ilave bir şey eklememiş ve bu görüşlerin aynı zamanda Mürcie'nin de görüşü olduğunu söylemiştir.⁵⁶⁶ Ayrıca Hz. Peygamber'in şefaatinin büyük günah işleyen için olduğu ile ilgili hadis aktarmıştır.⁵⁶⁷ Murtazâ ve Tûsî ise Mu'tezile'nin şefaate anlayışına karşı çıkarak onların argümanlarını çürütme eğiliminde olmuşlardır. Sadûk ve Müfid'in söylediklerine ilave olarak onlar, şefaatin fayda sağlamak için değil yalnızca zararı gidermek için olduğunu söylemişlerdir. Konu ile ilgili ayet ve hadisleri Mu'tezile'ye karşı çıkarak kendi akidelerine göre yorumlamışlardır. Bu konuda Mürcie'ye uyduklarını söylemişlerdir.⁵⁶⁸ Aslında burada Kâdî Abdülcebbâr'ın Mürcie'ye getirmiş olduğu eleştirilerden istifade ederek, onun söylediklerinin zıttını akide edindiklerini ve bunu da yine ondan öğrendiklerini söyleyebiliriz.

3. Esmâ ve Ahkâm: İmâmiyye alimlerinin geneli bu konuyu büyük günah meselesi çerçevesinde ele almışlar ve bu bağlamda iman, küfür ve fık gibi kavramların mahiyeti üzerinde durmuşlardır. Mu'tezile ise bu konuları el-menzile beyne'l-menzi-leteyn prensibi çerçevesinde şerhe tabi tutmuştur. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, el-menzile beyne'l-menzi-leteyn konusu büyük günah işleyenin nasıl isimlendirileceği hususunda hüküm koymaya bina edildiği için bu konunun aynı zamanda esmâ ve ahkâm olarak da adlandırıldığını söylemiştir.⁵⁶⁹ O, bu konudaki görüşlerini büyük günah işleyenin fâsık olarak isimlendirilmekle mümin olarak gören Mürcie'ye ve büyük günah

⁵⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 604-612.

⁵⁶⁵ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 74.

⁵⁶⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 47 (md. 12), 79 (md. 57).

⁵⁶⁷ Şeyh Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, s. 54.

⁵⁶⁸ Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 505-509; Şerif el-Murtazâ, *Şerhu Cümel*, s. 155-158; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 233-247.

⁵⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 222; c. II, s. 614.

işleyeni kafir olarak gören Hâricîlere reddiye maksadı ile kaleme almıştır.⁵⁷⁰ Müfîd, bu konuya esmâ ve ahkâm başlığı; Murtazâ, el-menzile beyne'l-menziyeteyn başlığı; Tûsî, iman/esmâ ve ahkâm başlığı altında değinmiştir. Onlar, büyük günah işleyenin fâsık olmakla birlikte İslâm'dan çıkmayacağı hususunda ve bu bağlamda tarif ettikleri iman, küfür ve fîsk kavramlarının mahiyetinde Mu'tezile'ye muhalefet ederek Mürcie ile muvafakat halinde olduklarını söylemişlerdir.⁵⁷¹ Görüldüğü üzere konunun içeriğinde muhalif olsalar da metodolojide Kâdî Abdülcebbâr'dan bağımsız olamamışlardır. Hatta Kâdî Abdülcebbâr'ın Mürcie'ye reddiye maksadı ile yaptığı eleştirileri, yine onun yöntemi ile geçersiz kılmaya çalışmışlardır.

4. Kabir Azabı: İmâmiyye alimleri kabir azabını kabul etmektedirler. Nitekim Şeyh Sadûk, Mü'min/Gâfir suresinin 11. ayetinde⁵⁷² geçen iki ölüm ve iki diriltme tabiri ile Allah'ın burada kabir azabını kastettiğini söylemiş ve bu azabın nasıl olacağı hakkında bazı bilgiler vermiştir.⁵⁷³ Müfîd, kabir sorgusu hakkında bilgi vermesine rağmen kabir azabının mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi vermez.⁵⁷⁴ Talebeleri Murtazâ ve Tûsî ise Kâdî Abdülcebbâr'ın ifade tarzını ve yöntemini benimseyerek kabir azabının sabit olduğunu kabul etmişlerdir. Onlar, Kâdî Abdülcebbâr gibi kabir azabının sübutu, vakti ve faydası üzerinde durmuşlardır. Onlara göre kabir azabının sabit oluşunun delili Mü'min suresinin 11. ayetidir. Kabir azabının varlığını bilmek, insanları kötü işlerden uzak durmaya sevk eder. Ayrıca Dırar b. Amr hariç tüm ümmetin ittifak halinde olduğunu söylemişlerdir.⁵⁷⁵

5. Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i Ani'l-Münker: İmâmiyye alimlerinin Mu'tezile ile ittifak ettiği diğer bir konu da "iyiliği emredip kötülüğü yasaklama" konusudur. Bu mesele Mu'tezile'nin beş esasından biri iken Murtazâ, bu konuyu *el-Muğnî*'nin tasnifine uygun olarak adalet prensibi içerisinde, Tûsî, va'd ve vaîd prensibi içerisinde ele almıştır. Kâdî Abdülcebbâr ve onunla aynı cümleyi kullanan Murtazâ ve Tûsî, iyi-

⁵⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 620.

⁵⁷¹ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 47-48 (md. 13), 84 (md. 66); Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümel*, s. 160-162; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 533-552; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 259-274; Tûsî, *Temhîd*, s. 423-437. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 614-642.

⁵⁷² Mü'min, 40/11: "Onlar da şöyle derler: Ey Rabbimiz bizi iki defa öldürüp iki defa dirilttin, günahlarımızı kabul ediyoruz, şimdi (bu ateşten) bir çıkış yolu var mı?"

⁵⁷³ Şeyh Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 63-65.

⁵⁷⁴ Şeyh Müfîd, *Tashîh*, s. 98-102.

⁵⁷⁵ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 528-530; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 248-250. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, c. II, s. 662-668.

liği emretme ve kötülüğü yasaklamanın vacip olduğu konusunda tüm ümmetin icmâ ettiğini söylemişlerdir.⁵⁷⁶ Nitekim Büveyhîler döneminin ilk alimi Şeyh Sadûk, iyiliği emretmenin ve kötülüğü nehyetmenin vacip olduğunu bildirmekle beraber, konuyu “*Kulun kötülüğü reddetmesi kalbi, dili ve eli yoluyla olur, güç yetiremezse kalbiyle yapması kafidir*” diyerek açıklamıştır.⁵⁷⁷ Müfid, dil ile iyiliği emretmenin ve kötülüğü yasaklamanın bazı şartlar dahilinde farz-ı kifâye olduğunu, bunun el ile uygulanmasının ise yalnızca devlet yöneticisine (sultân) ya da izin verdiği kişiye vacip olduğunu söylemiştir.⁵⁷⁸ Müfid, bu meseleyi farz-ı kifâye olarak görmesi ve uygulamada kişi ve devlet ayrımı yapması, Kâdî Abdülcebbar’ın tasnifine benzemektedir. Zira o da aynı tasnifi kullanmıştır.⁵⁷⁹ Murtazâ ve Tûsî de bu konunun farz-ı kifâye olduğunu⁵⁸⁰ belirterek konuyu izah etmede tümüyle Kâdî Abdülcebbar’a uymuşlardır. Onlar, iyiliği emretme ve kötülüğü nehyetmenin aklen mi yoksa sem’an/şer’an mı vacip olduğu hususunda ümmet arasında ihtilaf olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre bu mesele zararın yok edilmesi bağlamında aklen vacip, geri kalan tüm konularda sem’an/şer’an vaciptir.⁵⁸¹ İyiliği emretme ile kötülüğü nehyetmenin yönü farklıdır. İyilikte emretmek kafi olup zorlama söz konusu değil iken, kötülükten nehyetmek şartlara göre değişkenlik gösterir. Nehyetmede dilin/vaazın yetersiz kaldığı yerde münker ortadan kalkana dek fiili bir mücadele etme yani zorlama söz konusudur.⁵⁸² Ayrıca Murtazâ ve Tûsî, ma’rûf ve münkeri taksimata tabi tutmada, iyiliği emretme ve kötülüğü nehyetmenin vacip olma şartlarını ortaya koymada, bu vacibi yerine getirmede ve uygulamada devlet başkanının ve insanların üzerine düşen görevlerde Kâdî Abdülcebbar’dan oldukça istifade etmişler ve konuyu ona benzer şekilde izah etmişlerdir.⁵⁸³

⁵⁷⁶ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 553; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 163; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 275; Tûsî, **Temhîd**, s. 438. Krş. Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l-Usûl**, c. I, s. 230; c. II, s. 676. Ayrıca bkz. Belhî, **el-Makâlât**, s. 407.

⁵⁷⁷ Şeyh Sadûk, **el-Hidâye**, s. 56-57.

⁵⁷⁸ Şeyh Müfid, **Evâilü’l-Makâlât**, s. 119 (md. 126).

⁵⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l-Usûl**, c. I, s. 242.

⁵⁸⁰ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 560; Tûsî, **Temhîd**, s. 438. Krş. Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l-Usûl**, c. I, s. 242.

⁵⁸¹ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 553; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 164-165; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 275-276; Tûsî, **Temhîd**, s. 438. Krş. Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l-Usûl**, c. I, s. 230; c. II, s. 676-678.

⁵⁸² Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 559-560; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 277, 280; Tûsî, **Temhîd**, s. 438, 444. Krş. Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l-Usûl**, c. I, s. 236-240; c. II, s. 680-682.

⁵⁸³ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 553, 555-560; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 164-166; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 277-278; Tûsî, **Temhîd**, s. 440-445. Krş. Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l-Usûl**, c. I, s. 232-242.

3.2.4. Nübüvvet ve İmâmet

İmâmiyye ile Mu'tezile arasında ihtilaflı konuların başında nübüvvet ve nübüvvetin bir devamı olarak gördükleri imâmet konusu gelmektedir. İmâmiyye nübüvvet ile ilgili meselelerin bir kısmında Mu'tezile ile birlikte düşünseler de bu konudaki görüşleri imâmet meselesine uyarladıkları için Mu'tezile ile imâmet meselesinde ihtilafa düşmüşlerdir. İmâmiyye alimlerinden özellikle Murtazâ, usûlü'd-dîni taksim ederken nübüvvet ve imâmet konularının ayrı birer esas olarak alınmamasını hata olarak görmüş ve genelde Mu'tezile'nin özelde Kâdî Abdülcebbâr'ın beşli usûlü'd-dîn taksimini eleştirmiştir. Müfid, Murtazâ ve Tûsî'ye göre nübüvvet ve imâmet usûlü'd-dînin beş esasından ikisini teşkil eder.⁵⁸⁴

3.2.4.1. Nübüvvet

Nübüvvet meselesinde Büveyhîler dönemi İmâmiyye alimleri ile Mu'tezile arasında nebi ve rasûl kavramlarının mahiyeti ve nübüvvetin gerekliliği hususunda önemli benzerlikler vardır. Mucize ve ismet gibi konularda bazı noktalarda benzerlikler olmakla beraber Mu'tezile'den ayrılmaktadırlar. Şeyh Sadûk'un bu konuda etkileşime dair bir görüşü bulunmamaktadır. O, peygamberlerin ve imamların meleklerden üstün olması, sayısı ve ismeti ile ilgili bilgiler sunmakla yetinmiştir. Ona göre peygamberler ve imamlar meleklerden üstündür ve mucize gösterirler. Yüz yirmi dört bin peygamber olmakla beraber şeriat sahibi olan beş peygamber vardır. Bunlar Hz. Nuh, Hz. İbrâhîm, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'dir (s.a.v). Peygamberler ve imamlar büyük ve küçük bütün günahlardan korunmuşlardır. Aksini iddia eden kafir olur.⁵⁸⁵ Bu konuyu Şeyh Müfid nispeten daha geniş bir şekilde ele almış,⁵⁸⁶ talebeleri Murtazâ⁵⁸⁷ ve Tûsî ise çok daha detaylı bilgiler sunmuşlardır. Burada da onların Mu'tezile'den etkilendikleri yönler ortaya konulacaktır.

1. Nebî ile Rasûl Kavramları Arasındaki Fark: İmâmiyye alimleri nübüvvetin mahiyeti ile ilgili öncelikle nebî ve rasûl kavramları hakkında bilgi vermişlerdir.

⁵⁸⁴ Şeyh Müfid, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 34, 39; Şeyh Müfid, **en-Nüket fî Mukaddimât**, s. 41, 43; Şerîf el-Murtazâ, "Cevâbâtü'l-Mesâilî't-Taberiyye", **Resâil**, c. I, s. 165-166; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 283, 353.

⁵⁸⁵ Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 104, 107-108, 113; Şeyh Sadûk, **el-Hidâye**, s. 21-25.

⁵⁸⁶ Şeyh Müfid'in nübüvvet ile ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Mcdermott, **al-Shaikh al-Mufid**, s. 83-103; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 234-251.

⁵⁸⁷ Murtazâ'nın nübüvvet ile ilgili görüşleri hakkında bkz. Arslan, **Şia-Mu'tezile**, s. 182-202; Abdulsater, **Shi'i Doctrine**, s. 182-204.

Nitekim Müfîd, nebînin kapsayıcı bir manası olduğunu, şeriat sahibi olsun ya da olmasın tüm peygamberleri içine aldığını; rasûlün ise yalnızca şeriat sahibi peygamberleri kapsadığını söylemiştir.⁵⁸⁸ Bu durumda her nebînin rasûl, her rasûlün ise nebî olmadığını belirterek, bu tasnifte İmâmiyye'nin ittifak ettiğini, Mürcie'nin kendileri ile beraber, Mu'tezile'nin ise muhalif olduğunu söylemiştir.⁵⁸⁹ Talebeleri Murtazâ ve Tûsî, hocalarının aksine Kâdî Abdülcebbâr'ın izahına benzer şekilde nebî ve rasûl kavramlarının sözlük anlamlarını verdikten sonra bu iki lafzın, peygamberleri ifade etmesi bakımından birbirlerinin yerine kullanılabildiğini söylemişlerdir.⁵⁹⁰

2. Nübüvvetin Gerekliliği: Nübüvvetin gerekliği konusunda görüş bildiren İmâmiyye alimlerinin ittifak halinde oldukları görülmektedir. Şeyh Müfîd'e göre Allah'ın peygamber göndermesi insanlar için bir lütuftur. Lütuf ise Allah'ın hikmeti, cömertliği ve keremi nedeniyle vacip olduğu için peygamber göndermek de bu manada Allah'a vaciptir.⁵⁹¹ Ayrıca Müfîd, teklîfin başlangıcı için peygambere ihtiyaç olduğunu, bu bağlamda aklın vahiyden bağımsız olamayacağını söylemiştir.⁵⁹² Müfîd her ne kadar bu görüşün Mu'tezile'nin hilafına olduğunu söylese de Kâdî Abdülcebbâr'ın bir kimsenin mükellef olabilmesi için Allah'ın peygamber göndermesi gerektiği ve mükellefin ise lütuf ve maslahat olan ve olmayan fiilleri aklen bilmesinin mümkün olmadığı yönündeki görüşüne oldukça benzemektedir.⁵⁹³ Müfîd'in talebeleri Murtazâ ve Tûsî ise Kâdî Abdülcebbâr'ın izahatına dayanarak bu görüşü bir temele oturtmaya çalışmışlardır. Buna göre Allah, mükellef bir kimsenin aklen vacip ve kabîh olan bir şeyi yapıp yapmayacağını bilir. Mükellefin ise kendisini iyiliğe sevk eden ve kötülükten alıkoyan şeyleri aklen bilmesi mümkün değildir. Allah'ın mükellef hakkındaki bu bilgisi, mükellefe vacip olanı yapmaya ve kabîh olanı yapmaktan uzak durmaya götüren şeyleri bildirmesini gerektirir. Allah'ın bunları zorunlu bir ilimle yaratması da hasen olmayacağından, bunları bildirecek birini göndermesi yani peygamber göndermesi lütfu gereği vacip olur. Tüm bunlar teklîfin bir gereğidir. Ayrıca onlar yine Kâdî Ab-

⁵⁸⁸ Şeyh Müfîd, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 34.

⁵⁸⁹ Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 45 (md. 8).

⁵⁹⁰ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 322; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 285-287; Tûsî, **Temhîd**, s. 453. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 428; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XV, s. 9-16.

⁵⁹¹ Şeyh Müfîd, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 34-35; Şeyh Müfîd, **en-Nüket fî Mukaddimât**, s. 41-42; Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 59 (md. 28).

⁵⁹² Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 44 (md. 7).

⁵⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 422, 424, 436; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XV, s. 8, 19-29.

dölcebbâr'a benzer şekilde, peygamberlerin getirdiklerinin kabîh olduğunu iddia ederek nübüvveti inkâr eden Berâhime'nin görüşlerini de çürütmeye çalışmışlardır.⁵⁹⁴

3. İsmet Sıfatı: İmâmiyye alimleri, peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra küçük ya da büyük bütün günahlardan korunduğu⁵⁹⁵ ve imamların da ismet sıfatına sahip olmaları⁵⁹⁶ yönündeki görüşleriyle Mu'tezile'ye muhalefet etmektedirler. Zira Mu'tezile'ye göre ismet yalnızca peygamberler içindir ve peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra nefret uyandırmayan küçük günah işlemeleri caizdir.⁵⁹⁷ Her ne kadar zıtlıklar içerse de İmâmiyye alimleri konuyu izah etmede Mu'tezilî yöntemden istifade etmişlerdir. Nitekim Şeyh Müfid, ismetin sözlükte insanların bir şeyden alıkonulması anlamında olduğunu söylemiştir.⁵⁹⁸ Ona göre ismet, Allah'ın mükellefe bir lütfu olup, peygamberlerin günah işleme ve itaati terk etme kudretine sahip olmalarıyla birlikte bunu yapmaktan alıkonulmalarını ifade eder.⁵⁹⁹ Müfid'in bu ifadeleri Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadelerine oldukça benzemektedir.⁶⁰⁰ Müfid'in talebeleri Murtazâ ve Tûsî, peygamberlerin büyük ve küçük günahlardan masumiyetini delillendirmede Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin peygamberlerin büyük günahlardan masumiyeti için kullandığı yöntemini kullanmışlar ve peygamberlerin ismet sıfatını mucize ile delillendirmişlerdir. Özetle söylemek gerekirse onlara göre mucize, nübüvveti tasdik etmek maksadı ile Allah tarafından meydana getirilir. Allah ise yalancı birini tasdik etmeyeceği için bu onların masum olduklarına delalet eder.⁶⁰¹

4. Şeriatların Neshi: İmâmiyye alimleri son gelen şeriatın kendinden önceki şeriatları neshetmesi ve bu bağlamda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şeriatının son şeriat

⁵⁹⁴ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 323-324, 326-347; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 169-172; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 287-289, 289-291; Tûsî, **Temhîd**, s. 453-455, 456-457. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 420-422, 424-426, 436. Kâdî Abdülcebbâr bu konuları *el-Muğnî* adlı eserinde daha tafsilatlı bir şekilde ele almıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XV, s. 19-146.

⁵⁹⁵ Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 113; Şeyh Müfid, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 37; Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 338; Tûsî, **Temhîd**, s. 464-465; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 305-307. Müfid, küçük günahlar için bir istisnada bulunmuş ve peygamberlerin nübüvvetten önce failini kınamayı gerektirmeyen küçük günahları işlemelerini mümkün görmüştür. Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 62 (md. 32).

⁵⁹⁶ Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 113; Şeyh Müfid, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 39-40; Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 65 (md. 37); Şeyh Müfid, **Tashîh**, s. 128; Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 429; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 192-194; Tûsî, **Temhîd**, s. 521; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 363.

⁵⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 436, 440, 734.

⁵⁹⁸ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 134 (md. 153).

⁵⁹⁹ Şeyh Müfid, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 37; Şeyh Müfid, **el-Mesâilü'l-Ukberiyye**, s. 115.

⁶⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 436-438, 734.

⁶⁰¹ Şerîf el-Murtazâ, **Tenzîhü'l-Enbiyâ**, s. 17-21; Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 338-340; Tûsî, **Temhîd**, s. 445; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 306-307. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XV, s. 300.

olduğu ve neshedilmesinin söz konusu olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Nitekim Şeyh Sadûk, Allah'ın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) verdiği şeriat ile önceki peygamberlerin şeriatını neshettiğini söylemiştir.⁶⁰² Şeyh Müfid, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra yeni bir peygamberin gönderilmesi ve kendisinden önceki peygamberlerin şeriatlarının neshedilmesi gibi onun şeriatının neshedilmesi hususunda aklen bir mâni görmemiştir. Ona göre bunun engeli icmâ ve ilimdir.⁶⁰³ Aynı düşünce yapısını talebeleri Murtazâ ve Tûsî de devam ettirmiş ve onlar da son gelen şeriatın kendinden önceki şeriatları neshettiğini ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şeriatının de kendinden önceki şeriatları neshettiğini söylemişlerdir.⁶⁰⁴ Bu kanaat İslâm mezheplerinin genel kanaati olduğundan Mu'tezile ile kıyaslanmasına gerek yoktur. Ancak Murtazâ ve Tûsî, nesh konusunu, Kâdî Abdülcebâr'ın yaptığı gibi, nesh ve bedâ arasında ayırım yapmayarak kendi şeriatlarının neshini kabul etmeyen Yahudileri nakzetmeye vakfetmişlerdir. Onlara göre şeriatlar insanlara göre maslahattır ve bu maslahatlar zamana ve şartlara göre mefsedet halini alabilir. Mefsedet halini aldığı anda ise Allah'ın bunun delilini insanlara göstermesi gerekir, ki bu durum Allah'a vaciptir. Bu ise şeriatların neshini aklen inkâr edilemeyeceğinin delilidir. Bu bağlamda nasıl ki Hz. Mûsâ'nın şeriatı kendinden önceki şeriatları nesh etti ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şeriatı de kendinden önceki şeriatları neshetmiştir.⁶⁰⁵

Murtazâ ve Tûsî, Yahudilerin neshin bedâ anlamında olduğunu söylemesine karşılık, nesh ve bedâ arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu bağlamda bedânın tanım ve özelliklerini Kâdî Abdülcebâr gibi izah etmişlerdir. Onlara göre bedâ zuhur manasındadır ve meydana gelebilmesi için emredilen fiilin aynı ile nehyedilmesi, yön, zaman ve mükellefin aynı olması gerekir. Bu nedenle Hz. Mûsâ döneminde emredilen bazı hükümlerin (cumartesi orucu gibi) Hz. Peygamber'e emredilmemesi, nesh ile izah edilebilir. Böyle olaylar bedâ ile izah edilemez.⁶⁰⁶ Ayrıca Müfid

⁶⁰² Şeyh Sadûk, **İ'tikâdât**, s. 40-41.

⁶⁰³ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 68 (md. 42).

⁶⁰⁴ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 385-356; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 184-185; Tûsî, **Temhîd**, s. 468; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 311-313; Tûsî, **el-Udde**, c. II, s. 506-507.

⁶⁰⁵ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 356-357; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 184-186; Tûsî, **Temhîd**, s. 469-472; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 313-319. Krş. Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 442-452.

⁶⁰⁶ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 357; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 186; Tûsî, **Temhîd**, s. 469; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 314-315; Tûsî, **el-Udde**, c. II, s. 495-498. Krş. Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 454.

de bedâyı Kâdî Abdülcebbâr gibi zuhur anlamında⁶⁰⁷ kullanmış ancak nesh ile bedâyı aynı manada kullanarak talebeleri ve Kâdî Abdülcebbâr ile ayrı düşmüştür.⁶⁰⁸

5. Mucize: İmâmiyye alimleri mucizeyi peygamberlerden daha ziyade imamlar özelinde ele aldıkları için Mu'tezile ile ihtilaf halindedirler. Ancak mucizenin tanımında ve nübüvvete delalet etmesindeki şartlar bakımından İmâmiyye alimlerinin görüşleri ile Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri arasında benzerlik vardır. Müfîd, mucizeyi nübüvvetin delillerinden biri olarak görmüş ve peygamberlik iddia ederek mucize gösteren herkesin peygamber olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda ona göre mucize, meydana okuma (tehaddî) ile birlikte iddiaya uygun olarak zuhur eden ve insanların bir benzerini getirmekten aciz oldukları olağanüstü (hârikulâde) bir durumdur.⁶⁰⁹ Mucize, Allah'ın fiilidir ve tasdik makamında olup, Allah peygamber olduğunu iddia eden kimseyi onunla tasdik eder. Allah'ın yalancı kimseleri tasdik etmesi ise imkânsızdır.⁶¹⁰ Talebeleri Murtazâ ve Tûsî de mucize ile ilgili aynı şeyleri söylemişlerdir. Onlara göre mucizenin Allah'ın fiili ya da fiili konumunda bir fiil olması; insanların adetlerine aykırı yani olağanüstü (hârikulâde) olması; peygamberlik iddia edenin iddiasına uygun olması veya onunla ilgili olması; cinsi ya da sıfatı bakımından diğer insanların yapmaktan aciz olması şartlarını taşıması gerekir.⁶¹¹ Müfîd, Murtazâ ve Tûsî'nin mucize için öne sürdükleri bu şartlar Kâdî Abdülcebbâr'ın şartlarının aynısıdır.⁶¹² Onlar, peygamberler gibi imamların ve diğer salih kulların da mucize gösterebileceği iddiasında bulundukları için Mu'tezile ile ihtilaf halindedirler.⁶¹³ Zira Mu'tezile mucizeyi sadece peygamberlere tahsis etmiştir.⁶¹⁴ Müfîd, böyle kimselerin mucize göstermelerinin akla, sünnete ve kitaba aykırı olmadığını belirterek Mu'tezile'den İbnü'l-İhşîd'in de bu görüşte olduğunu söylemiştir.⁶¹⁵

⁶⁰⁷ Şeyh Müfîd, **el-Mesâilü'l-Ukberiyye**, s. 99-100; Şeyh Müfîd, **Tashîh**, s. 65. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 454.

⁶⁰⁸ Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 80 (md. 58). Krş. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 452-454.

⁶⁰⁹ Şeyh Müfîd, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 35.

⁶¹⁰ Şeyh Müfîd, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 37.

⁶¹¹ Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 173-174; Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 328-330; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 292 vd.; Tûsî, **Temhîd**, s. 458 vd.

⁶¹² Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 430-434; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XV, s. 199, 200, 202, 203, 204, 210.

⁶¹³ Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 68-69 (md. 42-43); Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 332; Tûsî, **Temhîd**, s. 461.

⁶¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar", c. I, s. 242.

⁶¹⁵ Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 69 (md. 43).

İmâmiyye alimleri Hz. Peygamber'in (s.a.v.) en önemli mucizesinin Kur'an olduğunu, Kur'an'ın mucize oluş yönünün ise benzerinin getirilememesi olduğunu söylemişlerdir. Aslında bu görüş hemen hemen bütün mezheplerin görüşüdür. Ancak Kur'an'ın benzerinin getirilememesi insanların buna gerçekten güç yetirememesinden mi kaynaklanmakta yoksa güç yetirdiği halde Allah'ın, insanları bundan engellemesinden mi kaynaklanmakta sorusu etrafında insanlar gruplara ayrılmışlardır. Nazzâm'ın sarfe teorisi⁶¹⁶ olarak adlandırılan ve insanların güç yetirebilmesine rağmen Allah'ın insanları bundan alıkoyması yönündeki görüşü İmâmiyye alimleri tarafından da benimsenen bir görüştür. Nitekim Müfid, Murtazâ ve Tûsî bu görüşü benimsemişlerdir.⁶¹⁷ Murtazâ ve Tûsî görüşlerinin genelinde Kâdî Abdülcebbâr'a uyarken bu sefer hocaları Müfid'in yolundan giderek Nazzâm'ın görüşünü benimsemişlerdir. Zira Kâdî Abdülcebbâr, Kur'an'ın benzerinin getirilememesinin sebebinin insanların bundan aciz olmasından başka bir şey olmadığını söylemiştir.⁶¹⁸

3.2.4.2. İmâmet

İmâmiyye'nin en temel esası olan İmâmet meselesi Mu'tezile ile İmâmiyye'nin ihtilaf ettikleri bir meseledir. İmâmiyye alimleri imâmeti nübüvvetin bir devamı olarak görmüşler ve peygamberlerin ismet ve mucize gibi vasıflarını imamlara yüklemişlerdir. İmâmet meselesi, iki fırkanın da birbirlerine reddiye yazdıkları bir meseledir.⁶¹⁹ Ancak Şeyh Müfid ile birlikte imâmet meselesi Mu'tezilî yöntemler ile izah edilmeye çalışılmıştır. Onu bu konuda talebeleri Murtazâ ve Tûsî takip etmiştir. Burada da İmâmiyye alimlerinin bu metodolojiyi nasıl kullandıklarından bahsedilecek olup, iki fırkanın bu meseledeki ihtilaf noktaları konumuz dışıdır.

⁶¹⁶ Sarfe teorisi hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", **DİA**, İstanbul, 2009, c. XXXVI, ss. 140-141.

⁶¹⁷ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 63 (md. 34); Şerif el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 378-379; Şerif el-Murtazâ, **Şerhu Cümel**, s. 179-180; Tûsî, **Temhîd**, s. 472; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 319-320.

⁶¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 456; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XVI, s. 226.

⁶¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* adlı eserinin 20. cildini imâmet meselesine hasretmiş, burada İmâmiyye'yi eleştirmiştir. Onun bu eserine karşılık Şerif Murtazâ, reddiye maksadıyla *eş-Şâfi fi'l-İmâme* adlı bir eser telif etmiştir. Ona da Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi Ebu'l-Hüseyin el-Basrî bu eserden dolayı reddiye yazmıştır. Bkz. Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", s. 387; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 119. Murtazâ'nın öğrencisi Sellâr ed-Deylemî de Ebu'l-Hüseyin en-Basrî'ye reddiye olarak *er-Redd alâ Ebi'l-Hüseyin el-Basrî fi Nakzi 'ş-Şâfi* adında bir eser telif etmiştir. Bkz. İbn Şehrâşûb, **Meâlimü'l-Ulemâ**, s. 135. Ayrıca bkz. Habib Kartaloğlu, Ziya Erdiç, "Şîi-Usûlî Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ Mukayesesi", **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi**, 2017, c. X, sy. 1, ss. 149-182 s. 153 (dipnot).

İmâmet meselesinde erken dönem İmâmiyye alimlerinde⁶²⁰ ve Şeyh Sadûk'un imâmet ile ilgili eserlerinde bazı aklî izahlar görölse de Mu'tezilî tesirden bahsetmek mümkün değildir. Özellikle Sadûk'un imâmet ve gaybetle ilgili bazı noktalarda rasyo- nel bir tavır sergilemesinde, daha önce de belirtildiği üzere, Mu'tezilî alimlerin etkisi olmuştur.⁶²¹ Ancak onun bu konudaki izahatında Mu'tezilî yöntem ve söylem söz ko- nusu değildir. Ancak Müfid, Murtazâ ve Tûsî imâmet meselesini nübüvvetin bir de- vamı hatta ilâhî bir makam olarak gördükleri için⁶²² imâmeti de nübüvvet gibi lütuf prensibi çerçevesinde ele almışlardır. Müfid'den önce ise imâmet meselesinin izahında Küleynî ve Sadûk gibi ahlâk alimlerinin eserlerinde lütuf prensibinin kullanıldığı mü- şahede edilmemektedir.⁶²³ Metin Bozan, Hişâm b. Hakem'in imâmetin gerekliliği ile ilgili ileri sürdüğü aklî delillerin⁶²⁴ kritiğini yaparken bu delillerin Mu'tezile'nin lütuf prensibine benzediğine dair bir yorum yapsa da⁶²⁵ Şeyh Müfid'den önce açık şekilde bunu dile getiren bir kimsenin olduğunu söylemek güçtür.

Şeyh Müfid, imâmeti, Mu'tezile'den alarak kendi sistemine dahil ettiği lütuf prensibi ile izah etmeye çalışmıştır. Nitekim ona göre imam tayin etmek, Hz. Peygam- berden sonra din ve dünya işlerinin idaresi için Allah'a lütfu gereği vaciptir.⁶²⁶ Ayrıca o, imâmetin vücûbiyetinin sem'î delillerinin yanına aklî (nazar ve i'tibâr) delilleri de dahil etmiştir.⁶²⁷ Talebeleri Murtaza ve Tûsî de imâmeti Allah'a lütfu gereği vacip görmüşlerdir. Onlara göre kabîhten uzak durulması, vacibin yerine getirilmesi ve mü- kellefin teklîfinin güzel olması için Allah'ın, şeriatı tebdil ve tağyirden muhafaza ede- cek masum bir imam tayin etmesi Allah'a lütfu gereği vaciptir. Zira insanlar masum

⁶²⁰ Kâdî Abdülcebbar, Hişâm b. Hakem, Ebû İsâ el-Verrâk, İbn Râvendî ve Nevbahtîler gibi bazı alimlerin isimlerini zikrederek İmâmiyye'nin imâmet meselesindeki dayanağının az da olsa akıl olmakla birlikte daha ziyade nakil olduğunu söylemiştir. Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, c. XX/I, s. 37-38.

⁶²¹ Bu konuda Şeyh Sadûk'un Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimindeki rolünün izah edildiği ikinci bölüme bakınız.

⁶²² Muhammed Kâmil Süleymân, **el-İdeolojiâ eş-Şiiyye fî Risâi'l-Hüseyn**, Beyrut, 1981, 32; Donaldson, **The Shi'te Religion**, s. 306.

⁶²³ Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 253-254.

⁶²⁴ Hişâm b. Hakem'e göre Allah, peygamberler ile aynı misyona sahip olması bakımından herkesin kendisine muhtaç olduğu ancak kimseye muhtaç olmayan ve tüm günahlardan masum bir imam tayin etmek durumundadır. Bkz. Şeyh Sadûk, **Kemâlû'd-Dîn**, c. II, s. 341.

⁶²⁵ Bozan, "Hişâm b. Hakem", **Şii Düşünürler**, s. 33-34 (dipnot 65).

⁶²⁶ Şeyh Müfid, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 39.

⁶²⁷ Şeyh Müfid, **el-İfsâh**, s. 28-29; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 254-257; Halil İbrahim Bulut, "Şii- Usûlî Gelenekte Hz. Ali ve İmâmetinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği" **Hazreti Ali Sempo- zium Bildirileri**, İzmir, 2009, ss. 75-115, s. 77-81.

değildir, bu nedenle şeriatı muhafaza edemezler ve masum bir imam olmazsa toplumda isyanlar ve kötülükler yaygınlaşır.⁶²⁸ Ayrıca onlar, imâmetin aklen vacip olduğunu söyleyerek⁶²⁹ Bağdat Mu'tezilesi alimi Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin yolunu takip etmişlerdir. Zira Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin bir imama ihtiyaç duyulmasının aklen bilineceği görüşünde olduğunu, bunun aynı zamanda İmâmiyye'nin de görüşü olduğunu söylemiştir. Yine onun belirttiğine göre el-Belhî, imamı dinde bir lütuf olarak görür.⁶³⁰ Tûsî de imâmeti aklen vacip görmede İmâmiyye ve Bağdat Mu'tezilesi'nin aynı düşüncede olduğunu belirtmiştir.⁶³¹ Ayrıca Câhız ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî gibi Basra Mu'tezilesi alimleri de imam tayin etmeyi aklen vacip görmüşlerdir.⁶³² Kâdî Abdülcebbâr'ın kendisi ise imâmetin şer'î ahkâmın (hırsızlık ve zinanın hükmü gibi hadler) uygulanması yönüyle gerekli olduğunu,⁶³³ aklen gerekli bir yönünün olmadığını ifade etmiştir. Ona göre şeriatın muhafazası içinse imama gerek yoktur, bunun için mütevâtir haber kafidir.⁶³⁴ İmâmetin vücûbiyeti hususunda bazı benzerlikler olmakla birlikte Mu'tezile'yi İmâmiyye'den tümüyle ayıran nokta ise vücûbiyetin kimin üzerine olduğudur. İmâmiyye imâmeti Allah'a vacip kılarken, Mu'tezile ise insanlara vacip kılar.⁶³⁵ Yani Mu'tezile'ye göre imâmet ictimâî bir meseledir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr'a göre imâmetin vücûbiyetinin en önemli sebebi dünyevî menfaatlerdir.⁶³⁶

İmâmiyye alimleri yukarıda görüldüğü üzere imâmetin gerekliliğini lütuf prensibi çerçevesinde izah etmede Mu'tezilî yöntemi kullanmışlar, ancak imâmetin gerek-

⁶²⁸ Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zehîra**, s. 409-411, 424; Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cûmel**, s. 191-194; Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfi**, c. I, s. 47, 99; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 353-354; Tûsî, **Temhîd**, s. 505-507; Tûsî, **Telhîsü's-Şâfi**, c. I, s. 65-68.

⁶²⁹ Şerîf el-Murtazâ, **Şerhu Cûmel**, s. 191-192; Tûsî, **el-İktisâd**, s. 354; Tûsî, **Telhîsü's-Şâfi**, c. I, s. 69.

⁶³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 700-702.

⁶³¹ Tûsî, **el-İktisâd**, s. 354.

⁶³² Fahreddin er-Râzî, **Meâlimü Usûli'd-Dîn: Kelam İlminin Esasları**, çev. Muhammet Altaytaş, İstanbul, YEK Yayınları, 2019, s. 250; Fahreddin er-Râzî, **el-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kâhire, 1986, c. II, s. 255; Ünverdi, **Mu'tezile ve İmâmet**, s. 45-46.

⁶³³ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XX/I, s. 16-17, 40, 100; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. II, s. 702.

⁶³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XX/I, s. 17-20. İmâmetin vücûbiyeti hakkında ayrıca bkz. Mahsum AYTEPE, "İmâmetin Vucubiyeti Tartışmaları: Kadî Abdülcebbâr-Şerif Murtazâ", **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 2016, c. XIV, sy. 1, ss. 102-118, s. 106.

⁶³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XX/I, s. 100, 277; Râzî, **el-Erbaîn**, c. II, s. 255; Murat MEMİŞ, "İmâmet Teorisi Bağlamında Mu'tezilîlerin Hz. Ali Anlayışı", **Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)**, 2010, c. VIII, sy. 2, ss. 115-146, s. 119-121.

⁶³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XX/I, s. 77; Ünverdi, **Mu'tezile ve İmâmet**, s. 48.

liliğine yaklaşımlarında ters düşmüşlerdir. Bu alimler Mu'tezile'nin akılcı yöntemin-den istifade ederek, daha önce tamamen nass ile izah edilmeye çalışılan imâmet ile ilgili tüm meseleleri, rasyonel bir zemine oturtmaya çalışmışlardır. Nitekim Şeyh Sadûk, kendi döneminde gaybet ile ilgili görüşleri nedeniyle İmâmiyye'ye gelen eleştirileri bertaraf etmek maksadı ile özellikle *Kemâlû'd-Dîn* adlı eserinde bazı aklî izah-lara yer vermiştir.⁶³⁷ Onun Mu'tezilî çevreyle temasları sonucunda ilk nüvesini oluş-turduğu akılcı metodu Şeyh Müfid daha da geliştirmiş ve eserlerinin çoğunu imâmet ve gaybeti akılla kavranabilir bir prensip haline getirmek için telif etmiştir.⁶³⁸ Hatta *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserinde İmâmiyye ile Mu'tezile arasındaki en büyük farkın İmâmiyye'nin benimsediği imâmet meselesi olduğunu söylemiştir.⁶³⁹ Onun talebeleri Murtazâ ve Tûsî ise bu konudaki görüşlerini daha çok Kâdî Abdülcebbâr'ın İmâmiyye'ye yönelttiği eleştiriler çerçevesinde ona cevap mahiyetinde ele alarak oluş-turmuşlardır. Kâdî Abdülcebbâr'ın akılcı metodunu bu sayede İmâmiyye'ye aktarmış-lar ve onun imâmet ile ilgili itirazlarını Murtazâ *eş-Şâfi fi'l-İmâme* adlı eserinde, Tûsî de hocasının bu eserini özetlemeye çalıştığı *Telhîsü's-Şâfi* adlı eserinde nakzetmeye çalışmıştır. Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki bu tezatlıklar günümüzde çokça rağbet görmüş ve bu konuya özel çalışmalar yapılmıştır. Bu nedenle hem konumuz dışı ol-ması hem de tekrara düşmemek adına bu konuyu daha fazla uzatmadan konuya ilgisi olanlara o eserleri okumalarını tavsiye etmekle yetineceğiz.⁶⁴⁰

Bağdat Mu'tezilesi ve Büveyhîler dönemi Basra Mu'tezilesi alimlerinin önemli bir kısmı ile Şîa arasında efdaliyet meselesinde birtakım benzerliklerden bahsedilebi-lir. Nitekim onların Hz. Ali'nin fazileti konusunda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra insanların en faziletlisinin Hz. Ali olduğu hususunda Şîa'ya meylettikleri görülmekte-dir. Ancak onların meylettikleri Şîa kolu İmâmiyye değil Zeydiyye'dir.⁶⁴¹ Bu nedenle

⁶³⁷ Şeyh Sadûk'un gaybet ile ilgili aklî izahları hakkında ikinci bölümde kendisinin İmâmiyye-Mu'te-zile etkileşimindeki rolünün anlatıldığı kısma bakınız.

⁶³⁸ Şeyh Müfid'in kendi eserleri dışında imâmet ile ilgili görüşleri hakkında bkz. McDermott, **al-Shaikh al-Mufid**, s. 105-132; Bulut, **Usulîliğin Doğuşu**, s. 252-320; Halil İbrahim Bulut, Özkan Gül, "İmâmiyye Şîa'sında İlmu'l-İmam İnancı", **Marife**, 2005, sy. 1, ss. 75-92; Habib Kartaloğlu, "Evâilü'l-Makâlât Adlı Eseri Çerçevesinde Şeyh Müfid'in İmamet Anlayışı", **Sakarya Üniver-sitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, c. XVII, sy. 31, ss. 45-59.

⁶³⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 34-44 (md. 1-6).

⁶⁴⁰ Bu konuda bkz. Kahveci, **Mutezile ile Şî'a**; Ünverdi, **Mu'tezile ve İmâmet**; Arslan, **Şîa-Mu'te-zile**, s. 203-222; Abdulsater, **Shi'i Doctrine**, s. 151-181.

⁶⁴¹ Konu ile ilgili Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimin Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimindeki rolünün anla-tıldığı ikinci bölümün ilgili kısmına bakınız.

Mu'tezile'nin İmâmiyye'nin imâmet meselesi kapsamındaki efdaliyet ile ilgili görüşlerine meylettiği söylenemez. Zira Mu'tezile'den imâmette efdaliyeti benimseyenler, efdaliyeti imâmet için gerekli şartlar arasında görmez ve Zeydiyye gibi mefdulün imâmetinin de geçerli olduğunu söyler.⁶⁴²

3.3. Latîfü'l-Kelâm Meselelerinde Mu'tezile'nin Rolü

Latîfü'l-kelâm ya da diğer adıyla dakîku'l-kelâm terkihi, İslâm düşüncesinde anlaşılması güç, ince ve derin kelamî meseleleri ifade etmek için kullanılan bir tabirdir.⁶⁴³ Latîfü'l-kelâm kapsamında ele alınan cisim, cevher, araz gibi meselelerin Mu'tezilî Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ile birlikte İslâm düşünce tarihinde detaylı bir şekilde ele alınmaya başladığı bilinmektedir.⁶⁴⁴ Daha sonraları bu meseleler Ebu'l-Kâsım el-Belhî ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî gibi alimler tarafından eserlerinde "latîfü'l-kelâm" bahsi altında özel olarak ele alınmıştır.⁶⁴⁵ Büveyhîler dönemi İmâmiyye alimlerinden Şeyh Müfid de latîfü'l-kelâm meselelerine Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşleri çerçevesinde değinmiştir.⁶⁴⁶ Günümüze ulaşan eserleri çerçevesinde İmâmiyye alimleri içerisinde latîfü'l-kelâm meselelerine müstakil bir şekilde ilk temas eden alimin Şeyh Müfid olduğu görülmektedir. Onun bu konulara ayrıca yer vermesinde Ebu'l-Kâsım Belhî'nin etkisinde kalmasının rolü büyüktür. Zira belirttiğimiz üzere bu konunun neredeyse tamamını ona atfederek ele almıştır.

Şeyh Müfid'in talebeleri Murtazâ ve Tûsî ise bu konuya özel olarak değinmemişler, alemin hudûsu ve Allah'ın cisim ve araz olmasının imkânsızlığı bağlamında cisimlerin hâdis olduğunu ispat etmek için bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ayrıca gerekli gördüklerinde diğer kelamî meselelerin içerisinde satır aralarında zik-

⁶⁴² Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, c. XX/I, s. 127; c. II, 117-118. Mu'tezile'nin efdaliyet meselesindeki tutumu hakkında birinci bölümde Büveyhîler öncesi Mu'tezile'nin genel durumunun anlatıldığı kısma bakınız.

⁶⁴³ Hayyât, **el-İntisar**, s. 43 (arapça nüsha). Krş. Hayyât, **el-İntisar**, s. 80 (tercüme); Mehmet Bulgen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 2015, sy. 33, ss. 39-72, s. 43-45.

⁶⁴⁴ Çelebi, "Giriş", **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 28; Alnoor Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", **Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)**, çev. Mehmet Bulgen, 2011, c. IX, sy. 1, ss. 393-400, s. 393; Abdurrahman Bedevî, "Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Dakîku'l-Kelâm Anlayışı", **Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)**, çev. Metin Yıldız, 2013, c. XI, ss. 283-298, s. 283; Koloğlu, **Cübbâîler**, s. 190.

⁶⁴⁵ Belhî, **el-Makâlât**, s. 441 vd.; Eş'arî, **Makâlât**, s. 428 vd.

⁶⁴⁶ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 95-102 (md. 82-101), 127-133 (md. 141-151), 137-139 (md. 155).

retmişlerdir. Ancak latîfû'l-kelâm ile ilgili meselelerin mahiyeti hakkında bilgi vermekten uzaktır. Hocalarının izahlarına rağmen bu konuya özel olarak temas etmemeleri ve yeri geldikçe kısa izahlarda bulunmaları muhtemelen Kâdî Abdülcebbâr'ın da özel olarak temas etmemesi ve gerekli gördüğünde diğer meselelerin içerisinde kısaca değinmesi nedeniyledir. Öyle görülüyor ki onlar, Kâdî Abdülcebbâr'ın temas ettiği her konuyu kendi sistemlerine taşımışlar ve konuları onun temas ettiği şekliyle ele almışlardır. Kâdî Abdülcebbâr'ın temas etmediği meseleler hakkında ise görüş belirtmekten uzak durmuşlardır.⁶⁴⁷ Onların latîfû'l-kelâm bahsini müstakil olarak ele almamalarından dolayı bu konu Şeyh Müfid özelinde ele alınacaktır. Bu bağlamda cevher, araz, cisim, zaman, mekân, ma'dûm, tabiatlar (tıbâ'), alem, felek gibi konulara felsefî içeriklere girmeden Müfid'in Mu'tezile'den etkilendiği noktaları göstermek için kısaca değinilecektir.⁶⁴⁸

1. Cevherler: Şeyh Müfid'e göre cevher, cismi meydana getiren bölünmeyen cüzlerdir. Cevherlerin hepsi aynı cinstir (homojendir) ve kendisinde mevcut bulunan arazlardan kaynaklı olarak farklılık gösterirler. Hacim ve miktara sahip olmaları nedeniyle cevherler mekânda/uzayda yer tutarlar (hayyiz fi'l-vücûd). Bu da cevherlerin arazlardan uzak olamadıklarının bir göstergesidir. Cevherlerin kendisinden uzak olmadığı bu arazlar ise oluş (kevn)⁶⁴⁹ olarak isimlendirilir. Ayrıca cevherler, hareket ve sükûn halinin dışında bir mekâna ihtiyaç duymazlar. Sadece hareket ve sükûn durumunda bir mekâna ihtiyaç duyarlar. Ona göre Mu'tezile'yi de dahil ettiği Ehl-i Tevhîd'in genelinin görüşü bu yöndedir.⁶⁵⁰ Yine ona göre cevherler sürekli bir yeniden yaratılma içinde değildir, bilakis kendilerinden bâkî olmaları kaldırılınca dek bâkîdirler ve her vakit mevcuttur. Ebu'l-Kâsım el-Belhî bu görüşte olup Cübbâiler ile Nazzâm bu fikre karşıdır.⁶⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr'ın satır aralarında zikrettiklerine

⁶⁴⁷ Murtazâ ve Tûsî'nin cisim ve arazlar ile ilgili görüşleri hakkında üçüncü bölümde Allah'ın cisim ve araz olmayışı ve hudûs delilinin ele alındığı başlıklara bakınız.

⁶⁴⁸ Müfid'in latîfû'l-kelâm ile ilgili görüşlerinin geniş analizi için bkz. Modermott, **al-Shaikh al-Mufid**, s. 189-229.

⁶⁴⁹ Kelâm ilminde oluş/oluşlar (kevn/ekvân) ile kastedilen ictimâ, iftirâk, hareket ve sükûndur. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûl**, c. I, s. 158. Bunlara Şeyh Müfid havâdis demiştir. Bkz. Şeyh Müfid, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 18.

⁶⁵⁰ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 95-96, 97 (md. 82-85, 88).

⁶⁵¹ Şeyh Müfid, **Evâilü'l-Makâlât**, s. 96-97 (md. 87). Müfid'in cevher ile ilgili görüşleri hakkında ayrıca bkz. Şeyh Müfid, **en-Nüket fi Mukaddimât**, s. 28-30; Şeyh Müfid, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 17-18.

bakılırsa onun da aynı şeyleri söylediği görülür. Nitekim cevherlerin mekânda/uzayda yer tutmaları (tehayyüz), bâkî olmaları ve mekânda yer tutmalarıyla oluş (kevn) arasında bağlantı kurmaları yönüyle aynı şeyleri söyledikleri görülür.⁶⁵² Ebu'l-Kâsım el-Belhî de cevherin uzayda/mekânda bir yer tuttuğunu (mütehayyiz), kendisinde bulunan bir bekâ ile bâkî olduğunu söylemiştir.⁶⁵³

2. Cisimler: Müfid'e göre cisimler, uzunluk, derinlik ve genişliği bulunan birleşik cevherlerdir. Cisimler en az sekiz parça cevherin birleşiminden meydana gelir. İki uzunluk, ikisi genişlik ve dördü derinlik içindir. Bu, bir grup mütakellimin görüşüdür. Ayrıca cisimler cevherlerden meydana geldikleri için onlar gibi bâkîdirler. Bu konuda Nazzâm hariç tüm Ehl-i Tevhîd aynı görüştedir.⁶⁵⁴ Müfid'in burada cisim hakkında zikrettikleri ile Kâdî Abdülcebbar'ın zikrettikleri birebir aynıdır.⁶⁵⁵ Bir cismin, itici bir güç olmaksızın hareket etmesi ve destek olmaksızın havada asılı kalması mümkün değildir. Ayrıca aynı anda iki farklı mekânda olmayı gerektirdiğinden bir cüzde aynı anda iki hareketin bulunması da mümkün değildir. Bu görüşler başta Ebu'l-Kâsım el-Belhî olmak üzere Mu'tezile'nin genelinin görüşüdür.⁶⁵⁶

3. Arazlar: Müfid'e göre araz, varlığı için kendisi dışında bir mahalle ihtiyaç duyan şeydir ve bâkî olması mümkün değildir. Bu Bağdat Mu'tezilesi'nin çoğunluğunun görüşü olup Basra Mu'tezilesi muhalefet etmiştir.⁶⁵⁷ Müfid, Basra Mu'tezilesi'nin bu görüşe muhalefet ettiğini zikretmesine rağmen Kâdî Abdülcebbar da benzer şeyleri söylemiştir.⁶⁵⁸ Arazların değiştirilmesi ve yenilenmesinin (iâde) imkânsız olduğu hususunda da Ebu'l-Kâsım Belhî ile aynı görüşte olduğunu belirtmiştir.⁶⁵⁹ Ayrıca her araz bir cevhere hulûl eder ve cevherler, renk, tat (tu'ûm) ve koku gibi arazlardan hâlî olamazlar. O bu görüşünde Ebû'l-Kâsım el-Belhî, Ebû Ali el-Cübbâi ve bu ikisinden önceki kalamcılar ile aynı görüşte olduğunu söylemiştir.⁶⁶⁰

⁶⁵² Sırasıyla bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 284, 372; c. II, s. 384.

⁶⁵³ Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf*, s. s. 61 (md. 11), 74 (md. 14).

⁶⁵⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 97-98 (md. 89). Krş. Belhî, *el-Makâlât*, s. 445.

⁶⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 172 (bekâ), 350 (tanım). Müfid'in cisimler hakkındaki görüşleri için bu bölümde Allah'ın cisim olmadığı ile ilgili başlığa ayrıca bakınız.

⁶⁵⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 129-130 (md. 143-146).

⁶⁵⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 98 (md. 90). Krş. Belhî, *el-Makâlât*, s. 455-456; Eş'arî, *Makâlât*, s. 494.

⁶⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, c. I, s. 154, 372, 178.

⁶⁵⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 98 (md. 91).

⁶⁶⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 96 (md. 86). Krş. Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf*, s. 62 (md. 13).

4. Ma'dûm: Müfid'e göre ma'dûm, kendisinden varlık sıfatı çıkarılan ve bizzat yok olan şey demektir. Hakikatte ma'dûm, herhangi bir cisim, cevher, araz ya da şey değildir. Bu isimlerle ancak mecazen isimlendirilir. Bu, Bağdat Mu'tezilesi'nden bir grubun görüşüdür. Ebu'l-Kâsım el-Belhî ise ma'dûma “şey” diyerek bu tanımda onunla ayrı düşmüştür.⁶⁶¹ Belhî, şahsî görüşünü nadiren ifade ettiği *el-Makâlât*'ında Müfid'in onun hakkında zikrettiklerini doğrular nitelikte bir söylemde bulunmuştur.⁶⁶²

5. Âlem: Müfid'e göre âlem, yer, gök ve ikisi arasında cevher ve arazların bulunduğu şeydir. Bu tüm Ehl-i Tevhîd'in görüşüdür.⁶⁶³ Âlemin ötesinde bir mekân ya da mekân dışında herhangi bir şey olmadığından orada hareketten söz edilemez. Zira hareket mekâna özgüdür. Ona göre bu görüş Ebu'l-Kâsım el-Belhî ve Ehl-i Tevhîd'in genelinin görüşüdür.⁶⁶⁴ Âlem cevherlerle doludur ve onda boşluk yoktur. Şayet boşluk olsaydı, cevherler ve cisimlerden birleşik ve ayrı olanlar arasında bir fark olmazdı. Bu Bağdat Mu'tezilesi'nden özellikle Ebu'l-Kâsım el-Belhî ve erken dönem kelamcılarının çoğunluğunun görüşüdür. Cübbâîler bu görüşe muhaliftir.⁶⁶⁵

6. Felek/Gökküre/Yörünge: Müfid'e göre felek, dünya (arz), güneş, ay ve yıldızları daire şeklinde kuşatır ve dünya (arz) bu dairenin ortasında merkez noktasındadır. Feleğin hareketi imkân yönüyle bir mekâna tahsis edilen, vücûb yönüyle havayla karşı karşıya olan ve hareketiyle mekânı aşan (kat eden) şeydir. Feleğin en üst safhası ise mekândan hâlî olduğu için orada hareket ve sükûndan bahsetmek mümkün değildir. Yine felek dairesel şekilde hareket eder. Müfid'e göre bu görüş başta Ebu'l-Kâsım el-Belhî olmak üzere Ehl-i Tevhîd'in çoğunluğunun görüşüdür.⁶⁶⁶

7. Dünya (Arz): Müfid'e göre dünya küre şeklinde olup, feleğin merkezinde yer alır ve merkezde yer almasından dolayı da sabittir ve hareket etmez. Bu görüş ona göre Ebu'l-Kâsım el-Belhî, erken dönem alimlerin (kudemâ) ve müneccimlerin genelinin görüşüdür. Cübbâîler ise bu görüşe muhalefet eder.⁶⁶⁷

⁶⁶¹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 98 (md. 92).

⁶⁶² Belhî, *el-Makâlât*, s. 442. Ayrıca bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, YEK Yayınları, 2015, c. I, s. 548.

⁶⁶³ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 99 (md. 93).

⁶⁶⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 132-133 (md. 151).

⁶⁶⁵ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 100 (md. 97).

⁶⁶⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 99 (md. 94-95). Krş. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf*, s. 100-101 (md. 19).

⁶⁶⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 99-100 (md. 96). Krş. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf*, s. 100-101 (md. 19), 192 (md. 52).

8. Mekân: Müfid'e göre mekân, bir şeyi her yönden kuşatan şeydir. Mekân dışında cevherler için hareketten bahsedilemez. Bu görüş başta Ebu'l-Kâsım el-Belhî ve onun dışındaki diğer Bağdat Mu'tezilesi alimlerinin görüşüdür. Cübbâîler ve Nevbahtîler bu görüşe karşıdır.⁶⁶⁸

9. Vakit ve Zaman: Müfid'e göre vakit, bir vakit belirleyicinin bir şey için belirlediği vakittir. Özel bir oluş (hâdis) değildir. Zaman, feleğin hareketlerine verilen isimdir. Feleğin ise varlığı hususunda vakte ve zamana ihtiyacı yoktur. Bu görüş, muvahhidlerin bir kısmının görüşüdür.⁶⁶⁹

10. Tabiatlar/Fıtratlar: Müfid'e göre tabiatlar, fiilin bir mahalde meydana gelmesi için cevherlere hulûl ederek onları hazır hale getiren niteliklerdir (meânî). Örneğin gözde (basar) duyu ve idrakin hulûl etmesini hazırlayan bir tabiat vardır. Kulak (sem'), sağlam burun ve damak (lehevât) da buna benzer. Yine ateşin tabiatında bulunan yanma özelliği de buna örnek olarak verilebilir. Müfid'e göre, tabiat dolayısıyla meydana gelen fiil, hakikatte tabiatın fiili değildir, bilakis tabiat sahibi olan şeyde (matbû') meydana gelerek bu fiile sebep olan kişinin fiilidir. Müfid, bu görüşün Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşü olduğunu söylemiştir.⁶⁷⁰

Müfid, cisimlerin sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk olmak üzere dört tabiatın meydana geldiğini söylemiştir. Buna suyun buhara, buharın suya, cansızın canlıya, canlının cansıza dönüşmesi gibi her cismin bunlara dönüşmesini delil olarak göstermiştir. Ona göre bunlar her cisimde bulunan ateş, su, hava ve toprak sebebiyle olur ve cisimler bunlardan uzak duramazlar. Bundan başka bir dönüşme şekli de yoktur. Bu görüş aynı zamanda Nazzâm ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşüdür.⁶⁷¹

Müfid, bunların dışında duyuları da latîfû'l-keâm meseleleri dahilinde ele almıştır. Ancak biz bu konuya bu bölümün başında bilgi kaynaklarını izah ettiğimiz başlık içerisinde değindik. Dolayısı ile onun duyular hakkındaki görüşlerini burada tekrar etmeyeceğiz.

⁶⁶⁸ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 100 (md. 98). Krş. Belhî, *el-Makâlât*, s. 450, 483-484; Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf*, s. 188 (md. 50).

⁶⁶⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 100-101 (md. 99). Krş. Belhî, *el-Makâlât*, s. 484.

⁶⁷⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 101 (md. 100). Krş. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf*, s. 133 (md. 28).

⁶⁷¹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 102 (md. 101). Krş. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf*, s. 133 (md. 28).

3.4. Bölüm ile İlgili Kısa Bir Değerlendirme

Büveyhîler dönemi alimlerinin, kelim sistemlerini inşa ederken Mu'tezilî yöntemden oldukça faydalandıkları görülmektedir. Şeyh Sadûk'ta ilk nüvelerinin görüldüğü Mu'tezilî dönüşümü talebesi Müfid bir üst seviyeye çıkarmıştır. Müfid'in görüşlerinde hem Bağdat Mu'tezilesi'nin hem de Basra Mu'tezilesi'nin tesirleri vardır. Talebeleri Murtazâ ve Tûsî, onun aralamış olduğu bu kapıdan içeri girdiklerinde Mu'tezile kütüphanesinde özellikle Kâdî Abdülcebbâr'ın telîfâtında ne varsa kendi sistemlerine aktarmışlardır. Konuları izah etmede kullandığı soru ve cevaplardan örneklerle varıncaya dek hemen hemen her şeyi kendi fikrî yapılarını inşa etmede kullanmışlardır. Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserindeki tüm konuları nerdeyse hiç atlama-dan bazen teferruatlarıyla birlikte bazen de özetleyerek vermişlerdir. Özellikle tevhîd ve adalet meselelerinde Kâdî Abdülcebbâr ile aralarında tam bir mutabakat olduğunu söyleyebiliriz. Hatta *el-Muğnî*'nin tevhîd ile ilgili eksik olan ciltlerinin, Murtazâ ve Tûsî'nin bu çalışmada temel aldığımız eserleri baz alınarak tamamlanabileceği kanaatindeyiz. Zira imâmet ile çelişen meselelerin dışında onların telif ettikleri eserleri okuyan bir kimse, şayet Mu'tezilî düşüncüyü biliyor ve Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerine hâkim ise o eserin Mu'tezilî bir eser olduğu yahut Kâdî Abdülcebbâr'ın eseri olduğu düşüncesine kapılır. Burada onların bu görüşleri en mücmel şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Zira ele alınan meseleler teferruatlı bir şekilde mukayese edilmeye gayret edilse ve aradaki benzerlik bu şekilde gösterilmeye çalışılsa ciltleri aşan telîfât yapılmak durumunda kalınır. Burada zikredilen her bir mesele bu alimler cihetinden müstakil birer eser olarak mukayeseli şekilde ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Bu nedenle bizim çalışmamızın sınırlarını ve amacını aşmaması açısından meseleler öz bir şekilde sunulmaya ve Mu'tezile prensiplerinin, İmâmiyye düşüncesi içerisindeki konumunun neresi olduğu gösterilmeye gayret edilmiştir.

İmâmiyye alimlerinden Murtazâ ve Tûsî'nin Mu'tezile ile ihtilafta oldukları konuları izah ederken Mu'tezile'yi direkt hedef göstermeleri dikkat çekicidir. Zira tevhîd ve adalet ile ilgili meselelerin izahatında nerdeyse tüm içeriği Kâdî Abdülcebbâr'dan almalarına rağmen hiçbir şekilde bu görüşleri ona atfetmemişlerdir. Muhtemelen onlar muhalefet ettikleri konuları ön plana çıkararak kendilerinin Mu'tezile'den etkilendikleri tezini çürütme maksadı gütmüşlerdir.

SONUÇ

Mu'tezile ile Şîa arasındaki etkileşim Şîa'nın Zeydiyye kolu ile ilk tezahürlerini göstermiştir. Büveyhîler döneminde gelindiğinde Mu'tezilî alimler İmâmiyye alimlerine de tesir etmeye başlamışlardır. Büveyhîler öncesinde etkileşim uç vermeye başlasa da Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki ilmî ve fikri birlikteliğin temeli Büveyhîler döneminde atılmıştır. Bu vesile ile Büveyhîler dönemine odaklanmak, Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin nasıl, hangi süreç ve vasıtalarla gerçekleştiğini tespit etmek önem arz etmektedir. Binaenaleyh çalışmamız, Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin siyasî ve tarihî arka planının ele alındığı birinci bölüm; Mu'tezile ve İmâmiyye alimlerinin birbirleri ile olan ilişkilerinin ve yürüttükleri ilmi faaliyetlerin ele alınarak iki mezhep arasındaki etkileşimin temelinin atıldığı ikinci bölüm; İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiği yönündeki temel teze delil olması bakımından İmâmiyye alimlerinin fikirlerinin Mu'tezile alimlerinin fikirleri ile mukayese edildiği üçüncü bölüm olmak üzere üç bölümden müteşekkildir. Aşağıda her bölümden elde ettiğimiz sonuçlar birinci bölümden başlayarak sırası ile verilerek değerlendirilecektir.

Büveyhîler, Zeydiyye eliyle Müslüman olmuş Deylem bölgesinde Ali b. Büveyh (İmâdüddeve), Hasan b. Büveyh (Ruknüddevle) ve Ahmed b. Büveyh (Muizzüddevle) ile zuhur etmiş bir hanedanlıktır. Büveyhî kardeşler önceleri Sâmânî ordusunda askerlik ve komutanlık görevleri yaparken daha sonra Abbâsî sınırlarında merkezden uzak yerlerde hüküm süren Ziyârîlerin ordusuna komutan olarak katılmışlardır. Büveyhîlerin siyasî varlıkları ise İmâdüddeve'nin Ziyârîlerin hâkimiyetine giren Kerec'e Ziyârî hükümdarı Merdâvîc b. Ziyâr tarafından 321/933 yılında vali olarak atanması sonucunda başlamıştır. 322/934 yılında ise Şîrâz bölgesini ele geçirerek Büveyhîlerin Fars kolunu kurmuştur. Büveyhoğullarından ortanca kardeş Ruknüddevle de 331/942-943 yılında Rey bölgesini ele geçirerek Büveyhîlerin Rey kolunu kurmuştur. En küçük kardeş Muizzüddevle'nin 334/946 yılında Bağdat'a girmesi ve Abbâsî halifesi tarafından emîrülümerâ tayin edilmesiyle de Abbâsîler üzerindeki hâkimiyeti başlamıştır. Böylece üç kolda hâkimiyet ilan etmişlerdir. Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in 447/1055 yılında Abbasî halifesi Kâim Biemrillah'ın daveti üzerine Bağdat'a girmesi ve Irak bölgesi son Büveyhî hanedan üyesi el-Melikü'r-Rahîm'i hapsedtirmesi sonucu Abbâsîler üzerindeki bir asrı aşan Büveyhî hükümranlılığı son bulmuştur.

Büveyhîler mezhebi kimliklerini açığa vurmasalar da Zeydî Deylem bölgesinde ortaya çıkmalarından, onlar eliyle Müslüman olmalarından ve Büveyhî emirlerin Zeydî alimlere ayrı bir ihtimam göstermelerinden dolayı Zeydiyye'ye; hâkim oldukları coğrafyada İmâmiyye'yi himaye etmelerinden ve İmâmiyye uygulamalarına müsaade etmelerinden dolayı İmâmiyye'ye nispet edilmişlerdir. İktidarı ele geçirdikleri dönemden itibaren -Abbâsî halifelerinin güçsüzlüğünden istifade ederek- Abbâsî sınırlarında sahabeye hakaret, Gadîr-i Humm bayramı, Âşûrâ matemi, Şîî ezanı gibi Şîî uygulamaların hayata geçirilmesine müsaade etmişlerdir. Büveyhîler, Sünnî hilafete son verip, Şîî bir hilafet kurmayı düşünmüşlerse de siyasî çıkarlarına uygun düşmeyeceğini anlayarak bundan vazgeçmişlerdir. Zira güçlü bir Şîî hanedan altında yok olmaktansa her işlerini yaptırdıkları, hatta azledip yenisini atayabildikleri zayıf Abbâsî halifelerini yönetmeyi tercih etmişlerdir.

Büveyhî devlet adamları, güçlü oldukları dönemde siyasî işlerin yanı sıra ilme ve ilim adamlarına ayrı bir ehemmiyet vermişler ve onların faaliyetlerini yürütmeleri için devlet imkânlarını onların hizmetine sunmuşlardır. Büveyhîlerin Zeydî kimlikleri, Zeydiyye'nin de Mu'tezilî hüviyetleri, Büveyhîlerin Mu'tezilî alimleri himaye etmesine vesile olmuştur. Nitekim bu dönemde Mu'tezilî alimlerin yanı sıra önemli Zeydî ve İmâmî alimler yetişmiştir. Bu bağlamda İmâmiyye'den Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ, Şerîf Radî ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi dönemin önde gelen, sonraki kuşaklara öncülük eden alimleri yetişmiştir. Mu'tezile'den ise Sâhib b. Abbâd, Ebû Abdillâh el-Basrî, Ali b. İsâ er-Rummânî, Muhammed b. İmrân el-Merzübânî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezile'nin önemli simaları Büveyhî sınırları içerisinde faaliyet yürütmüşlerdir. Alimler devlet ricalinin desteği sayesinde ilmî faaliyetlerini yürütmüşler, talebe yetiştirmişler ve eserlerini telif etmişlerdir. Hatta büyük kütüphaneler kurmalarına vesile olarak alimlerin ders verdikleri yerlerin bir okul hüviyeti kazanmasını sağlamışlardır. Bu da o dönemde Şîî ve Mu'tezilî alimlerin derslerine rağbeti arttırmıştır.

Büveyhî emirleri özellikle Ruknüddevle, İmâmiyye alimlerinden Şeyh Sadûk'a ayrı bir önem vermiş ve onu Rey şehrinde yanında himaye etmiştir. Büveyhîler Şeyh Müfid'e faaliyetlerini yürütmesi için bir cami tahsis etmişler, Şerîf Radî ve Şerîf Murtazâ'yı Nikabetü't-Tâlibiyyîn görevi ile vazifelendirmişlerdir. Tûsî ise Büveyhîlerin son zamanlarında Sünnî etkinin gücünü gösterdiği bir dönemde yaşaması nedeniyle

siyasî etkinliği sınırlı kalmıştır. Dönemin Mu'tezile alimlerinden Sâhib b. Abbâd, Rey bölgesinde Büveyhîlerin vezirliğini yapmış, ayrıca Kâdî Abd cebb r'ın da bu bölgeye k d lkud t olarak atanmasına vesile olmuştur. Ayrıca bu dönemde Mu'tezilî kimlikleri ile ön plana çıkmış Tenûhî ailesi de Büveyhîler döneminde başta Bağdat olmak üzere çeşitli beldelerde kadılık görevi ifa etmişlerdir.

Araştırmamızın ikinci bölümünde Mu'tezile-Îmâmiyye etkileşiminin temelinin oluşturulması bağlamında entelektüel girişimler ele alınmıştır.  m miyye'nin Mu'tezile'den etkilendiği iddiaları Büveyhîler öncesine dayanmaktadır. Bu nedenle Büveyhîler  ncesi ve Büveyhîler dönemi etkileşim hareketleri dikkatle incelenmiş ve bu bağlamda etkileşimin temelleri ortaya konulmuştur. İki mezhep alimleri arasındaki diyalogun hicrî ikinci asrın ilk yarısında başladığı müşahede edilmiştir. İmamlar dönemi olarak adlandırdığımız zaman diliminde Îmâmiyye kelamcıları ile Mu'tezile kelamcıları, birçok ilim meclisinde bir araya gelmişlerdir. Bazı spesifik konularda iki mezhep alimlerinin birbirlerinden etkilendiği iddia edilse de bu görüşlerin mezheplerin temel akidelerine tesir ettiği söylenemez. Büveyhîler  ncesi etkileşim iddialarının işaret ettiği dönem ise küçük gaybet dönemidir. Bu dönem Mu'tezile'ye meylettiği ifade edilen Nevbahtîler ve Mihne hadisesi sonrası İbn K be er-Râzî gibi Mu'tezilî alimlerin takibe alınmaktan kurtulmak için şîa'ya geçtiği bir dönemdir. Kaynaklarda bu dönem kastedilerek Îmâmiyye'den bazı grupların özellikle tevhîd ve adalet ile ilgili meselelerde Mu'tezilî görüşleri benimsediği anlaşılmaktadır. Mu'tezile'nin ise özellikle imamların efdaliyeti konusunda şîa'ya meylettiği müşahede edilmiştir. Ancak bu meyl, Îmâmiyye'ye değil Zeydiyye'ye olmuştur.

Büveyhîler  ncesi dönemde Îmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiği yönündeki iddialar genelleyici olmaktan uzak olup, bazı grup ve şahısları işaret etmektedir. Ancak Büveyhîler döneminde gelindiğinde bu iddiaların daha genelleyici olduğu gözlemlenmiştir. Zira  m miyye'nin Mu'tezile'den etkilendiğini iddia edenler, Îmâmiyye'nin imâmet meselesi hariç tüm kalamî meselelerde Mu'tezile'ye meylettiğini söylemişlerdir. Çağdaş araştırmacılar da söz konusu iddialar neticesinde bu konunun üzerine eğilmişler, özellikle Îmâmiyye alimlerinin kalamî görüşlerini, Mu'tezilî alimlerin görüşleri ile mukayese etmeye başlamışlardır.  m miyye alimleri ise şeyh Müfid'den itibaren bu etkileşim iddialarına cevap vermeye çalışmışlardır.

Kaynak eserler dikkate alındığında Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki etkileşim tarihî bir realitedir. Bu etkileşimin arkasında ise Mu'tezile'nin Zeydiyye ile olan yakınlığı, Büveyhîler öncesi bazı alimlerin Mu'tezile'ye meyletmesi, Büveyhîlerin Zeydî kimliği ve Mu'tezile ile İmâmiyye alimlerini birlikte himaye eden ılımlı politikaları, reddiye edebiyatı, iki mezhep alimlerinin ilim meclislerinde birlikte bulunmaları ve İmâmiyye alimlerinin Mu'tezilî alimlere talebe olmaları gibi etkenler vardır. Büveyhîler öncesinde Bağdat Mu'tezilesi alimleri, imamın efdaliyeti hususunda Zeydiyye'ye meyletmiş, hatta onlardan bazıları Zeydî isyanlarına destek vermiştir. Efdaliyet konusunda Zeydiyye'ye meyleden Bağdat Mu'tezilesi alimlerinden biri de Ebu'l-Kâsım el-Belhî'dir. Şeyh Müfid'in onun görüşlerini benimsemesinin arkasındaki sebeplerden birinin onun Zeydiyye'ye olan meyli olmalıdır. Bunun dışında Büveyhîler dönemi Basra Mu'tezilesi alimlerinin önemli bir kısmı da efdaliyet konusunda Zeydî görüşü benimsemiştir. Dönemin Zeydiyye alimleri ve imamları ise bu Mu'tezilî alimlere talebe olmuşlar, hatta onlardan şeyhimiz diye bahsetmişlerdir. Aynı alimler, İmâmiyye alimleri tarafından da rağbet görmüş, bu dönemde yetişen İmâmiyye alimlerinin önde gelenleri bu Mu'tezilî alimlere talebelik yapmışlardır.

Büveyhîler dönemi Mu'tezile ile İmâmiyye alimleri arasında dostluk ve hoca talebe ilişkisi görülmektedir. Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid'i yetiştirmiş; Şeyh Müfid ise Şerîf Radî, Şerîf Murtazâ ve Tûsî'yi yetiştirmiştir. Tûsî ayrıca Murtazâ'ya talebelik yapmıştır. Şeyh Sadûk, Büveyhî veziri ve Mu'tezile alimlerinden olan Sâhib b. Abbâd ile müspet ilişki içerisinde olmuştur. Her ne kadar somut bir delilimiz olmasa da zihinimizde Şeyh Sadûk'un Kâdî Abdülcebbâr ile görüştüğü kanaati hasıl olmaktadır. Zira Kâdî Abdülcebbâr'ın kadılık yaptığı Rey şehrinde uzun yıllar birlikte yaşamışlardır. Aynı meclis olup olmadığı bilinmemekle birlikte Sâhib b. Abbâd'ın tertip ettiği birçok ilim meclisine iştirak etmişlerdir. Şeyh Sadûk o dönemde İmâmiyye'nin reisi konumunda idi. Tüm bunlar göz önüne alındığında bu iki alimin birbiri ile görüşmüş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Sadûk, İmâmiyye itikâdına akılcı yorumlar getirdiği *el-İ'tikâdât* ve *et-Tevhîd* gibi eserlerini Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinden sonra telif etmiştir. Onun bu iki eserinin bazı noktalarında Abdülcebbâr'ın izah tarzı müşahade edilmektedir.

Dönemin diğer alimi Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh el-Basrî, Rummânî, Merzûbânî gibi alimlere talebelik yapmış, Kâdî Abdülcebbâr ile aynı mekânı paylaşmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr ile aralarındaki yaş ve ilmî müktesabât farkından kaynaklı olarak aralarında hoca talebe ilişkisi bile olabileceği akla gelmektedir. Zira Şeyh Müfid ömrü boyunca, Abdülcebbâr ise uzun bir müddet Bağdat'ta ikamet etmiş ve ikisi Ebû Abdillâh el-Basrî'ye talebe olmuşlardır. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr, Bağdat'tan ayrılırken *el-Muğnî* adlı eserini telif edebilecek bir donanıma sahip olup, eseri, Bağdat'tan ayrıldıktan hemen sonra kaleme almıştır. Bu da ikisi arasında hoca talebe ilişkisi ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim Şeyh Müfid'in eserlerine baktığımızda erken dönemde *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserinde Ebu'l-Kâsım el-Belhî ve Bağdat Mu'ezilesi'nin etkisi ön plana çıkarken, sonraki dönemde ise *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* ve *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adlı eserlerinde Kâdî Abdülcebbâr'ın fikirleri ve metodu göze çarpmaktadır. Müfid'in fikir dünyasındaki bu değişikliğin temelinde muhtemelen Kâdî Abdülcebbâr'ın, fikirlerini sistematik bir şekilde izah etmesi ve talebelerinin ona da talebelik yapması yatmaktadır. Ayrıca ömrünün sonuna doğru imamın efdaliyeti fikrinde değişikliğe gittiği ile ilgili rivayetler şayet doğru ise, ki buna rivayetler dışında bir delilimiz yoktur, Müfid'in meylinde bu da etki yaratmış olabilir.

Müfid'in talebesi Şerîf Radî de hocası gibi Ali b. İsâ er-Rummânî, Muhammed b. İmrân el-Merzübânî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi dönemin önde gelen Mu'tezilî alimlerinden ders almıştır. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eseri başta olmak üzere birçok eserini Kâdî Abdülcebbâr'ın nezaretinde okumuştur. Radî'nin kelam ile ilgili eserleri günümüze ulaşmamıştır. Edebiyat, tefsir ve hadis ile ilgili bazı eserleri günümüze ulaşan Radî'nin özellikle tefsir ile ilgili eserinde Mu'tezilî alimlerden oldukça istifade etmiş ve İmâmiyye tefsirine akılcı bir yöntem getirmiştir. Onun geliştirmiş olduğu bu yöntemi kendisinden sonra Murtazâ ve Tûsî geliştirerek devam ettirmiştir. Ancak onların tefsir ile ilgili eserlerinde Şerîf Radî'ye herhangi bir atıfta bulunmamaları ise gariptir. Halbuki onun tefsirinde ayetlerin izahı ile ilgili kendisinden önce beyan edilen tüm görüşleri zikretme metodunu aynı şekilde devam ettirmişlerdir. Murtazâ'nın, Radî'nin abisi olması nedeni ile Murtazâ'nın atıfta bulunmamasının anlaşılabilir bir yönü vardır. Lakin Tûsî ve ondan sonra gelen Tabersî'nin, tefsirlerinde ona herhangi bir atıfta bulunmamaları tuhaf bir durumdur.

Müfid'in diğer talebeleri Murtazâ ve Tûsî, kelam ile ilgili eserlerini tamamen Basra Mu'tezilesi'nden Kâdî Abdülcebbâr'ın fikirleri ve metodolojisi çerçevesinde kaleme almışlardır. Murtazâ, Mu'tezilî fikirlere vakıf olma bakımından hocası

Müfid'in dışında Mu'tezilî Muhammed b. İmrân el-Merzübânî'den ders almıştır. İmâmiyye müellifleri kabul etmese de Mu'tezilî tabakât eserlerinde Murtazâ'nın Kâdî Abdülcebbâr'ın ashabından olduğu aktarılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr'ın fikirlerine vukûfiyetine baktığımızda ve kardeşi Radî'nin de Kâdî Abdülcebbâr'a talebe olmasını göz önüne aldığımızda, kanaatimiz odur ki Murtazâ, kuvvetle muhtemel Kâdî Abdülcebbâr'ın talebesi olmuştur. Tûsî ise Mu'tezilî fikirleri hocaları Müfid ve Murtazâ'dan öğrenmiştir. Zira onun Mu'tezilî hocaları arasında sadece Kâdî Tenûhî es-Sağîr olarak adlandırılan Ali b. Muhassin et-Tenûhî'nin ismi zikredilir. O ise edip ve hadisçi kimliği ile ön plana çıkmış, kelamcı yönü bilinmemektedir. Murtazâ'nın *Cümelü'l-İlm ve'l-Amel*, *Şerhu'l-Cümelü'l-İlm ve'l-Amel*, *ez-Zehîra* ve *el-Mûlahhas* adlı eserleri; Tûsî'nin, hocasının *Cümelü'l-İlm ve'l-Amel* adlı eserine şerh olarak telif ettiği *en-Nihâye* adlı eseri ve *el-İktisâd* adlı eseri imâmet ve nübüvvet ile va'd-vaîd meselelerinin imâmet ile ilgili kısımları hariç tümü, Mu'tezilî bir içerik ve yöntem ile kaleme alınmıştır. Bu eserlerde kullandığı Mu'tezilî içerik ve yöntem ise Kâdî Abdülcebbâr'a aittir. Hatta onlar karşı çıktıkları bu meseleleri de yine Kâdî Abdülcebbâr'ın yöntemini kullanarak nakzitmeye çalışmışlardır. Çünkü aralarındaki tezat noktalar Kâdî Abdülcebbâr'a bir reddiye niteliğindedir ve onun argümanlarını onun akıl yürütme yöntemi ile çürütme metodunu tercih etmişlerdir. Ayrıca onlar bu eserlerinde etkilendikleri görüşleri Kâdî Abdülcebbâr'a atfetmez iken, imâmet konusunda kaleme aldıkları *eş-Şâfi fi'l-İmâme* (Murtazâ'nın eseri) ve bu eserin mûlahhası *Telhîsü's-Şâfi* (Tûsî'nin eseri) adlı eserleri, doğrudan Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinin imâmet bahsine reddiye olarak kaleme aldıklarını söylemişlerdir.

Üçüncü bölümde ise çalışmamıza konu olan alimlerin telîfâtı çerçevesinde onların görüşleri ortaya konularak bu görüşlerdeki Mu'tezilî etkinin tespit edilmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda Mu'tezilî fikirlere tedricî bir geçişin olduğu görülmektedir. İmâmiyye alimleri sistematik bir bilgi sistemi ortaya koymamışlardır. Muhakkak ki bunda görüşlerini benimsedikleri Mu'tezilî alimlerin etkisi vardır. Zira, İmâmiyye alimlerinin görüşlerine meylettikleri Mu'tezilî alimlerin de -günümüze ulaşan eserleri çerçevesinde- sistematik bir bilgi sistemi meydana getirmedikleri görülmektedir. Bu nedenle onların muhtelif konular içerisinde bilginin mahiyeti ve kaynakları ile ilgili zikrettikleri fikirleri bir araya getirerek sistematize etmeye çalıştık. Bu doğrultuda bilgiyi tanımlama ve tasnif etme konusunda Şeyh Sadûk'tan herhangi bir fikir sadır ol-

maz iken, Şeyh Müfid, Murtazâ ve Tûsî bilgiyi Kâdî Abdülcebbâr gibi “*Şüpheden yatılmış olarak (sükûn-u nefis) bir şeye mahiyeti üzere inanmaktır*” şeklinde tanımlamışlardır. Yine bilgiyi zarûrî ve iktisâbî olmak üzere ikiye ayırmada ve bunların mahiyetini izah etmede Kâdî Abdülcebbâr’ın izahını ve metodunu kullanmışlardır.

İmâmiyye alimleri, bilgi kaynaklarından duyuları Mu’tezile gibi doğrudan bilgi kaynağı olarak değil idrak vasıtası olarak görmüşlerdir. Diğer bilgi kaynağı akıl, İmâmiyye’nin bilgi sitemine tamamen tedricî bir şekilde girmiştir. Şeyh Sadûk, erken dönemde akli bir bilgi kaynağı olarak görmez iken Mu’tezilî alimler ile temas ettikten sonra eserlerinde aklî izahlara yer vermeye başlamıştır. Şeyh Müfid, akıl-nakil birlikteliğini sağlamaya çalışmış, önceleri mükellef olmak için nakli aklın önüne koyar iken sonraları akli naklin önüne koymuş ve Kâdî Abdülcebbâr’ın izahına benzer bir izah yapmıştır. Talebeleri Murtazâ ve Tûsî de onun sonradan benimsediği bu yolu takip ederek Kâdî Abdülcebbâr’a uymuşlar ve kelamî meselelerde tamamen akılcı bir yöntem takip etmişlerdir. Bu bağlamda akıl ve nazar ile ilgili tanım ve tasnîfatta Kâdî Abdülcebbâr’ın yöntemini kullanmışlardır. İmâmiyye alimlerinin naklî delillere yaklaşımı ise Kur’an konusunda Mu’tezile ile benzer olmakla birlikte hadislere yaklaşımda kendi aralarında ihtilaf olmuş, Mu’tezilî fikri benimseme tedricî olarak gerçekleşmiştir. Şeyh Sadûk, imamlardan nakledilen sözlerin tümünü herhangi bir kritiğe tabi tutmaksızın doğru kabul etmiştir. Şeyh Müfid ise hadisleri kritiğe tabi tutmuş ve haberi Mu’tezile gibi doğru ve yalan olması mümkün olan şey olarak tanımlamıştır. Haber-i vahidin ise yine Mu’tezile gibi belli kriterleri sağlaması durumunda bilgi ifade edebileceğini söylemiştir. Talebeleri Murtazâ ve Tûsî de haberin tanım ve taksimatında hocalarına ve Mu’tezile’ye uymuşlardır. Murtazâ âhâd haberin hiçbir şekilde ilim ve amel ifade etmediğini söyleyerek diğerlerinden ayrılmıştır. İcmâyı imâmet meselesi çerçevesinde ele almışlar ve icmânın yalnızca imamın bulunduğu toplumda vaki olacağını söyleyerek Mu’tezile ile farklı bir görüş ortaya koymuşlardır. Kıyâs konusunda Murtazâ’nın tavrı net değilken, Müfid ve Tûsî, kıyâsı delil ve bilgi kaynağı olarak kabul etmezler.

Usûlü’l-d-dîne ait konuların tasnifinde de İmâmiyye alimleri arasında tedrici bir gelişim olduğu gözlemlenmektedir. Şeyh Sadûk ve Müfid’in erken dönemde kaleme aldıkları kelamî eserlerde herhangi bir sistem bulunmazken, özellikle Kâdî Abdülcebbâr’ın sistemi öğrenildikten sonra Şeyh Müfid’in sonraki dönemlerinde ve Murtazâ

ile Tûsî'nin sisteminde Kâdî Abdülcebbâr'ın sistematığının izleri görülmektedir. Müfid'in erken dönemdeki görüşlerinde bir sistemin gözlemlenmemesinin nedeni muhtemelen ellerinde sistematik bir eserin bulunmayışıdır. Müfid, nihayetinde tevhîd, adalet, nübüvvet, imâmet ve meâd olmak üzere beşli bir sistem inşa etmeye çalışmıştır. Talebeleri Murtazâ ve Tûsî ise Kâdî Abdülcebbâr gibi hem ikili hem de beşli bir sistem kullanmışlar, tevhîd ve adalet olarak ayırdıkları ikili sistemde ona uyarken beşli sistemde “el-menzile beyne'l-menziileteyn” ve “iyiliği emretme ve kötülüğü menetme” esaslarını va'd ve vaîd esası içerisinde ele almışlar ve onların yerine nübüvvet ve imâmet esaslarını koymuşlardır. Onlara göre bu iki esasın yer almadığı sistem eksik olur. Üçüncü bölümde usûlü'd-dîne ait konular bu tasnife göre ele alınmış ve eserlerinde herhangi bir sistematığı bulunmayan Sadûk'un görüşleri de bu tasnife göre düzenlenmiştir.

Tevhîd meselesi altında ma'rifetullah ve ilahî sıfatlar konuları üzerinde durulmuştur. Ma'rifetullahın bilgisine aklın mi yoksa Allah'ın bildirmesi yani ıztırâr ile mi ulaşılacağı konusu tartışılmıştır. Şeyh Sadûk bu konuda aklın rolünün olmadığını ifade ederek ma'rifetullahın bilgisine Allah'ın bildirmesi ile ulaşılacağını söylemiştir. Müfid, erken dönemde nakli aklın önüne koymuş, sonraki zamanlarda ise vaciplerin ilkinin ma'rifetullah konusunda akıl yürütmek olduğunu belirterek aklı ön plana çıkarmıştır. Murtazâ ve Tûsî de onun sonraki dönemde benimsediği görüşü paylaşmışlardır. Dönemin tüm İmâmiyye alimleri ma'rifetullahı cisimlerin hâdis olduğunu ve bundan dolayı bir muhdisinin olması gerektiğini ifade eden hudûs delili ile ispat etmeye çalışmışlardır. Mükellefe vacip olan ilk şeyin, ma'rifetullah konusunda akıl yürütmek olduğu düşüncesi, Kâdî Abdülcebbâr'ın izah ettiği Mu'tezilî bir yöntemdir.

Büveyhîler dönemi İmâmiyye alimlerinin tümü sıfatlar konusunda tenzîhî bir anlayış benimsemişler, İmâmiyye geleneğindeki tecsîm ve teşbîh anlayışını silmeye çalışmışlardır. Şeyh Sadûk'un Mu'tezilî düşünce çerçevesinde başlatmış olduğu bu yöntemi Müfid, Murtazâ ve Tûsî takip etmiş, özellikle Murtazâ ve Tûsî, Kâdî Abdülcebbâr'ın izahatını neredeyse aynı ifade tarzı ile kendi sistemlerine aktarmışlardır. Onlar Allah'ın sıfatlarını Mu'tezile gibi zatî, fiilî ve selbî olmak üzere üç kategoride incelemişlerdir. Onlara göre Allah'ın zatından ayrı ve kadîm sıfatların varlığı imkânsızdır. Allah, bir ilim ile değil zatı ile alimdir; bir kudret ile değil zatı ile kâdirdir. Fiilî sıfatlar altında irâde-kerâhat ve kelam sıfatlarını ele almışlardır. Şeyh Sadûk Allah'ın

hâdis bir irâde ile irâde ettiğini söylemekle iktifa etmiştir. Müfid, Murtazâ ve Tûsî ise Kâdî Abdülcebbâr'ın izahına benzer şekilde Allah'ın herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir irâde ile irâde ettiği söylemişlerdir. İmâmiyye alimleri kelimâ sıfatında ise terminolojik olarak Mu'tezile'den ayrılırlar, onlar kelâmullah mahlûk yerine muhdes lafzını kullanırlar. Ayrıca Sadûk ve Müfid fiilî sıfatları tevhîd bahsi içerisinde ele alırken Murtazâ ve Tûsî, Kâdî Abdülcebbâr gibi adalet bahsi altında ele almışlardır. Selbî yani Allah'tan tenzîh edilmesi gereken sıfatlar konusunda da Mu'tezilî tasnif ve izahları kullanmışlardır. Onlara göre Allah zatî sıfatlarının zıttı ile vasıflandırılmaz.

Büveyhîler dönemi İmâmiyye alimlerinin Mu'tezile'ye muvafakat ettikleri bir diğer mesele ise adalet meselesidir. Şeyh Sadûk'un bu konunun içerisindeki meselelerin bir kısmında herhangi bir beyanatı bulunmazken, bir kısmında da detaylı bir izahı yoktur. Kısa izahlarında ise Mu'tezile'ye muhalefet etmektedir. Müfid, teferruata giren bazı meselelerde görüş beyan etmemiş, bazı meseleleri Bağdat Mu'tezilesi'nin bazılarını ise Basra Mu'tezilesi'nin görüşleri çerçevesinde ele almıştır. Murtazâ ve Tûsî ise bu meseleyi tamamen Kâdî Abdülcebbâr gibi fiillerin hüsn ve kubuh yönü çerçevesinde ele almışlardır. Dönemin İmâmiyye alimlerinin geneline göre Allah yalnızca iyi olanı irâde eder ve yapar, kötü olana ise gücü yetmekle beraber irâde etmez ve yapmaz. Fiilleri ise Allah'ın fiilleri ve insanların fiilleri üzerinden incelemişlerdir. Teklîf, lütuf, aslah, elem ve ivaz gibi meseleleri Allah'a vacip fiiller çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Teklîfteki gaye insanların maslahatı olduğundan Allah'ın teklifte bulunmasını vacip olarak görmüşlerdir. Lütuf teorisini İmâmiyye düşüncesine Şeyh Müfid'in dahil ettiği anlaşılmaktadır. Lütuf, haseni yapmaya sevk eden, kabîh olandan uzak tutan şey olması bakımından lütufta bulunmak ve kulları için aslah olanı yaratmak, Allah'a vaciptir. Yine Allah'ın elem vermesi karşılığında kullarına bunların bedelini (ivaz) vermesi de vaciptir. Şeyh Müfid bu konularda genelde Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerine muvafakat etmiş, Murtazâ ve Tûsî ise tamamen Kâdî Abdülcebbâr'ın izahını kullanmışlardır.

Büveyhîler dönemi İmâmiyye alimleri içerisinde insanların fiilleri konusunda, bu fiillerin insanların hür irâdeleri ve güç yetirmeleri ile mi ortaya çıktığı yoksa tamamen Allah'ın yaratması ile cebren mi vâki olduğu ile ilgili iki farklı görüş olduğu müşahade edilmektedir. Şeyh Sadûk'un görüşlerinde cebr etkisini gösterirken Şeyh Müfid ve talebeleri Murtazâ ve Tûsî de Mu'tezilî tesirle birlikte irâdeyi özgülleştiren bir an-

layış görülmektedir. Şeyh Sadûk'a göre insan, fiillerinde cebr ve tefviz arasında bir yerde olup ne tamamen özgür ne de tamamen cebr altındadır. Müfid, insanlar için hâlık lafzının kullanılmasını uygun bulmamakla beraber insanların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söylemiştir. Murtazâ ve Tûsî ise insanların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söylemişler ve konuyu tamamen Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri çerçevesinde ele almışlardır. Yine kazâ ve kader, istitâat ve mütevellid fiiller konusunda da aynı durum söz konusudur. Eceller, rızıklar ve fiyatlar konusunda Şeyh Sadûk, Murtazâ ve Tûsî tamamen Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini benimsemişlerdir.

İmâmiyye alimleri, Allah'ın va'dinden dönmeyeceği konusunda Mu'tezile ile ittifak halinde olmakla birlikte va'dinden dönebileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. İki mezhep arasında bu konudaki temel ayrılık noktası ise Hz. Peygamber'den (s.a.v.) başka insanların da şefa'at edip edemeyeceği hususundadır. Mu'tezile, sadece Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şefa'at edebileceğini savunurken, İmâmiyye alimleri, imamlar ve salih kulların da şefa'at edebileceğini söylemişlerdir. Bu konuda özellikle Murtazâ ve Tûsî, Mu'tezilî tezi çürütme eğiliminde olmuşlardır. Bunu da yine Mu'tezilî bir yöntem ile yapmışlardır. İmâmiyye alimlerinin va'd ve va'id meselesi altında ele aldıkları ve bazı noktalarda Mu'tezilî tesirin olduğu diğer konular ise esmâ ve ahkâm, kabir azabı, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker gibi konulardır.

Nübüvvet meselesinde İmâmiyye alimleri ile Mu'tezile arasında nübüvvetin gerekliliği, şariatların neshi, ismet ve mucize konularında benzerlikler olmakla birlikte özellikle imâmet çerçevesinde ele aldıkları mucize ve ismet konularında ihtilaf vardır. İmâmiyye alimlerinin Mu'tezilî düşünceden etkilenecek benimsedikleri görüşe göre insanlara yapması gereken hasen fiilleri (vacipleri) ve uzak durması gereken kabîh fiilleri bildirmek için bir peygamber göndermek Allah'a lütfu gereği vaciptir. Mucize Allah'ın fiilidir ve peygamberlerini tasdik için onlara mucize verir. Allah'ın tasdik ettiği kişinin ise yalandan korunmuş olması gerekir. Bu nedenle peygamberlerin masum olması gerekir. Mu'tezile, mucize ve ismet sıfatını peygamberlere has kılarken İmâmiyye, imamların da masum olduklarını ve onların eliyle de mucizenin gerçekleşeceğini benimsemiştir. Bu bağlamda aralarında ihtilaf oluşmuştur.

İmâmiyye ile Mu'tezile'nin temel ihtilaf noktası ise imâmet meselesidir. İmâmiyye alimleri imâmeti, peygamberliğin bir devamı niteliğinde görmüşler ve peygamberlerin ismet, mucize ve şefa'at gibi özelliklerini imamlara da atfetmişlerdir. An-

cak Şeyh Müfid'den itibaren imâmetin gerekliliğini Mu'tezilî bir yöntem olan lütuf prensibi ile izah etmeye çalışmışlardır. Bağdat Mu'tezilesi imâmetin aklen vacip olduğunu söylerken Basra Mu'tezilesi'nin geneli şer'an vacip görmüşlerdir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre imâmetin aklî bir yanı yoktur, imâmet, şer'î ahkâmın uygulanması için ictimaî bir vücûbiyettir. İmâmiyye ise imâmeti hem aklen hem de şer'an Allah'a vacip görmüştür. İki mezhep arasındaki temel ayrılık noktasını ise bu oluşturmaktadır. Murtazâ ve Tûsî, Kâdî Abdülcebbâr'ın imâmet görüşüne reddiye yazmışlar ve içerikte muhalif olsalar da meseleye onun metodolojisi çerçevesinde yaklaşmışlardır.

Şeyh Müfid özelinde ele aldığımız latîfû'l-*kelâm* meseleleri de İmâmiyye ile Mu'tezile arasında ittifak edilen meseleler arasındadır. Müfid bu meseleyi Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşleri çerçevesinde ele almış ve konuları izah etmede ona muvafakat etmiştir. Dönemin önemli Basra Mu'tezilesi alimi Kâdî Abdülcebbâr latîfû'l-*kelâm* meselelerine özel olarak değinmemiştir. Gerekli gördüğünde tevhîd ve adalet bahsi içerisinde satır aralarında bazı izahlarda bulunsa da bu izahlar konu ile ilgili meselelerin mahiyetini açıklamada yeterli değildir. Muhtemelen Murtazâ ve Tûsî, Kâdî Abdülcebbâr'ın fikrî sistemini ve metodolojisini takip ettiklerinden onlar da eserlerinde bu meselelere yer vermemişlerdir.

Tevhîd ve adalet bahsinde Sadûk ve Müfid benzeştikleri noktalarda görüşlerini mülahhas bir şekilde sunmuşlardır. Sadûk'un görüşleri genellikle Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri ile uyuşurken, Müfid'in görüşlerinde ise Bağdat ve Basra Mu'tezilesi arasında geçişler mevcuttur. Murtazâ ve Tûsî, bu iki mesele altında ele aldıkları her konuyu Kâdî Abdülcebbâr'ın izahına uygun bir şekilde bazen geniş bazen de özet olarak ele almışlardır. Onlar bu konulardaki görüşlerini Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinden almışlardır. Tevhîd ile ilgili görüşlerini *el-Muğnî*'nin tevhîd bahisleri henüz eksik durumda olduğundan *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinden mukayese etme şansı bulduk. Adalet bahsinin ise *el-Muğnî*'de mevcut olması iki eserden de karşılaştırma imkânı tanımıştır. Onların görüşlerini *el-Muğnî* çerçevesinde oluşturduklarının kanıtı hemen hemen her görüşü Kâdî Abdülcebbâr gibi aynı yöntem ve örneklerle hatta aynı bahis başlıkları ile ele almalarıdır. Ayrıca imâmet bahsinin yer aldığı yirminci cildine büyük bir eleştiri ve reddiye kaleme almışlardır. Onlar eleştiri yaptıkları bu bahiste açıktan Kâdî Abdülcebbâr'ı ve *el-Muğnî* adlı eserini hedef gösterirken, ne-redeyse tamamında tam bir mutabakat içerisinde oldukları tevhîd ve adalet bahisle-

rinde tek bir cümle ile dahi olsa ona atıfta bulunmamaları dikkat çekicidir. Halbuki hocaları Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserinde Bağdat Mu'tezilesi ile hatta Ebu'l-Kâsım el-Belhî ile ortak görüşte oldukları hemen her konuyu tereddüt etmeden ifade etmiştir. Tabiri caizse Murtazâ ve Tûsî'nin telif ettikleri bu eserler günümüz intihal programlarında taranmış olsaydı, muhtemelen intihal yaptıkları düşüncesi baskın olurdu. Akademik bir çalışmada böyle bir ifade tarzının uygunluğu tartışılabilir, ancak günümüz imkânları çerçevesinde bir değerlendirme yapıldığında, aradaki benzerliğin derecesini göstermesi açısından bu benzetme tarzı, meseleyi daha anlaşılır kılacaktır.

Böylelikle Büveyhîler döneminde Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimi, tarihî-siyasî, ilmî ve fikrî boyutları ile ortaya koyulmuştur. Bu çalışmayı tamamlamayı nasip eden yüce Allah'a hamededer ve çalışmamızın alanımıza katkı sağlamasını yine Yüce Allah'tan niyaz ederiz.

KAYNAKÇA

- Abdulsater, Hussein Ali: **Shi'i Doctrine Mu'tezili Theology: al-Sharîf al-Murtadâ and Imami Discourse**, Edinburgh, 2017.
- Abdülhamid, İrfan: **İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul, 1981.
- : **The Intellectual Relationship between Mu'tazilism and Shî'ism**, Basılmamış Doktora Tezi, Cambridge Üniversitesi, Cambridge, 1965.
- Abdülkâhir el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî (ö. 429/1037-38): **Kitâbu Usûli'd-Dîn**, İstanbul, 1928.
- : **Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)**, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara, 2008.
- Abdünneccâr, Emel Ahmed: **es-Sıfâtü'l-İlâhiyye beyne's-Şîa ve'l-Mu'tezile alâ Dav'i'l-Akîdeti Ehli's-Sünneti's-Sâlih**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmiatü'l-İslâmiyye, Gazze, 2016.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855): **Müsned** (950, 23107), thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, 1995.
- Akgündüz, Ahmet: "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî", **DİA**, İstanbul, 1994, c. X, ss. 326-328.
- Akhtar, S. Waheed: **Early Shî'ite Imâmiyyah Thinkers**, New Delhi, 1988.
- Akın, Murat: **Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri (Şahıslar ve Görüş Ayrılıkları)**, Ankara, Sonçağ Yayınları, 2017.
- Akkoca, Fatih: **Mus'ab b. Zübeyr**, Kahramanmaraş, SAMER Yayınları, 2019.
- Akoğlu, Muharrem: **Büveyhîler Döneminde Mu'tezile**, Ankara, 2008.
- : **Mihne Sürecinde Mu'tezile**, İstanbul, 2006.
- Algar, Hamid: **Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period**, Los Angeles, 1969.

- Algül, Hüseyin: “Fedek”, **DİA**, İstanbul, 1995, c. XII, ss. 294-295.
- Altun, Bekir: “Ebû Ca’fer et-Tûsî”, **Erken Dönem Şîî Düşünürler**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, ss. 243-278.
- Ansari, Hassan, Schmidtke, Sabine: “Mu’tezilîliğin Şîî Alımlanması (II): İsnâaşeriyye Şîîleri”, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı**, ed. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu, İstanbul, Küre Yayınları, 2017, ss. 273-294.
- : “al-Shaykh al-Tûsî: His Writings on Theology and their Reception”, **The Study of Shi’i Islam: Theology and Law**, ed. Farhad Daftary, Gurdofarid Miskinzoda, London, I.B. Tauris Publishers, 2014, ss. 475-497.
- Apaydın, H. Yunus: “Kerhî”, **DİA**, 2002, Ankara, c. XXV, ss. 285-287.
- Arıkan, Adem: “Abbâsî Halifesi Nasır Lidinillâh’ın Şîî Siyaseti”, **İlahiyat Akademi Dergisi**, 2017, sy. 5, ss. 147-164.
- : **Büyük Selçuklular Döneminde Şîa**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.
- Arjomand, Said Amir: “İmâmiyye Şîa’sında İmamet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı”, çev. Ali Avcu, **CÜİFD**, Sivas, 2010, c. XIV, sy. 2, ss. 535-568.
- Arslan, Hulusi: **İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu’tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2017.
- : **Kelâmî Açıdan Şîa-Mu’tezile İlişkisi: Şerif Murtazâ Örneği**, Malatya, 2007.
- Aslan, İbrahim: “Mu’tezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, c. L, sy. 1, ss. 151-176.
- Âştiyânî, Abbâs İkbâl (ö. 334/1955): **Âl-i Nevbaht**, çev. (arapça) Ali Hâşim el-Esedî, y.y., h. 1425.
- Ateş, Ahmed: “Deylem”, **İA**, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1978, c. III, ss. 567-573.

- Avvâd, Korkis: **Hazâinü'l-Kütübi'l-Kadîme fi'l-Irak**, Bağdat, 1948.
- Aycan, İrfan: “Mus’ab b. Zübeyr”, **DİA**, Ankara, 2020, c. XXXI, s. 227.
- Aydın, Fuat: “Verrâk Ebû İsâ”, **DİA**, İstanbul, 2013, c. XLIII, ss. 59-60.
- Aydınlı, Abdullah: “Ebû Zerr Gıfârî”, **DİA**, İstanbul, 1994, c. X, ss. 266-269.
- : “İbnü'l-Ciâbî”, **DİA**, İstanbul, 2000, c. XXI, s. 4.
- Aydınlı, Osman: “Dırar b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri”, **AÜİFD**, Ankara, 1999, c. XXXIX, ss. 661-689.
- : **İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf**, Ankara, 2013.
- : “Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları”, **Marife**, 2003, c. III, sy. 3, ss. 27-54.
- : “Mu'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği”, **İslâmî İlimler Dergisi**, 2009, c. IV, sy. 1-2, ss. 145-161.
- : **Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci**, Ankara, 2003.
- : “Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik”, **Dinî Araştırmalar Dergisi**, 2000, c. III, sy. 7, ss. 17-52.
- : “Mu'tezilî Anlayışta Zühdt ve Takvâ Boyutu”, **Tasavvuf Dergisi**, Ankara, 2003, c. X, ss. 99-122.
- Aytepe, Mahsum: “İmamet Vucubiyeti Tartışmaları: Kadı Abdülcebbar-Şerif Murtaza”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 2016, c. XIV, sy. 1, ss. 102-118.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd: **Tefsîru'l-Ayyâşî**, tsh. Hâşim er-Rasûlî, Beyrut, 1991.

- Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed (ö. 1186/1772): **Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcimü Ricâli'l-Hadîs**, thk. Muhammed Sâdık Bahrululûm, Menâme, Mektebetü Fahrâvî, 2008.
- Bakan, Tevhit: “Kâdî Abdülcebbâr’a Göre Sünnet”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)**, Erzurum, 2016, sy. 45, ss. 187-213.
- Başoğlu, Tuncay: “Hüseyin b. Ali Saymerî”, **DİA**, İstanbul, 2009, c. XXXVI, ss. 215-216.
- Bebek, Adil: “Ka’bî”, **DİA**, İstanbul, 2001, c. XXIV, s. 27.
- Bedevî Tabâne: **es-Sâhib b. Abbâd el-Vezîr el-Edîb el-Âlim**, Kahire, t.y.
- Bedevî, Abdurrahman: “Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf’ın Dakîku’l-Kelâm Anlayışı”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)**, çev. Metin Yıldız, 2013, c. XI, ss. 283-298.
- : **Mezâhibü’l-İslâmiyyîn**, Beyrut, 1997.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya (ö. 279/892-893): **Fütûhu’l-Buldân**, çev. Mustafa Fayda, İstanbul, Siyer Yayınları, 2013.
- Belhî, Ebu’l-Kâsım el-Ka’bî Abdullah b. Ahmed (ö. 319/931): **Kitâbu’l-Makâlât ve me’ahu Uyûnu’l-Mesâil ve’l-Cevâbât**, thk. Hüseyin Hansu vd., İstanbul, 2018.
- : **Tefsîru Ebi’l-Kâsım el-Ka’bî el-Belhî**, thk. Hıdr Muhammed Nebhâ, Beyrut, 2007.
- : “Uyûnu’l-Mesâil”, **Kitâbu’l-Makâlât**, thk. Hüseyin Hansu vd., İstanbul, 2018, ss. 547-668.
- : “Zikru’l-Mu’tezile min Makâlâti’l-İslâmiyyîn”, **Fazlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtu’l-Mu’tezile**, nşr. Fuad Seyyid, Tunus, ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1986, ss. 63-118.
- Bilge, Mustafa L.: “Askerimükrem”, **DİA**, İstanbul, 1991, c. III, ss. 393-394.
- Bostan, İdris: “Ba’lebek”, **DİA**, İstanbul, 1992, c. V, ss. 9-11.
- Bosworth, C. E.: “Kâwurd”, **EI²**, Leiden, 1997, c. IV, ss. 807-808.

- Bowen, Harold: "Adud al-Dawla", **EI²**, Leiden, 1986, c. I, ss. 211-212.
- : "The Last Buwayhids", **JRAS (The Journal of The Royal Asiatic Society)**, London, 1929, c. LXI, sy. 2, ss. 225-245.
- Bozan, Metin: "Ali er-Rıza'nın Veliahtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", **Dinî Araştırmalar**, 2004, c. VII, sy. 19, ss. 159-171.
- : "Fadl b. Şazan ve Kitabı'l-İlel'i Çerçevesinde İmamet Anlayışı", **AUİFD**, Ankara, 2004, c. XLV, sy. 11, ss. 69-82.
- : "Fadl b. Şazân", **Erken Dönem Şîî Düşünürler**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, ss. 103-124.
- : "Hişâm b. Hakem", **Erken Dönem Şîî Düşünürler**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, ss. 21-50.
- : "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", **Dinî Araştırmalar**, 2006, c. IX, sy. 26, ss. 95-112.
- Bozkurt, Nahide: **Mutezile'nin Altın Çağı: Me'mûn Dönemi**, Ankara, 2016.
- Bozkuş, Metin: **Büveyhiler ve Şiilik**, Sivas, Vizyon Yayıncılık, 2003.
- Brockelmann, Carl: "Murtaza'-ş-Şerîf", **İA**, İstanbul, 1979, c. VIII, ss. 657-58.
- : **Târîhu'l-Edebi'l-Arabî**, çev. (arapça) Abdülhalim en-Neccâr, Kahire, 1983.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870): **el-Câmiu's-Sahîh**, Kâhire, h. 1403.
- Bulgen, Mehmet: "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 2015, sy. 33, ss. 39-72.

- Bulut, Ali: “İbnü’l-Haccâc”, **DİA**, İstanbul, 2016, c. Ek-1, ss. 608-609.
- Bulut, Halil İbrahim, Gül, Özkan: “İmâmiyye Şîa’sında İlmu’l-İmam İnancı”, **Marife**, 2005, sy. 1, ss. 75-92.
- Bulut, Halil İbrahim: **Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- : “Ebû Ca’fer el-Ahvel (Şeytânuttâk) Hayatı ve Görüşleri”, **Erken Dönem Şîî Düşünürler**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, ss. 51-102.
- : **Erken Dönem Şîî Düşünürler**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017.
- : “İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı”, **CÜİFD**, Sivas, 2004, c. VIII, ss. 49-68.
- : “İlk Şîî Kelamcılardan Ebû Ca’fer el-Ahvel (Şeytânü’t-Tâk) ve Ona Atfedilen Görüşler”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 2008, sy. 17, s. 69-99.
- : “Kerbela’ya Kutsiyet Kazandırmada Dinî ve Siyasî Otoritelerin Rolü”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010/2, c. XII, sy. 22, ss. 1-19.
- : “Müslüman Sâbiî İlişkileri Bağlamında Şerîf Radî ve Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl el-Harrânî Dostluğu”, **I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**, ed. Ali Bakkal, Konya, 2006.
- : “Şeyh Müfîd ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklîleşmesi”, **CÜİFD**, Sivas, 2005, c. IX, sy. 1, ss. 175-202.
- : “Şeytânuttâk”, **DİA**, İstanbul, 2010, c. XXXIX, s. 104.
- : **Şîa’da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2013.

- : “Şîf-Usûlî Gelenekte Hz. Ali ve İmâmetinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği” **Hazreti Ali Sempozyum Bildirileri**, İzmir, 2009, ss. 75-115.
- Busse, Heribert: “Iran Under The Bûyids”, **The Cambridge History of Iran**, ed. R.N. Frye, Cambridge, 2007, c. IV, ss. 250-304.
- Bustânî, Butrus (ö. 1300/1883): “Büveyh”, **Dâiretü’l-Meârif**, Beyrut, t.y. c. V, ss. 725-726.
- Büstî, Ebu’l-Kâsım: **Kitâbu’l-Bahs an Edilleti’t-Tekfîr ve’t-Tefsîk**, thk. Wilfer Madelung, Sabine Schmidtke, Tahran, h. 1382.
- Büyükkara, Mehmet Ali: **İmâmiyye Şîası’na Göre Önemli Tarih Gün ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâî’nin Takvimleri)**, Çanakkale, 1999.
- Ca’ferî, Muhammed Rıza: “el-Kelâm inde’l-İmâmiyye Neş’etühü ve Tatavvuru ve Mevkiu’s-Şeyh el-Müfid minhu”, **Hayâtu’s-Şeyhu’l-Müfid Muhammed b. Muhammed b. en-Nu’mân el-Ukberî**, Kum, h. 1431, ss. 150-304.
- Ca’feriyân, Resûl: **el-Mesâru’l-Fikrî beyne’l-Mu’tezile ve’s-Şîamine’l-Bidâyeti hatta Asri’s-Şeyh el-Müfid**, çev. (arapça) Hâlid Tevfik, Beyrut, 1993.
- : **eş-Şîatü fî Îrân: Dirâsâtün Târihiyyetün mine’l-Bidâye Hatta’l-Karni’t-Tâsi’l-Hicrî**, çev. (arapça) Ali Hâşim el-Esedî, Meşhed, 1420.
- Câbir, Kâsım Habîb: **el-Felsefe ve’l-İ’tizâl fî Nehci’l-Belâga**, Beyrut, 1987.
- Câbirî, Ali Hüseyin: **el-Fikru’s-Selefi inde’s-Şîati’l-İsnâ Aşeriyye**, Bağdat, 2010.
- Cahen, Cl., Pellat Ch.: “Ibn Abbâd”, **EI²**, Leiden, 1986, c. III, ss. 671-673.
- Cahen, Cl.: “Buwayhids or Buyids”, **EI²**, Leiden, 1986, c. I, ss. 1350-1357.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (ö. 255/869): **el-Beyân ve’t-Tebyîn**, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kahire, 1998.

- : **Kitâbu'l-Hayevân**, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire, 1967.
- : **Resâilü'l-Câhız**, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kahire, 1964.
- Cârullah, Zühdi: **el-Mu'tezile**, Beyrut, 1974.
- Cedbân, Abdülkerim. "Mukaddime", **el-Müczi**, mlf. Nâtık Bilhak, y.y., 2013, c. I, ss. 5-91.
- Cengiz, Yunus: **Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği**, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cezâirî, Tayyib el-Mûsevî: "el-Mukaddime", **Tefsîru'l-Kummî**, mlf. Ebu'l-Hasan el-Kummî, Kum, h. 1404, c. I, ss. 7-26.
- Cübbâî, Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 303/916): **Kitâbu'l-Makâlât: İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri**, çev. Özkan Şimşek, vd., İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019.
- : **Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâî**, cem. ve thk. Hıdr Muhammed Nebhâ, Beyrut, 2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf (ö. 816/1413): **Şerhu'l-Mevâkıf**, İstanbul, YEK Yayınları, 2015.
- Çelebi, İlyas: "Giriş", **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)**, mlf. Kâdî Abdülcebbâr, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, YEK Yayınları, 2013, c. I, ss. 11-61.
- : **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2002.
- : "Mu'tezile", **DİA**, İstanbul, 2006, c. XXXI, ss. 391-401.
- : "Sâhib b. Abbâd", **DİA**, İstanbul, 2008, c. XXXV, ss. 512-515.
- : "Şerhu'l-Usûli'l-Hamse", **DİA**, İstanbul, 2010, c. XXXVIII, ss. 570-571.
- : "Usûl-i Hamse", **DİA**, İstanbul, 2012, c. XLII, s. 211.
- Çetin, Abdurrahman: "Ezan", **DİA**, İstanbul, 1995, c. XII, s. 336-38.

- Çınar, Mahmut: “Mütekaddimun Dönemi Kelam Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti”, **Bilimname: Düşünce Platformu**, 2011, sy. 21, ss. 7-32.
- Çubukcu, Asri: “Muiz-Lidînillâh”, **DİA**, İstanbul, 2006, c. XXXI, ss. 96-98.
- : “Süleyman b. Surad”, **DİA**, İstanbul, 2010, c. XXXVIII, s. 103.
- Daftary, Farhad: **Şii İslam Tarihi**, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul, 2016.
- Dalkılıç, Mehmet: “Kâdî Abdülcebâr’a Göre Seneviye ve Ekolleri”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, sy. 8, ss. 159-180.
- Dalkıran, Sayın: “Alevî Kimliği ve Anadolu Alevîliği Üzerine Bir Deneme”, **EKEV Akademi Dergisi**, Erzurum, 2002, yıl 6, sy. 10, ss. 95-117.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer (ö. 385/995): **Ahbâru Amr b. Ubeyd** (Arapça Metin), thk. Josef Van Ess, Beyrut, 1967.
- Dayf, Şevkî (ö. 2005): **Târîhu’l-Edebi’l-Arabî**, Kahire, Dâru’l-Maârif, 1990.
- Demir, Osman: “Tevlîd”, **DİA**, İstanbul, 2012, c. XLI, ss. 38-39.
- Demircan, Adnan: **Hiz. Ali’nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Humm Olayı**, İstanbul, 1996.
- Demirci, Mustafa: “Zenc”, **DİA**, İstanbul, 2013, c. XLIV, ss. 249-251.
- Demirer, Hasan Basri: **Hicrî III. Asırda Mu’tezile-Şia Etkileşimi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum, 2018.
- Demirkent, Işın: “Maarretünnu’mân”, **DİA**, Ankara, 2003, c. XXVII, ss. 274-276.
- Demirli, Ekrem: “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı”, **İÜİFD**, İstanbul, 2017, sy. 15, s. 219-244.

- Devvânî, Celâleddîn Muhammed b. Es'ad (ö. 908/1502): **Celâl: Şerhu Akâidi'l-Adudiyye**, İstanbul, h. 1290.
- Dhanani, Alnoor: "İslam Düşüncesinde Atomculuk", **Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)**, çev. Mehmet Bulgen, 2011, c. IX, sy. 1, ss. 393-400.
- Doğan, İsa: "Hasan el-Utrûş", **DİA**, İstanbul, 1997, c. XVI, ss. 356-358.
- Donaldson, Dwight M.: **The Shi'te Religion**, London, 1933.
- Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, Saîd b. Muhammed (ö. V/XI. asrın ortaları): **el-Mesâil fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvan es-Seyyid, Beyrut, 1979.
- Ebû'l-Abbâs el-Hasenî: "Kitâbu'l-Mesâbih", **Ahbâru Eimmeti'z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Cîlân**, nşr. Wilferd Madelung, Beyrut, 1987, ss. 53-75.
- Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö. 436/1044): **Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Muhammed Hamîdullah, Dımaşk, 1964.
- : "Kitâbu Ziyâdâtî'l-Mu'temed", **Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Muhammed Hamîdullah, Dımaşk, 1964, c. II, ss. 993-1050.
- Eliash, Joseph: "The Sî'ite Qur'ân: A Reconsideration of Goldziher's Interpretation", **Arabica: Journal of Arabic and İslamic Studies**, Leiden, Brill, c. XVI, sy. 1, 1969, ss. 15-24.
- Emîn, Ahmed (ö. 1373/1954): **Fecrü'l-İslâm: İslâm'ın Doğuşu**, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara, 1976.
- : **Duha'l-İslâm**, Kahire, 1936.
- : **Zuhru'l-İslâm**, Kahire, 2012.
- Emîn, Hasan: **Müstedrekâtü A'yâni's-Şîa**, Beyrut, 1992.
- Emîn, Muhsin el-Âmilî (ö. 1952): **A'yânu's-Şîa**, Beyrut, 1983.

- Emînî, Ahmed Abdülhüseyn en-Necefi: **el-Gadîr fi'l-Kitâb ve'l-Sünnet ve'l-Edeb**, Beyrut, 1994.
- Ensârî, Muhammed Rıza: “Dirâsât an Hayâti’ş-Şeyh et-Tûsî ve Âsârihi”, **el-Udde fi Usuli'l-Fıkh**, mlf. Ebû Ca’fer et-Tûsî, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî, Kum, h. 1417, c. I, ss. 3-98.
- Er, Rahmi: “Sâbî Ebû İshâk”, **DİA**, İstanbul, 2008, c. XXXV, ss. 339-340.
- Eraslan, Abduvasıf: “Basra Mu’tezile’sinin Son Dönem Temsilcisi Kâdî Abdülcebbâr’a Göre Âhâd Haber”, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, 2019, c. XI, sy. 3 (25), ss. 1156-1172.
- : “Kâdî Abdülcebbâr’da Mütevâtir Teorisi”, **Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)**, 2019, c. XVII, sy. 2, ss. 437-473.
- Eroğlu, Muhammed: “Hâkim el-Cüşemî”, **DİA**, İstanbul, 1997, c. XV, ss. 185-187.
- Ertürk, Mustafa: “Haber-i Vâhid”, **DİA**, İstanbul, 1996, c. XIV, ss. 349-352.
- Ess, J. Van: “Abû Abd Allâh al-Basrî”, **EI²**, Leiden, 2004, c. XII, ss. 12-14.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan: **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)**, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, İstanbul, YEK Yayınları, 2019.
- Fadl b. Şâzân en-Nîsâbûrî (ö. 260/874): **el-İzâh fi’r-Red alâ Sâiri’l-Fırak**, thk. es-Seyyid Celaleddin el-Hüseynî, Beyrut, 2009.
- : “Kitâbu’l-İlel”, **İlelü’ş-Şerâyi**, mlf. Şeyh Sadûk, tsh. Fadlullah et-Tabâtabâi el-Yezîdî, Kum, h. 1384, c. I, ss. 336-364.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd: “Ebu’l-Hasan Eş’arî”, **DİA**, İstanbul, 1995, c. XI, ss. 444-447.
- Feyyûmî, Muhammed İbrâhîm: **el-Mu’tezile Tekvînü’l-Akli’l-Arabî**, Kahire, 2002.
- : **eş-Şîatü’l-Arabiyye ve’z-Zeydiyye**, Kahire, 2002.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi: “Gadîr-i Hum”, **DİA**, İstanbul, 1996, c. XIII, ss. 279-280.
- : **İmâmiyye Şîası**, İstanbul, 1984.
- : “İlk Şîi Olaylar: 1. Tevvâbûn Hareketi”, **AÜİFD**, Ankara, 1984, c. XXVI, ss. 335-352.
- Frank, R. M.: “Abû Rashîd al-Nîsâbûrî”, **EI²**, Leiden, 2004, c. XII (Supplement), ss. 31-32.
- Fyzee, A. A.: “İbn Bâbawayh (I)”, **EI²**, Leiden, 1986, c. III, ss. 726-727.
- Gaffârî, Ali Ekber: “Tercemetü’l-Müellif”, **el-Emâlî**, mlf. Şeyh Müfid, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Kum, Dâru’t-Teyyâr, t.y., ss. 3-26.
- Garevî, Muhammed b. Ali el-Erdebilî: “Hayâtu Şeyhi’t-Tâife Ebî Ca’fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî”, **el-İstibsâr fîmâ Uhtulife mine’l-Ahbâr**, mlf. Ebû Ca’fer et-Tûsî, Beyrut, 1996, ss. 15-39.
- Gimaret, D.: “Radd”, **EI²**, Leiden, 1995, c. VIII, ss. 362-363.
- Goldziher, Ignaz (ö. 1921): **el-Akîde ve’ş-Şerîa fî’l-İslâm**, çev. (arapça) Muhammed Yûsuf Mûsâ vd., Kahire, 1946.
- Gökalp, Yusuf: “6/12. Yüzyıl Yemen Zeydi Düşüncesi’nin Şekillenmesinde Mutezile’nin Etkisi”, **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi**, 2014, c. VII, sy. I, ss. 87-128.
- : **Şîi Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi: Erken Dönem Zeydîlik**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2014.
- Gölcük, Şerâfeddin: “Bâkılânî”, **DİA**, İstanbul, 1991, c. IV, ss. 131-535.
- “Ebû Abdullah el-Basrî”, **DİA**, İstanbul, 1994, c. X, ss. 84-85.
- Gültekin, Hikmet: **Şîa’da Hadis ve Nehcü’l-Belâğa**, Ankara, Nuhbe Yayınları, 2018.
- Gündüzöz, Soner: “Ali b. Muhammed Tenûhî”, **DİA**, İstanbul, 2011, c. XL, ss. 469-470.

- : “Ebû Ali Tenûhî”, **DİA**, İstanbul, 2011, c. XL, ss. 470-471.
- Güner, Ahmet: **Büveyhîlerden Adudu’d-Devle ve Dönemi, (338-372/949-983)**, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1992.
- : **Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti**, İzmir, Tıbyan Yayıncılık, 1999.
- : “Büveyhî Devlet Adamlarının Kitaba İlgileri ve Kütüphaneleri”, **DEÜİFD**, sy. 13-14, İzmir, 2001, ss. 35-63.
- : “Büveyhîler Devrinde Bağdat’ta Kerbela-Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şîî Uygulamaları”, **Çeşitli Yönleriyle Kerbela**, ed. Alim Yıldız, Sivas, 2010, c. I, ss. 325-339.
- : “Büveyhîler Dönemi Çok Sessizlik”, **DEÜİFD**, İzmir, 1999, sy. XII, ss. 47-72.
- : “Kâkûyîler”, **DİA**, İstanbul, 2001, c. XXIV, ss. 219-221.
- : “Müsâfiriler”, **DİA**, İstanbul, 2006, c. XXXII, ss. 68-70.
- : “Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat’tan Bazı Yansımalar”, **İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm)**, Uluslararası Sempozyum, İstanbul, 2008, s. 151-170.
- Güneş, Kamil: **Kelâmî Ekollerin Farklaşmasında Nassların Rolü: Bâkılânî ve Kâdî Abdül-cebbâr’da Kelâmulлах Meselesi Örneği**, Konya, 2000.
- : “Şîî Kaynaklarda Şia (İmamiyye) ile Mu’tezile Arasında ittifak ya da İhtilaf edilen Bazı Kelami Meseleler”, **Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmi Mecmuası**, Bakü, 2004, c. I, sy. 2, ss. 183-202.
- Güngör, Mevlüt: “Cessâs”, **DİA**, İstanbul, 1993, c. VII, ss. 427-428.

- Habibov, Aslan: “İmâmiyye Şîası’nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)**, c. VIII, sy. 1, Adana, 2008, ss. 207-251.
- Hacıyev, Khanoghlan: **Irak Büveyhîleri’nin Kuruluşu ve Muizzüddeve Dönemi (334-356/945-967)**, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed (ö. 494/1101): “Nuhab min Kitâbi Celâi’l-Ebsâr”, **Ahbâru Eimmeti’z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Cîlân**, nşr. Wilferd Madelung, Beyrut, 1987, ss. 119-133.
- : “Şerhu’l-Uyûn”, **Fazlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu’tezile**, nşr. Fuad Seyyid, Tunus, ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1986, ss. 365-399.
- Hakyemez, Cemil: **Bişr b. el-Mu’temir ve Bağdat Mu’tezile Ekolünün Doğuşu**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1998.
- : **Şîa’da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2009.
- : “Şîî İmamiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çorum, 2008, c. VII, sy. 13, ss. 7-36.
- Hamîdullah, Muhammed: “el-Mu’temed’in Neşri Dolayısıyla Mu’tezile’nin Fıkıh Yöntemi Üzerine”, çev. Şerafeddin Gölcük, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, Konya, 2003, c. III, sy. 3, ss. 331-342.
- Hanbel b. İshâk, Ebû Abdullah Hanbel b. İshâk b. Hanbel (ö. 273/886): **Zikru Mihneti’l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, thk. Muhammed Nağş, Mısır, 1983.
- Hançerlioğlu, Orhan: “Reddiye”, **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul, 1978.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır el-Mûsevî (ö. 1313/1895): **Ravdâtü’l-Cennât fî Ahvâli’l-Ulemâ ve’s-Sâdât**, Beyrut, 1991.

- Hansu, Hüseyin, Kürdî, Râcih, Kürdî, Abdülhamîd: “Mukaddimetü’t-Tahkîk”, **Kitâbu’l-Makâlât**, mlf. Ebu’l-Kâsım el-Belhî, thk. Hüseyin Hansu vd., İstanbul, KURAMER Yayınları, 2018, ss. 5-40.
- Hasan Hân, Muhammed Sıddîk (ö. 1889): **Habîetü’l-Ekvân fî İftirâki’l-Ümem ve ale’l-Mezâhib ve’l-Edyân**, Beyrut, 1984.
- Hasan, Hasan İbrahim (ö. 1968): **Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi**, çev. İsmail Yiğit, vd., İstanbul, 1985.
- : **Târîhu’l-İslâmi’s-Siyâsî ve’l-Dînî ve’s-Sekâfî ve’l-İctimâî**, Kahire, 1996.
- : **Târîhu’l-İslâmi’s-Siyâsî**, Kahire, 1935.
- Hasan, Muhammed Abdül-ganî: “Mukaddime”, **Telhîsü’l-Beyân fî Mecâzâtî’l-Kur’ân**, mlf. Şerîf er-Radî, thk. Muhammed Abdül-ganî Hasan, Kahire, 1955, ss. 5-106.
- Hasan, Nâcî: “Mukaddime”, **ez-Zeydiyye**, mlf. Sâhib b. Abbâd, thk. Nâcî Hasan, Beyrut, 1986, ss. 7-24.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö. 463/1071): **Târîhu Medînetü’s-Selâm**, Beyrut, 2001.
- Hatiboğlu, İbrahim: “Muammerûn”, **DİA**, İstanbul, 2005, c. XXX, ss. 325-326.
- Hayyât, Ebu’l-Hüseyin (ö. 300/913): **el-İntisar: Mu’tezile Müdafaası**, çev. Yüksel Macit, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2018.
- : **Kitâbu’l-İntisâr ve’r-Red alâ İbni’r-Râvendî el-Mülhid**, Beyrut, 1957.
- Hemedânî, Muhammed b. Abdülmelik (ö. 521/1127): “Tekmiletü Târîhi’t-Taberî”, **Târîhu’r-Rusûl ve’l-Mülûk**, mlf. Taberî, Beyrut, t.y., c. XI, ss.185-489.
- Hıfzî, Abdüllatîf b. Abdülkâdir: **Te’sîru’l-Mu’tezile fî’l-Havâric ve’s-Şîa: Esbâbuhû ve Mezâhiruhû**, Cidde, 2000.
- Hillî, Allâme Ebû Mansûr Hasan b. Yûsuf b. Mutahhar (ö. 726/1325): **Envâru’l-Melekût fî Şerhi’l-Yâkût**, thk Muhammed Necmî ez-Zencânî, Kum, 1984.
- : **Hulâsatü’l-Akvâl fî Ma’rifeti’r-Ricâl**, thk. Cevâd el-Kayyûmî, Kum, h. 1431.

- : **Muhtelefü’ş-Şîa fî Ahkâmi’ş-Serîa**, Kum, h. 1413.
- : **Tezkiretü’l-Fukahâ**, Kum, h. 1413.
- Hillî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Mansûr b. Ahmed (ö. 598/1202): **Kitâbu’s-Serâir**, Kum, h. 1410.
- Hillî, Takiyyuddîn el-Hasan b. Ali b. Dâvud (ö. 707/1307): **Kitâbu’r-Ricâl**, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrûlulûm, Tahran, h. 1383.
- Hitti, Philip K. (ö. 1978): **Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi**, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1989.
- Honigmann, E.: “Kerbela”, **İA**, İstanbul, 1977, c. VI, ss. 580-582.
- : “Necef”, **İA**, İstanbul, 1964, c. IX, ss. 157-159.
- Howard, İ.K.A.: “Şî’î Kelâm Edebiyatı”, **Kur’an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi**, çev. Mehmet Ali Büyükkara, İstanbul, 1999/2 c. II, sy. 22, 23, 24, ss. 206-226.
- Hudayyir Ca’fer: **eş-Şeyh et-Tûsî Müfessiran**, Kum, h. 1420.
- Hûî, Ebu’l-Kâsım el-Müsevî (ö. 1992): **Mu’cemu Ricâli’l-Hadîs ve Tafsîlü Tabakâti’r-Ruvât**, Necef, t.y.
- Hulv, Abdülfettâh Muhammed: “Mukaddime”, **Târîhu’l-Ulemâ**, mlf. Ebu’l-Mehâsin et-Tenûhî, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad, 1981, ss. 3-16.
- Hüseynî, Ahmed: “Takdîm”, **Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ**, mlf. Şerîf el-Murtazâ, Kum, h. 1405, c. I, ss. 7-40.
- Hüseynî, Muhammed Rıza: “el-Mukaddime”, **el-Hikâyât**, mlf. Şeyh Müfid, thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî, Kum, 1413, ss. 9-41.
- : “Takdîm”, **en-Nüket fî Mukaddimâti’l-Usûl**, mlf. Şeyh Müfid, Kum, h. 1413, ss. 5-10.
- : “Takdîm”, **en-Nüketü’l-İ’tikâdiyye**, mlf. Şeyh Müfid, thk. Rızâ el-Muhtârî, Kum, h. 1413, ss. 3-4.
- Işık, İsmail: “Burhan-ı Temanû’ya Eleştirel Bir Yaklaşım”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, c. X, sy. 2, ss. 17-44.

- Işık, Kemal (ö. 1995): **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara, 1967.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Abdülhamîd b. Hîbetullah (ö. 655/1257): **Şerhu Nehci'l-Belâga**, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut, 1965.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449): **Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Riyad, Dâr-u Tayyibe, 2005.
- : **Lisânü'l-Mîzân**, Beyrut, 2002.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Haldûn (ö. 808/1406): **Târîhu İbn Haldûn**, Beyrut, 2000.
- İbn Hallikan, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 681/1282), **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu'z-Zamân**, thk. İhsân Abbâs, Beyrût, 1978.
- İbn Havkal, Ebû el-Kâsım b. Havkal en-Nasîbî (ö. IV/X. yüzyıl): **10. Asırda İslâm Coğrafyası**, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul, 2017.
- : **Kitâbu Sûrati'l-Arz**, Beyrut, 1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsî (ö. 456/1064): **Cemheretü Ensâbi'l-Arab**, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kâhire, Dârü'l-Maârif, 1982.
- : **el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, YEK Yayınları, 2017.
- İbn İnebe, Cemaleddin Ahmed b. Ali b. Hüseyin (ö. 828/1424): **Umdetü'd-Tâlib fî Ensâbi Âli Ebî Talib**, thk. Muhammed Hasan, Necef, 1961.
- İbn İsfendiyâr, Muhammed b. Hasan b. İsfendiyâr (ö. 613/1216'dan sonra): **Târîhu Taberistân**, thk. Ahmed Muhammed Nâdî, Kahire, 2002.
- İbn Kemalpaşa, Ahmed b. Süleyman b. Kelmapaşa (ö. 940/1534): **Hamsü Resâil fî'l-Fırak ve'l-Mezâhib**, thk. Seyit Bahcivan, Kâhire, 2005.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ
İmâdüddin İsmail b. Ömer
(ö. 774/1373):

el-Bidâye ve'n-Nihâye, Cize, 1998.

-----:

Tabakâtü's-Şâfiyye, thk. Abdulhâfız Mansûr,
Beyrut, 2004.

İbn Kîbe er-Râzî, Ebû Ca'fer
Muhammed b. Abdurrahman
b. Kîbe:

el-Mütebekkâ min Tûrâsi İbn Kîbe er-Râzî, thk.
Haydar el-Beyâtî, Kerbelâ, 2017.

İbn Kuteybe, Abdullah b.
Müslim b. Kuteybe ed-Dîne-
verî (ö. 276/889):

el-Maârif, thk. Servet Ukkâşe, Kahire, Dâru'l-
Mâarif, 1992.

-----:

Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs, tsh. Muhammed Zührî
en-Neccâr, Kâhire, 1966.

-----:

Uyûnu'l-Ahbâr, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî,
1925.

İbn Kutlûboğâ, Zeynüddîn
Kâsım b. Kutlûboğâ (ö.
879/1474):

Tâcü't-Terâcim, thk. Muhammed Hayr Ramazan
Yûsuf, Dimaşk, 1992.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Mu-
hammed b. Yezîd el-Kazvînî
(ö. 273/887):

Sünenü İbn Mâce, Riyad, t.y.

İbn Manzûr, Muhammed b.
Mükerrem (ö. 711/1311):

Muhtasarü Târîhi Dimaşk li-İbn Asâkir, thk.
Me'mûn es-Sâgarci, Dimaşk, 1989.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ah-
med b. Muhammed b.
Ya'kûb (ö. 421/1030):

Kitâbu Tecâribi'l-Ümem, tsh. Henry Frederick
Amedroz, Kahire, Şirketü't-Temeddün, 1914-1916.

İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Mu-
hammed b. Ya'kûb (ö.
385/995):

el-Fihrist, Beyrut, t.y.

-----:

Fihrist, thk. Rızâ-Teceddüd, Tahran, 1971.

İbn Nevbaht, Ebû İshâk
İbrâhîm b. Nevbaht (ö. h. V-
VII. asır):

el-Yâkût fî İlmi'l-Kelâm, thk. Ali Ekber Ziyâî,
Kum, 2007.

İbn Şehrâşûb, Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb (ö. 588/1192):

Meâlimü'l-Ulemâ, Beyrut, t.y.

İbn Tağrîberdî, Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî (ö. 874/1470):

en-Nücûmü'z-Zâhira fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhira, Kahire, 1972.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (ö. 728/1328):

Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bidaihimü'l-Kelâmiyye, thk. Yahya b. Ahmed el-Huneydî, Medine, h. 1426.

-----:

Mecmûu'l-Fetâvâ, Medine, 2004.

İbn Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ (ö. 709/1309'dan sonra):

el-Fahrî fî'l-Âdâbi'l-Sultâniyye ve'd-Düvelü'l-İslâmiyye, Beyrut, t.y.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî (ö. 597/1201):

Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Riyad, h. 1409.

-----:

el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk, Beyrut, 1992.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 630/1233):

el-Kâmil fî't-Târîh, Beyrut, 1987.

İbnü'l-Fakîh, Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî (ö. III-IV/IX-X. yüzyıl):

Kitâbu'l-Buldân, Beyrut, 1996.

-----:

Muhtasaru Kitabi'l-Buldân, Leiden, 1302.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed (ö. 1089/1679):

Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri Men Zehab, Beyrut, 1989.

İbnü'l-Kıftî, Ebu'l-Hasan Cemâleddin Ali b. Yûsuf (ö. 646/1248):

İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nüvât, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Kahire, 1986.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ (ö. 840/1437):

Kitâbu'l-Münye ve'l-Emel fî Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Beyrut, 1979.

- : **Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile**, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut, 1961.
- İbrâhîm, Muhammed Ebu'l-Fadl: "Mukaddime", **Emâli'l-Mutazâ**, mlf. Şerîf el-Murtazâ, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, y.y., Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954, ss. 3-26.
- İlhan, Avni: "Ebû Hâşim el-Cübbâi", **DİA**, İstanbul, 1994, c. X, ss. 146-147.
- : "Gaybet", **DİA**, İstanbul, 1996, c. XIII, ss. 410-412.
- İsbehânî, Mîrzâ Abdullah Efendî (h. XII asır): **Riyâzu'l-Ulemâ ve Hiyâzu'l-Fuzalâ**, thk. Ahmed el-Hüseynî, Kum, 1403.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer (ö. 471/1078): **et-Tebîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn**, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1983.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisi (ö. 340/951-52): **Kitâbu Mesâliki'l-Memâlik**, Leiden, Matbau Brill, 1870.
- İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946): **Yeni İlm-i Kelâm**, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981.
- Jassim, Hussain: **The Occultation of the Twelfth Imam (A Historical Background)**, Tahran, 1982.
- Kabir, Mafizullah: **The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334/946-447/1055)**, Calcutta, 1964.
- : "The Relation of The Buwayhid Amirs with The Abbasid Caliphs", **Journal of The Pakistan Historical Society**, ed. S. Moinul Haq, Karaçi, 1954, c. II, sy. 3, ss. 228-243.
- Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025): "Kitâbu Fazli'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile", **Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile**, nşr. Fuad Seyyid, Tunus, ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1986, ss. 129-358.
- : **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, Kahire, 1963.
- : **el-Muhît bi'Teklîf**, thk. Ömer es-Seyyîd Azmî, Kahire, t.y.

- : Kâdî Abdülcebbar, “el-Muhtasar fî Usûli’-d-Dîn”, **Resâilü’l-Adl ve’t-Tevhîd**, thk. Muhammed Amâra, Kâhire, 1971, c. I, ss. 161-253.
- : **el-Münîye ve’l-Emel**, cem. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, thk. İsmâuddîn Muhammed Ali, İskenderiye, 1985.
- : **Müteşâbihü’l-Kur’ân**, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Kâhire, 1969.
- : **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse (Mu’tezile’nin Beş İlkesi)**, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, YEK Yayınları, 2013.
- : **Tenzîhü’l-Kur’ân anî’l-Metâin**, thk. Ahmed Abdürrahîm, Giza, 2006.
- : **Tesbîtü Delâilî’n-Nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber’in Hayatı**, çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, İstanbul, YEK Yayınları, 2017.
- Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsa b. İyâz (ö. 544/1149): **Tertîbü’l-Medârik ve Takrîbü’l-Mesâlik li Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Mâlik**, thk. Saîd Ahmed A’râb, Muhammediye, 1982.
- Kahayev, Amir: **Ebû Cafer et-Tûsî’nin Hayatı, Eserleri ve Usulü Fıkıhla Alakalı el-Udde Eserinde Delil Anlayışı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2011.
- Kahraman, Abdullah: “Mu’tezilî Usulcü Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’ye Göre Bilgi Kaynağı ve Delil Olarak Âhâd Haber”, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, Konya, 2003, c. III, sy. 3, ss. 165-184.
- : “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)”, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, 2005, c. V, sy. 3, ss. 213-232.
- Kahveci, Niyazi: **Mutezile ile Şî’a Arasında Siyasal Tartışma: Kadı Abdülcebbar-Şerif Murteza**, Ankara, 2006.
- : “Şîa ve Mu’tezile’nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”, **Dinî Araştırmalar**, 2005, c. VIII, sy. 23, ss. 69-92.

- : “Şia-Mu’tezile Gaybet Tartışması (Kadı Abdülcebar-Şerif Muteza)”, **AÜİFD**, Ankara, 2005, c. XLVI, sy. 2, ss. 153-166.
- Kalkâşendî, Ebû Abbâs Ahmed (ö. 821/1418): **Kitâbu Subhi’l-Aşâ**, Kahire, 1913.
- Kallek, Cengiz: “Mâverdî”, **DİA**, Ankara, 2003, c. XVIII, ss. 180-186.
- Karahan, Abdülkadir: “Tûsî”, **İA**, İstanbul, 1988, c. XII/II, s. 130-134.
- Karaman, Hayrettin: “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer’i Deliller”, **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu Tebliğler ve Müzakereler Kitabı**, İstanbul, 1993, ss. 319-355.
- Kartaloğlu, Habib: “Evâilü’l-Makâlât Adlı Eseri Çerçevesinde Şeyh Müfid’in İmamet Anlayışı”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, c. XVII, sy. 31, ss. 45-59.
- : “Şerîf el-Murtazâ”, **Erken Dönem Şîî Düşünürler**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, ss. 195-242.
- : “Şeyh Sadûk”, **Erken Dönem Şîî Düşünürler**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, ss. 125-160.
- : **Şîî İmâmiyye’de Aklî Düşünce ve Şerîf el-Murtazâ**, İstanbul, Gece Kitaplığı, 2020.
- Kartaloğlu, Habib, Erdinç, Ziya: “Şîî-Usûlî Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerîf el-Murtazâ Mukayesesi”, **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi**, 2017, c. X, sy. 1, ss. 149-182.
- Kâsımî, Cemâleddin (ö. 1914): **Târîhu’l-Cehmiyye ve’l-Mu’tezile**, Beyrut, 1979.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1657): **Keşfü’z-Zünûn an Esâmî el-Kütüb ve’l-Fünûn**, Beyrut, t.y.
- Kâtib, Ahmed: **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan velâyet-i Fakîhe**, çev. Mehmet Yolcu, Ankara, 2005.

- Kaya, Mustafa: **er-Rummânî Hayatı Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri**, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2007.
- Kazvînî, Muhammed Hân: “Kitâbu’l-Yâkût İbn Nevbaht”, (Çevrimiçi) <http://ansari.kateban.com/post/1794>, 24.02.2021.
- Kehhâle, Ömer Rızâ (ö. 1987): **Mu’cemü’l-Müellifîn**, Beyrut, Müessesetü’r-Risale, 1993.
- Koca, Ferhat: “İstinbat”, **DİA**, İstanbul, 2001, c. XXIII, ss. 368-369.
- Kohlberg, Etan: “The Evolution of Shi’a”, **Belief and Law in Imami Shi’ism**, ed. Etan Kohlberg, London, 1991, ss. 1-22.
- Koloğlu, Orhan Şener: **Cübbâiler’in Kelâm Sistemi**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2011.
- : “Ebu’l-Kâsım Büstî”, **DİA**, Ankara, 2020, c. Ek I, ss. 228-229.
- : “Mânkûdîm Şeşdîv”, **DİA**, Ankara, 2019, c. Ek II, ss. 193-194.
- Korkmazgöz, Rıza: “Mu’tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi İlahi Adalet İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca’fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)**, 2018, c. XVI, sy. 2, ss. 264-293.
- : “Mu’tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca’fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2018, sy. 45, ss. 291-327.
- Köse, Saffet: “İbn Ebû Akîl”, **DİA**, İstanbul, 1999, c. XIX, ss. 420-421.
- Kraemer, Joel L.: **Humanism in The Renaissance of Islam: The Cultural Revival During The Buyid Age**, Leiden, 1986.
- Kûfî, Furât b. İbrâhîm: **Tefsîru Furât el-Kûfî**, thk. Muhammed el-Kâzım, Tahran, 1990.

- Kummî, Abbâs (ö. 1359/1940): **el-Künâ ve'l-Elkâb**, Tahran, Mektebetü's-Sadr, h. 1368.
- Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrâhîm: **Tefsîru'l-Kummî**, msh. Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî, Kum, h. 1404.
- Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed (ö. 775-1373): **el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye**, Cize, 1993.
- Kutluer, İlhan: "İbnü'r-Râvendî", **DİA**, İstanbul, 2000, c. XXI, ss. 179-184.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb (ö. 329/941): **Usûlü'l-Kâfi**, Beyrut, 2007.
- Lâliş, Abdülfettâh: **Belâgatü'l-Kur'ân fî Âsâri'l-Kâdî Abdülcebbâr ve Eseruhu fî'd-Dirâsâti'l-Belâga**, Kahire, 1978.
- Lewis, Bernard: **Haşîşiler**, çev. Ali Aktan, İstanbul, Sebil Yayınları, 1995.
- Ma'tûk, Ahmed Muhammed: **eş-Şerîf el-Murtazâ: Hayâtuhû Sekâfetuhû Edebühû ve Nakdühû**, Beyrut, 2008.
- MacDonald, Duncan B.: **Development of Muslim Jurisprudence and Constitutional Theory**, New York, 1903.
- Madelung, Wilferd: "Abu'l-Husayn al-Basrî", **EI²**, Leiden, 2004, c. XII (Supplement), ss. 25-26.
- : "Alam al-Hodâ", **EIr**, London, 1985, c. I, sy. 8, ss. 791-795.
- : **Dinî Ekoller ve Mezhepler**, çev. A. Bülent Ünal, İzmir, 2001.
- : "Early Imâmî Theology as Reflected in the Kitâb al-Kâfi of al-Kulaynî", **The Study of Shi'i Islam: Theology and Law**, ed. Farhad Daftary, Gurdofarid Miskinzoda, London, I.B. Tauris Publishers, 2014, ss. 465-474.
- : "Ibn Mattawayh", **EI²**, Leiden, 2004, c. XII, s. 393.

- : “İmam Kasım b. İbrahim ve Mu'tezilîlik”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Mehmet Ümit, 2002/I, c. I, sy. I, ss. 394-406.
- : “al-Mufîd”, **EI²**, Leiden, 1993, c. VII, ss. 312-313.
- : “Zeydilik ve Tasavvuf”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Salih Çift, 2000, c. IX, sy. 9, ss. 775-790.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 390/1000 civarı): **Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm**, Beyrut, Matbau Brîll, 1906.
- Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir (ö. 355/966'dan sonra): **Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh**, nşr. Clement Huart, Paris, 1899-1919.
- Makrîzî, Takiyyuddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1442): **el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr (el-Hitatu'l-Makrîziyye)**, thk. Muhammed Zeynü-hüm, Medîha eş-Şerkâvî, Kahire, 1998.
- Malatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (ö. 377/987): **et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'**, Beyrut, 2009.
- Maraz, Hüseyin: “Mu'tezilî Bakış Açısıyla Allah'ın İnkâr Edeceğini Bildiği Kimseye Teklifte Bulunması”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2017, c. XVII, sy. 3, ss. 193-236.
- Markinkovski, İsmail: “Selected Aspects of the Life and Works of al-Shaykh al-Mufîd”, **Hamdard Islamicus**, 2000, c. XXIII, sy. 2, s. 41-54.
- Mcdermott, Martin J.: **The Theology of al-Shaikh al-Mufîd**, Beirut, 1978.
- Meclisî, Muhammed Bâkır (ö. 1110/1698-99): **Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr**, Beyrut, 1983.
- Memiş, Murat: “İmamet Teorisi Bağlamında Mu'tezilîlerin Hz. Ali Anlayışı”, **Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)**, 2010, c. VIII, sy. 2, ss. 115-146.
- Menâî, Âişe Yûsuf: **Usûlü'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye**, Doha, 1992.

- Merçil, Erdoğan: “Besâsirî”, **DİA**, İstanbul, 1992, c. V, s. 528-529.
- : “Büveyhiler”, **DİA**, İstanbul, 1992, c. VI, ss. 496-500.
- : **Kirmân Selçukluları**, Ankara, 1989.
- Merkezü’l-Buhûs ve’ d-Dirâsâtî’l-İlmiyye: “Beyne Yedeyi’t-Terceme”, **Mesâilü’n-Nâsiriyyât**, mlf. Şerîf el-Murtazâ, thk. Merkezü’l-Buhûs ve’ d-Dirâsâtî’l-İlmiyye, Tahran, 1997, ss. 7-49.
- Mes’ûdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (ö. 345/956): **Murûcu’z-Zeheb ve Meâdinü’l-Cevher**, Beyrut, 2005.
- : **et-Tenbîh ve’l-İşrâf**, Beyrut, 1938.
- Mez, Adam (ö. 1917): **el-Hadâratü’l-İslâmiyye fî’l-Karnî’r-Râbî’i’l-Hicrî (Asru’n-Nehdati fî’l-İslâm)**, Beyrut, t.y.
- : **Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm’ın Rönesansı**, çev. Salih Şaban, İstanbul, 2000.
- Minorsky, V.: “Daylam”, **El²**, Leiden, 1991, c. II, ss. 189-194.
- Modarressi, Hossein Tabâtabâ’î (Hüseyin Müderisî): **Crisis and Consolidation in The Formative Period of Shi’ite Islam: Abû Ja’far ibn Qiba al-Râzî and His Contribution to Imâmite Shi’ite Thought**, New Jersey, Darwin Press, 1993.
- : **Introduction to Shii Law: a Bibliographical Study**, London, 1984.
- : **Mukaddimehây-ı ber Fıkh-ı Şîa: Külliyyât ve Kitâbşinâsî**, Farsça çev. Muhammed Âsâf Fikret, Meşhed, h. 1368.
- Muhallî, Humeyd b. Ahmed: “Kitâbu’l-Hadâik’l-Verdiyye fî Menâkibi Eimmeti’z-Zeydiyye”, **Ahbâru Eimmeti’z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Cîlân**, nşr. Wilferd Madelung, Beyrut, 1987, ss. 171-349.
- Mukaddem, Hüseyin Hüsey-niyan: “Nevbahtî Ailesinin Şîi Düşüncenin Gelişimindeki Etkisi”, **Turkish Journal of Shiite Studies: Şiilik Araştırmaları (e-Dergi)**, çev. Şahin Ahmetoğlu, 2019, c. I, ss. 95-117.

- Murâd, Saîd: “İbn Metteveyh”, **DİA**, İstanbul, 1999, c. XX, ss. 193-194.
- Mûsevî, Seyyid Hasan: “Mukaddimetü’l-Kitâb”, **Tehzîbü’l-Ahkâm fî Şerhi’l-Muknia**, mlf. Ebû Ca’fer et-Tûsî, thk. Seyyid Hasan el-Mûsevî, Tahran, h. 1364, c. I, s. 4-48.
- Mustafa, Nevin Abdülhâlık: **İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, İz Yayıncılık, 1990.
- Mübârek, Mâzin: **er-Rummânî en-Nahvî fî Dav’i Şerhihî li-Kitâbi Sîbeveyh**, Beyrut, 1995.
- Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî: “Min Hayâtî’l-Müellif”, **el-Muknia**, mlf. Şeyh Müfid, thk. Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Beyrut, Dâru’l-Müfid, 1993, ss. 5-24.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875): **el-Câmiu’s-Sahîh**, Kahire, h. 1412.
- Nâşî el-Ekber, Ebu’l-Abbâs Abdullah b. Muhammed (ö. 293/906): **Mesâilü’l-İmâme Muktetafât mine’l-Kitâbi’l-Ev-sat fî’l-Makâlât**, thk. Josef Van Ess, Beyrut, 1971.
- Nâtık Bilhak, Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin (ö. 424/1032): “Kitâbu’l-İfâde fî Târîhi’l-Eimmeti’s-Sâde”, **Ahbâru Eimmeti’z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Cîlân**, nşr. Wilferd Madelung, Beyrut, 1987, ss. 77-118.
- : **el-Müczi fî Usûli’l-Fıkıh**, thk. Abdülkerim Cedbân, y.y., 2013.
- Nebati, Mahmut: **Mâturîdîlik Düşüncesi: Bilgi Teorisi**, İstanbul, 2020.
- Nebhâ, Hıdr Muhammed: “Mukaddime”, **Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâî**, mlf. Ebû Ali el-Cübbâî, thk. Hıdr Muhammed Nebhâ, Beyrut, 2007, ss. ١-٤.
- : “el-Mukaddime”, **Tefsîru Ebî Bekir el-Esam**, mlf. Ebû Bekir el-Esam, thk. Hıdr Muhammed Nebhâ, Beyrut, 2007, ss. 3-28.
- : “el-Mukaddime”, **Tefsîru Ebi’l-Hasan er-Rummânî (el-Câmi’ li-İlmi’l-Kur’ân)**, mlf. Ali b. Îsâ er-Rummânî, thk. Hıdr Muhammed Nebhâ, Beyrut, 2007, ss. 5-18.

- : “el-Mukaddime”, **Tefsîru Ebi'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî**, mlf. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, thk. Hıdr Muhammed Nebhâ, Beyrut, 2007, ss. ١-٢.
- Necâsî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Esedî Kûfî (ö. 450/1058): **Ricâlü'n-Necâsî**, Beyrut, 2010.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl (ö. 318/930): **Kitâbu'r-Red alâ Ehli'l-Bid'a ve'l-Ehvâi'd-Dâlle**, thk. Seyit Bahcivan, Konya, 2013.
- Neşvânü'l-Himyerî, Ebû Saîd (ö. 573/1178): **el-Hûru'l-În an Kütübi'l-İlmi's-Serâif dîne'n-Nisâi'l-Afâif**, thk. Kemal Mustafa, Beyrut, 1985.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ (ö. 310/922): **Kitâbu Fıraki's-Sîa**, İstanbul, 1931.
- Newman, Andrew Joseph: **The Development and Political Significance of the Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imam Shi'i History from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century A.D.**, Basılmamış Doktora Tezi, California Üniversitesi, Los Angeles, 1986.
- Ni'me, Abdullah: **Felâsifetü's-Sîa Hayâtühüm ve Ârâuhum**, Beyrut, 1987.
- Nu'mânî, İbn Ebî Zeyneb Muhammed b. İbrâhîm (ö. 342/954): **Kitâbu'l-Gaybe**, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran, Mektebetü's-Sadûk, h. 1397.
- Nüveyrî, Şihâbuddin Ahmed b. Abdilvehhâb (ö. 733/1333): **Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb**, thk. Necib Mustafa Fevvâz, Beyrut, 2004.
- Nyberg, N. S.: “Mûtezile”, **İA**, İstanbul, 1979, c. VIII, s. 756-764.
- Ocak, Ahmet Yaşar: “Alevî”, **DİA**, İstanbul, 1989, c. II, ss. 368-369.
- Onat, Hasan (ö. 2020): **Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîiliği**, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- : “Şîî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 1992, c. XXXII, ss. 89-110.

- Osmân, Abdülkerîm: “Mukaddime”, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, mlf. Kâdî Abdülcebbâr, thk. Abdülkerîm Osmân, Kahire, 1996, ss. 13-36.
- Öz, Mustafa: “Ebû Cafer Tûsî”, **DİA**, İstanbul, 2012, c. XLI, ss. 433-435.
- : “Ehl-i Beyt”, **DİA**, İstanbul, 1994, c. X, ss. 498-501.
- : “Evâilü’l-Makâlât”, **DİA**, İstanbul, 1995, XI, ss. 514-515.
- : “Hişâm b. Hakem”, **DİA**, İstanbul, 1998, c. XVIII, ss. 153-154.
- : “İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk”, **DİA**, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 345-348.
- : “İbnü’l-İhşîd”, **DİA**, İstanbul, 2000, c. XXI, ss. 94-95.
- : “Kâzimeyn”, **DİA**, Ankara, 2002, c. XXV, s. 152-153.
- : “Kerbela”, **DİA**, Ankara, 2002, c. XXV, ss. 271-272.
- : “Mûsâ el-Kâzım”, **DİA**, İstanbul, 2006, c. XXXI, s. 219-221.
- : “Necef”, **DİA**, İstanbul, 2006, c. XXXII, ss. 486-287.
- : “Nevbahtî İsmâîl b. Ali”, **DİA**, İstanbul, 2007, c. XXXIII, ss. 36-37.
- : “Şerîf el-Mutazâ”, **DİA**, İstanbul, 2010, c. XXXVIII, ss. 586-588.
- : “Tenûhî Ali b. Muhassin”, **DİA**, İstanbul, 2011, c. XL, s. 470.
- Özarslan, Selim: “Mu’tezile: Basra ve Bağdat Mu’tezilîlleri ve Başlıca Görüşleri”, **CÜİFD**, Sivas, 2003, c. VII, sy. 1, ss. 161-181.

- Özaydın, Abdülkerim: “Adududdevle”, **DİA**, İstanbul, 1988, c. I, ss. 392-393.
- : “Kâim Biemrillah”, **DİA**, İstanbul, 2001, c. XIV, ss. 210-211.
- : “Kavurd Bey”, **DİA**, Ankara, 2002, c. XXV, ss. 73-74.
- : “Mühtedî-Billâh”, **DİA**, İstanbul, 2006, c. XXXI, ss. 527-528.
- Özel, Mustafa: “Şerîf er-Radî”, **DİA**, İstanbul, 2010, c. XXXIX, ss. 4-5.
- Özen, Şükrü: “Kâdîlkudât”, **DİA**, İstanbul, 2001, c. XXIV, ss. 77-82.
- Öztuna, Yılmaz: **İslâm Devletleri**, Ankara, 1989.
- Öztürk, Mustafa: “Hz. Ali ve Hz. Fâtıma’ya Nisbet Edilen Mushafların Mahiyeti”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2006, c. VI, sy. 2, ss. 15-38.
- : “Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, **Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar**, ed. Bilal Gökkır vd., İstanbul, 2010, ss. 243-277.
- Pezdevî, Ebu’l-Yüsr Muhammed: **Ehl-i Sünnet Akâidi**, thk. Mehmet Halife Doğan, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 2013.
- Poole, Lane: **Catalogue of Oriental Coins in the British Museum**, London, 1876.
- Rabbânî, Abdurrahîm eş-Şîrâzî: “Hayatu’l-Müellif”, **Meâni’l-Ahbâr**, mlf. Şeyh Sadûk, tsh. Ali Ekber el-Gaffârî, Beyrut, Dâru’l-Ma’rife, 1979, ss. 7-94.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin, -----: **el-Erbâîn fî Usûli’d-Dîn**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kâhire, 1986.
- : **Meâlimü Usûli’d-Dîn: Kelam İlminin Esasları**, çev. Muhammet Altaytaş, İstanbul, YEK Yayınları, 2019.
- Robson, J.: “Abû Dharr”, **EI²**, Leiden, 1986, c. I, ss. 114-115.

- Rûzrâverî, Ebû Şucâ Muhammed b. Hüseyin Zahîrud-dîn (ö. 488/1095): “Zeylû Kitâbi Tecâribi’l-Ümem”, **Kitâbu Tecâribi’l-Ümem**, tsh. Henry Frederick Amedroz, Kahire, Şirketü’t-Temeddün, 1916, c. III, ss. 1-332.
- Sâbî, Ebû’l-Hüseyin Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm b. Hilâl el-Harrânî (ö. 448/1056): “el-Cüz’ü’s-Sâmin min Târîhi Ebi’l-Hüseyin Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm es-Sâbî”, **Kitâbu Tecâribi’l-Ümem**, tsh. Henry Frederick Amedroz, Kahire, Şirketü’t-Temeddün, 1916, c. III, ss. 333-460.
- : **Rusûmü Dâri’l-Hilâfe**, Beyrut, 1986.
- Sâbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl b. İbrâhîm b. Zehrûn (ö. 384/994): “Kitâbu’l-Müntezu mine’l-Cüz’i’l-Evvel min Kitâbi’l-Ma’rûf et-Tâcî fî Ahbârî’d-Devleti’d-Deylemîyye”, **Ahbâru Eimmeti’z-Zeydiyye fî Tabe-ristân ve Deylemân ve Cîlân**, nşr. Wilferd Madelung, Beyrut, 1987, ss. 7-51.
- : **el-Muhtâr min Resâil Ebî İshâk İbrâhîm b. Hilâl b. Zehrûn es-Sâbî**, nşr. el-Emîr Şekîb Arslân, Şûf, 2010.
- : **el-Müntezu min Kitâbi’t-Tâcî li Ebî İshâk es-Sâbî**, thk. Muhammed el-Hüseyin el-Zübeydî, Bağdat, 1977.
- Sadr, Hasan (ö. 1935): **Te’sîsü’s-Şîa li-Ulûmi’l-İslâm**, Beyrut, 1981.
- Sadr, Muhammed Bâkır (ö. 1980): **el-Meâlimü’l-Cedîde li’l-Usûl**, Tahran, 1975.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg (ö. 764/1363): **el-Vâfi bi’l-Vefeyât**, thk. Ahmed Arnavud, Tezkî Mustafa, Beyrut, 2000.
- : **el-Vâfi bi’l-Vefeyât**, nşr. Helmut Ritter, Beyrut, 2008.
- Saffâr, Reşîd: “Tercemetü’s-Şerîf el-Murtazâ”, **ez-Zehîra fî İlmi’l-Kelâm**, mlf. Şerîf el-Murtazâ, thk. Reşîd es-Saffâr, Beyrut, 2012, ss. 7-62.
- Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995): **Dîvânu’s-Sâhib b. Abbâd**, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Beyrut, 1974.
- : **Resâilü’s-Sâhib b. Abbâd**, nşr. Abdülvehhâb Azzâm, Şevkî Dayf, Kâhire, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, t.y.

- : **ez-Zeydiyye**, thk. Nâcî Hasan, Beyrut, 1986.
- Schmidtke, Sabine: “al-Allâma al-Hillî and Shi’ite Mu’tazilite Theology”, **Spektrum Iran**, Bonn/Almanya, 1994, c. VII, sy. 3-4, ss. 10-35.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdül-melik b. Muhammed b. İsmâîl en-Nisâbûrî (ö. 429/1038): **Yetîmetü’l-Dehr fî Mehâsini Ehli’l-Asr**, thk. Müfid Muhammed Kumeyha, Beyrut, 1983.
- Sellheim, R.: “al-Marzubânî”, **EI²**, Leiden, 1991, c. VI, ss. 634-635.
- Seyyid, Fuâd (ö. 1967): “Tercemetü’l-Hâkim el-Cüşemî”, **Fazlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtu’l-Mu’tezile**, Tunus, 1974, ss. 353-358.
- Seyyid, Eymen Fuâd: “Fâtımîler”, **DİA**, İstanbul, 1995, c. XII, ss. 228-237.
- Sezgin, Fuat (ö. 2018): **Târîhu’t-Türâsi’l-Arabî**, çev. (arapça) Mahmûd Fehmî Hicâzî, Riyad, 1991.
- Sıbt İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Mu-zaffer Şemseddin Yûsuf b. Kızıoğlu (ö. 654/1256): **Mir’atü’z-Zamân fî Tevârîhi’l-A’yân**, Beyrut, 2013.
- Sinanoğlu, Mustafa: “Reddiyye”, **DİA**, İstanbul, 2007, c. XXXIV, ss. 516-521.
- : “Seneviyye”, **DİA**, İstanbul, 2009, c. XXXVI, ss. 521-522.
- Sonay, Ahmet: **Tarihsel Süreçte Mu’tezile-İmâmiyye İlişkisi**, Basılmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2021.
- Soyal, Fikret: “Ebu’l-Kâsım el-Ka’bî ve Uyûnu’l-Mesâil Adlı Eseri”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2018, c. XI, sy. 61, ss. 1215-1226.
- Streck, M.: “Kerh”, **İA**, İstanbul, 1977, c. VI, ss. 585-87.
- Subhî, Ahmed Mahmûd: **Fî İlmi’l-Kelâm Dirâsâtü’l-Felsefe li-Ârâi’l-Firaki’l-İslâmiyye fî Usûli’d-Dîn: Zeydiyye**, Beyrut, 1991.

- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaled-din Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505): **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, thk. Ali Muhammed Ömer, Riyad, Vizâratü'l-Evkâfî's-Suûdiyye, 2010.
- : **Târîhu'l-Hulefâ**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire, 1952.
- Sübhânî, Ca'fer: **Buhûs fî'l-Milel ve'n-Nihal**, Kum, h. 1424.
- : "İmamiye ve Mutezile Kelamı Arasındaki Farklar", **Medya Şafak**, 2013, s. 1-13, (Çevrimiçi) <https://medyasafak.net/haber/588/imamiye-ve-mutezile-kelami-arasindaki-farklar>, 24.02.2021.
- Sübkî, Taceddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî (ö. 771/1370): **Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ**, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire, Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Süleymân, Muhammed Kâmil: **el-İdeolojiâ eş-Şiiyye fî Risâi'l-Hüseyn**, Beyrut, 1981.
- Şahavatov, Subuhi: "İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", **Usûl: İslam Araştırmaları**, 2014, sy. 22, ss. 43-61.
- Şâlcî, Abbûd: "Mukaddimetü'l-Muhakkik", **Nişvâru'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkere**, mlf. Ebû Ali et-Tenûhî, thk. Abbûd eş-Şâlcî, Beyrut, 1995, c. I, ss. 5-32.
- Şaşa, Mehmet: "Kâdî Abdülcebbar'ın Marifetullah Teorisi", **Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)**, 2019, c. XVII, sy. 1, ss. 153-184.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm b. Ahmed (ö. 548/1153): **Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi (el-Milel ve'n-Nihal)**, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 2011.
- Şehristânî, Hibetüddîn el-Hüseynî: "eş-Şeyhu'l-Müfid ve Tashîhu'l-İ'tikâd", **Tashîhu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye**, mlf. Şeyh Müfid, thk. Hüseyin Dergâhî, Kum, h. 1413, ss. 19-24.
- Şensoy, Sedat: "Rummânî", **DÎA**, İstanbul, 2008, c. XXXV, ss. 242-244.
- Şerîfî, Seyyid Ali Mîr: "Mukaddimetü'l-Müellif", **el-Cemel ve'n-Nusra li-Seyyidi'l-İtra fî Harbi'l-Basra**, mlf. Şeyh Müfid, thk. Seyyid Ali Mîr Şerîfî, Kum, 1413, ss. 9-35.

Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ (ö. 436/1044):

el-Âyâtü'n-Nâsiha ve'l-Mensûha min Rivâyeti Ebî Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm en-Nu'mânî, thk. Ali Cihâd el-Hüseyinî, Necef, t.y.

-----: “Cevâbâtü'l-Mesâilil'l-Mevsiliyyât's-Sâlise”, **Resâilü's-Şerîfi'l-Murtazâ**, Kum, h. 1405, c. I, ss. 199-267.

-----: “Cevâbâtü'l-Mesâili'r-Râziyye”, **Resâilü's-Şerîfi'l-Murtazâ**, Kum, h. 1405, c. I, ss. 97-132.

-----: “Cevâbâtü'l-Mesâili'r-Rissiyyeti'l-Ûlâ”, **Resâilü's-Şerîfi'l-Murtazâ**, Kum, h. 1405, c. II, ss. 313-379.

-----: “Cevâbâtü'l-Mesâili't-Taberiyye”, **Resâilü's-Şerîfi'l-Murtazâ**, Kum, h. 1405, c. I, ss. 135-166.

-----: “Cevâbâtü'l-Mesâili't-Trablusiyyâti's-Sâlise”, **Resâilü's-Şerîfi'l-Murtazâ**, Kum, h. 1405, c. I, ss. 357-443.

-----: **Emâli'l-Mutazâ: Gururü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl, İbrâhîm, y.y., Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954.

-----: “Evvelü'l-Vâcibât en-Nazar”, **Mesâilü'l-Murtazâ**, Beyrut, 2001.

-----: “İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebr ve'l-Kader”, **Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ**, tkd. Ahmed el-Hüseyinî, Kum, h. 1405, c. II, ss. 175-247.

-----: **Mesâilü'n-Nâsiriyyât**, thk. Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İlmiyye, Tahran, Râbitatü's-Sekâfe ve'l-Alâkatü'l-İslâmiyye, 1997.

-----: “Mes'eletü fi'l-Amel mea's-Sultân”, **Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ**, tkd. Ahmed el-Hüseyinî, Kum, h. 1405, c. II, ss. 89-97.

-----: “Mes'ele fi Halkı'l-Ef'âl”, **Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ**, Kum, h. 1405, c. III, ss. 187-197.

-----: “Mes'ele fi İbtâli'l-Amel bi-Ahbâri'l-Âhâd”, **Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ**, Kum, h. 1405, c. III, ss. 307-313.

- : **el-Mukni' fi'l-Gaybe**, thk. Muhammed Ali el-Hakîm, Beyrut, 1998.
- : **el-Mûlahhas fî Usûli'd-Dîn**, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî, tkd. Muhammed Rızâ el-Ca'ferî, Tahran, h. 1381.
- : “Münâzarâtü'l-Husûm ve Keyfiyyetü'l-İstidlâl Aleyhim”, **Resâilü's-Şerîfi'l-Murtazâ**, Kum, h. 1405, c. II, ss. 115-130.
- : “en-Nazar Kable'd-Delâle”, **Resâilü's-Şerîfi'l-Murtazâ**, Kum, h. 1410, c. IV, ss. 338-339.
- : **Nefâisü't-Te'vîl/Tefsîru eş-Şerîf el-Mutazâ**, Beyrut, t.y.
- : **Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ**, tkd. Ahmed el-Hüseynî, Kum, h. 1405.
- : **eş-Şâfi fi'l-İmâme**, thk. Abduzzehrâ el-Hüseynî, Tahran, 1986.
- : **Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel**, thk. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâğî, Tahran, h. 1419.
- : “el-Usûlü'l-İ'tikâdiyye”, **en-Nefâisü'l-Mahtûtât**, thk. Muhammed Hasan Ali Yâsîn, Bağdat, 1954, c. II, ss. 78-82.
- : **ez-Zehîra fî İlmi'l-Kelâm**, thk. Reşîd es-Saffâr, Beyrut, 2012.
- : **ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa**, tsh. Ebu'l-Kâsım Kerhî, Tahran, h. 1363.
- Şerîf er-Radî, Muhammed b. Hüseyin el-Mûsevî (ö. 406/1015): **Dîvânu's-Şerîf er-Radî**, Beyrut, h. 1415.
- : **Hakâiku't-Te'vîl fî Müteşâbihi't-Tenzîl**, thk. Muhammed er-Rızâ Âl-i Kâşîfûlgitâ, Beyrut, 1986.
- : **Kur'an Mecazları**, İstanbul, KURAMER Yayınları, 2016.
- : **el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye**, Kum, h. 1422.

- : **Telhîsü'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Abdülğanî Hasan, Kahire, 1955.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân (ö. 413/1022): **Ademü Sehvi'n-Nebî**, thk. Mehdî Necef, Kum, 1413.
- : **Aksâmu'l-Mevlâ fî'l-Lisân**, Kum, h. 1413.
- : **el-Emâlî**, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Kum, Dâru't-Teyyâr, t.y.
- : **Evâilü'l-Makâlât fî'l-Mezâhib ve'l-Muhtarât**, Kum, h. 1413.
- : **el-Fusûlü'l-Muhtâra mine'l-Uyûn ve'l-Mehâsin**, cem. Şerîf el-Murtazâ, Kum, h. 1413.
- : **el-Hikâyât fî Muhâlefâtî'l-Mu'tezile mine'l-Adliyye ve'l-Fark beynehüm ve beyne's-Şiati'l-Îmâmiyye**, arz ve rivayet Şerîf el-Murtazâ, thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî, Kum, 1413.
- : **el-İfsâh fî'l-Îmâme**, Kum, h. 1413.
- : **el-İrşâd fî Ma'rifeti Hucecillah Ale'l-İbâd**, Beyrut, Müesseseti Âli'l-Beyt, 1995.
- : **el-İrşâd fî Ma'rifeti Hucecillah ale'l-İbâd**, Kum, h. 1413.
- : **Kitâbu'l-Mezâr**, Kum, h. 1413.
- : **Mes'ele fî'l-Îrâde**, Kum, h. 1413.
- : **Mesâilü's-Sâğâniyye**, Kum, 1413.
- : **Mesâilü's-Sereviyye**, Kum, 1413.
- : **Mes'eletün Uhrâ fî'n-Nassi alâ Alî**, Kum, 1413.
- : **el-Mesâilü'l-Ukberiyye**, thk. Ali Ekber el-Îlâhî, Kum, h. 1413.
- : **Mesârru's-Şîa fî Muhtasari Tevârîhi's-Şerîa**, Kum, h. 1413.

- : **el-Muknia**, thk. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Beyrut, Dâru'l-Müfid, 1993. (Silsiletu Muellefâtî's-Şeyh el-Müfid, 14)
- : **en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl**, Kum, h. 1413.
- : **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, Kum, h. 1413.
- : **Risâle fî Ma'ne'l-Mevlâ**, Kum, h. 1413.
- : **er-Risâletü's-Sâniye fî'l-Gaybe**, Kum, h. 1413.
- : **Tashîhu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye**, thk. Hüseyin Dergâhî, Kum, h. 1413.
- : **Tezkiratü bi-Usûli'l-Fıkh**, thk. Mehdî Necef, Kum, h. 1413.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991): **el-Hidâye fî'l-Usûl ve'l-Furû'**, Kum, h. 1432.
- : **İlelû's-Şerâyi'**, tsh. Fadlullah et-Tabâtabâi el-Yezîdî, Kum, h. 1384.
- : **Kemâlû'd-Dîn ve Tamâmu'n-Ni'me**, Beyrut, 1991.
- : **Risâletü'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye** (Şi'îmâmiyye'nin İnanç Esasları), çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara, 1978.
- : **et-Tevhîd**, Beyrut, t.y.
- : **Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ**, Kum, h. 1378.
- Şimşek, Özkan, Sarıca, A. İskender, Arıkaner, Yusuf: "Giriş", **Kitâbu'l-Makâlât**, mlf. Ebû Ali el-Cübbâi, thk. Özkan Şimşek vd., İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019, ss. 9-45.
- Şîrâzî, Ebû İshâk (ö. 476/1083): **Tabakâtü'l-Fukahâ**, thk. İhsân Abbâs, Beyrut, 1981.
- Tabâtabâi, Bahrululûm (ö. 1212/1797): **Ricâlû's-Seyyidi'l-Bahrululûm/el-Fevâidü'r-Ricâliyye**, Tahran, h. 1363.

- Tabâtabâî, Seyyid Abdülazîz: **eş-Şeyhu'l-Müfid ve Atâuhu'l-Fikriyyi'l-Hâlid** (Hayâtu's-Şeyhi'l-Müfid içinde, ss. 16-149), Kum, h. 1431.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923): **Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk**, thk. Muhammed Abu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1967.
- Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan (ö. 548/1153): **İ'lâmü'l-Verâ bi-A'lâmi'l-Hüdâ**, Beyrut, 1979.
- : **Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut, 2006.
- Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib: **el-İhticâc**, Beyrut, 1981.
- Tahirova, Adile: **Şîî Kelâm Sisteminde Bilgi Kaynakları**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1999.
- Tahrânî, Âgâ Buzurg: **"Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", et-Tibyân fî Tefsîri'l-Ku'an**, mlf. Ebû Ca'fer et-Tûsî, thk. Âgâ Buzurg et-Tahrânî, Beyrut, Daru'l-İhyâ, t.y., c. I, ss. 1-100.
- : **Tabakâtü A'lâmi's-Şîa**, Beyrut, 2009.
- : **ez-Zerîa ilâ Tasnîfi's-Şîa**, Beyrut, 1983.
- Tebrîzî, Muhammed Ali Müderris: **Reyhânetü'l-Edeb fî Terâcimi'l-Ma'rûfîn bi'l-Künye evi'l-Lakab**, Tahran, Çâphâne-i Hayderî, bs. 4, h. 1374.
- Tenûhî, Ebû Ali Muhassin b. Ali (ö. 384/994): **Nişvâru'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkere**, Beyrut, 1995.
- Tenûhî, Ebu'l-Mehâsin Mu-faddal b. Muhammed İbn Mis'ar el-Mearrî (ö. 442/1050): **Târîhu'l-Ulemâi'n-Nahviyyîn mine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn ve Gayrihim**, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad, 1981.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed (ö. 414/1023): **Ahlâku'l-Vezîreyn: Mesâlibü'l-Vezireyn es-Sâhib b. Abbâd ve İbnü'l-Amîd**, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Beyrut, 1992.
- : **Kitâbu'l-İmtâ' ve Muânese**, Beyrut, 2011.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279/892): **el-Câmiu'l-Kebîr (Sünenü Tirmizî)**, Beyrut, 1996.
- Topaloğlu, Nuri: “İbnü's-Semmâk Ebû Amr”, **DİA**, İstanbul, 2000, c. XXI, s. 204.
- Tritton, A. S.: **İslâm Kelâmı**, çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1983.
- Turan, Recep: **Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) Tefsirinde Nesh**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan (ö. 460/1067): **el-Fihrist**, Kum, t.y.
- : **İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl el-Ma'rûf bi-Ricâli'l-Keşî**, Kum, h. 1427.
- : **el-İktisâd fîmâ Yecibü ale'l-İbâd**, thk. Muhammed Kâzım el-Mûsevî, Kum, h. 1430.
- : **el-Mebsût fî Fıkhi'l-İmâmiyye**, Beyrut, 1992.
- : **Misbâhu'l-Müctehid**, Beyrut, 1998.
- : “el-Mukaddime fî'l-Medhal ilâ Sınâ'ati İlmi'l-Kelâm”, **er-Resâilü'l-Aşr**, Kum, 1414, ss. 63-90.
- : “Risale fî'l-İ'tikâdât”, **er-Resâilü'l-Aşr**, Kum, 1414, ss. 101-107.
- : **Temhîdü'l-Usûl fî İlmi'l-Kelâm**, Kum, h. 1394.
- : **et-Tibyân fî Tefsîri'l-Ku'an**, thk. Âgâ Buzurg et-Tahrânî, Beyrut, Daru'l-İhyâ, t.y.
- : **el-Udde fî Usuli'l-Fıkh**, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, Kum, h. 1417.
- Tülücü, Süleyman: “Nâşî el-Asgar”, **DİA**, İstanbul, 2006, c. XXXII, s. 432.
- Tüsterî, Kâdî Nûrullah el-Mer'aşî (Şüşterî) (ö. 1019/1610): **Mecâlisü'l-Mü'minîn**, y.y., t.y.

- Uluçam, Abdüsselam: “Meşhed-i Ali”, **DİA**, Ankara, 2004, c. XXIX, ss. 365-366.
- Uyar, Mazlum: “Akla Dayalı Şi’î Kelâmının Oluşmasında Mu’tezile’nin Rolü ve Şeyh Müfid”, **İslâmî Araştırmalar**, 2000, c. XIII, sy. 1, ss. 101-112.
- : “Gaybet Sonrası Şii Kelâmının Teşekkülü ve Mutezile”, **İslâmiyât**, Ankara, 1999, c. II, sy. 3, ss. 153-170.
- : “İbnü’l-Cüneyd”, **DİA**, İstanbul, 2000, c. XXI, ss. 5-6.
- : **İmâmiyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik**, İstanbul, 2000.
- : **Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri İmamiyye Şîası’nda Usûlîlik ve Hiyerarşik Yapılanması**, İstanbul, 2004.
- Ümit, Mehmet: “Hazar Zeydîleri ve Mu’tezilîler”, **İslâmî İlimler Dergisi**, Ankara, 2011, sy. 1, ss. 231-254.
- : “Kur’an’a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydî Tepki”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2006/1, c. V, sy. 9, ss. 65-80.
- : “Mihne Sürecinde Hanefîler”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010/1, c. IX, sy. 17, ss. 101-130.
- : **Zeydiyye-Mu’tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali’den Kâsım er-Ressî’nin Ölümüne Kadar**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2010.
- Ünal, Gülistan: “Büveyhîler Hilâfeti Abbâsîlerden Neden Almadılar”, **PESA International Journal of Social Studies**, 2018, c. IV, sy. 3, ss. 405-416.
- Ünverdi, Veysi: **Mu’tezile ve İmâmet (İmâmiyye Şîası’nın İmâmet Anlayışı’nın Eleştirisi: Kâdî Abdülcebâr Örneği)**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2020.
- Üzüm, İlyas: “İbn Bâbeveyh Ebü’l-Hasan”, **DİA**, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 344-345.

- : “Kaderiyye”, **DİA**, İstanbul, 2001, c. XXIV, ss. 64-65.
- : “Nevbahtî Hasan b. Mûsâ”, **DİA**, İstanbul, 2007, c. XXXIII, ss. 35-36.
- Vaglieri, L. Veccia: “Fadak”, **EI²**, Leiden, 1991, c. II, ss. 725-727.
- : “Ghadîr Khumm”, **EI²**, Leiden, 1991, c. II, ss. 993-994.
- Vâizzâde el-Horasânî, Muhammed: “Hayatu’ş-Şeyh et-Tûsî”, **er-Resâilü’l-Aşr**, mlf. Ebû Ca’fer et-Tûsî, Kum, h. 1414.
- Watt, W. Montgomery (ö. 2006): **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Rûhi Fırlalı, İstanbul, 1996.
- : “Mu’tezile’nin Siyasî Tutumları”, **Dinî Araştırmalar Dergisi**, çev. Süleyman Akkuş, İstanbul, 2007, c. IX, sy. 27, ss. 323-342.
- Ya’kûbî, İbn Vazîh Ahmed b. İshâk (ö. 292/905): **Târîhu’l-Ya’kûbî**, Beyrut, t.y.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullah b. Es’ad b. Ali b. Süleymân el-Yemenî (ö. 768/1366): **Mir’âtü’l-Cenân ve İbratü’l-Yakzân fî Ma’rifeti mâ Yu’teberu min Havâdisi’z-Zamân**, Beyrut, 1997.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbud-din Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh (ö. 626/1229): **Mu’cemu’l-Buldân**, Beyrut, 1977.
- : **Mu’cemu’l-Udebâ**, İskenderiyye, Matbûâtü Dâru’l-Me’mûn, t.y.
- Yaşaroğlu, Hasan: **Taberistan Zeydîleri**, Gümüşhane, Gümüşhane Üniversitesi, 2012.
- : “Zeydîler”, **DİA**, İstanbul, 2013, c. XLIV, s. 324-326.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Âşûrâ”, **DİA**, İstanbul, 1991, c. IV, ss. 24-26.
- : “Cevâlikî Hişâm b. Sâlim”, **DİA**, İstanbul, 1993, c. VII, s. 437-438.

- : “Ebû Ali Cübbâî”, **DİA**, İstanbul, 1993, c. VIII, ss. 99-102.
- : “Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî”, **DİA**, İstanbul, 1994, c. X, ss. 212-213.
- : “Esam Ebû Bekir”, **DİA**, İstanbul, 1995, c. XI, ss. 353-355.
- : “İbn Şâzân en-Nîsâbûrî”, **DİA**, İstanbul, 1999, c. XX, ss. 370-371.
- : “Sarfe”, **DİA**, İstanbul, 2009, c. XXXVI, ss. 140-141.
- : “Vahdâniyyet”, **DİA**, İstanbul, 2012, c. XLII, ss. 428-430.
- Yazıcı, Hüseyin: “Merzübânî”, **DİA**, Ankara, 2004, c. XXIX, ss. 256-257.
- Yazıcı, Tahsin: “Deylem”, **DİA**, İstanbul, 1994, c. IX, ss. 263-265.
- Yıldız, Hakkı Dursun: “Emîrû'l-Ümerâ”, **DİA**, İstanbul, 1995, c. XI, ss. 158-159.
- Yıldız, Harun, Maden, Ferhat: “Büveyhîler Dönemi Şîî Düşünürleri”, **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi**, 2017, c. X, sy. 2, ss. 269-314.
- Yıldız, Sâkıb: “Şia'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri”, **EAÜİFD**, Erzurum, 1982, c. V, ss. 45-69.
- Yiğit, İsmail: “Tevvâbîn”, **DİA**, İstanbul, 2012, c. XLI, ss. 49-50.
- Yurdagür, Metin: “Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf”, **DİA**, İstanbul, 1994, c. X, ss. 330-332.
- : “İbn Hallâd el-Basrî”, **DİA**, İstanbul, 1999, c. XX, s. 17.
- : “Kâdî Abdülcebbâr”, **DİA**, İstanbul, 2001, c. XXIV, ss. 103-105.
- : “Son Dönem Mu'tezilesi'nin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr: Hayatı ve Eserleri”, **MÜİFD**, İstanbul, 1986, sy. 4, s. 117-136.

- Yücel, Fatih: “Zeydiyye”, **DİA**, İstanbul, 2013, c. XLIV, ss. 331-338.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348): **el-İber fî Haberi Men Gaber**, thk. Ebû Hâcer Muhammed b. Zaglûl, Beyrut, 1985.
- : **Mîzânu’l-İ’tidâl fî Nakdi’r-Ricâl**, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut, 1963.
- : **Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ**, Beyrut, 1984.
- : **Târîhu’l-İslâm ve Vefeyâtü’l-Meşâhîr ve’l-A’lâm**, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut, 1988.
- Zencânî, Fadlullah: “et-Ta’likât alâ Evâilü’l-Makâlât”, **Evâilü’l-Makâlât**, mlf. Şeyh Müfid, Kum, h. 1413, ss. 141-269.
- Zerzûr, Adnan Muhammed: “Mukaddimetü’t-Tahkîk”, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, mlf. Kâdî Abdülcebbâr, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Kâhire, 1969, ss. 5-68.
- Zettersteen, K.V.: “Büveyhîler”, **İA**, İstanbul, 1979, c. II, ss. 843-845.
- Ziriklî, Hayreddîn (ö. 1976): **el-A’lâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri’r-Ricâl ve’n-Nisâ min’el-Arab ve’l-Müsta’ribîn ve’l-Müsteşrikîn**, Beyrut, 2002.
- Ziyâde, Ma’n, Seyyid, Rıdvân: “Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî ve Kitâbuhû”, **el-Mesâil fî’l-Hilâf**, mlf. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, thk. Ma’n Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid, Beyrut, 1979, ss. 6-26.
- Ziyâî, Ali Ekber: “Mukaddime”, **el-Yâkût fî İlmi’l-Kelâm**, mlf. İbn Nevbaht Ebû İshâk İbrâhîm b. Nevbaht (ö. h. IV. asrın ilk yarsı), Kum, 2007.
- Züheyri, Mahmûd Ganâvî: **el-Edeb fî Zılli Benî Büveyh**, Kahire, 1949.

ÖZGEÇMİŞ

İlkokulu 2000 yılında köyünde, ortaokulu 2003 yılında komşu köy Çayıralan'da, liseyi 2007 yılında Akkuş İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı. 2012 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek lisansını “*Selefilik-Vehhâbîlik ve Tür-kiye'deki Faaliyetleri*” adlı çalışmasıyla Ocak 2015'te ve doktorasını “*Büveyhîler Dö-neminde Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*” adlı çalışmasıyla Şubat 2022'de İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'nda tamamladı. 2012-2013 yıllarında İstanbul Eyüp Ne-jat Sabuncu İlköğretim Okulu'nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak gö-rev yaptı. 2013 yılında Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İslam Mez-hepleri Tarihi Anabilim Dalı'na ÖYP kapsamında araştırma görevlisi olarak atandı ve aynı yıl lisansüstü eğitimi süresince İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne görev-lendirildi.