



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Kelâm Bilim Dalı

Doktora Tezi

ŞÎA KELAMININ BİLGİ KAYNAKLARI (ŞERÎF EL-MURTAZÂ ÖRNEĞİ)

Ahmet AKDENİZ

13932315

Danışman

Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ

Diyarbakır 2023

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Kelâm Bilim Dalı

Doktora Tezi

**ŞÎA KELAMININ BİLGİ KAYNAKLARI (ŞERÎF EL-
MURTAZÂ ÖRNEĞİ)**

Ahmet AKDENİZ

13932315

Danışman

Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ

Diyarbakır 2023

TAAHHÜTNAME
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Şîa Kelamının Bilgi Kaynakları (Şerîf el-Murtazâ Örneği)” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

02/02/2023

Öğrencinin Adı Soyadı
Ahmet AKDENİZ

ÖNSÖZ

Hız. Peygamber'in vefatının hemen akabinde ortaya çıkan hilafet merkezli tartışmalar, arka arkaya yaşanan acı olaylarla derin fikirsel bölünmelere evrilmiştir. Hilafet ile ilgili tartışmaları varlık-yokluk meselesi olarak değerlendiren Şîa, diğer İslam mezheplerinden ilkesel olarak ayrılmış ve bu ayrışma günümüze kadar gelmiştir. İlk tartışmalarda Hız. Ali'nin hilafetine siyasi açıdan destek veren grupları nitelemek için kullanılan Şîa ismi, zamanla akîdevî bir kisveye bürünerek mezhepleşme yoluna girmiştir. Bu mezhepleşme süreci genel manada imamet ekseninde şekillenmiştir.

Şîa'da görülen şahıs merkezli yapılanma, beraberinde bazı inanç esaslarını söz konusu etmiştir. Diğer İslam mezheplerinde görülmeyen bu inanç esasları Şîa'ya özgü kalmıştır. Kendine has bu inanç esaslarına bağlı kalarak günümüze kadar ulaşan Şîa, tarihin her döneminde çok sayıda taraftar ve destekçi bulmuştur. Mezhebin inanç ve fikirlerinden beslenen bu kitle arasından birçok âlim ve düşünür yetişmiştir. Bu düşünürler bir yandan mezhebin fikirlerinin yayılmasına önemli katkılar sunarken bir yandan da mezhebin inanç ve fikirlerinin kökleşmesine önayak olmuşlardır. Bu çaba sayesinde Şîa'da farklı ilim dallarında ciddi bir ilmî birikim ortaya çıkmıştır.

Şîa'nın düşünce tarihine sunduğu bu bilgi birikimini bir tezin sınırları içinde ele almak oldukça güçtür. Bu yüzden tezin sınırlandırılması ihtiyacı hâsıl olmuştur. Belli bir zaman aralığı, şahıs ve konu odaklı alternatifler değerlendirilmiş ve en iyi seçeneğin şahıs eksenli çalışma olacağı kanaati oluşmuştur. Ancak bu defa konunun hangi şahıs merkezinde çalışılacağı sorunu baş göstermiştir. Bu sorunu en sağlıklı şekilde atlatmak için eldeki Şîî miras dikkatle tetkik edilmiştir. Bu incelemelerde Şîa kelamında bilgi bahislerinin erken dönemlerde bahis mevzuu edildiği tespit edilmiştir. Ancak erken dönem Şîî mirasının büyük oranda günümüze ulaşmadığı tespit edildiğinden ilk dönem şahıslardan birinin çalışılması engellenmiş olmaktadır. Bu engel her ne kadar çeşitli eserlere serpiştirilmiş anlatılar üzerinden giderilebilseydi de ulaşılacak malzemenin bir doktora çalışması için yeterli olmayacağı görülmüştür. Böylece erken devir şahıslardan birinin tercih edilmesi

devre dışı kalmıştır. Daha sonra Bağdât İmâmiyye'sinin temsilcileri araştırılmaya başlandı. Normalde bu harekete liderlik eden Şeyh Müfid'in bilgi anlayışının incelenmesi gerekmektedir. Ancak onun eserlerinde bütünlüklü bir bilgi teorisi yer almadığından ondan sonra İmâmiyye mezhebinin önderi olan Şerîf el-Murtazâ'da karar kılınmıştır.

Hicri dördüncü yüzyılın ortalarında doğup, beşinci yüzyılın ilk yarısında vefat eden Murtazâ, Şîî düşüncede önemli bir yer işgal etmektedir. O, siyasi ve kültürel konjonktürün sağladığı imkânlardan azami derecede istifade etmeyi bilmiş, ailesinin devlet nezdindeki itibarını İmâmiyye mezhebinin gelişimine kanalize etmiştir. Yürüttüğü eğitim faaliyetleri, kaleme aldığı birçok eser ve siyasi iktidar tarafından kendisine tevdi edilen resmi görevler yoluyla Şîa içerisinde tarihsel bir dönüşüme önemli bir katkı sunmuştur. Yaklaşık bir asrı bulan rasyonelleşme girişimi hocası Şeyh Müfid tarafından başlatılmış onun şahsında zirveye ulaşmıştır. Kelamı pür akıl eksenli ispat etme yönündeki gayreti, Şîa kelamında köklü değişikliklere yol açmış ve kendinden sonraki İmâmî düşünürleri derinden etkilemiştir.

Çalışmamızın giriş bölümünün ilk kısmında tezin teknik kısımlarına yönelik tanıtıcı bilgiler verilmiştir. Daha sonra çalışmaya kaynaklık eden Murtazâ'nın eserleri belki de en ayrıntılı biçimiyle tanıtılmıştır. Müellifin görüşlerinin değişme ihtimali göz önünde bulundurularak çalışmada yoğun bir şekilde sunulan eserlerin kronolojik sıralaması verilmiştir. Ardından çalışmamızda istifade ettiğimiz ikincil kaynakların geniş bir listesi gerekli izahatlar eşliğinde sunulmuştur. Yine bu başlık altında yapılmamış bir şeyi yaparak Murtazâ üzerine yapılan müstakil çalışmalar kısaca tanıtılmıştır. Çalışmanın giriş bölümünün ikinci kısmında teze ismini veren “Şîa” lafzı analiz edilmiştir. Bu ismin dilsel kullanımdan ıstılâhî kullanıma aktarım serüveni ortaya konmuştur. Mezhebe ismini veren bu ismin şahıs eksenli anlayıştan neşet ettiğini ortaya konduktan sonra, Şîa'da imamet anlayışının ana hatlarıyla izah edilmesi gerektiği görülmüş ve bu ihtiyaç ana hatlarıyla giderilmiştir. Daha sonra Şîa'nın varlık bulduğu zaman, zemin ve zihniyetin analizi yapılmıştır. Ardından Murtazâ'nın İmâmiyye mezhebi içerisindeki yerini tespit etmek amacıyla İmâmiyye mezhebinin tarihsel seyri genel hatlarıyla aktarılmıştır. Bu seyrinde dikkati çeken ve Murtazâ'nın düşünce dünyasına önemli oranda etki eden Şîa-Mu'tezile etkileşiminin

tarihi gelişimi aktarılmıştır. Bütün bunlardan sonra Murtazâ ile ilgili birtakım bilgiler verilmiştir. Türkiye’de Murtazâ üzerine yapılan çalışmalarda biyografisi detaylı bir şekilde sunulduğundan dolayı yeniden bu konunun verilmesine gerek görülmemiş ve çalışmada Murtazâ’nın hayatı verilmemiştir. Ancak onun ilmî kişiliğini şekillendiren sosyo-kültürel yaşam etraflıca masaya yatırılmıştır. Bu girişin akabinde Murtazâ’nın entelektüel kimliği ana hatlarıyla incelenmiştir. Son kısımda ise tezimizin içeriğiyle direkt bağlantılı olduğu için Murtazâ’nın kelimî kişiliği ve İmâmiyye içerisindeki konumu oldukça teferruatlı bir şekilde aktarılmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde Murtazâ’nın bilgi anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede ilk iş olarak onun bilgi teorisinin arka planı açıklanmaya gayret edilmiştir. İmamın bilgisi ve ilk vacip olan şey başlıkları ele alınmıştır. Ardından Murtazâ’da bilginin imkânı bahsi ele alınmıştır. Bilginin imkânını savunan ve reddeden görüşler etraflıca incelenmiştir. Bilginin mahiyeti başlığı altında bilginin tanımı ve çeşitleri etraflıca ele alınmıştır.

Çalışmamızın ikinci ve son bölümünde Murtazâ’nın bilgi kaynaklarını incelenmiştir. Murtazâ’nın bilgi kaynakları duyu, akıl ve haber üst başlıkları altında detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Şîa keliminin en önemli ayrım noktası olan haber bahsine diğer başlıklardan daha fazla yer verilmiştir. Bu bölümün son kısmında ise diğer bilgi kaynakları üst başlığı altında rüya, kıyas ve icmâ gibi bahisler müstakil birer başlık şeklinde sunulmuştur.

Tezin olgunlaşmasına büyük katkı ve emek veren danışman hocam Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ’e, Tez İzleme Komitesinde önemli katkılar sunan Prof. Dr. Metin BOZAN ve Prof. Dr.Necmi DERİN’e en kalbi şükranlarımı arz ederim. İl dışından gelerek tezin savunmasına değerli görüşleriyle katkı sunan saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ ve Prof. Dr. Hulusi ARSLAN hocalarıma da samimi teşekkürü borç bilirim.

TDV İslam Araştırmaları Merkezi AYP kapsamında doktora çalışmama her türlü desteği sunma cömertliğinde bulunan Türkiye Diyanet Vakfı’na ve Prof. Dr. Tuncay Başoğlu ile AYP proje koordinatörü İbrahim Köse şahsında burada ismini

anamayacağım İSAM'ın tüm akademik ve idari personeline kalbi şükranlarımı arz ederim.

Bugünlere gelmem için hiçbir fedakârlıktan kaçınmadan eldeki bütün imkânları harcayan değerli annem ve babama samimi şükranlarımı sunarım. İlim tahsili yolunda ilk günden itibaren her türlü desteği sunan, bu konuda hiçbir zaman beni yalnız bırakmayan tüm kardeşlerime ve geniş ailemin her bir bireyine en kalbi şükranlarımı arz ediyorum. Yine içten duruşlarıyla her zaman yanımda olan eşimin ailesine de içten teşekkürlerimi sunarım. Ve son olarak doktora çalışmam boyunca birçok defa kendilerini ihmal ettiğim böylelikle zaman zaman haklarına girdiğim sevgili eşim ve çocuklarıma gösterdikleri büyük karakterden dolayı gönülden teşekkür ederim.

ÖZET

Hilafet merkezli tartışmalar sonucunda tarih sahnesine çıkan Şîa, verdiği fiziksel ve fikrîsel mücadeleyle bir şekilde varlığını sürdürmüş ve günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır. Diğer İslam mezheplerinden ilkesel anlamda ayrışan Şîa, bünyesinde barındırdığı çeşitli düşünce ve inançlarla kendisine has bir seyir takip etmiştir. İmâmet makamına yükledikleri ilâhî mana, mezhebin birçok fikir ve inancını derinden etkilemiştir. Kelam, inanç esaslarını inceleyen ilim olması hasebiyle bu etkiyi en fazla hisseden ilim dalı olmuştur.

Şîa kelamının diğer İslam mezheplerinden köklü bir şekilde ayrışmasının nedenlerini epistemik temeller üzerinden anlamayı amaç edinen bu çalışma, mezhebin usûlî anlayışına yön veren en önemli şahsiyetlerinden biri olan Şerîf el-Murtazâ ekseninde sonuca gitmeyi hedeflemektedir. Şîî usûlî düşünceye yaptığı müstesna katkının yanında günümüze ulaşan eserlerinde bilgi bahislerini ele alan ilk müellif olması, bu tercihte önemli rol oynamıştır.

Hayatının tamamını (d.355/966)-(ö.436/1044) dönemin Abbâsî hilafetinin merkezi Bağdat'ta geçiren Murtazâ, köklü bir aileden gelmenin kendisine sunduğu imkânları Büveyhî hanedanı üyelerinin destekleri ile birleştirmiş ve elde ettiği gücü oldukça efektif bir şekilde kullanarak İmâmiyye kelamında köklü dönüşümlere kapı aralamıştır. O, etkisinde kaldığı Basra Mu'tezile'sinin rasyonalist düşünce sistemini Şîa kelamına kusursuz bir şekilde adapte etmeyi başarmıştır. Usûl ve kelam eserlerinde tavizsiz bir şekilde uyguladığı akılcı yöntem nedeniyle ilmî olmadığını düşündüğü birçok düşünceyi reddetme yoluna gitmiştir. İlmî olduğuna kanaat getirdiği idrak, akıl ve mütevatir haber eksenli bilgileri ise sisteminde yüceltmıştır. Murtazâ'nın Basra Mu'tezile'si âlimlerinden ödünç aldığı bu akılcı söylem, yetiştirdiği öğrenciler aracılığıyla Şîa'da yerleşmiş ve yaklaşık iki asır boyunca mezhebin hâkim düşüncesi haline gelmiştir.

Anahtar Sözcükler

Şîa, kelam, bilgi, Şerîf el-Murtazâ, akıl

ABSTRACT

Shia, which came to the stage of history as a result of discussions centered on the Caliphate, has somehow continued its existence with the physical and intellectual struggle it has given and has managed to reach the present day. Separated from other Islamic sects in principle, Shia has followed a unique course with the various thoughts and beliefs it contains. The divine meaning they attributed to the imamate had a profound effect on many ideas and beliefs of the sect. Kalam has been one of the branches of science that has felt this effect the most due to the fact that it is a science that examines the principles of faith.

This study, which aims to understand the reasons for the radical separation of Shia theology from other Islamic sects on epistemic foundations, aims to reach a conclusion on the axis of Sharif al-Murtazâ, one of the most important figures who directs the methodical understanding of the sect. In addition to his exceptional contribution to Shi'ite procedural thought, his being the first author to deal with knowledge issues in his works that have reached the present day played an important role in this choice.

Murtazâ, who spent his entire life (d.355/966)-(d.436/1044) in Baghdad, the center of the Abbasid caliphate of the period, combined the opportunities offered to him by coming from a deep-rooted family with the support of the members of the Buwayhid dynasty, and by using the power he gained quite effectively, he was deeply rooted in Imâmiyya theology opened the door to transformations. He succeeded in perfectly adapting the rationalist thought system of the Basra Mu'tazila to the Shia theology. Due to the rational method he applied uncompromisingly in his works of method and kalam, he rejected many ideas that he thought were not scientific. In his system, he glorified knowledge based on comprehension, reason and mutawatir news, which he believed to be scientific. This rational discourse that Murtazâ borrowed from the scholars of the Basra Mu'tazila settled in Shia through the students he trained and became the dominant thought of the sect for about two centuries.

Keywords: Shia, kalam, knowledge, Sharif al-Murtadâ, reason

İÇİNDEKİLER

Sayfa No:

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	V
ABSTRACT	VI
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR	XI
GİRİŞ	2
I. ARAŞTIRMANIN GENEL ÇERÇEVESİ.....	2
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU	3
B. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	3
C. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	4
D. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	6
E. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	7
a. Birincil Kaynaklar.....	8
b. İkincil Kaynaklar	8
II. ŞİÂ.....	11
a. İsimlendirme Problematığı ve Şîa	11
b. İmâmîyye Şîa'sına Genel Bir Bakış ve Tarihsel Kırılmalar	18
c. Şîa'nın İmâmet Anlayışı	28
d. Şîa-Mu'tezile Etkileşimi	32
BİRİNCİ BÖLÜM.....	41
ŞERÎF EL-MURTAZÂ.....	41
1.1 Yaşadığı Dönemin Sosyo-Kültürel Durumu	41
1.2. Entelektüel Kimliği	49
1.3. Kelamî Kişiliği ve Mezhep İçerisindeki Konumu	52
1.4. Şerîf el-Murtazâ'nın Bilgi Bahislerini Ele Aldığı Eserleri	58
1.4.1. ez-Zahîra fî İlmi'l-Kelâm	58

1.4.2. Cümeli'l-İlm ve'l-Amel - Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel	61
1.4.3. ez-Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a.....	65
1.4.4. eş-Şâfi fi'l-Îmâme	67
1.4.5. el-Mûlahhas fî Usûli'd-Dîn.....	69
1.4.6. Gururü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid (Emâlî).....	71
1.4.7. Tayfu'l-Hayâl	72
1.4.8. Tenzîhu'l-Enbiyâ ve'l-Eimme.....	73
1.4.9. el-Mukni' fi'l-Gaybe	74
1.4.10. Ecvibetu'l-Mesâili't-Tebbâniyyât fî Ahbâri'l-Âhâd	75
1.5. Şerîf el-Murtazâ Üzerine Yapılan Akademik ve İlmi Çalışmalar	76
1.5.1. Şerîf el-Murtazâ Üzerine Türkiye'de Yapılmış Çalışmalar	78
1.5.1.1. Mu'tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdulcebbar-Şerîf el-Murtezâ)	78
1.5.1.2. İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)	79
1.5.1.3. Şîi/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu (Şerîf el-Murtazâ Örneği)	79
1.5.1.4. Şerîf el-Murtazâ ve Şîi-Usûlî Gelenekteki Yeri	80
1.5.2. Arap Aleminde Yapılmış Çalışmalar	81
1.5.2.1. Edebü'l-Murtazâ min Sîratihi ve Âsârih	81
1.5.2.2. eş-Şerîf el-Murtazâ: Hayâtühû, Sekâfetühû, Edebühû ve Nakduh.....	81
1.5.2.3. eş-Şerîf el-Murtazâ ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye Dirasetun Mukâranetun ma'a Mezâhibi'l-Muhâlifîn	82
1.5.2.4. eş-Şerîf el-Murtazâ Mütekellimen	82
1.5.2.5. eş-Şerîf el-Murtazâ Hayâtuhu ve Âsâruhu	83
1.5.2.6. eş-Şerîf el-Murtazâ ve Edebühû.....	84
1.5.3. Batı Dünyasında Yapılmış Çalışmalar	84
1.5.3.1. The Climax of Speculative Theology in Buyid Shi'ism: The Contribution of al-Sharîf al-Murtadâ	85

1.5.3.2. Shi‘i Doctrine Mu‘tazili Theology al-Sharîf al-Murtadâ and Imami Discourse	85
1.5.3.3. al-Şarîf al-Murtaḍâ’s Oeuvre and Thought in Context: An Archaeological Inquiry into Texts and Their Transmission	86
1.5.3.4. Batı Dünyasında Murtazâ Hakkında Yayınlanmış Kitap Bölümleri.....	86
İKİNCİ BÖLÜM	88
ŞERÎF EL-MURTAZÂ’NIN BİLGİ ANLAYIŞI.....	88
2.1. MURTAZÂ’NIN BİLGİ ANLAYIŞINI ŞEKİLLENDİREN ÂMİLLER.....	88
2.1.1. İmamın Bilgisinin Kapsam ve Sınırı	88
2.1.2. İlk Vâcibin Neliği Tartışmalarındaki Tercihi.....	93
2.2. BİLGİNİN İMKÂNI.....	97
2.2.1. Bilginin İmkânını Kabul Edenler	98
2.2.2. Bilginin İmkânını Red Edenler	101
2.2.2.1. Bilginin İmkânını Tümden Reddedenler	102
2.2.2.2. Bazı Bilgileri İnkâr Edenler	107
2.3. BİLGİNİN MAHİYETİ VE ÇEŞİTLERİ	110
2.3.1. Bilginin Tanımı.....	112
2.3.1.1. Sükûn-ı Nefs Kavramı	120
2.3.1.2. Bilgi Tab‘ İlişkisi	125
2.3.2. Bilgi Çeşitleri	129
2.3.2.1. Zaruri Bilgi	130
2.3.2.2. Mükteseb Bilgi	134
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	137
MURTAZÂ’DA BİLGİNİN KAYNAKLARI	137
3.1. DUYU.....	137
3.2. AKIL	139
3.2.1. Murtazâ’nın Akla Yükllediği Mana	142
3.2.2. Nazar ve Murtazâ’da Nazar Anlayışı.....	144

3.2.2.1. Nazarın Hükümü	148
3.2.2.2. Nazara Götüren Âmiller	150
3.2.2.2.1. Korku.....	150
3.2.2.2.2. Hâtır.....	153
3.3. HABER	156
3.3.1. Kelam İlminde Haber	158
3.3.2. İmâmiyye’de Haber	162
3.3.3. Murtazâ’da Haber	165
3.3.3.1. Haberin Tanımı	166
3.3.3.2. Haberin Epistemolojik Değeri.....	169
3.3.3.3. Haberin Kısımları	173
3.3.3.3.1. Mütevatir Haber.....	175
3.3.3.3.2. Âhâd Haber.....	179
3.4. DİĞER BİLGİ KAYNAKLARI	182
3.4.1. İcmâ.....	182
3.4.2. Kıyas.....	188
3.4.3. Rüya	193
SONUÇ.....	200
KAYNAKÇA	203

KISALTMALAR

b.	bin/ibn (oğlu)
Bk.	bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
Ed.	Editör
HK.	Hicri-Kameri
HŞ.	Hicri Şemsi
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı
İSAM	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Vakfı
neş.	Neşreden
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
sy.	Sayı
tah.	Tahkik eden
tahr.	Tahrir
tal.	Talik eden
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
H.z.	Hazreti
ts.	Tarihsiz
v.dğr.	Ve diğerleri

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN GENEL ÇERÇEVESİ

Şîa, Hz. Peygamberin vefatının ardından yaşanan imamet merkezli tartışma ve çatışmalar sonucunda ortaya çıkmış İslam düşünce tarihinin en eski mezheplerinden biridir. Bu mezhep, İslam dini müntesipleri arasında sayısal anlamda en kalabalık ikinci taraftar kitlesine sahip mezheptir. Günümüz İslam dünyasının yaklaşık yüzde on beşini Şîî Müslümanlar oluşturmaktadır. Bu Şîî nüfusun büyük çoğunluğu ise itikâdî anlamda İmâmîyye/İsnâaşeriyye, amelî manada Caferiyye diye isimlendirilen fırkaya mensuptur. İran'ın %90'ı, Azerbaycan'ın %75'i, Irak'ın %60-65'i ve Bahreyn'in %60'ından fazlasını İmâmî Şîîler teşkil etmektedir. Bu ülkelerin yanı sıra Lübnan, Katar, Afganistan, Pakistan (özellikle Lahor çevresinde), Tacikistan, Hindistan, Keşmir ve Suudi Arabistan'da Şîî İmâmî nüfus azınlık şeklinde varlığını sürdürmektedir.

Sahip olduğu bu büyük taraftar kitlesi nedeniyle İmâmîyye mezhebi, günümüzde olduğu gibi tarihsel süreç içerisinde de daima ilgi ve merak konusu olmuştur. Siyaset, kamu yönetimi ve sosyoloji gibi ilimler bu mezhebin temel dinamiklerini anlamaya çalışırken, dinî ilimler mezhebin inanç esaslarını ve fıkirsal zeminine ilgi duymuştur. Bu ilginin tabii sonucu olarak İmâmîyye mezhebi, beşerî ve dinî ilimler kapsamında birçok açıdan araştırma/incelemelere konu edilmiştir. Bu araştırmalar neticesinde İmâmîyye'nin tarihi seyri ve görüşleri önemli oranda gün yüzüne çıkartılmıştır. Ne var ki bu mezhebin sahip olduğu inanç ve düşüncelerin epistemik temelleri ülkemizde istenilen düzeyde araştırma konusu edilmemiştir. Bu yüzden eldeki çalışmanın yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur.

Önemli bir ihtiyaca metevazı bir katkı sunacağını düşündüğümüz bu çalışmanın konularını ele almadan önce, bazı teknik bilgiler vermek yararlı olacaktır. Bu çerçevede bu başlık altında araştırmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi ve kaynakları tanıtılacaktır. İlk dört madde araştırmanın genel bir takdimini yapmayı amaçladığından olabildiğince kısa tutulmuştur. Araştırmanın kaynakları ise oldukça detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Araştırmanın konusu, Şîa kelamının bilgi kaynaklarıdır. Şîa kelamı, oldukça geniş bir birikime tekabül etmektedir. Bu birikimin tamamının hangi kaynaklardan beslenerek ortaya konulduğunu bir tezin sınırları içerisinde ortaya koymak güç olduğundan, çalışma Şerîf el-Murtazâ örnekleme ile sınırlandırılmıştır. Çalışmaya örneklem olarak seçilen Murtazâ, gelişigüzel belirlenmemiş olup bazı hususlar dikkate alınarak tercih edilmiştir. Bu hususların başında, Şîa/İmâmiyye içerisinde bilgi bahislerini teorik düzlemde müstakil başlık altında ele alan ve işleyen ilk kelamcı oluşu gelmektedir. Kelam, fıkıh usûlü gibi nazarî ilim dallarında ortaya koyduğu önemli eserlerle Şîa/İmâmiyye tarihindeki öncü şahsiyetlerden olması, onun tercih edilmesinde rol oynayan bir diğer etken olmuştur. Kelam, fıkıh, hadis, tefsir gibi temel ilim dallarında takındığı rasyonel tavır ve bu tavrın Şîa kelamında yol açtığı tarihsel dönüşüm de onun tercih edilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Yukarıdaki hususlar dikkate alınarak yapılan Murtazâ tercihi sonucunda çalışmanın ana konusu önemli oranda Şerîf el-Murtazâ'nın bilgi teorisi ve bu teorinin Şîa mezhebi üzerindeki etkisi ekseninde şekillenmiştir. Yani Şîa kelamının bilgi kaynakları onun düşünceleri merkeze alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu noktadan hareketle onun bilgi hakkındaki fikir ve düşünceleri aktarılmadan önce, kendisinden önceki Şîi/İmâmî âlimlerin görüşleri mümkün mertebe kısa ve öz bir şekilde aktarılmaya gayret edilmiştir. Yine onun görüşlerinin Şîa içerisinde yarattığı etkiyi görmek amacıyla zaman zaman kendisinden sonraki kimi öğrenci ve takipçilerinin görüşlerine temas edilmiştir. Kezâ Şîa'nın bilgi bahislerindeki yerini ve konumunu tespit etmek amacıyla yer yer diğer İslam mezheplerinin görüş ve düşüncelerine tezin kapsamını ihlal etmeyecek ölçüde yer verilmiştir.

B. ARAŞTIRMANIN AMACI

Alana mütevazı bir katkı sunmasını umduğumuz bu çalışma, akademik bir yöntem ve ilmî bir hassasiyetle Şîa kelamının bilgi kaynaklarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu amacın arka planında İslam dünyasının en köklü ve önemli mezheplerinden biri olan Şîa'nın diğer İslam mezheplerinden ayrışma sürecini tespit etme ve bu ayrışmanın kodlarını tümel bir anlayışla ortaya koyma düşüncesi

yatmaktadır. Şîa'nın kendine has fikir ve inançlarının temelde epistemik bir ayrışma olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle fûruatta karşılaşılan her bir görüş ayrılığının tikel sebeplerini ortaya koymak yerine, bütün fikir ayrılıklarının ana kaynağı olan bilgi kaynaklarını çalışmak daha anlamlı gelmiştir.

Şîa'nın geçirdiği tarihsel sürece bakıldığında belli dönemlerde birbirine zıd farklı anlayışların mezhebe hâkim olduğu görülmektedir. Bu evrelerden her birinin kendine has nitelikleri ve konjonktürel sebepleri bulunmaktadır. Söz gelimi imamların yaşadığı evre olan “*huzûr*” döneminde ahhârî anlayış mezhebin ana karakteri haline gelmiştir. On ikinci imamın gaybete girdiği tarihten usûlî Bağdat ekolünün ortaya çıkışına kadarki dönemde ahhârî-usûlî çekişmesi mezhebe hâkim olmuştur. Bağdât okulu döneminde tamamen rasyonel bir anlayış mezhebe hâkim olurken daha sonraki iki yüzyıl boyunca taklit ve sessizlik dönemi yaşanmıştır. Bu sessizlik döneminin ardından Şîa kelamının felsefe ile mezc dönemi başlamıştır. Felsefe ile olan bu yakın ilişki, tasavvuf ile birlikteliğe evrilmiştir. Zaman bakımından uzun, fakat fikirlerin yer değiştirmesi bakımından kısa sayılabilecek bir süre zarfında yaşanan değişimlerin güçlü şahsiyetler eliyle gerçekleştiği herkesin malumudur. Bu yüzden yaşanan değişim hareketlerinde etkili olan şahsiyetleri anlamak, mezhebin genel gidişatını anlamak demektir. Önemli şahsiyetlerin bilgi anlayışı ve yöntemini anlamak ise, onun düşüncelerini anlamak demektir.

Bu çalışmada söz konusu hususları nazar-ı dikkate alarak Şîa kelamının hangi bilgi kaynaklarından beslendiğini anlamak için erken dönem Şîî müellifler arasında eserlerinde bilgi bahislerini sistematik olarak ele alan öncü şahsiyetlerden Şerîf el-Murtazâ ismi tercih edilmiştir. Çalışmanın merkezinde bahis konusu zatın görüşleri yer almakla birlikte, ondan önceki düşünürlerin görüşleri muhtasar bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde onun görüşlerinin mezhep içerisindeki etkisini tespit etmek amacıyla zaman zaman kendisinden sonraki Şîî kelamcılarının görüşlerine de yer verilmiştir.

C. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Şîa mezhebi, günümüz İslam dünyasının en önemli iki mezhebinden biridir. Gerek siyasi gerekse dini açıdan çok önemli bir yere sahip olan bu mezhebin inanç

esaslarının dayandığı epistemik temellerin ortaya konulması birinci dereceden öneme haizdir. İlmî kriterler baz alınarak yapılacak böylesi bir araştırmanın hem Şîa'nın daha iyi anlaşılmasına hem de bu mezhebe müntesip gruplarla geliştirilecek ilişkilerde daha sağlıklı ilişkiler geliştirilmesine katkı sağlayacaktır.

Herhangi bir mezhebin inanç esaslarını bilmek, o mezhep hakkında tümel bir kavrayışı beraberinde getirmektedir. Zira mezhebin pratikleri, teorik zemin olan inanç ilkeleri ekseninde şekillenmektedir. Nitekim herhangi bir inanca bağlı olan bireyler düşünce dünyalarına, tavırlarına ve pratik davranışlarına bu inanç ilkelerinin rehberliğinde yön vermektedirler. Bu durum, inanç esaslarının hem bireyin derinindeki psikolojik duruma hem de onun toplumsal tutumuna önemli oranda etki ettiğini ortaya koymaktadır.

Bir mezhebin dinamikleri inanç esaslarından bu kadar etkilenmekte iken, bu konunun ülkemizde nispeten göz ardı edilmiş olması önemli bir eksiklik olarak durmaktadır. Türkiye’de Şîa hakkında yapılan çalışmalar incelendiğinde kelim, İslam mezhepleri tarihi, tefsir, hadîs ve İslam hukuku gibi alanlarda bazı çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalar henüz yeteri seviyeye ulaşmasa da önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Ancak bu çalışmalar arasında mezhebin bilgi kaynaklarına odaklanan çalışmaların bulunmaması önemli bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir. Bu eksiklik, Şîa inancının diğer İslam mezheplerinden neden esaslı bir şekilde ayrıştığını kimi zaman karanlıkta bırakmaktadır.

Şerîf el-Murtazâ örneği üzerinden yürütülen bu çalışma, Şîa inancının beslendiği kaynakları ortaya koyma noktasında önemli bir boşluğu doldurmayı gaye edinmektedir. Bu küçük ve mütevazı çalışmayla bütün Şîa kelamının bilgi kaynaklarının ortaya çıkarılacağını iddia etmek gerçekçi bir yaklaşım değildir. Bu eksikliğin giderilmesi başka çalışmaların benzer çalışmaların yapılmasıyla mümkün hale gelecektir. Diğer mezhep âlimlerinin bilgi anlayışları hakkında yapılan çalışmaların bir benzerinin ortaya koyulması halinde bu boşluk doldurulacaktır. Sadece bu çalışmayla yetinilmesi halinde usûlî Şîiliğin Bağdat ekolü belki nispeten anlaşılacak, ancak bütün bir Şîa kelamı yine de anlaşılamayacaktır.

D. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Şîa kelamının bilgi kaynaklarını Şerîf el-Murtazâ örneklîğî üzerinden ortaya koymayı hedefleyen bu çalışma, Şerîf el-Murtazâ'nın bilgi anlayışını merkeze alarak meseleye ışık tutmaya çalışmaktadır. Araştırma, netameli bir durum arz ettiğinden çalışmanın ilmîliğine hâlel getirmeme adına temel kaynaklar kullanılmıştır. Çalışmanın ana kaynakları kısmında ifade edildiği üzere bu kaynakların başında Şerîf el-Murtazâ'nın eserleri gelmektedir. Müellifin eserleri hakkında oluşacak şüpheleri bertaraf etmek adına, çalışmada yoğun bir şekilde kullanılan eserler yakından mercek altına alınmıştır. Bu bağlamda her bir kitabı hakkında detaylı bilgiler verilme çalışılmıştır. Ona nispet edilen, ancak kendisine aidiyeti problemlî olan bazı eserler her ne kadar çalışmamıza dair önemli bilgiler taşısa da imkân ölçüsünde bu eserlerden fikir inşa etmeye gidilmemiştir. Son olarak yazarın görüşlerinin hayatta iken değıştirme olasılığı bulunduğundan bilgi bahislerini bir şekilde ele alan bütün eserleri kronolojik olarak sıralanmıştır.

Murtazâ'ya kadarki süreçte Şîa'nın benimsediğî inanç ve fikirlerin neler olduğunun tespiti ise, mümkün mertebe ilk dönem Şîî kaynaklar üzerinden yapılmıştır. Şîa inançlarını kendi öz kaynaklarından öğrenmeğe matuf bu çaba, çalışmanın bütün bölümlerinde korunmaya çalışılmıştır. Ulaşılan bilgilerin tarihsel gerçekliklerle uyumlu olup olmadığı Şîî olmayan kaynaklarca test edilmiştir. İlk dönem Şîî kaynakların azlığından neşet eden dezavantajı gidermek adına zaman zaman ikincil kaynaklara başvurulmuştur. Son olarak günümüzde yapılan akademik çalışmalara gerek görüldüğü yerde başvurulmuştur.

Yukarıda sözü geçen kaynaklardan elde edilen veriler, çalışmanın tanımlama veya betimlemeye ihtiyaç duyduğu yerlerde tanımlayıcı ve betimleyici/deskriptif bir metot izlenmiştir. Tanımlayıcı yöntem çerçevesinde ele alınan lafız ve kavramların dilsel kökenlerini tespit etmek amacıyla ilk dönem sözlükler, tarihi eserler ve çeşitli kaynaklar taranmıştır. Bu tarama sonucunda tespit edilen dilsel anlamın ıstılâhî kullanıma geçişî kanıtlarıyla ortaya konmaya çalışılmıştır. Yaşadığı dönemin sosyo-kültürel durumu gibi betimleyici anlatıma ihtiyaç duyan noktalarda ise, deskriptif yöntemin gücünden yararlanarak sözcükler yoluyla gerçeğe yakın bir resim çizilmiştir.

Tezin geri kalan kısımlarında analitik yöntem takip edilmiştir. Bu metot çerçevesinde ele alınan konular öncelikle alt başlıklara ayrılmış ve her başlık kendi içerisinde izah edilmeye çalışılmıştır. Yine bu eksenle ele alınan konular diğer mezheplerle kıyaslanarak ortaya konulmuştur.

E. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

İlmi ve akademik bir çalışmada aranan temel niteliklerden biri, ortaya atılan savın sağlam, güvenilir ve erişilebilir doküman ve belgelere dayanıyor olmasıdır. Eğer yapılan çalışma, düşünsel çatışma ve gerilim ile özdeşleşmiş kişi, fikir ve oluşumlar hakkındaysa, kullanılan kaynakların söz konusu nitelikleri daha da önem kazanmaktadır. Zira çalışılan konu etrafında kümelenen cepheler, ördüğü duvarlarla sağlıklı tespitler yapıp, yerinde sonuçlara ulaşmayı önemli oranda engellemektedirler. Araştırmacının meseleye ilmî zaviyeden bakma kararlılığı ve meseleyi objektif kriterlerle ortaya koyma isteği, bu engellerin aşılmasında tek başına yeterli olmayabilmektedir. Bu yetersizlik hali, çoğu zaman araştırmacının kendisinden kaynaklanmayabilmektedir. Bu sorunlar daha ziyade araştırma yaptığı sahada biriken önyargılardan neşet etmektedir. Bu nedenle söz konusu sahada sağlıklı eserler ortaya koymayı hedefleyen bir araştırmacı, bir taraftan bulduğu kaynakların güvenilirlik, sağlamlık ve objektifliğini her daim test etmeyi sürdürürken, bir taraftan da sahih bilginin kendisini götüreceği istikamete koşulsuz teslim olması gerekmektedir. Bir diğer ifadeyle araştırmacı kendisini elindeki sağlam bilgilerin yol göstericiliğine teslim etmelidir. Bunu yaparken söz konusu kaynaklarda karşılaştığı tarafgir açıklamaları ve hataları ortaya koymaktan da asla geri durmamalıdır.

Ortaya çıktığı ilk andan itibaren verdiği siyasi, fikri ve silahlı mücadele ile kendinden söz ettiren ve düşünce dünyasını günümüze bu mücadelesiyle taşıyan Şîa gibi bir mezhebin bilgi kaynaklarının araştırılması bu kabilden bir titizliği gerektirmektedir. Bu titizliği göz ardı ederek çalışmasını mezhebi yüceltme söylemi üzerine inşa eden biri, nasıl ki mezhep propagandasının ötesine geçemiyorsa, araştırmasını tarafgir karşıt savlar üzerinden inşa kalkışan da anti propaganda faaliyetinden öteye geçememektedir. O halde, ilmi bir çalışmaya talip birinin bu

hususları dikkate alarak araştırmasının kaynaklarını özenle seçmeli ve bunu açık bir şekilde ortaya koymalıdır.

Kaynak, tasnif, değerlendirme ve sonuç ekseninde ortaya koyduğumuz yukarıdaki bilgiler ışığında, çalışmaya geçmeden önce detaylı bir kaynak analizinin yapılmasının önemli olduğunu düşünmekteyiz. Kaynak analizinin çalışma ile ilgili okuyucu zihninde belirecek soru işaretlerini gidermede önemli bir işlev göreceği kanaatini taşımaktayız. Bu kanaatten hareketle çalışmamızda kullandığımız kaynakları önem sırasına binaen üç başlık altında ortaya koymaya çalışacağız.

a. Birincil Kaynaklar

Çalışmamızın ana kaynakları, tezimize örneklem olarak seçtiğimiz Şerîf el-Murtazâ'nın eserleri oluşturmaktadır. Tezimizde Murtazâ'nın kitaplarının tamamından bir şekilde istifade etmemize karşın, bazı eserlerine sıklıkla müracaat etmek durumunda kaldık. Müellifin eserleri arasında ortaya çıkan bu öncelik tercihinin çalışmanın spesifik tarafıyla ilgili olduğu ortadadır. Murtazâ'nın bilgi bahisleri hakkındaki görüşlerini anlamaya gayret eden bu çalışmanın onun bu konuları işlediği eserlerine özel bir yer ayırması oldukça anlaşılır bir durumdur. Bu noktada bilgi bahislerini ele aldığı eserlerin yazara aidiyeti, yazım tarihi ve içerikleri hakkında birtakım detay bilgiler tezimizin birinci bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Bu yüzden burada, okuyucuyu yönlendirmekle iktifa edilmektedir.

b. İkincil Kaynaklar

Şîa kelamının bilgi kaynaklarını Şerîf el-Murtazâ örneklemi üzerinden anlatmayı hedefleyen bu çalışma, farklı içerikli konulara temas ettiğinden oldukça geniş bir kaynak havuzundan beslenmek durumunda kalmıştır. Birincil kaynaklar kısmında çalışmanın ana omurgasını oluşturan Şerîf el-Murtazâ'nın eserleri detaylı bir şekilde tanıtılmıştır. Bu kısımda çalışmaya yön veren ikincil kaynaklar kısaca tanıtılacaktır.

Çalışmada Murtazâ'nın eserlerinden sonra en fazla müracaat ettiğimiz kitaplar Murtazâ'nın hoca ve öğrencilerine ait kitaplar olmuştur. Bu bağlamda zikredeceğimiz ilk eserler hadis alanında kendisine hocalık etmiş olan Şeyh

Sadûk'un (ö.381) eserleri olacaktır. Onun *Risâletü'l-i'tikâdât*, *Me'âni'l-aḥbâr* *Kemâlü'd-dîn* ve *temâmü'n-ni'me* isimli eserlerinden yeri geldikçe yararlanılmıştır. Kelam, usûl ve fıkıh ilimlerinde yetişmesine önemli katkı sunan bir diğer hocası Şeyh Müfid'in (ö.413) *Tashîhü'l-itikâdât*, *Evâilü'l-makâlât*, *el-Füsûlü'l-muhtâre*, *el-İrşâd*, *et-Tezkire bi usûli'l-fıkh* ve *el-Mesâilü's-sereviyye* isimli eserleri çalışma boyunca hep elimizin altında bulunup Murtazâ'nın görüşlerini hocasının görüşleriyle mukayese edilmesinde sıklıkla müracaat edilmiştir. Murtazâ'nın en önemli öğrencisi Şeyhü't-Tâife et-Tûsî'nin (ö.460) *Temhîdû'l-uşûl fî 'ilmi'l-keîâm*, *el-İktisâd fî mâ yete'allaku bi'l-i'tikâd*, *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, *Resâ'ilü's-Şeyḥ et-Tûsî (er-Resâ'ilü'l-aşr)*, *el-Fihrist (Fihristü't-Tûsî)*, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserlere çalışmada sıklıkla atıflar yapılmıştır. Murtazâ'nın bir diğer öğrencisi Kerâcekî'nin (ö.449) *Kenzü'l-fevâid*'i Murtazâ'nın görüşlerinin etkisinin tespiti bağlamında yararlandığımız bir diğer eser olmuştur.

Murtazâ öncesi Şîa'nın gelişim tarihi hakkında bilgi edinmek ve kelamî görüşlerine muttali olmak için çeşitli tarih, İslam mezhepleri tarihi, hadis ve siyer eserlerine müracaat edilmiştir. Nasr b. Müzâhim'in (ö.212) *Vak'ati Şıffîn*'i, İbn Hişâm'ın (ö.218) *es-Sîretü'n-nebeviyye*'si, İbn Sa'd'ın (ö.230) *Kitâbü't-Tabakâti'l-kübrâ*'sı, Kâsım er-Ressî'nin (ö.246) *er-Red 'ala'r-Râfıza'sı*, Ebû Hanîfe Dineverî'nin (ö.282) *el-Aḥbârü't-tivâl*'ı, Saffâr'ın (ö.290) *Besâirü'd-derecât*'ı, Nâşî el-Ekber'in (ö.293) *Mesâilü'l-imâme*'si, Nevbahtî'nin (ö.300) *Fırakü's-Şîa'sı*, Kummî'nin (ö.301) *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*'ı, Taberî'nin (ö.310) *Târîḫü'l-ümem ve'l-mülûk*'u, Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö.319) *el-Makâlât*'ı, Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö.322) *Kitâbü'z-Zîne*'si, Eş'arî'nin (ö.324) *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i, Kuleynî'nin (ö.329) *el-Usûl mine'l-Kâfi*'si, Ebü'l-Hasan İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (ö.329) *el-İmâme ve't-tebşîra mine'l-hayre*, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö.356), *Meḳâtilü't-Ṭâlibiyyîn*'i, İbnü'n-Nedîm'in (ö.385) *el-Fihrist*'i, Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö.415) *Fazlu'l-i'tizâl ve Ṭabakâtü'l-Mu'tezile*'si, İbn Miskeveyh'in (ö.421) *Tecâribü'l-ümem*'i, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö.429) *el-Farḳ beyne'l-fırak*'ı, İsferyânî'nin (ö.471) *et-Tebşîr fî'd-dîn*'i, Şehristânî'nin (ö.548) *el-Milel ve'n-nihal*'i, Neşvân el-Himyerî'nin (ö.573) *el-Hürü'l-în*'i, İbnü'l-Murtazâ'nın (ö.840) *Tabakâtü'l-Mu'tezile*'si, Makrîzî'nin (ö.845) *el-Hitat*'ı gibi eserlerden istifade edilmiştir.

Çalışmanın ana gövdesini oluşturan bilgi bahislerinde ise Murtazâ ve öğrencelerinin eserlerinden sonra en fazla Mu'tezilî kelamcılarının eserlerine müracaat edilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö.415) *el-Muğnî* ile *el-Muhtaşar fî usûli'd-dîn*'i, Mânkdîm Şeşdîv'in (ö.425) *Ta'liku Şerhi'l-Usûli'l-hamse*'si, İbnü'l-Melâhimî'nin (ö.536) *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*'i en fazla yararlanılan Mu'tezilî kelam eserleridir.

Yine bilgi bahislerinde diğer mezheplerle karşılaştırma yapılması ihtiyacı duyulan yerlerde Ehl-i sünnet kelamcılarının önde gelen eserlerine müracaat edilmiştir. Bu çerçevede İmâm Mâtürîdî'nin (ö.333), *Kitâbü't-tevhîd*'i, Bâkılânî'nin (ö.403) *et-Temhîd*, *el-İnsaf* ile *et-Takrîb ve'l-İrşâd*'ı, İbn Fûrek'in (ö.406) *Mücerredü Maḳâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*'si, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö.429) *Usûlü'd-dîn*'i, Cüveynî'nin (ö.478) *el-İrşâd*, *eş-Şâmil* ve *el-Burhân fî usûli'l-fikh*'ı, Gazzâlî'nin (ö.505) *el-Mustasfâ*'sı, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö.508) *Tabsiratü'l-edille*'si, Şehristânî'nin (ö.548) *Nihâyetü'l-ikdâm*'ı, Nureddîn es-Sâbûnî'nin (ö.580) *el-Bidâye*'si ile *el-Kifâye*'si, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö.606) *el-Muhassal*'ı, Seyfüddîn el-Âmidî'nin (ö.631) *Gayetü'l-merâm* ile *Ebkârü'l-efkâr*'ı, İcî'nin (ö.756) *el-Mevâkıf*'ı, Tefâtânî'nin (ö.792) *Şerhü'l-akâid* ile *Şerhü'l-makâsıd*'ı, Cürçânî'nin (ö.806) *Şerhü'l-mevâkıf*'ı başvurduğumuz eserlerden olmuştur.

Batı dünyasında İran devrimiyle birlikte hız kazanan Şîa çalışmaları ciddi bir birikime kavuşmuştur. Bu birikimden çalışmanın kapsamı dahilinde yararlanılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda: Dwight M. Donaldson'un *The Shi'ite Religion*'u, Wilferd Madelung'un *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*'ı, Najam Haider'in *Shi'i Islam An Introduction* ile *The Origins of the Shi'a*'sı, Hossein Modarressi'nin *An Introduction to Shi'i Law* ile *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*'ı, Heinz Halm'ın *Shi'ism*'i, Etan Kohlberg'in *Shi'ism*'i, L. Clarke'ın editörlüğünü yaptığı *Shi'ite Heritage*'i, Farhad Daftary'nin *A History of Shi'i Islam*'ı, Farhad Daftary ile Gurdofarid Miskinzoda'nın editörlüğünü yaptıkları *The Study of Shi'i Islam*'ı, Moojan Momen'in *An Introduction to Shi'i Islam*'ı, Mohammad Ali Amir Moezzi'nin *The Spirituality of Shi'i Islam*'ı, Saîd Amir Arjomand'ın *Sociology of Shi'ite Islam*'ı eserlerinden gerekli görülen konulardan yararlanılmıştır.

Çalışmada ülkemizde hazırlanmış bazı değerli çalışmalardan da istifade edilmiştir. Ethem Ruhi Fığlalı'nın *İmâmiyye Şîa'sı*, Hasan Onat'ın *Emeviler Devri*

Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği, Metin Bozan'ın *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşükkül Süreci* ile *İmâmiyye Şîâsının İmamet Tasavvuru*, Orhan Şener Koloğlu'nun *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, İbrahim Kalın'ın *Varlık ve İdrak* eserleri bu kapsamda yararlandığımız eserler olmuştur.

II. ŞÎÂ

a. İsimlendirme Problematiği ve Şîâ

İnsanın bilgi üretme ve ürettiği bilgiyi başkasıyla paylaşabilme yetisine sahip oluşu, onu diğer varlıklardan ayırmaktadır.¹ Bünyesinde taşıdığı idrak vasıtaları üzerinden daima veri bombardımanına maruz kalan insan, zihninde husule gelen bilgileri sahip olduğu akıl kuvvesi sayesinde tasnif edip, anlamlı hale getirmekte ve çeşitli amaçlarla hemcinslerine iletmektedir.² Bilim, sanat, edebiyat, kültür gibi çeşitli alanlarda üretilen her türlü bilgi, insan beninin bilgi üretme ve paylaşma güdüsü sonucu varlık sahasına çıkmaktadır. Söz konusu bilgiler, elde edilmiş bakımından çeşitli yöntemlere ihtiyaç duymasına karşın, aktarımında hepsi “*dil*”e sığınmaktadır.³

“*Dil*”, sosyal bir varlık olan insanın, iletişim ihtiyacını karşılayan en önemli araçlardan biridir.⁴ İnsanlar arası iletişimde “*dil*”in imkân ve kabiliyetini göz ardı ettiğimizde entelektüel körlük kaçınılmaz bir hal alır. Bu körlük, “*şey*”i gerçek varlığıyla aktarma güçlüğünden kaynaklanır.⁵ Zira insan, idrak ettiği her şeyi gerçek varlığı ile aktarma imkânına sahip değildir. İnsan gücünü aşan somut varlıklar ile zihni varlıkları düşündüğümüzde bu husus açıklığa kavuşur. İşte bu noktada “*dil*”, sahip olduğu işitsel/sözlü ve şekilsel/yazılı imgelem kabiliyeti ile insanın yardımına koşar.⁶ “*Dil*”, zihne taşınan “*şey*”i öncelikle gerçek/hakiki varlığından soyutlar ve

¹ Cevdet Saîd, **İkra ve rebbuke'l-ekrem**, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1998, s.57.

² Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî, **Devâbitü'l-ma'rife**, Dâru'l-kalem, Dımaşk 1998, s.17.

³ Zanaat ve tecrübî bilgiler gibi usta-çırak ilişkisinin zorunlu olduğu bazı durumlarda bilgi aktarımının “*dil*” vasıtasına ihtiyaç duyamayabileceğini belirtmekte yarar vardır.

⁴ Turan Koç, **Din Dili**, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s.23.

⁵ Sokrates, Anaxagoras'ın fiziksel felsefesinden kendi yöntemine dönüşünü anlatırken gerçekliği, doğrudan gerçekliğin yapısı üzerinden anlamaya çalışması halinde entelektüel olarak kör olabileceğinden korktuğunu söyler. Bk. A. P. Martinich (Ed.), **The Philosophy of Language**, Oxford University Press, New York 1996, s.3-4.

⁶ Turan Koç, **Din Dili**, s.23.

belli kategoriler ekseninde değerlendirerek isim ve kavramlara dönüştürür. Tamamen insanın isimler üretme kabiliyeti sonucunda ortaya çıkan bu yeni varlık, gerçek/hakiki varlığı yansıtan bir ayna hüviyetini taşır.⁷ “*Lafzî varlık*” adını verdiğimiz bu varlık, insanların uzlaşımı sayesinde anlamlı hale gelir.⁸

Varlığın dile taşınması ve bireylerin dilsel varlıklar konusundaki uzlaşımı, insanlar arasındaki iletişimi önemli oranda kolaylaştırmaktadır. İnsan, dil sayesinde başkasına aktarmak istediği herhangi bir şeyi gerçek/haricî varlığı ile aktarma külfetinden kurtulmaktadır.⁹ Ancak dilin insana sunduğu bu kolaylık, beraberinde bir dizi problemi gündeme getirmektedir. Varlık-düşünce-dil bağlamında karşımıza çıkan bu problemlerden en önemlisi, dilin uzlaşımsal/uylaşımsal karakterli oluşudur. Bu karakter, isim ve kavramların içerik bakımından değişmesine yol açmaktadır. Zira lafızlar ve lafızların meydana getirdiği anlamlı cümleler belli bir “*bağlam*” içerisinde varlık bulmaktadırlar. Hiçbir metin bir “*bağlam*”a sahip olmaksızın var olamaz. Bu nedenle “*bağlam*”ı bilmeden sadece bir metni okuyor olabilmek, onu anlamak anlamına gelmez. Zira metni anlayabilmek, onun içerisinde varlık bulduğu “*bağlam*”ı bilmekle mümkündür. Yani “*bağlam*” öğrenildiğinde, metnin anlaşılması olanaklı olur.¹⁰ Eğer metni oluşturan kelimeler, sabit kombinasyonlarından koparılıp

⁷ Dil’in gerçekliğin bir tür aynası olarak betimlenmesi Sokrates tarafından ortaya atılmıştır. Bu fikir, ortaçağ boyunca dil çalışmalarını domine eder ve modern felsefe aracılığıyla yirminci yüzyıla kadar taşınır. Bk. Martinich, **The Philosophy of Language**, s.4.

⁸ Gazzâlî’nin varlık kategorisi hakikî varlık, zihnî varlık, lafzî varlık ve kitâbî varlık olmak üzere dördtür. Hakikî varlık, kendinden olup dış dünyada bulunan varlıktır. Zihni varlık, hakikî varlığın zihindeki bir misali olup, “ilim” diye isimlendirilmektedir. Lafzî varlık, zihnî varlığa işaret eden harflerden müteşekkil lafızdan ibarettir. Kitâbî varlık, görme duyusu tarafından algılanan semboller bütünüdür. Yazılı varlık, sözlü varlığa tabidir; çünkü sözlü varlık ona işaret eder. Lafzî varlık, zihnî varlığa tabidir; zira zihnî varlık lafzî varlığa işaret etmektedir. Zihnî varlık olan “ilim”, malûma/bilinene tabi olup ona işaret etmektedir. Zira zihnî varlık, haricî varlığa mutabık ve uygundur. Bu varlık kategorilerinden ilk ikisi gerçek varlıklar olup, zaman ve milletlere göre farklılık göstermezler. Son iki varlık türü olan lafzî ve kitâbî varlıklar ise zaman ve milletlere göre farklılık arz eder. Zira bu varlıklar ihtiyar olunarak ortaya konmuştur. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl**, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut 2008, s.36. Benzer değerlendirmeler için bk. Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, **Şerhu’l-akâidi’n-Nesefiyye**, Ahmed Hicâzî el-Sakâ (tah.), Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, Kahire 1988, s.45

⁹ Max Müller, **Lectures on The Science of Language**, Gutenberg EBook, EBook 2010, s.27; Muhammed Rızâ el-Muzaffir, **el-Mantık**, Dâru’t-Te’ârufi li’l-Matbûât, Beyrut 2006, s.32.

¹⁰ Dücan Cündioğlu, **Sözlü Kültür’den Yazılı Kültür’e Anlam’ın Tarihi**, Kapı Yayınları, İstanbul 2014, s.3.

farklı ve yeni bir “*bağlam*” içerisine yerleştirilirlerse bu değişiklik onları oldukça etkiler. Bu durum, “*bağlam*”ın kelimeler üzerindeki etkisi şeklinde bilinir.¹¹

“*Bağlam*”ın kelime ve metin üzerindeki etkisi, zamansal sürece paralel olarak azalıp artmaktadır. Metnin ilk ve doğrudan muhatapları, metin ile aynı “*bağlam*” içerisinde olduklarından onların “*bağlam*”ı öğrenmeye ihtiyacı yoktur. Bu nedenle “*bağlam*”, daha çok dolaylı muhataplar için önem arz etmektedir.¹² Dolaylı muhataplara “*bağlam*”ı göstermek ise, kelimenin ilk defa ortaya çıktığı zaman ve zemini tespit etmekle mümkündür. Bu nedenle anlamın var olduğu ve bir süre sonra da buharlaştığı zemin, tarihtir denilebilir.¹³ Oysa genellikle “bir isim veya kavramın ilk defa kim tarafından kullanıldığını ortaya koymak oldukça güçtür, hatta imkânsızdır da denilebilir. Bu, hemen hemen bütün kelimeler için söz konusu olabilir. Hele hele bir kelimenin sözlük anlamı ile ıstılâhî anlamı birbirinden farklı bağlamlarda kullanılmışsa bunu tespit etmek daha da zorlaşır. Ancak bu, hiçbir şey yapılamayacağı anlamına gelmez. Bir terimin içinde doğduğu epistemik çerçeve ve fikri bağlam tespit edilebilir. Bunu tespit etmek, akademik manada hem zorunlu hem de faydalıdır.”¹⁴

Varlık-düşünce ve dil ile ilgili dile getirdiğimiz bu hususlar, tezimizde bahis konusu edindiğimiz Şîa lafzı hakkında da aynı önemi haizdir. Zira alanda çalışan hemen hemen herkesin takdir edeceği üzere bu isim, tarihsel süreç içerisinde ciddi tartışmalara maruz kalmıştır. Siyasi ve ideolojik tartışmanın tarafları arasında sıkışan bu kelime, birbirine hasım olarak nitelendirilebilecek kesimler tarafından farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bunun sonucunda bu isimde içerik anlamında keskin farklılıklar ortaya çıkmıştır.¹⁵ Bu nedenle çalışmanın ana eksenine oturtulan bu ismin, dilsel kökenlerini ve taraflar nezdinde hangi anlamlara karşılık kullanıldığını anlatma zorunluluğu ortaya çıkmıştır.

¹¹ Toshihiko Izutsu, **Kur'an'da Tanrı ve İnsan**, M. Kürşad Atalar (çev.), Pınar Yayınları, İstanbul 2017, s.36.

¹² Cündioğlu, **Sözlü Kültür'den...**, s.3-4.

¹³ Cündioğlu, **Sözlü Kültür'den...**, s.20.

¹⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Burhan Köroğlu (Çev.) Kitapevi Yayınları, İstanbul 2001, s.147.

¹⁵ Watt, bu farklılığın ortaya çıkmasında Şîi müellifler tarafından ısrarlı bir şekilde sürdürülen propaganda faaliyetlerinin etkili olduğunu belirtmektedir. Bk. W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Ethem Ruhi Fırlı (çev.), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1998, s.45.

Şîa lafzı, شاع fiilinden türemiş bir isimdir. شاع fiili; bir şeyin yayılması, yaygınlaşması ve haberin ağızlarda dolaşması gibi anlamlara gelmektedir. Herhangi bir söylem, haber veya durumun yaygınlık kazanması destekçi, taraftar ve takipçiler sayesinde olmaktadır.¹⁶ Ateşin ardı ardına odunlarla körüklenmesi, günlerin birbirini izlemesi, birinin uğurlanması, cenazenin izlenmesi gibi takip ve izleme anlamı barındıran birçok fiil bu kökten türemiştir.¹⁷ Yine bu kökten türemiş olan şîa ismi de aynı anlamlara sahip olup, kişinin kendisiyle güçlendiği topluluk, destekleyici ve takipçi anlamlarına gelmektedir.¹⁸ Bu isim ikinci bir şahsı desteklemenin yanı sıra herhangi bir konuda birbirine yardım eden kimseleri ifade etmede de kullanılmaktadır.¹⁹ Buna göre bir işte birbirine destek olmak için bir araya gelen her topluluk, birbirinin şîa'sı şeklinde isimlendirilmektedir.²⁰

Bu kelime, belli bir zümrenin müstakil ismi olarak karşımıza çıkmadan önce dilin tabii kullanıcıları tarafından yukarıdaki dilsel/lügavî anlamıyla gündelik dilde izafet terkibi şeklinde kullanılmaktaydı. Erken dönem tarih kitapları ve sözlükler incelendiğinde İslam'ın bidayetinde bu lafızla özel bir grubun kastedilmediği anlaşılmaktadır.²¹ Bir kişi veya grubun takip ettiği şahsın görüşlerine destek vermesi, önder kabul ettiği kişinin görüşleri uğruna mücadele etmesi, onun yolunu izlemesi ve düşüncelerine taraftar olunması anlamında tedavüldeydi. Deccal, Zülhuveysıra,²² Hz. Ali,²³ Muaviye,²⁴ Abdullah b. Zübeyir,²⁵ Hasan ve Hüseyin²⁶ gibi farklı isimlere

¹⁶ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, **Kitâbü'l-'ayn**, Abdulhamîd Hindâvî (tah.), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2003, c.2, s.371..

¹⁷ Halil b. Ahmed, **Kitâbü'l-'ayn**, c.2, s.191; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezharî, **Tehzîbü'l-luga**, Abdulhalîm en-Neccâr ve Muhammed Ali en-Neccâr (tah.), Dâru'l-Mısriyye li't-te'lifi ve'l-tercemeti, ts., c.3, s.61.

¹⁸ Ebu'l-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, **Mekâyısu'l-Lüga**, Dâru'l-hadîs, Kahire 2008, s.466; Râgıb el-İsfahânî, **Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an**, Dâru'l-kalem, Dımaşk 2009, s.470; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub el-Firûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-muhît**, Dâru'l-marife, Beyrut 2008, s.721.

¹⁹ Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, **eş-Şîatu fi'l-İslâm**, Merkezu Bakıyyetillâh'il-A'zam li'd-dirâsâti ve'n-neşr, Beyrut 1999, s.18; Ca'fer es-Sübhânî, **Buhûsun fi'l-mileli ve'l-nihal**, Müessesetu'l-İmâm es-Sâdık, Kum 1381, c.6, s.7.

²⁰ Halil b. Ahmed, **Kitâbü'l-'ayn**, c.2, s.372.

²¹ Hicri 175 yılında vefat eden Halil b. Ahmed şîa kelimesini açıkladığı yerde onun daha sonraki sözlüklerde karşımıza çıkan ıstılâhî anlamından bahsetmez. Bu durum, yaşadığı dönemde şîa lafzının henüz ıstılâhî manaya kavuşmadığını göstermektedir. Bk. Halil b. Ahmed, **Kitâbü'l-'ayn**, c.2, s.371-372.

²² İbn Hişâm, **es-Sîretü'n-nebeviyye**, Mustafâ es-Sakâ ve İbrâhîm el-Abyârî ve Abdulhafız Çelebî (tah.), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 2007, s.741.

²³ Nasr b. Müzâhim, Hz. Ali, Ebû Bürde b. Avf el-Ezdî arasında geçtiği belirtilen bir diyalogda Hz. Ali'nin ağzından “Şîa'm ve âmillerim” (قتلوا شيعتي وعمالي) ifadesini kullandığını belirtir. Metnin sibak

atfen kullanıldığını gözlemlediğimiz bu lafız, genellikle siyasi ve fikri hareket yürüten kişiler etrafında kümelenen kişileri nitelemeye kullanıldığı dikkati çekmektedir.

İlk dönemde çeşitli isimlerin takipçilerini nitelemek için kullanılan Şîa lafzı, zamanla yalnızca Haşimoğulları arasından temayüz eden şahsiyetler etrafında bir araya gelen grupları nitelemek için kullanılmaya başlanır.²⁷ Ekonomik, sosyal ve etnik gelişmelerden rahatsızlık duyan gruplar, kendileri gibi haksızlığa uğradıklarını düşündükleri bu aile bireylerinin etrafında bir araya gelip birçok isyana kalkışır.²⁸ Belli bir liderin etrafında bir araya gelen bu kişiler, doğal olarak onun şîası diye adlandırılır. Mücadelelerine daha fazla destek bulmak ve var olan takipçilerini motive etmek amacıyla bu liderlerle ilgili çeşitli anlatılar geliştirilir. Hz. Peygamber ile kan bağları bulunması nedeniyle insanüstü niteliklere sahip olduğu yaygın bir şekilde anlatılır. Bu anlatılar, zihin yapısı elverişli olan toplum tarafından rahatlıkla benimsenir.²⁹ Böylelikle söz konusu aileden birçok lider etrafında gruplaşmalar ortaya çıkar. Kendilerini amaçlarına ulaştırmayan veya düşüncelerine ters düşen lider terk edilip yerine yeni biri ikame edildi.³⁰

ve siyakından açık bir şekilde anlaşıldığı üzere Hz. Ali, Şîa lafzını dinî bir mahiyette kullanmamaktadır. Bk. Nasr b. Müzâhim el-Minkârî, **Vak'atu Sıffin**, Abdusselâm Muhammed Hârûn (tah.), Dâru'l-Cil, Beyrut 1990, s.4-5.

²⁴ Sıffin savaşında Hz. Ali ile Muaviye arasında varılan tahkim kararı yazıya geçirilince her iki şahsı destekleyen kişiler Şîa lafzıyla ifade edilmiştir. Söz konusu kararda Hz. Ali'nin Şîa'sını Irak'ta, Muaviye'nin Şîa'sı ise Suriye'de olduğu özellikle belirtilmektedir. Bk. Nasr b. Müzâhim, **Vak'atu Sıffin**, s.504.

²⁵ Muhammed b. Sa'd b. Menî', **Kitâbü't-tabakâtü'l-kübrâ**, Ali Muhammed Ömer (tah.), Mektebetü'l-hancî bi'l-Kahîre, Kahire 2001, c.5, s.185.

²⁶ Kufe halkı Hz. Hasan'ın vefatı üzerine kardeşi Hz. Hüseyin'e taziye mektubu yazarken kendilerini, onun ve babasının Şîa'sı şeklinde takdim etmişlerdir. Aynı şekilde Muaviye Hucr b. Adî'yi öldürdükten sonra Hz. Hüseyin'e, biliyorsun biz babanın Şîa'sını öldürdük, onları kefenledik, namazlarını kıldık ve defnettik der. Bunun üzerine Hz. Hüseyin kendisine cevaben, eğer biz senin Şîa'nı öldürürsek onları kefenlemeyecek, üzerlerine namaz kılmayacak ve defnetmeyeceğiz diye cevap verir. Bk. Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb el-Kâtib, **Târihü'l-Ya'kûbî**, Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, Necef 1964, c.2, s.216, 219.

²⁷ W. Montgomery Watt, "The Râfidites: A Preliminary Study", **Oriens**, Cilt No. (16), Leiden 1963, s.112.

²⁸ Bernard Lewis, **Tarihte Araplar**, Hakkı Dursun Yıldız (çev.), Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009, s.133.

²⁹ Muğîre b. Saîd el-İclî'nin Muhammad Bâkir ve oğlu Ca'fer es-Sâdık'a söylediği şu sözler bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir: "Bana gaybı bildiğini söyle, sana Irak'ı toplayayım." Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslam Siyasal Aklı**, Vecdi Akyüz (çev.), Kitabevi, İstanbul 2001, s.373-374.

³⁰ Harbiyye denilen fırka, önceleri imametin Ebû Hâşim tarafından Abdullah b. Amr b. Harb'e vasiyet edildiğine inanmaktaydı. Bunlar Abdullah b. Amr b. Harb'in yalanına tanık olunca Medine'ye

Hız. Peygamber ailesinden birinin halife olmasını talep eden bu topluluk, Emevîler döneminde Haşimoğullarının farklı kollarından önder arayışını temin ederken, Abbâsî ailesinin iktidara gelmesiyle önce Tâlibîler'e ardından sadece Ali evladına yönelirler.³¹ Abbâsîler'in imamet propagandası ile halkın duygularını istismar ettiğini ve iktidara geldiklerinde kendilerini yüz üstü bıraktıklarını ifade ederek onlardan ayrılırlar.³² Bu tarihten itibaren liderlik için yalnızca Hız. Ali evladını desteklemeye başlarlar.³³ Toplum ve siyaset ayağında yaşanan gelişmelere, Cafer es-Sâdık'ın çevresinde yetişen Şîî kelamcılar itikadi bir çehre kazandırma yoluna gider.³⁴ Arka arkaya mağlubiyetler yaşayan ve iktidar hevesleri defalarca yarım kalan kişiler bu düşüncüyü kolaylıkla benimser. İlk Şii kelamcılar eliyle yürütülen bu faaliyete muhaliflerinin de dâhil olmasıyla imamet bahsi hicri ikinci asrın ilk yarısından itibaren akidevî/kelâmî tartışmalara konu olmaya başlar.³⁵ Bu tarihe kadar siyasi Şiîlik şeklinde gelen hareket, Musâ Kâzım'dan itibaren akidevî kimliğe bürünür.³⁶

Şîa ismi bu köklü dönüşümün ardından Hız. Ali ve evladının imametini bir inanç esası olarak kabul edenlerin özel ismi haline gelir.³⁷ İnanç esası haline dönüştürülen bu hususun insanların ihtiyarına bırakılmadığı, nass ve tayin yoluyla belirlendiği ifade edilir.³⁸ Bu tayinin dışında hilafet makamına ulaşanların ya zulümle ya da hakiki imamın takiiyesi sebebiyle iktidara geldikleri belirtilir.³⁹ Bu ve benzeri fikirler üzerinden imamet etrafında kalın duvarlar örülerek Hız. Ali ve evladına has kılınır. Bununla yetinmeyerek söz konusu fikirleri geriye doğru işleterek bizzat

gidip kendilerine imam ararlar. Abdullah Muaviye b. Ca'fer b. Ebî Tâlib ile karşılaşır, onun davetine icabet ederek onu takip etmeye başlamışlar. Bk. Ebû Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî, **Kitâbü'l-makâlât**, Hüseyin Hansu (tah.), Dâru'l-Feth, Ürdün 2018, s.91.

³¹ Watt, **The Râfidites...**, s.112.

³² W. Montgomery Watt, "Shi'ism Under the Umayyads", **The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, Cilt No. (3/4), s.171.

³³ Lewis, **Tarihte Araplar**, s.135.

³⁴ Metin Bozan, **İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci**, İsam Yayınları, İstanbul 2009, s.246, 248.

³⁵ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, Yusûf Ali Tavîl (tah.), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2010, s.308.

³⁶ Ahmed Mahmûd Subhî, **Fî ilmi'l-kelâm: Dirâsetun felsefiyyetun li ârâi'l-fıraki'l-İslâmiyye fi usûli'd-dîn**, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1991, c.3, s.17; Fazlur Rahman, **İslam**, Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın (çev.), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s.263.

³⁷ Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musâ el-Kefevî, **el-Külliyât**, Müessesetu'r-risâle nâşirûn, Beyrut 1998, s.540.

³⁸ Muhammed Ebû Zehra, **Târihü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-siyâseti ve'l-akâidi ve târihi'l-mezâhibi'l-fıkhiyye**, Dâru'l-fikri'l-arabî, Kahire ts., s.30-33.

³⁹ Cemil Salîbâ, **el-Mu'cemu'l-felsefî**, Daru'l-kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut 1982, c.1, s.714.

peygamber döneminde bu haliyle var olduğunu dillendirirler. Yoğun propaganda faaliyeti nispeten sonuç verir ve şîa lafzının İslam'ın erken dönemlerinden itibaren ıstılahî manasıyla var olduğu görüşü yer edinir.

İslam dünyasının birçok bölgesine farklı fırkalarıyla Şîa'nın hakim olduğu hicri dördüncü ve beşinci yüzyıllarda Bağdat'a egemen olan İmâmiyye mezhebi, hilafetin ve o dönemki ilmin merkezine yerleştiğinde Şîa lafzıyla İmâmiyye kavramını birbiriyle eşitleme düşüncesine girdiler. Söz gelimi Şeyh Müfid, Şîa kavramı ile imâmetin açık nass ile her imâmın tayin edildiğini benimseyen kimseler için kullanıldığını, zamanla bu kavramla imâmetin Hüseyin oğullarından olduğunu kabul eden İmâmîler'in özel ismi olarak kullanılmaya başlandığını belirtir.⁴⁰

Görüldüğü üzere “destekçi, takipçi ve taraftar” anlamına gelen şîa lafzı, ortaya çıktığı ilk andan itibaren şahıs eksenli hareketleri ifade etmek için kullanılmıştır. İntisap ettiği yeni dinde bekledikleri huzur ve refahı bulamayan gruplar Hz. Peygamber'in akrabası olan Hâşimoğulları ailesi etrafında kenetlenirler. Bu aileden uygun biri bulunmadığı durumda, bir şekilde onlardan onay aldığını belirten insanlar etrafında birleşiliyordu. Etrafindan birleşilen kişinin ismi harekete adını veriyordu. Bütün Şîî hareketi tanımlayan ana akım ise, konjonktüre göre isim değişikliği yaşıyordu. İlk dönemde peygamber ailesinden birinin halifeliğini destekleyenler için kullanılan Şîa ismi, zaman içinde bu ailenin halk gözündeki meşruiyetinden yararlanarak iktidara karşı gelen bütün hareketleri nitelemek için kullanılmaya başlandı. Emevîler'e karşı isyan eden Zeyd b. Ali'yi terk eden grup üzerinden Râfızî şeklindeki kullanım devreye girdi. Abbâsî iktidarı döneminde Tâlibî ve Alevî isimleri kullanıldı. Aynı şekilde farklı isimler etrafında kümelenen gruplar liderlerinin ismiyle anıldı.

Bizler çalışmamız boyunca Şîa lafzını, Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında imâmetin Ali evlatlarının hakkı olduğunu belirten bütün grupları nitelemek için bir üst şemsiye isim olarak kullanacağız. Çalışmamıza örneklem olarak seçtiğimiz Şerîf el-Murtazâ, bu üst şemsiyeden İmâmiyye mezhebi içerisinde yer aldığı için zaman

⁴⁰ Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, Beyrut 1983, s.4.

zaman İmâmiyye ismini de zikredeceğiz. Kafa karışıklığına yol açmamak için sıklıkla Şîî/İmâmî şeklinde birlikte kullanma yoluna gideceğiz.

Şahıs eksenli bir hareket olarak ortaya çıktığını düşündüğümüz bu mezhebin temel inancını da doğal olarak imamet anlayışı oluşturmaktadır. Bu mezhebin imamet anlayışını öğrenmek, Şîa'yı bilmek anlamına gelmektedir. Bu nedenle Şîî imamet anlayışını iyice anlamak gerekmektedir. Buradan hareketle bir sonraki başlık altında Şîa'nın imamet anlayışı ele alınacaktır.

b. İmâmiyye Şîa'sına Genel Bir Bakış ve Tarihsel Kırılmalar

İslam'a intisap eden bireyler belli bir gelenek ve kültür havzasında uzunca bir süre şekillendiğinden eski yaşam kalıplarından bir anda sıyrılammış ve zaman zaman bu davranış kodlarını hatırlar olmuşlardır. Hz. Peygamberin insanlar arasındaki fiziksel varlığı bu davranışların tekrarına önemli oranda engel olmuştur.⁴¹ Bu sayede öteden beri anlaşmazlıklarla anılan Arap toplumu belli bir düzeyde birlik ve beraberlik ruhuna kavuşmuştu.⁴² Arap karakterinin özgürlük anlayışının tezahürü olarak baş gösteren çatışma ve anlaşmazlıklar onların peygamberlik kurumuna duydukları saygı karşısında belli bir süre “İslam Kardeşliği” parantezine alınmıştı.⁴³

Hz. Peygamberin kendilerini bırakıp gidebileceği ihtimalinin idrakinde olmayan ilk Müslümanlar, onun gıyabında sorunlarla nasıl baş edebilecekleri konusunda pek hazırlıklı değillerdi. Onun vefatının hemen akabinde ortaya çıkan bazı sorunlar güçlü şahsiyetler tarafından giderildi.⁴⁴ Onun yokluğunu kimin dolduracağı, oluşan liderlik boşluğunu kiminle giderecekleri sorunu ise ortada ciddi

⁴¹ İbn Teymiyye Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, **Minhâcü's-sünneti'n-nebiviyye fî nakzi kelâmî's-Şîa ve'l-Kaderiyye**, Muhammed Eymen eş-Şabravî (tah.), Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004, c.6, s.181.

⁴² Teftâzânî, sahabe arasında görüş ayrılıklarının daha az oranda olmasını, Hz. Peygamber ile aynı ortamı paylaşmaktan kaynaklanan inanç duruluğu ile açıklamaktadır. Bk. Teftâzânî, **Şerhu'l-akâid...**, s.10.

⁴³ Enfâl 8/63.

⁴⁴ İsfârâyînî, Hz. Peygamber'in ölümünün hemen akabinde ortaya çıkan görüş ayrılıklarının Hz. Ebûbekir tarafından çözüme kavuşturulduğunu belirtmektedir. Bk. Ebü'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir el-İsfârâyînî, **et-Tabsîr fî'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fırağı'l-hâlikîn**, Mecîd el-Halife (tah.), Dâr İbn Hazm, Beyrut 2008, 173-176.

bir problem olarak durmaya devam etmekteydi.⁴⁵ Zira Efendimiz bütün ısrarlara rağmen bu hususta kimseyi işaret etmemiş,⁴⁶ hilafet meselesinin çözümünü insanların sağduyu ve ihtiyarına bırakmıştı.

Sahabe Hz. Peygamberin defin işlemleri ile meşgulken, ensarın halife seçimi için Benî Sakîfe'de toplandığı haberi Müslümanlar arasında yayılır. Bu haber öteden beri korkulan fitnenin uyandırıldığı şeklinde yorumlanır.⁴⁷ Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde Ensâr'ın toplandığı mekâna varırlar. Ensara böylesi bir eyleme neden giriştiklerini sorduklarında, bu işe kendilerinin daha layık oldukları yönünde cevaplar alırlar. Onlar ise, muhacirlerin İslam'ın bidayetinden itibaren Peygamberimize verdikleri desteği hatırlatırlar. Bunun üzerine ensar kanadından her iki gruptan birer emirin seçilmesi teklif edilir.⁴⁸ Ancak bu teklif, Arap kabilelerinin Kureyş dışında bir kabileye biat etmeyecekleri argümanı ile reddedilir.⁴⁹ Muhacirlerin emir, ensarın vezir olacağı belirtilir.⁵⁰ Kendi aralarında birlik olamama sorunu yaşayan ensar, Hz. Ebubekir'e biat ederek hilafet iddiasından vazgeçer ve Müslümanlar arasında ortaya çıkan bu ilk ve en büyük sorun çözüme kavuşur.

Kendisine biat edilmiş bir halde mescide dönen ilk halife Hz. Ebubekir'i Haşimoğulları sorunu bekler.⁵¹ Hz. Peygamber sevgisi ile Araplar arasında cari olan kabile anlayışı, bu ailenin kimi üyeleri etrafında birtakım hareketlenmelerin oluşmasına yol açar.⁵² Efendimizin defniyle meşgul oldukları sırada kendilerine haber verilmeden halifenin seçilmesine gösterdikleri tepki, bu hareketlenmelerin aile

⁴⁵ Nâşî Ekber, **Mesâilu'l-İmâme ve muktatafâtun mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât li'n-Nâşî'l-Ekber**, Joseph Van Ess (tah.), Franz Steiner, Beyrut 1971, s.9; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn**, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009, c.1, s.22.

⁴⁶ İbn Hişâm, **es-Sîret...**, s. 548; Buhârî, "Kitâbu'l-ahkâm", 51/7218; İbn Teymiyye, **Minhâc...**, c.1, s.308.

⁴⁷ İbn Hişâm, **es-Sîret...**, c.2, s.551.

⁴⁸ Nâşî, **Mesâil...**, s.10; Eş'arî, **Makâlât...**, c.1, s.22.

⁴⁹ İbn Hişâm, **es-Sîret...**, s.553-554.

⁵⁰ Nâşî, **Mesâil...**, s.10; Eş'arî, **Makâlât...**, c.1, s.22.

⁵¹ Ya'kûbî, **Târihu'l-Ya'kûbî**, c.2, s.114; Ahmet Cevdet Paşa, **Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ**, Bedir Yayınevi, İstanbul 2015, c.1, s.286.

⁵² Haşimoğullarını hilafet tartışmalarının içerisine çekmeye çalışan çabaları iki grupta değerlendirmek mümkündür. Onlara destek verdiğini izhar eden Ebû Süfyân gibi Kureyş'in kimi ileri gelenleri, Hz. Ebûbekir'in hilafetine karşı çıktıkları için böylesi bir aksiyona girişirken, bazıları da Hz. Peygamber'in yakınları olarak onların hilafet makamına oturmalarını samimi bir şekilde desteklemekteydi. Bk. Nâşî, **Mesâil...**, s.10; Cevdet Paşa, **Kıyas-ı Enbiyâ...**, c.1, s.286.

bireyleri tarafından da desteklendiğini gösterir.⁵³ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in sağlığında görülen liderlik talebi de bu desteğe işaret eder.⁵⁴ Tabi bu hususlar açıktan açığa dile getirilmez. Bunun yerine hilafet gibi önemli bir meselede kendilerine danışılmadığı için içerlediklerini söylerler. Peygamberimizin amcası ve meşru varisi Hz. Abbâs, geç müslüman olduğu için halifelik isteğini dile getirmekten çekinir. Haşimoğullarının en güçlü adayı Hz. Ali ise, İslam toplumunun maslahatına uygun davranarak biraz gecikmeli de olsa Hz. Ebubekir'e biat eder.⁵⁵

Medine'de sükûnet sağlandıktan sonra meşru halifeye biat etmeyen ve zekat vermek istemeyen kabilelere karşı çetin bir savaş verilir.⁵⁶ Çok geçmeden bu Arap kabileleri yeniden birlikteliğe dâhil olur. Arap kabileleri arasında sağlanan bu güç birliği, iki önemli güç olan Bizans ve Sasânîler'e karşı büyük bir harekate dönüşür. Fetih harekâtı diye isimlendirilen bu süreç, Müslümanlar adına önemli sonuçlar doğurur.⁵⁷ Bu savaşlarda elde edilen galibiyet ve ganimetler bir yandan genç devlete önemli gelirler sağlarken, bir yandan da Müslümanlar arasındaki beraberliği güçlendirir. Buna bağlı olarak ilk iki halife döneminin tamamında İslam toplumu içerisinde fazla sorun yaşanmaz. Üçüncü halifenin ilk yılları aynı minvalde devam eder.⁵⁸ Ancak hilafetinin ilerleyen yıllarında büyük problemler ortaya çıkar. Halife Hz. Osman, halim kişiliği ve ilerlemiş yaşı nedeniyle bu sorunlarla baş edemez. İntikam hisleriyle hareket eden kitleler Medine'de Müslümanlar arasında Hz. Osman'ı şehid eder.

Hz. Osman'ın şehadetinin ardından hilafet makamına Hz. Ali geçer. Bu dönemde daha önce görülen küçük ölçekli anlaşmazlıklar devasa boyutlara ulaşır. Harekat kabiliyetinin oldukça sınırlanmış olduğunu fark eden Hz. Ali, askeri

⁵³ Hâşimoğulları hilafet meselesinde kendilerinin bir nasibinin bulunduğunu düşünmekteydi. Bk. Nâşî, **Mesâil...**, s.12. Onlar Kureyş'in Ensar'a karşı ileri sürdüğü Hz. Peygamber'e yakınlık argümanına kendilerinin daha uygun olduklarını ifade etmekteydiler. Nitekim bu hususta ileri sürdükleri argümanlara bakılırsa onların hukukî mirasa işaret ettikleri görülmektedir. Öte yandan bu bağlamda Kureyş'i ikna babında dile getirdikleri "Kureyş, Hz. Peygamber ile aynı ağaçtan ise, bizler o ağacın meyveleriyiz" yolundaki sözleri meşhurdur. Bk. Ya'kûbî, **Târihu'l-Ya'kûbî**, c.2, s.115; Ahmed Emîn, **Fecrü'l-İslâm**, Dârü'l-kütûbi'l-ilmiyye, Beyrut 2009, s.253; Ahmed Mahmûd Subhî, **Fî ilmi'l-kelâm...**, s.20.

⁵⁴ İbn Hişâm, **es-Sîret...**, s.549.

⁵⁵ Nâşî, **Mesâil...**, s.11.

⁵⁶ Nâşî, **Mesâil...**, s.14-15; İsferyânî, **et-Tabsîr...**, 176.

⁵⁷ İsferyânî, **et-Tabsîr...**, 177; Mahmûd Subhî, **Fî ilmi'l-kelâm...**, s.19.

⁵⁸ Nâşî, **Mesâil...**, s.15.

garnizon olarak inşa edilen Kûfe'ye taşınmak durumunda kalır. Basra ve Şam'dan gelecek tehlikelere karşı hızlı hareket etme amacıyla alınan bu karar, Irak ve Şamlılar arasında kıyasıya bir mücadeleye kapı aralar. İslam ordularının yönünü bir türlü dış fetihlere yöneltmekte başarılı olamayan Hz. Ali, arka arkaya iç savaşlar yaşamak zorunda kalır. Cemel, Sıffin ve Harûre gibi iç savaşlarda birçok Müslüman hayatını kaybeder. Bu ölümler, Müslümanlar arasında onarılmaz yaralar açar ve geri dönüşü mümkün olmayan sıkıntıların baş göstermesine sebep olur. Neticede Hz. Ali, bu kamplaşmalar sonucu ortaya çıkan Hâricîler tarafından şehit edilir.

Hz. Ali'nin şehadetinden ardından başta Iraklılar olmak üzere İslam toplumunun önemli bir kısmı, oğlu Hz. Hasan'ı halife olarak tanıma yoluna gider. Ancak bu hilafet fazla uzun sürmez. Gerek Muaviye'nin siyasi dehası gerekse Hz. Hasan'ı destekleyeceğini söyleyen Iraklıların isteksiz tavırları bu dönemin kısa sürede sona ermesine neden olur. Hz. Hasan Muaviye ile bir antlaşma yaparak köşesine çekilir. Yaşadığı süre boyunca yaptığı bu antlaşmaya bağlı kalmaya çalışır. Bu sessizlik hali içinde hayata gözlerini yumar. Vefatının ardından Hz. Ali evladı aleyhine olumsuz bir süreç başlar. Bu süreçte Hz. Ali'nin, mücadelelerinde haklı olduğunu belirtenlerin isimleri devletin atâ kayıtlarından silinir. Camilerde bu aile aleyhine olumsuz söylemler dillendirilmeye başlanır. Bu söylem ve eylemler özellikle Irak'ta ciddi rahatsızlıklar yaratır. Bu rahatsızlıkları Emevî hanedanına karşı yüksek sesle dile getiren Hucr b. Adî ve arkadaşları Muaviye tarafından öldürülür. Bu hadise, Ehl-i beyti savunma adına vuku bulan ilk tepki olarak kayıtlara geçer.

Muaviye, ölmeye yakın bir zamanda oğlu Yezid'i halife tayin etmenin yollarını aramaya koyulur. Bu düşüncesi dayıları olan Şamlılar tarafından desteklenir. Ancak Hicaz, Irak ve diğer beldeler buna karşı çıkar. Hicaz'da yükselen tepkiler, Abdullah b. Zübeyir liderliğinde şiddetli bir mukavemete dönüşür. Öteden beri Hz. Ali safında konumlanan Iraklılar ise, hilafet için Hz. Hüseyin'i destekleme kararı alır. Bu amaçla kendisini Kufe'ye davet ederler. Hz. Hüseyin, taahhüt edilen desteğin hakikatini öğrenmesi için kuzeni Müslim b. Akîl'i Kûfe'ye gönderir. Gelişmelerden haberdar olmasına karşın pasif davranan Nu'mân b. Beşîr'in azledilip yerine Basra valisi olan Ubeydullah b. Ziyad'ın getirilmesiyle sert tedbirlere başvurulur. Öncelikle İbn Akîl öldürülür. Ardından son gelişmelerden habersiz yola

çıkmiş olan Hz. Hüseyin ve beraberindekiler Kerbelâ mevkiinde şehit edilir. Peygamber ailesine karşı işlenen bu cürüm Müslümanlar arasında infial yaratır. Bu hadisenin etkisi günümüze kadar uzar.

Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in çocukları Kerbelâ faciasında önemli oranda şehit düşer. Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn, Kerbela faciası anında hasta ve savaşamayacak durumda olduğu için kurtulur. Siyasete olan mesafesi nedeniyle gelişmelere sessiz kalır ve kendisini ibadete verir. Bu nedenle Ehl-i beytin intikamı adına girişilen hareketler Hz. Ali'nin Benî Hanîfe'den olan eşi Havle'den olma oğlu Muhammed el-Hanefiyye adına yürütölür. Cemel ve Sıffin savaşlarında babasının sancaktarlığını yapmış olduğu dillendirilerek imametine gerekçi sağlanır. Hz. Hüseyin'i yalnız bırakmalarının verdiği utanç ve vicdan azabı ile yaşayan ve kendilerini "*Tevvâbîn*" diye isimlendiren bir zümre intikam yemini ederek iktidara karşı kalkışma düzenler. Emevîler bu kalkışmayı kırar ve harekete katılan birçok kişiyi öldürür. Bu isyandan kısa bir süre sonra Emevî sarayında yaşanan iktidar boşluğunu fırsat bilen Muhtar es-Sakafî Hz. Hüseyin'in intikamını alma vaadiyle Muhammed b. Hanefiyye adına başka bir kalkışmaya girişir. İsyanının temel motivasyonunu "*Hz. Hüseyin'in intikamını almak ve zayıfları kollamak*" olarak belirleyen Muhtâr, "*zayıfları kollamak*" ifadesiyle Mevalîler'in desteğine kavuşur. Böylece Mevâlîler ilk kez Hz. Ali evladının yanında saf tutar. Arkasına aldığı bu güçle hareket eden Muhtâr, Hz. Hüseyin'i şehit edenlerin birçoğunu öldürür. Ancak bir süre sonra halifelik iddiasındaki Abdullah b. Zübeyir ile karşı karşıya gelir. Kendisine düşman iki gücün birbiri ile savaşını uzaktan izleyen Emevî iktidarı, herhangi bir mücadele vermeden en zorlu düşmanlarından biri olan Muhtâr'dan kurtulur. Zira Muhtâr, Abdullah b. Zübeyir'in kardeşi Mus'ab tarafından öldürölmüştür.

Hz. Hüseyin'in vefatının ardından girişilen bu intikam hareketlerinin önemli sonuçları olur. Başlangıçta bedevî kabileler ve bazı İran kökenli gruplar tarafından desteklenen Şîî hareket, bu dönemde mevâlî desteğini arkasına alır. Siyasi karakterli Şîî hareket, farklı ırk, din ve kültürden insanların dokunuşuyla mistik bir renk

kazanır.⁵⁹ İmam diye tanımladıkları kişilere yüklediği insanüstü nitelikler yüzünden siyasi amaçla şekillenen hareket, gnostik anlatılarla dinî bir kisveye bürünür. Bu anlayışı paylaşan birçok gâlî fırka görülür. Bu fırkalar, Hz. Peygamber ailesinden bireylere yönelik itimatlarını eski inançları ile harmanlayarak çeşitli görüşler ortaya koyar. Daha sonra bu görüşleri inanç ilkesi şeklinde benimsemeye başlarlar. Söz konusu fikirlerin aşırılığını göz önünde bulunduran daha sonraki mutedil Şîî âlimler, bu görüşleri ana akımın dışında göstermeye çalışır.⁶⁰ Böylelikle Şîa'nın ana gövdesinden gâlî fırkalar ismiyle ilk kopuşun yaşandığı görülür.⁶¹

Muhammed b. Hanefiyye'nin ölümünü kabul eden Hâşimiyye isimli fırka, imametinin ondan sonra oğlu Ebû Hâşim'e geçtiğini ifade eder. Ebû Hâşim'in hicri 98 yılında vefat etmesinin akabinde Abbâsî ailesi, Ebû Hâşim'in imameti Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbâs'a vasiyet ettiğini belirtir.⁶² Ebû Hâşim'in Serât mevkiinde vefat etmeden önce imameti Abbâsî ailesine vasiyet ettiği yolundaki bu iddia, Hâşimoğulları içinde başka bir kopuşu tetikler. Bu tarihten itibaren halifeliğin Hz. Peygamberin vefatının hemen ardından doğal varisi olan Abbâs'a geçtiğini iddia eden taraftarların eline ikinci bir koz geçmiş olur. Ali evladının meşru imamının kendi iradesiyle imamet hakkını Abbâsoğullarına verdiği iddiası, birlikte hareket eden Hâşimoğulları arasında çatlağa yol açar. Abbâsîler ve Tâlibîler şeklinde bölünme yaşanır. Böylelikle ana akım Şîî harekette önemli bir kopuş daha yaşanmış olur.

Öte yandan Kerbelâ hadisesinden sonra bir kenara çekilen Hz. Hasan ve Hüseyin evladı da Emevî iktidarının son dönemlerinde yeniden siyaset sahnesinde görülmeye başlar. Aradan geçen zaman diliminde yaraları kabuk bağlayan bu ailenin

⁵⁹ Henry Corbin, mistik anlayışın İslam düşüncesindeki ilk tezahürlerinin erken dönem Şîîler arasında ortaya çıktığını belirtmektedir. Bk. Farhad Daftary, **A History of shi'i Islam**, The Institute of Ismaili Studies, London 2013, s.459.

⁶⁰ Ebu Cafer Muhammed İbn Babeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, **el-İ'tikâdât**, İsâm Abdusseyyid (tah.), el-Mu'temeru'l-Âlemî li Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, Kum 1413 HK., s.97. Galîler, Allah'ı inkar etmektedirler. Onlar Yahudi, Hristiyan, Mecûsî, Kaderiyye, Harûriyye ve yeryüzündeki bütün bid'at ehlinden daha kötüdürler; Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân, **Tashîhu i'tikâdâtî'l-İmâmiyye**, Hüseyin Dergâhî (tah.), el-Mu'temeru'l-Âlemî li Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, Kum 1413 HK., s.131.

⁶¹ Watt, bu dönemde ortaya çıkan Şîilik hareketlerinde sıklıkla dile getirilen Keysâniyye ismine atıfta bulunarak bu dönemde henüz İmâmiyye'nin ortaya çıkmadığını söylemektedir. Bk. Watt, **Shi'ism...**, s.165-166.

⁶² Abbâsîler'in bu iddialarının arka planında, imametinin Ehl-i beyte ait olduğunu düşünen Horasan halkını ikna etme düşüncesi yatabilir. Bk. Nâşî, **Mesâil...**, s.35

bireylerinde Emevî hanedanlığında görülen istikrarsızlık ve iç çekişmeler nedeniyle iktidar olma ümidi yeşerir. Zeynelâbidîn'in küçük oğlu Zeyd b. Ali kendisini destekleyen gruplarla birlikte isyana kalkışır. Bu kalkışma, diğer hareketlerden farklı olarak iktidara ulaşma amacı taşır. Kısa sürede birçok yerde sonuç elde eder. Ancak kendisini destekleyen önemli sayıdaki kişinin onu terk etmesi nedeniyle dengeler aleyhine döner. Çok geçmeden etrafındaki az sayıda kişiyle beraber öldürülür. Zeyd'in bu isyanı, Ali evladı tarafından iktidarı ele geçirmeye yönelik girişilen ilk hareket olarak kayda geçer. Tamamen iktidarı ele geçirme amacı güden bu kalkışmanın akabinde liderlerinin yalnız bırakıldığını iddia eden Zeyd'in taraftarları Zeydiyye adıyla yeni bir oluşuma gider. Bu oluşum Şîa'dan kopan başka bir topluluk olarak kayda geçer.

Zeyd isyanından kısa bir süre sonra Abbâsî hanedanı üyeleri ile Tâlibî ailesinin üyeleri Emevîler'in yıkılacağını düşünerek yeni halife seçimi için Ebvâ'da bir araya gelirler. Bu toplantıda Hz. Hasan'ın torunlarından Muhammed b. Abdullah'a biat edilir. Ancak beklenen sonuca ulaşıldığında bu biat bozulur ve Seffâh halife ilan edilir. Aldatıldığını düşünen Muhammed b. Abdullah kardeşi İbrahim ile birlikte Abbâsîler'e biat etmekten imtina eder. Hilafetin ilk dönemlerinde daha önemli sorunlarla mücadele ettiği için Alevîler'i karşısına almaktan kaçınan Seffâh, belli bir süre bu iki kardeşi görmezden gelir. Cafer el-Mansûr'un halifelîğe gelmesiyle birlikte, iki kardeş biata davet edilir. Yapılan uzun görüşmelerden sonuç alınmayınca her iki kardeş arka arkaya katledilir. Hz. Hasan'ın torunları, daha sonra bir dizi isyan daha da yürütür. Bu isyanlar her ne kadar merkezde sonuç vermemişse de Deylem, Yemen ve Kuzey Afrika'da önemli kazanımlara yol açar ve merkeze uzak bölgelerde önemli bir güç haline gelir. Böylece Şîa'nın ana gövdesinden başka bir kopuş daha gerçekleşmiş olur.

Hüseyin evladından Cafer es-Sâdık, babasının yolunu takip ederek hayatını ilmî çalışmalara adanır. Yaşanan acı tecrübelerden gerekli dersleri çıkardığı için bütün önerilere kulak tıkar ve siyaset ile arasına kalın bir duvar örür. Bu tavrının yansıması olarak Ebvâ'daki toplantıya katılmaz ve Muhammed b. Abdullah el-Mehdi'nin liderliğine mesafeli durur. Onun bu mesafeli duruşu, Abbâsî ailesi tarafından olumlu karşılanır. Kendisine ilmî tedriste alan açılır. Aynı şekilde İslam âlimlerinin

teveccühlerine de mazhar olur. Elde ettiği bu saygınlık, ilmî faaliyetlerini geliştirmesine olanak sağlar ve çevresinde geniş bir ilim halkası oluşur. Bu ilim halkasında başta hadis, tefsir ve fıkıh olmak üzere çeşitli ilimler okutulur. Özellikle hadis ve tefsir ilminde batını/ezoterik söylemler ön plana çıkar. Bu söylemler, Cafer'in ölümünün ardından ortaya çıkan İsmâiliyye tarafından sahiplenilir. Böylece farklı tarihlerde yaşanan kopuşlara Hüseyin evlatları arasında yaşanan yeni bir kopuş daha eklenmiş olur. Etrafa yaydığı davetçiler eliyle ilerleyen dönemlerde Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika'da iktidarlar elde edecek olan İsmâilî hareket farklı bir fırka olarak yoluna devam eder.

Hüseyinî ailenin imametini benimseyen İsmâiliyye dışındaki büyük kitle Cafer'in ölümünün ardında önce Abdullah b. Eftah'ı imam olarak kabul eder. Abdullah'ın, babasından yaklaşık yetmiş gün sonra arkasında çocuk bırakmadan vefat etmesi, ciddi bir krize yol açar. İmametini Hz. Hasan ile Hüseyin dışında kardeşten kardeşe geçmeyeceği şeklindeki inanışın yol açtığı bu kriz, Abdullah'ın fiziksel nedenlerle imamete elverişli olmadığı teziyle savuşturulur. Kardeşi Musâ Kâzım'ın etrafında birliktelik sağlanır. Abbâsîler; Endülüs, Kuzey Afrika ve Yemen'deki gelişmeler nedeniyle endişeye kapılır ve Musâ Kâzım'ı takibat altına alır. Hapse atılan Musâ, çok geçmeden vefat eder.⁶³ Ölümü, Hüseyinî imamlar etrafında kümelenen topluluk arasında büyük bir kırılmaya yol açar. Topluluğun bir kısmı, Musa'nın ölmediğine inanarak imameti ondan sonra başkasına geçirmezken, diğer bir kısmı Musâ'nın kesin bir şekilde öldüğünü dile getirir. "Vâkıfa" ve "Kat'iyye" şeklinde adlandırılan bu iki grup arasında önemli bir ayrışma ortaya çıkar.

Musâ Kâzım'ın kesin bir şekilde öldüğünü iddia eden Kat'iyye fırkası, Musâ Kâzım'dan sonra imam olarak oğlu Ali Rızâ'yı takip eder. Ali Rıza, kendisini ilmî faaliyetlere verir. Bir yandan da farklı beldelere yolladığı davetçi ve temsilciler eliyle nüfusunu genişletmeye çalışır. Bunu fark eden Me'mûn, hem Alevîler'in gücünü yanına almak hem de onları siyasi bir rakip olmaktan çıkarmak amacıyla Ali Rızâ'yı Abbâsî hilafetinin merkezine davet eder. Me'mûn, Ali Rızâ'yı kız kardeşiyle

⁶³ Sadûk, onun Harûn Reşîd tarafından zehirlenerek öldüğünü belirtmektedir. Bk. Sadûk, **el-İ'tikâdât**, s.98.

evlendirir. Kızını da Rızâ'nın oğlu Muhammed ile nikâhlar. Ardından Ali Rızâ'yı veliaht tayin ettiğini ilan eder. Bu hareketi, yaşanan Abbâsî-Alevî çekişmesi nedeniyle başta Badat'taki kabileler olmak üzere Abbâsî taraftarları arasında ciddi tepkiye sebep olur. Bu tepkinin kendi hilafetini sorgular hale getirdiğini ve yeni halife arayışlarına evrildiğini gören Me'mûn, aldığı karardan vazgeçer ve Ali Rıza'yı gizliden zehirleyerek öldürür.⁶⁴

Ali Rızâ vefat ettiğinde kendisinden geriye tek oğlu kalır. Bu oğlunun yaşı, İmâmiyye arasında önemli tartışmalara yol açar. Babası vefat ettiğinde henüz ergenliğe ulaşmamış olan Muhammed Cevâd'ın imam olup olamayacağı yoğun bir şekilde tartışılır. Başka bir alternatifleri olmadığından çeşitli tevil, hadis ve hikâyelerle imamet kabul ettirilir. Muhammed Cevâd genç yaşlarda vefat eder. Ondan sonra imam olan oğlu Ali el-Hâdî'de de yaş ile ilgili benzer problemler yaşanır. Bu konuda tecrübe kazanmış olan cemaat, zorlanmadan problemi çözüme kavuşturur. Ali el-Hâdî çok geçmeden başka bir sorunla karşı karşıya kalır. Mütevekkil ile başlayan Şîî karşıtı Abbâsî politikası, onu her taraftan baskı altına alır. Samarrâ'daki askeri kampta gözetim altında tutulur. Bu kamptan ayrılamayacağını gördüğü için çevre beldelere dâiler yollar. Bu dâiler tarafından kendisine ulaştırılan humus ve diğer paralar yoluyla cemaate hükmeder. Bu hali vefatına kadar devam eder. Onun yerine geçen oğlu Hasan el-Askerî de tıpkı babası gibi bu kampın dışına çıkamaz. Cemaatle iletişimi, babasının yaptığı gibi dâiler yoluyla olur. Hicri 260 senesinde bu koşullar altında bu dünyadan ayrılır.

Hasan el-Askerî'nin 260 yılındaki vefatının akabinde İmâmiyye taraftarları belki de en büyük krizleriyle karşı karşıya kalır. Hasan el-Askerî'den sonra imamet görevini yüklenecek bir oğlunun olmaması, cemaat içerisinde ciddi çalkantılara neden olur. Kardeşi Cafer, abisinin herhangi bir varis bırakmadığını söyleyerek miras davasında bulunur. Bu tartışmalar cemaat arasında büyük bir bölünmeye yol açar. Ana kitle, yirmi üzerinde fırkaya ayrılır. İnsanların ne yapacağını bilmedikleri bu şaşkınlık hali nedeniyle bu döneme "hayret dönemi" denir.

⁶⁴ Sadûk, *el-İ'tikâdât*, s.98.

Derken Hasan'ın Abbâsî hükümetinden saklanan bir evladının bulunduğu, bu çocuğun varlığının imamın yakınları tarafından bilindiği ve babasının vefatının ardından gaybete gittiği dillendirilmeye başlanır. Hayati tehlikesi bulunduğundan belli bir dönem cemaatin dinî ve dünyevî işlerini halka görünmeden icra edeceği Gaybet düşüncesi Şîa içerisinde yeni görülen bir durum olmadığından bir şey olmadığından cemaat müntesipleri bu görüşü benimsemekten başka bir çare bulamaz. Zira imamet babadan oğula geçmekteydi ve ortada herhangi bir çocuk yoktu. Söz konusu babadan oğula silsilenin dağılması nedeniyle gaybeti kabul etmekten başka bir seçenekleri de bulunmuyordu. Başta pek taraftar bulmayan bu düşünce devlet içerisinde yetkin kişilerce desteklenince zamanla benimsenmeye başlandı. Bu düşünceye göre Hasan'ın oğlu belli bir süreliğine gaybete girmiş ve uygun bir zaman diliminde geri gelerek adaleti sağlayacaktı.

İmamın hazır bulunmadığı bu sürede imam adına sefirler görevi devralırlar. Sefirler gâib imam adına yapmakta oldukları bütün iş ve işlemleri bizzat ondan gelen tevki'ler ile yaptıklarını topluma kabul ettirirler. Sefirler etrafından bütünleşen halk imamlara verilmesi gereken humusu naiblere teslim eder. Karşılaştıkları sorunları da imama sormaları için sefirlere yöneltmeye başlar. Yaklaşık yetmiş yıl devam eden bu süreç son sefirin kendisinden sonra başka bir sefirin gelmeyeceğini ilan etmesiyle sona erer ve İmâmîyye adına büyük gaybet dönemi başlar.

Son sefir vefat etmeden önce bundan sonraki sorunları imamlar adına fetva verecek âlimlerin yükleneceğini deklare ederek vefat eder. Bu durum, mezhep içerisinde ciddi bir hareketlenmeye yol açar. Bu ana kadar imamların fetva ve görüşleri ile hareket eden İmâmî âlimler hızlı bir tedvin ve yazı hareketine girişirler. Arkalarına aldıkları devlet desteği sayesinde açıktan açığa inançlarını ifade etme özgürlüğüne de kavuşan İmâmî âlimler, kısa sürede birçok eser telif eder. Genel itibarıyla imamların sözlerinden derlenen bu eserler, artık fiziken mevcut olmayan imamın yerini alır ve mezhep müntesipleri nezdinde temel müracaat kaynağı işlevi görürler.

Zaten zayıflamış olan Abbâsî iktidarının 333 senesinde Şîî bir hanedan olan Büveyhîler tarafından işgal edilmesiyle İmâmîyye, Zeydiyye, İsmâiliyye ve diğer Şîî hanedanlar İslam âleminin her tarafından etkin oldular. İslam coğrafyasının her

tarafından Şîî iktidarlar başa geçtiler. Kurdukları medrese, aşevleri, tarikat yurtları gibi birçok müessese ile varlıklarını hissettirmeye başladılar. Hicri dördüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaklaşık bir asır boyunca İslam âleminde söz sahibi oldular.

c. Şîa'nın İmâmet Anlayışı

Bir önceki başlıkta dile getirildiği üzere Şîî inanç, zat/shahıs merkezli bir düşüncedir. Buna bağlı olarak söz konusu zatların mezhep içerisindeki konumu daima önem arz etmiştir. Hz. Peygamber'in aile efradına gösterilen muhabbet, zamanla Şîa eliyle dinî içerikli imamet anlayışına dönüşmüştür.⁶⁵ Bu dönüşüme paralel olarak mezhebin diğer birçok fikir ve inanç esasında değişimler yaşanmıştır.⁶⁶ Hemen hemen bütün Şîî fırkalarda farklı ton ve içerikte görülmekte olan bu imamet anlayışı, bir yandan onları bir araya getirirken, diğer yandan da diğer İslam mezheplerinden ayırtmıştır.⁶⁷ Birçok Şîî müellif tarafından da dile getirilen bu husus, Şîa'nın temel karakteristiği olarak dillendirilmiştir.⁶⁸ Mezhebin bütün inanç ve düşünce sistemini etkilemiş olduğunu belirttiğimiz bu imamet anlayışı, çalışmaya konu ettiğimiz Murtazâ'yı da doğal olarak etkilemiştir. Öneme binaen bu başlık altında genelde Şîa'nın, özelde ise İmâmiyye'nin imamet anlayışını izah etmek zaruri bir hal almıştır.

Hz. Peygamber'in vefatının ardından onun yerine kimin halife seçileceği tartışma konusu olmuştur.⁶⁹ Şîa haricindeki neredeyse bütün araştırmacılar, imamet etrafında cereyan eden bu tartışmaların siyasi olduğunu ifade etmektedirler.⁷⁰ Hz. Ebubekir'in halifeliğine karşı çıkanların itirazlarını dinî anlatılar üzerinden temellendirmemesi, bu düşüncüyü desteklemektedir.⁷¹ Kezâ bu dönemde her ne kadar

⁶⁵ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslam*, Dâru'l-ma'ârif, Kahire 1968, c.2, s.21.

⁶⁶ Neşşâr, *Neş'et...*, c.2, s.18.

⁶⁷ Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm...*, c.3, s.17.

⁶⁸ Kâşif el-Gitâ, İmâmiyye mezhebinin kendisiyle ayırttığı temel inanç esasının imamet olduğunu belirtmektedir. Ona göre geri kalan farklılıkların fûru kabilindedir. Bk. Muhammed el-Hüseyn Âl Kâşif el-Gitâ, *Aslû's-Şîati ve usûluhâ: Mukâranetun ma'a'l-mezâhibi'l-arbaa'*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1990, s.145.

⁶⁹ Eş'arî, Müslümanlar arasında cereyan eden ilk ihtilafın, imamet konusunda ortaya çıktığını belirtmektedir. Bk. Eş'arî, *Makâlât...*, c.1, s.22.

⁷⁰ Örnek olarak bk. Fazlur Rahman, *İslam*, s.262; Farhad Daftary ve Gurdofarid Miskinzoda (Ed.), *The Study of Shi'i Islam*, I.B. Tauris Publishers, Londra 2014, s.455; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, New Haven 1985, s.79.

⁷¹ Eş'arî, *Makâlât...*, c.1, s.33.

Peygamberimizle olan kan bağı varisliği dile getirilmişse de daha sonra ortaya çıkan ilâhî vesayet ve nass düşüncesine dair izler görülmemektedir.⁷² Erken dönem Şîî tarih ve mezhepler tarihi yazarları dâhil hiç kimse ilk hilafet tartışmalarında bu tür bir argümantasyondan bahsetmemektedir. İleri sürülen argümanlar daha çok yerleşik Arap kabile anlayışının dinamikleri ve toplumun kültür kodları ile ilgili olduğu görülmektedir. Peygamberimizin yasal ve meşru varisleri olduğu için Haşimoğulları'ndan birinin efendimizin yerine geçmesi gerektiği, Araplar'ın Kureyş dışındaki bir kabileye biat etmeyeceği, Hz. Ebubekir'in Kureyş içindeki en zayıf kola mensup olduğu gibi argümanlar örnek gösterilebilir.⁷³ Görüldüğü üzere bu argümanlardan hiçbirinde halifenin ilahiliğine dair izler bulunmamaktadır.

Şîa/İmâmiyye, ilerleyen süreçlerde önce Haşimoğulları ailesinin tamamından, daha sonra Tâlibîler'den, ardından Hz. Ali evladından ve nihayetinde Hüseyin evladından birinin imametini dinî bir vecibe olarak görmeye başlamıştır.⁷⁴ Bu vacipliğin kendileri hakkında varid olan nass nedeniyle olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁵ Bu inançlarını Hz. Peygamber ağzından aktardıkları hadislerle temellendirme yoluna gitmişlerdir.⁷⁶ Yine bazı Kur'an ayetlerini de bu eksende tevil ederek çeşitli referanslar bulmaya çalışmış ve kendi görüşlerini destekleyecek şekilde yorumlamışlardır.⁷⁷ Ehl-i beyt kaynaklarından aktardıklarını söyledikleri bu rivayetler beraberinde bir dizi problemi getirmiştir. Aktarılan rivayetlerin mezhebin dar kalıpları içerisinde sıkışarak geniş kitlelere ulaşmaması mezhep aleyhine bir algıya neden olmuştur. Buna bağlı olarak mezhep propagandası yapan dâiler içe dönük retorikte başarılı olurken, dışa dönük anlatılarda yetersiz kalmışlardır. Rivayetlerde geçen teorik çerçevenin sürekli olarak yaşanan pratik tarafından sıkıştırılması daha büyük bir probleme yol açmıştır. Bu husus, mezhep içerisindeki kırıma ve ayrışmalarda en önemli etken olmuştur. Nitekim Muhammed Bâkır ile

⁷² Neşşâr, **Neş'et...**, c.2, s.34.

⁷³ Nâşî, **Mesâil...**, s.10; İbn Hişâm, **es-Sîret...**, c.2, s.553-554; Hasan İbrâhîm Hasan, **Siyasi-Dini-Kültürel ve Sosyal İslam Tarihi**, Ahmed Turan Aslan v.dğr. (çev.), Kayihan Yayınları, İstanbul 1997, c.2, s.459.

⁷⁴ Müfid, **Evâil...**, s.44; İbrahim Hasan, **Siyasi-dinî...**, c.2, s.459; Watt, **The Râfidites...**, s.112.

⁷⁵ Eş'arî, **Makâlât...**, c.1, s.33; Müfid, **Evâil...**, s.44. İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, **Te'vilu muhtelifi'l-hadîs**, Nurullâh Şevket Biker (tah.), Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2008, s.129.

⁷⁶ Ebû Hâtim er-Râzî Ahmed b. Hamdân, **Kitâbü'z-zîne fî kelimetü'l-İslâmiyye el-Arabiyye**, Abdullah Sellâm es-Sâmerrâî (neş.), Dâr Vâsıt li'n-Neşr, Bağdat ts., s.256.

⁷⁷ İbn Haldun, **Mukaddime**, Süleyman Uludağ (çev.), Dergah Yayınları, İstanbul 2017, s.433.

kardeşi Zeyd b. Ali arasında yaşanan tartışma, böylesi bir sıkışmanın neticesinde cereyan etmiştir. Bu tartışma sonunda Zeydiyye fırkası, söz konusu nasslarda ilk üç imamın nass ile atandığını, ondan sonraki imamların şahsen değil, vasfen tayin edildikleri gibi çeşitli görüşler benimsemiştir.⁷⁸

İmameti Hz. Hüseyin evlatları içinde sıralı bir şekilde on ikiye tamamlayan İmâmiyye, bu düşüncesini çeşitli rivayetler üzerinden temellendirme yoluna gitmiştir. İnandırıcılık sağlamak adına birçok Sünnî kaynağı referans göstermiştir. Hicri ilk iki asrın tamamında, üçüncü asrın ise ilk yarısında görülmeyen on iki imam anlayışı, Hasan el-Askerî'nin oğlunun gaybete gittiği iddiasından yaklaşık bir asır sonra şekillenmiştir.⁷⁹ Bu eksende yapılan propagandalar sonuç vermiş ve on iki imam anlayışı Şîa'nın büyük kitlesi tarafından benimsenmiştir. Bu anlayışa göre Hz. Ali bizzat Hz. Peygamber tarafından ismen ve şahsen imam olarak tayin edilmiştir. Hz. Ali de kendisinden sonra oğlu Hasan'ı ismen ve şahsen imam tayin etmiştir.⁸⁰ Her imamın kendisinden sonrakini bu şekilde tayin etmesine dayanan bu düşünce, en son imam Mehdî Muntazar'a kadar devam etmiştir. Onunla imamların “*huzûr*” dönemi sona ermiştir. O, insanlar arasında olup, toplumun sorunlarıyla ilgilenmektedir. Zuhur vakti geldiğinde geri dönecek ve yeryüzünü adaletle dolduracaktır. Allah'ın dini onun eliyle üstün gelecek, yeryüzünün doğusu ve batısı onun eliyle fethedilecektir. Fethedilen her diyarda ezan sesi yankılanaca ve din sadece Allah'a has olacaktır.⁸¹

İmâmiyye, on iki ile sınırlandırdıkları bu imamlara itaati farz olarak değerlendirmektedir. İmamlara itaati Allah'a itaat ile eş görmektedirler. Onlara dost olan, Allah'a dost; düşman olan da Allah'a düşman olmaktadır.⁸² İmamlar, yeryüzündeki varlıkların emânı ve güvencesidirler. Onların insanların kurtuluşu noktasındaki işlevleri, Hz. Nuh'un gemisine benzetilmektedir. Onlar insanları Allah'a ulaştıran rehberler olup, Allah'a açılan kapıdırlar. Bu nedenle onları sevmek, Allah'a iman etmek; onlara buğzetmek de Allah'ı inkâr etmek demektir. Yeryüzü hiçbir zaman imamsız kalmayacaktır. İmâmlar zahir veya gizli olarak her daim var

⁷⁸ Nâşî, *Mesâil...*, s.41;

⁷⁹ Bozan, *İmâmiyye'nin...*, s.246, 248.

⁸⁰ Eş'arî, *Makâlât...*, c.1, s.33; Müfid, *Evâil...*, s.44.

⁸¹ Sadûk, *el-İ'tikâdât*, s.95.

⁸² Kâşif el-Gitâ, *Aslû's-Şîa...*, s.147.

olacaklardır. Zira onlar, Allah'ın insanlar üzerine şahit ve hüccetleridir. Onun ilminin kabı, vahyinin tercümanı ve tevhidinin dayanaklarıdır.⁸³

Yukarıdaki ifadeler dikkatle incelendiğinde İmâmiyye'nin imamet anlayışına dinin temel bir aslı olarak yaklaştığı görülmektedir. Onlara göre imamet peygamberlikte olduğu gibi Allah'ın kullarına bir lütfudur.⁸⁴ Her asırda bir imamın peygambere halife olarak bulunması ve insanları hidayete erdirmesi gerekmektedir.⁸⁵ Böylelikle peygamberliğin devamı sağlanmış olmakta ve Allah'ın lütfu her dönemdeki insanlara ulaşmış olmaktadır.⁸⁶ İslam toplumuna dini öğretilerin açıklanması sadedinde bu varlığı gerekli gören Şî'î âlimler, bunun sağlanması için imamın varlığını zorunlu görmektedirler.⁸⁷

İmamın söz konusu öğretileri topluma götürebilmesi için her şeyden önce kendisinin hata ve kötülüklerden uzak olması gerekmektedir. İmamın ismeti şeklinde karşımıza çıkan bu nitelik, onun dinî sorumluluklarını yerine getirmesi için elzemdir. Allah'ın hüccetlerine bahsettiği bu korunma onun tevfiği ve lütfu anlamına gelmektedir. Bu sıfat, Allah tarafından sadece ona sahip çıkacağı bilinen kişilere verilir. Yoksa ismet sıfatı, kötülüğü engelleme ya da iyi işleri zorla yapma anlamına gelmemektedir.⁸⁸ Eğer önder olacak kişide ismet sıfatı bulunmazsa liderliğin olmasının anlamı kalmamaktadır. Zira aklın zorunlu gördüğü bu liderlik, mutlak liderlik olup, kendisine itaat farzdır.⁸⁹ Bu nedenle imam, hatalardan korunmuş ve ilahî korumaya alınmış birine verilmelidir. Eğer bu sorumluluk fikri ve inançsal hatalardan korunmamış birine verilirse insan özgürlüğünü savunan iktidar yerine

⁸³ Sadûk, **el-İ'tikâdât**, s.94.

⁸⁴ Şeyh Müfid, **en-Nüketi'l-itikâdiyye**, Daru'l-Müfid, Beyrut 1993, s.39; Kâşif el-Gıtâ, **Aslü's-Şîa...**, s.152.

⁸⁵ Şeyh Müfid, İmâmiyye ehlinin her zaman diliminde Allah'ın mükellef kullarına hüccet olması ve dini maslahatın kendisiyle tamamlanması için mutlaka bir imamın bulunması gerektiğinde ittifak ettiğini belirtmektedir. Bk. Müfid, **Evâil...**, s.42. Kâşif el-Gıtâ, İmâmiyye'nin Allah'ın yeryüzünü kullarına hüccet olacak nebi, zahir vasî veya gâib gizli vasîsiz bırakmayacağına inandığını belirtmektedir. Bk. Kâşif el-Gıtâ, **Aslü's-Şîa...**, s.147.

⁸⁶ Fellâh b. İsmâil Ahmed, **el-Alâka beyne't-teşeyyu' ve't-tasavvuf**, (Yayınlanmamış doktora tezi), s.269.

⁸⁷ Tabâtabâî, **eş-Şîatu fi'l-İslâm**, s.27.

⁸⁸ Müfid, **Tashîh...**, s.128.

⁸⁹ Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zahîra fî ilmi'l-keîâm**, (tah.) Komisyon, el-Âsitânetu'r-Rızaviyye el-Mukaddese, Meşhed 1441 HK., s.161.

Kisrâ ve Kayser'in uygulamalarını getiren iktidarlar başa geçebilir. Bu durumda diğer semâvî dinlerde görüldüğü gibi tahrifler ortaya çıkar.⁹⁰

Kısaca genelde Şîa, özelde ise İmâmiyye'nin dinî ve dünyevî liderlik anlamını yükledikleri ilâhî kaynaklı imamet anlayışı, mezhebin fikir ve inanç esaslarını derinden etkilemiştir.⁹¹ Şîa bu esasa bağlı olarak birçok meselede kendine has fikirler ileri sürmüştür.⁹² Söz gelimi sahabenin adalet ve akıbeti, tamamen bu bağlamda değerlendirilmiştir. Buna göre Hz. Ali'ye olan tutumları üzerinden tasnif etmişlerdir. Hz. Ali'ye saldıran ve ona karşı mücadele edenler zalim ve asi olup ebedi olarak cehennemde kalacaklardır.⁹³ Hz. Ali'yi destekleyenler ise, yüceltilmiş ve mezhep içerisinde bayraklaştırılmışlardır. İmamet anlayışının Şîî fikirlere etkisini gözler önüne sermek için verdiğimiz sahabe anlayışında görülen tutum başka birçok konuda da gözlemlenmiştir.

d. Şîa-Mu'tezile Etkileşimi

Mu'tezilî kelam öğretisi ile Murtazâ'nın da aralarında olduğu Bağdat İmâmiyye ekolünün kelam anlayışına yakından aşina olanlar, iki düşünce sisteminin birçok benzer öge taşıdığını belirtmektedirler. İlk dönemlerde iki mezhep arasında görülen hasmâne tutumun hangi saiklerle dostâne bir ilişkiye evrildiği öteden beri merak konusu olmuştur. Bu merakı gidermek amacıyla bir dizi akademik ve ilmî çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar, iki mezhep arasındaki ilişkinin kökenini, hakikatini ve tarihi seyrini önemli oranda ortaya koymuştur.⁹⁴ Bu nedenle, bu bahsin

⁹⁰ Tabâtabâî, *eş-Şîatu fi'l-İslâm*, s.27.

⁹¹ Murtazâ Mutahharî, imameti sosyal ve siyasi yönlerden ele alındığında imana ilişkin bir esas olmadığını, ancak Allah'ın hücceti olarak her Müslüman birey ile yetkin insan arasındaki manevî ilişkinin gerekliliği bakımından dikkate alınması halinde imana ilişkin bir esas olduğunu belirtir. Bk. Murtazâ Mutahharî, *Felsefe Dersleri 2*, Ahmet Çelik (Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul 1999, c.2, s.53. Aynı Mutahharî başka bir eserinde Şîîler'in imameti dinin aslı kabul ettiğini, iman esaslarından biri olarak değerlendirdiğini ve bu duruşun da Şîîler ile Sünnîler arasındaki en temel fark olduğunu belirtmektedir. Bk. Murtazâ el-Mutahharî, *Silsiletü'l-usûli'd-dîn: el-imâme*, Dâru'l-Havrâ, Beyrut ts., s.37-38.

⁹² İmâmiyye mezhebinde bütün dinî bilgiler imam anlayışı etrafından şekillenmektedir. Bu mezhep, imâmî insanların geldiği ve gittiği tek sığınak olarak kabul etmektedir. Bk. Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, Muhammed Hüseyin ed-Derâbeti, Macmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed 1441 HK., c.1, s.83 (muhakkik mukaddimesi).

⁹³ Müfid, *Evâil...*, s.6.

⁹⁴ İki mezhep arasındaki ilişki ve etkileşim; ülkemiz, Arap âlemi ve Batı dünyasında çalışma konusu edilmiştir. Bu konu üzerine ülkemizdeki en kapsamlı çalışmayı Hulusi Arslan ortaya koymuştur. Arslan *"İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi: (Şerif el-Murtazâ Örneği)"* isimli çalışmasında, iki mezhep arasındaki ilişkiyi Şerif el-Murtazâ örnekliliği üzerinden test etmiştir. Arap

burada genişçe ele alınmasına gerek kalmamıştır. Ancak iki mezhep arasındaki etkileşimin tezahürlerinin en üst seviyede görüldüğü Murtazâ gibi bir şahsiyeti incelerken bu hususa temas etmemenin, çalışmada eksiklik yaratacağı endişesinden hareketle burada kısaca Şîa-Mu‘tezile etkileşiminin kökenleri, nedenleri ve tarihsel seyrine bizim bakış açımız üzerinden değinilecektir.

İslam kelim ve düşünce tarihinin erken dönem kaynakları günümüze ulaşmadığından, nispeten erken dönemde teşekkül etmiş olan bu iki mezhep arasında vuku bulan ilişkinin tam olarak hangi zaman diliminde oluşmaya başladığını ve bu ilişkinin hangi kanaldan diğerine doğru geliştiğini kestirmek oldukça zor görünmektedir. Kaynak yetersizliğinden neşet eden bu zorluğa, mezhep

âlemindeki çalışmalara öncülük eden kişi ise, İrfan Abdulhamid olmuştur. Onun 1965 yılında Cambridge Üniversitesinde Arthur John Arberry’inin danışmanlığında sunduğu “*Eserü’l-Fikri’l-İ’tizâlî fî Fikri’s-Şeyh el-Müfid*” isimli doktora çalışması, bu bağlamda akla gelen ilk çalışmadır. Abdülhamîd, *Dirâsât fî’l-Fırak* isimli kitabında bu çalışmasına işaret etmiştir. Maalesef tüm çabalarımıza rağmen bu çalışmaya erişemedik. Arap âleminde bu konuda yapılan bir diğer doktora çalışması ise, Aîşe Yusûf el-Mennâî’ye aittir. Yusûf, “*Usûlü’l-Akîde beyne’l-Mu‘tezile ve’s-Şîati’l-İmâmîyye*” isimli çalışmasında Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid, Şerîf el-Murtazâ, Ebû Cafer et-Tûsî, Nâsirüddîn et-Tûsî, İbnü’l-Mutahhar el-Hillî gibi farklı İmâmî düşünürlerin görüşleri üzerinden iki mezhep arasındaki etkileşimi ortaya koymaya çalışmıştır. Bu konuda dikkati çeken bir diğer çalışma ise, Muhammed b. Hâmid b. Münevver el-Cüd‘ânî tarafından yapılmış bir yüksek lisans çalışmasıdır. Süleymân b. Abdullah es-Selûmî danışmanlığında hazırlanmış olan bu çalışma “*es-Sılatu beyne’t-Teşeyyu ve’l-İ’tizâl*” adını taşımaktadır. Ümmü’l-Kura Üniversitesi Akîde bölümünde hazırlanan bu tez, Suudi Arabistan’da hazırlanan çalışmalara nazaran oldukça kaliteli görünmektedir. Batı dünyasında yapılan çalışmalar ise, 1970’li yıllarda gün yüzüne çıkmıştır. Her ne kadar bu tarihten önce iki mezhep arasındaki ilişkiye yönelik ifadeler rastlansa da müstakil çalışmalar yapılmamıştır. Bu eksende karşımıza çıkan ilk çalışma, Wilferd Madelung imzasını taşımaktadır. 1970 tarihli “*İmamism anda Mu‘tazilite Theology*” isimli bu çalışma, iki mezhep arasındaki ilişkinin doğasına dair yaklaşık on yedi sayfalık bir deneme şeklindedir. Madelung bu çalışmada bir makalenin sınırları içerisinde öteden beri dile getirilen bir iddianın tarihsel kökenlerini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışmıştır. McDermott tarafından bir yıl sonra tamamlanan çalışma ise, oldukça kapsamlı olup iki mezhep arasındaki etkileşimi Şeyh Müfid ve Kâdî Abdülcebâr üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır. 400 sayfayı aşan bu çalışmada, bir yandan Müfid’in kelim anlayışını iki mezhep arasındaki etkileşim temelinde ortaya koymaya çalışırken bir yandan da Şeyh Sadûk, Murtazâ ve Tûsî’nin görüşleriyle kıyaslamaktadır. Bu bağlamda değineceğimiz son çalışma ise, Hussein Ali Abdulsater tarafından piyasaya sürülen “*Shi‘i Doctrine Mu‘tazili Theology: al-Sharîf al-Murtadâ and Imami Discourse*” isimli eseridir. Abdulsater bu eserinde Murtazâ’nın görüşlerinden yola çıkarak iki mezhep arasındaki etkileşimi ortaya koymaya çalışmaktadır. Bk. Wilferd Madelung, “Imamism and Mu‘tazilite Theology”, **Religious Schools and Sects in Medieval Islam**, (13-29), Variorum Reprints, Londra 1985; Martin J. McDermott, **The Theology of al-Shaikh al-Mufid**, Dar el-Machreq Editeurs, Beyrut 1978; Aîşe Yusuf Mennâî, **Usûlü’l-akîde beyne’l-Mu‘tezile ve’s-Şîati’l-İmâmîyye**, Dâru’s-sekâfe, Doha 1992; Muhammed b. Hâmid b. Menûr el-Cüd‘ânî, “*es-Sılatu beyne’t-Teşeyyu ve’l-İ’tizâl*”, (“Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi”, Ummü’l-Kura Kulliyetü’l-Da‘va ve Usûlüddîn, Mekke 1419 HK.); Hulusi Arslan, **İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu‘tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)**, Endülüs Yayınları, İstanbul 2017, ss.9-230; Hussein Ali Abdulsater, **Shi‘i Doctrine, Mu‘tazili Theology al-Sharîf Murtadâ and Imami Discourse**, Edinburg University Press, Edinburg 2017.

müntesiplerinin savunmacı ve reddedici refleksi de eklemelenince mesele daha da içinden çıkılmaz bir hal almıştır.⁹⁵ Bu nedenle bahis konusu zorlukların üstesinden gelerek iki mezhep arasında zuhur eden etkileşimin hakikatini olduğu gibi ortaya koymak hiç de kolay değildir. Bizler bunun farkında olarak bu hususta ileri sürülen tezlerden herhangi birini olduğu gibi benimsemek yerine, eldeki verilerin rehberliğine teslim olarak onların bizi götüreceği sonuca gitmeye gayret göstereceğiz.

Kimi yazarlar iki mezhep arasındaki ilişkiyi Hz. Ali ile başlatır. Daha çok Şîa'nın Mu'tezile'den etkilenmediğini, aksine Mu'tezile'nin Şîa'dan etkilendiğini ispat sadedinde genellikle Şîi yazarlar tarafından dile getirilen bu iddia,⁹⁶ bazı Mu'tezilî tabakat eserlerine dayandırılır. Söz konusu eserlerde Mu'tezile mezhebinin iki bânileri Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in kelam ilmini Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye ve onun oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'den aldıkları ifade edilir. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin kelam ilmini babası Hz. Ali'den öğrendiği belirtilerek Hz. Ali'nin Mu'tezile mezhebinin fikir babalarından olduğu iddia edilir.⁹⁷ Tamamen mezhepsel üstünlük kurmak amacıyla ortaya

⁹⁵ Macdonald, iki mezhep arasındaki ilişkiyi İslam tarihinin en büyük gizemi olarak görmektedir. Bk. John Norman Hollister, *The Shi'a of India*, Luzac Company, Londra 1953, s.26; İrfan Abdülhamid, *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1967, s.98.

⁹⁶ Abdullah Ni'me, bazı araştırmacılar tarafından dile getirilen, Şîi düşüncenin temel asıllarını Mu'tezile'den aldığı yolundaki düşünceye şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre Şîi fikirlerle Mu'tezilî fikirler arasında bir bağlantı kuran yorumlar apaçık bir hatadır. Bk. Abdullâh Ni'me, *Felâsifetü's-Şîa hayâtuhum ve ârâuhum*, Dâru'l-Fikr el-Lübnânî, Beyrut 1987, s.41. Keza Cafer es-Sübânî de bu iddiaya karşı çıkar ve Şîa'nın ilk dönemden itibaren imamların görüşlerine bağlı olduğunu, hiçbir mezhebin mirasçısı olmadığını, hatta Mu'tezile'nin temel esaslarını imamlardan alması nedeniyle Şîa'dan etkilendiğini ileri sürer. Bk. Ca'fer es-Sübânî, *Davru's-Şîa fî binâi'l-hadâretü'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1993, s.89. Sübhânî, bir diğer eserinde ise, insaf ehli birinin iki mezhep arasındaki bariz farkları rahatlıkla görebileceğini belirtir. O; şefaât, büyük günah, cennet ve cehennem, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, ihbât, din ve akıl, tövbenin kabulü, peygamberlerin meleklerden üstünlüğü ve teklif için naklin gerekliliği gibi hususlarda Şîa'nın Mu'tezile mezhebinden daha ziyade Eş'ariyye'ye daha yakın olduğunu belirtir. Bk. Ca'fer Sübhânî, *Târihu's-Şîa ve akîdetihim*, Maş'ar, Tahran 1387 HŞ., s.87-88.

⁹⁷ Mu'tezilî tabakat eserlerinde geçen Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in ilimlerini Muhammed b. el-Hanefiyye'den aldıklarına dair ifadeler, apaçık bir şekilde tarihi gerçeklerle çelişmektedir. Zira her iki şahıs, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin vefatından bir yıl önce dünyaya gelmiştir. Onların bu sözlerini, hemen devamındaki "ve oğlu Ebû Hâşim" üzerinden şeklinde yorumlayarak anlamak gerekir. Yoksa Kâdî Abdülcebbâr ile İbnü'l-Murtazâ'nın bu bariz bilgiyi bilmediklerini düşünmüyoruz. Kâdî Abdülcebbâr Ebû'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *Fazlu'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetuhum li sâiri'l-muhaliifn*, Fuâd Seyyîd (tah.), Dâru't-Tunûsiyyeti Li'n-Neşr, Tunus ts., s.214-215; Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Susanna Diwald-Wilzer (tah.), Müessesetu Reyân, Beyrut 2009, s.7. Makrîzî, Vâsıl b. Atâ'nın ilmini Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed el-Hanefiyye'den aldığını, ancak imamet

atıldığını düşündüğümüz bu ifadelere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Zira aynı kaynaklar Şîa'nın gâsıb gördüğü ilk iki halifeyi de mezheplerinin ilk tabakası arasında zikreder.⁹⁸ Aynı şekilde mezhep meşruiyetini İslam tarihinin güçlü şahsiyetleri üzerinden temellendirmeye matuf bu ifadeler, farklı mezheplere ait eserlerde de rastlanılır.⁹⁹ Bu nedenle söz konusu iddiayı somut tarihsel veri olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir.

İki mezhep arasındaki ilişkinin başlangıç noktası olarak ileri sürülen bir diğer şahsiyet, Zeyd b. Ali'dir. Bu düşüncüyü dile getirenlerden biri olan Şehristânî, Zeyd b. Ali'nin, Vâsıl b. Atâ'nın yanında okuduğunu ve bu nedenle onu takip edenlerin tamamının Mu'tezilî olduğunu aktarmaktadır.¹⁰⁰ Muhammed Ebû Zehra, Vâsıl b. Atâ ile Zeyd b. Ali arasında gerçekleşen bu görüşmenin hoca-öğrenci ilişkisinin ötesinde ilmî bir müzakere şeklinde cereyan ettiğini belirterek söz konusu iddianın yersiz olduğunu söyler.¹⁰¹ Şehristânî'nin sözlerinin devamında dile getirdiği bir husus, onun bu düşüncesini haklı çıkaracak cinstendir. Buna göre Vâsıl, Hz. Ali'nin yaptığı savaşlarda hak üzere olduğuna dair kesin bir bilginin olmadığını düşünmektedir.¹⁰² Dedesinin haklılığına destek vermeyen birinin yanında öğrencilik yapmak, makul görünmemektedir.¹⁰³ Bu nedenle bu iddia, havada kalmaktadır. Ayrıca Zeyd b. Ali'nin Vâsıl'ın yanında öğrencilik yaptığına ve bütün görüşlerini ondan aldığına dair bu denli önemli bir iddianın erken dönem İslam mezhepler tarihi yazarları arasında Şehristânî dışında kimse tarafından dile getirilmemesi de dikkat çekmektedir. Eş'arî, Malatî, Nevbahtî gibi üçüncü asır mezhepler tarihi yazarları ile Abdulkâhir el-Bağdâdî gibi beşinci asır mezhepler tarihi yazarlarının eserlerinde

konusunda kendisine muhalefet ettiğini aktarmaktadır. Bk. Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, **el-Hıtatü'l-Makrîziyye**, Dâr Sâdır, Beyrut ts., c.2, s.345.

⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, **Fazlu'l-İ'tizâl...**, s.214; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.9.

⁹⁹ Örneğin İsferâyînî; bütün sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîni fırka-ı nâciyye olarak kabul ettiği Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât'ten olduğunu belirtmektedir. Bk. İsferâyînî, **et-Tabsîr...**, s.414.

¹⁰⁰ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, Ahmed Fehmî Muhammed (tas.), Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2007, c.1, s.154.

¹⁰¹ Muhammed Ebû Zehra, **el-İmam Zeyd: hayâtuhû ve asruhû – ârâuhû ve fıkhuuhû**, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 2005, s.43.

¹⁰² Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, c.1, s.154.

¹⁰³ Muhammed Bâkır, kendisinden küçük olan kardeşi Zeyd'i, ataları Hz. Ali'yi yaptığı savaşlar nedeniyle hataya düşmekle itham eden Vâsıl b. Atâ ile yaptığı bu görüşmeden dolayı kınamıştır. Bk. Mahmûd Subhî, **Fî ilmi'l-keîlâ...**, c.3, s.179.

buna dair bir kayıt bulunmamaktadır. Bunlardan hiçbirisi, ikili arasında vuku bulan bir hoca-öğrenci ilişkisinden bahsetmemektedir.¹⁰⁴

Bu bağlamda ileri sürülen bir diğer iddia ise, hicri ikinci asrın ikinci yarısından başlayarak üçüncü asrın ilk yarısına kadar yaşamış bazı şahsiyetler üzerinden bu ilişkinin başladığıdır. Genellikle cerh ve tadil eserlerinde görülen bu iddiaların düşünsel bir harekete işaret etmediği görülmektedir. Geç dönem eserlerde karşımıza çıkan bu ifadeler, fikri bir hareketten ziyade bireysel değerlendirme şeklinde yer almaktadır.¹⁰⁵ Söz konusu kişilerin hem Mu‘tezilî hem de Şîi olduğunu ifade eden bu kayıtlara ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Zira bu değerlendirmelerin aynısı, zaman zaman Ehl-i Sünnet’in önde gelen şahsiyetleri için de söz konusu edilmiştir. Hz. Ali’nin siyaseten haklı olduğunu iddia eden bazı önde gelen selef âlimleri sırf bu itibarla Şîi olmakla itham edilmişlerdir.¹⁰⁶ Söz gelimi İmam Şâfiî de bu ithamlardan nasibini almıştır.¹⁰⁷ Bütün bu hususlar dikkate alındığında söz konusu şahıslar hakkında ileri sürülen iddiaların konumuzla birebir ilişkili olmadı anlaşılmaktadır.

Farklı yazarlar tarafından dile getirilen yukarıdaki iddiaların, daha sonra karşımıza çıkan Şîa-Mu‘tezile ilişkisi ile ilgili olmadığı ortadadır. Çünkü bu süreçte her iki ekol birbirinden oldukça farklı düşünsel ve politik fikirlere sahiptir.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Muhammed b. Hâmid b. Menûr el-Cüd‘ânî, “**es-Sılatu beyne’t-Teşeyyu ve’l-İ’tizâl**”, (“Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ummü’l-Kura Kulliyetü’d-Da‘va ve Usûlüddîn, Mekke 1419 HK.), s.257-258

¹⁰⁵ Zehebî’nin Mizânü’l-İ’tidâl isimli eserinde bunun örnekleri sıklıkla görülebilir. Örneğin; Ebû Sehl Avf el-A‘rabî (ö.147) hem Şîi hem de Kaderî olmakla itham edilmiştir. Yine aynı eserde Muhammed b. Râşid el-Mekhûlî eş-Şâmî (ö.170) her iki mezhebe müntesip olmakla itham edilmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Mizânü’l-İ’tidâl fî nakzi’r-ricâl**, Ali Muhammed el-Becâvî (tah.), Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut ts., c.3, 305.

¹⁰⁶ Hicri ilk iki asırda, Hz. Ali’nin Osmânîler’e karşı verdiği mücadelede haklı olduğunu savunmak, Şîi olarak etiketlenmek için yeterliydi. Bk. Ebû Saîd Neşvân b. Saîd el-Himyerî, **el-Hürû’l-în**, Kemâl Mustafâ (tah.), İade, Tahrân 1972, s.180; İbnü’l-Murtazâ, **Tabakâtü’l-Mu‘tezile**, s.48.

¹⁰⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ**, Şuayb el-Arnâvût (tah.), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1982, c.10, s.58.

¹⁰⁸ İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist eseri incelendiğinde iki mezhebin birbirine reddiye olarak yazdığı birçok eserin olduğu görülür. Bk. İbnü’n-Nedîm, **el-Fihrist**, s.308. Aynı şekilde Brockelmann, Mu‘tezile’nin Şîa ile oldukça sert tartışmalara girdiğini ve aşırı Şîiler’e karşı Abbâsiler safında yer aldığını belirtmektedir. Bk. Carl Brockelmann, **Târihu’l-edebî’l-Arabî**, Abdulhalîm en-Neccâr (çev.), Dâru’l-Maârif, Kahire ts., c.4, s.37. Madelung ise, Eş‘arî’nin *Makâlât* ve Hayyât’ın *el-İntisâr* eserlerinin yayınlanmasından sonra iki mezhep arasında bir özdeşlik olduğu fikrinin savunulamaz hale geldiğini belirtmektedir. Zira bu eserler, iki mezhep arasında hicri ikinci asırda sert tartışmaların olduğunu belirtmektedirler. Bk. Wilferd Madelung, “Introduction”, **The Study of Shi‘i Islam**, (455-463), I.B. Tauris Publishers, Londra 2014, s.458.

Mu'tezile, yaşadığı coğrafya itibariyle karşılaştığı farklı kültürden gruplara karşı akli rehber edinerek mücadele eden bir fırka olarak ön plana çıkmaktadır.¹⁰⁹ Kendilerini "Ehl-i adl ve't-tevhîd" şeklinde tanıtan bu mezhebin en büyük hasımları teşbihçi ve tecsimci inançlardır.¹¹⁰ Şîa ise, erken dönemde genel itibariyle teşbihçi ve tecsimci anlayışa sahiptir.¹¹¹ Hatta bu düşüncenin en önemli temsilcileri Şîa arasında görülür.¹¹² Daha sonra gelişen usûlî kritikler de bunu destekler. Onlar antropomorfik düşüncelerle birlikte zaman zaman Mu'tezile'nin tartıştığı konuları tartıştıklarında, Mu'tezilî âlimler tarafından komik karşılanmış ve hafife alınmışlardır.¹¹³

O halde, Mu'tezile-Şîa etkileşimini nereden başlatmak gerekir. Kanaatimizce iki mezhep arasındaki etkileşim, kendi doğası içinde düşünsel kanallardan başlamamıştır. Bu etkileşim Abbâsî halifesi Mütevekkil tarafından her iki mezhebe uygulanan sert siyasi baskılar sonucu başlamıştır.¹¹⁴ Bilindiği üzere Mu'tezile'nin hiçbir zaman halk tabanında ciddi bir karşılığı olmamıştır. Mütevekkil döneminden itibaren devlet desteğini de bütünüyle yitirmiştir.¹¹⁵ Bu nedenle kendisine yeni bir

¹⁰⁹ Neşşâr, *Neş'et...*, c.2, s.17.

¹¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, Alî el-Cübbâî'den naklen Hişâm b. Hakem gibi ilk dönem Şîî düşünürlerin teşbihçi anlayışları nedeniyle tevhîd ve adaleti iptal ettiklerini belirtmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebâr Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Muhammed Hıdır Nebhâ (tah.), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2012, c.20, s.38; Zühdi Cârullâh, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tavzî', Beyrut 1974, s.5.

¹¹¹ Hayyât, ilk Râfıziler'den az bir kısmı hariç neredeyse tamamının teşbihçi görüşü benimsediklerini belirtir. Bk. Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntisâr ve'red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, Nyberg (tah.), Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Kahire ts., s.5-6.

¹¹² Eş'arî ilk Şîi/Râfızî fırkaların teşbihçi olduklarını, Cafer es-Sâdık döneminde ortaya çıkan grupların ise tecsimci olduklarını belirtir. Bk. Eş'arî, *Makâlât...*, c.1, s.46. İsferyînî ise, Hişâm b. Hakem, Hişâm el-Cevâlîki'nin teşbih ve tecsim görüşünü benimsediklerini, Kat'iyye mezhebinin görüşlerini benimseyen Yunûs b. Abdurrahman'ın takipçilerinin ise, teşbih konusunda aşırıya kaçtıklarını belirtmektedir. Bk. İsferyînî, *et-Tabâsîr...*, s.206, 207. Şîa'nın teşbihçi anlayışına dair en net ifadelere Fahreddîn er-Râzî'de rastlanılmaktadır. Ona göre İslâm'da teşbihçi anlayış Râfızîler ile birlikte görülmeye başlanmıştır. Bk. Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *İ'tikâdâtü fırakâ'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, Ali Sâmî en-Neşşâr (tah.), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1982, s.63-64.

¹¹³ Watt, *The Râfidites...*, s.115.

¹¹⁴ İbrahim Medkûr, iki mezhep arasındaki yakınlaşmayı Eş'arîler tarafından uygulanan baskıyla ilişkilendirmekte, bu baskının Şîa ile Mu'tezile'yi birbirine yaklaştırdığını söylemektedir. Bk. İbrâhîm Medkûr, "*Mantık-ı Aristo nezdî mütekellimân-ı İslâmî*", Muhammed Hânsârî (çev.), Harvard 1971, s.51-52.

¹¹⁵ Mes'ûdî, Mütevekkil'in hilafete geldiğinde nazar ve cedeli yasakladığını, hadis âlimlerini teşvik ettiğini, Ehl-i sünnet ve'l-cemaâtı ön plana çıkardığını aktarmaktadır. Bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyn el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005, c.4, s.78. Kitâbü'l-vulât isimli eserin yazarı Kindî ise, Mütevekkil'in çıkardığı emir ile Tâlibîler'i Mısır'dan çıkarttığını, her birinin başına para cezası koyduğunu, ardından Irak'tan Medine'ye gönderildiklerini aktarmaktadır. Mütevekkil'in vefatının ardından hilafete geçen el-Müntasır döneminde de Şîiler'e karşı bu tutumun devam ettiğini belirtir. Bunun en güzel örneklerinden biri,

müttefik bulma yoluna gitmiştir. Bu müttefiklik arayışında, aralarındaki bazı ufak mezhepsel fikir ayrılıkları olan Şîa'ya yanaşmıştır. Şîa tarafından bu yakınlaşmaya yeşil ışık yakılınca her iki mezhep, aradaki ihtilafı tali meseleleri bir tarafa bırakmıştır.¹¹⁶ Böylelikle kendilerini tamamen yok etmek isteyen iktidara karşı varlıklarını sürdürme ve el altından düşüncelerini yayma fırsatı yakalamışlardır.¹¹⁷

230 yılında başlayan baskılama hareketi sonrasında Şîiler arasında varlığını sürdürme imkânına kavuşan Mu'tezile, merkezin uzağında eğitim ve davet hareketi şeklinde faaliyetler yürütür. Bu çerçevede hilafet vesayetinden uzak Fars, Cibâl, Yemen ve Huzistân gibi bölgeler seçilir.¹¹⁸ Bu eğitim ve propaganda faaliyeti yavaş yavaş sonuç vermeye başlar. Buhârî'nin hemen sonrasında Deylemî Büveyhîler iktidarında Râfızîler arasında Cehmî fikirler görülmeye ve Mu'tezilî esaslar artmaya başlandı.¹¹⁹ Öte yandan Kâsım b. İbrahim'in akılcı ve kadercilik karşıtı öğretileri, Zeydiyye arasında Mu'tezilî kelama kapı aralar. Yemen Zeydiliğinin kurucusu olan torunu Yahya el-Hâdî İlalhak, çağdaşı olan Bağdat Mu'tezile'sinin lideri Ebû Kâsım el-Belhî'nin görüşlerini benimser. Strothman'nın belirttiği üzere İmam Kâsım ve torunu Yahya'nın görüşlerini savunan Yemen Zeydîler'i, baskın bir şekilde Mu'tezilî görüşlere yönelirler.¹²⁰

Bu gelişmeler, kısa zamanda herkes tarafından bilinir hale gelir. Bu durum, ilk kez Hayyât'ın dilinden yazıya dökülür. Şîa içerisinde bir grubun Mu'tezilî

şayet onlardan biri, bir başkası ile husumet yaşarsa devlet ricali ve hukuk erki hasmın sözüne itibar edecektir. Bk. Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, **Kitâbü'l-Vulât**, Matbaatü'l-âbâi'l-Yasû'îyyîn, Beyrut 1908, s.198, 203-204. Adam Metz, Tâlibîler'e uygulanan bu baskıların ardından yaklaşık hicri 250 yılından itibaren Mısır'da ardı ardına Alevî kalkışmalarının olduğunu belirtmektedir. Bk. Adam Metz, **el-Hadâretü'l-İslâmiyye fi'l-karni'r-râbi' el-hicrî ev asru'n-nahdati fi'l-İslâm**, Muhammed Abdulhâdî Ebû Ridde (çev.), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts., c.1, s.130.

¹¹⁶ Alî el-Cübbâi'nin iki mezhep arasındaki küçük ihtilafları görmezden gelerek birleşmelerini öneren sözleri meşhurdur. Onun sözleri meâlen şöyledir: "Bizler ile sizler, tevhîd ve adalet bahsinde ittifak ettik, imamet bahsinde ise ihtilafa düştük. Bir araya geliniz, ta ki tek bir ele dönüşesiniz." Bk. Kâdî Abdülcebbâr, **Fazlu'l-İ'tizâl...**, s.291.

¹¹⁷ Zebihullâh Safâ, **Târih-i edebiyât der İrân ez-Âğâz-i ahdi İslâmî tâ devre-i Selçûkî**, İntişârât-ı Firdevs, Tahran 1369, c.1, s.235.

¹¹⁸ Zebihullâh Safâ, **Tarih-i edebiyât...**, c.1, s.235.

¹¹⁹ İbn Teymiyye Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, **et-Tis'îniyye**, Muhammed b. İbrâhîm el-'Aclân (tah.), Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1999, c.1, s.262.

¹²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, Zeydîler ile aralarında var olan ihtilafların usûli manada sorun teşkil etmediğini belirtmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî...**, c.20, s.39; Wilferd Madelung, "Introduction", s.456.

görüşlere temayül ettiği yazılı olarak kayda geçer.¹²¹ Aynı etkileşimi dile getiren bir diğer kişi, Eş‘arî olur. Eş‘arî, Mezhepler üzerine yazdığı *el-Makâlât* kitabında, son zamanlarda İmâmiyye içerisinde bir grubun Mu‘tezilî fikirlere yöneldiğini ifade eder.¹²² Neredeyse aynı zaman dilimi içinde yaşamış olan bu iki önemli şahsiyetin söz konusu gelişmede birbirini etkileyip etkilemedi kesinkes bilinmemektedir. Ancak onların ortak anlatılarında kesin olan şey, Şîa/İmâmiyye’nin aşırı antropomorfik bir anlayıştan, aşırı tenzihçi anlayışa yanaştığıdır. Yalnız eserlerinde buna zemin hazırlayan olaylara yer vermezler. Bu yüzden iki mezhep arasındaki ittifak, siyasi gelişmeler üzerinden anlaşılabilir. Her iki topluluk, büyük düşman gördükleri iktidar ve halk kitlesine karşı birleşmiş ve bir ittifak oluşturmuştur. Ancak bu ittifak tam bir geçişkenlik şeklinde olmadığından ilk kaynaklarda “*bir grup*” kaydıyla yer alır.

Çemberden merkeze doğru gelişen bu hareket Abbâsî iktidarının gerilemesi ve çevre bölgelerde inşa edilen Şîi hükümetler marifetiyle hicri üçüncü asrın sonlarına doğru artık hilafetin merkezinde söz sahibi olmaya başlar.¹²³ Devlet kademelerinde görev yapmakta olan Nevbahtî ailesi, bu birlikteliğin sözcülüğü görevini üstlenir.¹²⁴ İki mezhep arasındaki etkileşimde kilit rol oynayan bu aile, Şîa’yı önemli oranda Mu‘tezile’ye yaklaştırır.¹²⁵ Devlet ricali olmaları nedeniyle bunu dillendirirken pek tepki de görmezler. Böylece Şîa-Mu‘tezile etkileşimi organik bir yakınlık sürecine girer.

Şîa içerisinde yaşanan Mu‘tezile’ye yaklaşma teşebbüsü Şîi gelenekçi çevreleri ciddi oranda rahatsız eder. Bu rahatsızlık Şeyh Sadûk’un şahsında kendisini belli eder. O, bu yeni durum karşısında ikircikli bir tavır takınır.¹²⁶ Bir yandan

¹²¹ Hayyât, *el-İntisâr...*, s.6.

¹²² Eş‘arî, *Makâlât...*, c.1, s.46, 53, 54, 55.

¹²³ Newman, merkeze doğru oluşan bu hareketliliği Bağdat’taki İmâmî tüccar sınıfının yararlandığı refah ile izah etmektedir. Bk. Andrew Joseph Newman, **The Development and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Tradionalist (Akhbari) Schools in Imami Shi‘i History From The Third/Ninth to The Tenth/Sixteenth Century A.D.**, (“Yayınlanmamış Doktora Tezi” University of California, Los Angeles 1986), s.205.

¹²⁴ İbn Teymiyye, *Minhâc...*, c.1, s.99.

¹²⁵ Ahmed Emîn, Nevbahtî’nin Mu‘tezile eksenli görüşlerini şu çarpıcı sözleriyle ifade etmektedir: “Ben Ebû İshak İbrahim b. Nevbaht’in *el-Yakût* isimli eserini okudum. Sanki bir Mu‘tezilî âlimin eserini okuyormuş gibi hissettim.” Bk. Ahmed Emîn, **Duha’l-İslam**, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 2007, c.3, s.193;

¹²⁶ Najam Haider, **Shi‘i Islam: An Introduction**, Cambridge University Press, Amerika 2014, s.148.

elindeki hadisleri Şîa içinde etkisi günden güne artan Mu'tezile kelamı ile uzlaştırmaya çalışırken bir yandan da kelama karşı eleştiriler yöneltir.¹²⁷ Görüşlerini kabul ettirmek adına kendisini gâli yanlılarından uzak tutmaya çalışır. Ancak onun iki mezhep arasındaki bu yakınlaşmayı kırma, Şîa'yı geleneksel kodlarına geri döndürme çabaları devlet ricali tarafından pek destek görmez. Hatta taltif perdesi altında bir nevi sürgüne gönderilir.¹²⁸ O da sürgüne gönderildiği yerde kelam ve kelam yöntemi aleyhine elinden gelen her şeyi yaparak karşı koymaya çalışır. Ancak istediği sonucu bir türlü elde edemez.¹²⁹

Öğrencisi Şeyh Müfid zamanında Mu'tezile-Şîa etkileşimi gizlenmeden rahatlıkla dile getirilir hale gelir. Müfid, hocasının inanç alanındaki temel eserine yazdığı tashîhât isimli eserinde hocasını açıktan açığa eleştirir ve Bağdat Mu'tezile'sinin görüşlerini açıkça destekler.¹³⁰ Eserlerinde Nevbaht ailesinin görüşlerine önemli oranda yer verir.¹³¹ Ancak onun Mu'tezile'den etkilenmesi daha fazla Ebû Kâsım el-Belhî'nin eserlerini tetkik etmesi sayesinde olur.¹³² Bağdat Mu'tezile'sinin lütuf nazariyesini Şîî imamet nazariyesine uygulayarak Şîa içerisinde Hişâm b. Hakem'in başlattığı çizgiyi takip etmekle halk desteğini almaya çalışır.¹³³

Öğrencisi Murtazâ ise, Mu'tezile ile Şîa arasında eksik kalan hususları tamamlar ve iki mezhep arasındaki etkileşimi bütün yönleriyle açıkça ortaya koyar. Murtazâ hocası Müfid'in aksine, Basra Mu'tezile'sinin görüşlerine bağlı kalmaya çalışır.¹³⁴ Mu'tezilî akli, Şîa mezhebine olduğu gibi entegre etmeye gayret eder. Ve mezhep içinde hocasının başlattığı bu akılcı hareketi zirveye taşır. Murtazâ'nın Şîa-Mu'tezile etkileşimindeki yeri daha sonra detaylı bir şekilde ele alınacağı için burada daha fazla detaya girilmeyecektir.

¹²⁷ İ.K.A. Howard, "Şîî Kelâm Edebiyatı", M. Ali Büyükkara (çev.), **Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi**, 1999/II (2), s.221, 223.

¹²⁸ Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, **Ahlâkü'l-vezireyn**, Muhammed b. Tâvî et-Tancî (tah.), Dâr Sâdır, Beyrut 1992, s.166-167.

¹²⁹ Hossein Modarressi Tabâtabâ'i, **An Introduction to Shi'î Law: A Bibliographical Study**, Ithaca Press, Londra 1984, s.34.

¹³⁰ Müfid, **Tashîh...**, s.49, 122,146.

¹³¹ Müfid, **Evâil...**, s.72, 77; Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân, **el-Mesâilü's-sereviyye**, Sâib Abdulhamîd (tah.), el-Mu'temeru'l-Âlemî li Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, Kum 1413, s.59-60.

¹³² McDermot, **The Theology...**, s.395; Mennâî, **Usûlü'l-akîde...**, s.448-449.

¹³³ McDermot, **The Theology...**, s.52.

¹³⁴ Howard, **Şîî Kelâm Edebiyatı**, s.225; Newman, **The Development...**, s.227, 228.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞERÎF EL-MURTAZÂ

1.1 Yaşadığı Dönemin Sosyo-Kültürel Durumu

Coğrafya ve toplum, insan benliği üzerinde önemli izler bırakırlar. Kimi bireyler yaşamı boyunca bu izlerin etkisinde kalır. Bu etki, bireyin yaşamının bütün alanlarında kendisini gösterir. Bireyin neredeyse tüm hayatını kontrolü altına alan bu durum, çeşitli endişelerden beslenir. Topluma uyum sağlayamama, kitleler tarafından dışlanma, davranışlarının büyük toplum grupları tarafından onaylanmaması gibi düşünceler bu bağlamda ilk akla gelen endişeler olup, bireyi içinden çıktığı toplum ve coğrafyaya sıkı sıkıya bağımlı hale getirir. Bu bağımlılık öylesine güçlü bir hal alır ki birey ile toplum birbirini yansıtan birer aynaya dönüşür. Bu ayna, bazen bireyin düşünce dünyası üzerinden yaşadığı toplumun dinî, kültürel, toplumsal, siyasal ve ekonomik düşüncelerini olduğu gibi yansıtırken; bazen de yaşadığı toplum üzerinden bireyin fikrî düzeyini, entelektüel kimliğini ve ilmî meraklarını olduğu gibi yansıtır. Birey-toplum etkileşiminin, çalışmaya konu ettiğimiz Şerîf el-Murtazâ hakkında da söz konusu olduğu düşünüldüğünde, onun yaşadığı zaman, zemin ve zihniyetin ortaya konulmasının ne denli önemli olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle müellifin entelektüel kimliğini açıklamaya geçmeden önce, onun ilmî kişiliğini şekillendiren yaşadığı dönemin sosyo-kültürel durumunun kısaca ortaya koymaya gayret edeceğiz.

Kaynaklar, Murtazâ'nın 355/966 yılında doğup, 436/1044 senesinde vefat ettiği noktasında neredeyse ittifak halindedir.¹³⁵ Kaynakların onun hayatı hakkında

¹³⁵ Murtazâ döneminde yaşayıp onun hayatını kayıt altına alan birinci elden kaynakların elimizde mevcut olması nedeniyle yazımızın doğum ve ölüm tarihleri noktasında herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Bu tanıklardan biri olan Tûsî, hocasının 355 yılının Recep ayında doğduğunu ve 436 yılının Rebiülevvel ayında yaklaşık seksen bir yaşında vefat ettiğini belirtmektedir. Dostunun doğum tarihine değinmeyen Necâşî, Murtazâ'nın 436 senesinde vefat ettiğini, naaşını Şerîf Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hasan ve Sallâr b. Abdulazîz ile birlikte bizzat kendisinin yıkadığını ve Murtazâ'nın oğlunun da babasının cenaze namazını evinde kıldırarak yaşamını geçirdiği evine

ittifak ettikleri bir diğer husus da onun görevi icabı gerçekleştirdiği bazı kısa süreli ziyaretler dışında Bağdat'tan ayrılmamış olmasıdır.¹³⁶ Bu bilgiler, söz konusu tarih aralığında Bağdat'ın incelenmesini gerekli kılmaktadır. Ancak çalışmaya konu edilen kişi nakiblik, mezâlim, hac emirliği ve döneminin Şîa önderliği¹³⁷ gibi geniş bir coğrafyayı ilgilendiren sıfatları uhdesinde barındıran biri olunca, daha geniş bir hinterlandın incelenmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere Murtazâ'nın eserleri arasında önemli bir yekûn tutan risalelerin, bu geniş coğrafyanın sorularına cevap olarak kaleme alınmış olması, bu gerekliliği açıklamaktadır. Bu yüzden burada öncelikle İslam coğrafyasının genel durumuna kısaca temas edilecek, ardından Bağdat'taki sosyo-kültürel yaşama yakından projeksiyon tutulacaktır.

İslam dünyasının bu dönemine Şîi yönetimler damga vurmuştur. Küçük devletçik ve emirlik şeklinde İslam dünyasının her köşesini pelesenk eden bu yönetimler¹³⁸ nedeniyle bazı araştırmacılar söz konusu döneme “*Şîa Yüzyılı*” adını yakıştırmışlardır.¹³⁹ Büveyhîler, Bağdat başta olmak üzere Fars bölgesi, Rey, Isfahân, Cibâl gibi Abbâsî hilafetinin büyük bir kısmında; Fatımîler, kuzey Afrika ve Suriye'nin bazı bölgelerinde; İmâmî Hamdânîler, Suriye ve Irak'ta; Zeydîler, Yemen'in üst bölgelerinde; Karmâtîler Arap yarımadası, Fars Körfezi ve Güney

defnettiğini aktarmaktadır. Murtazâ'ya yakın bir dönemde yaşamış olan Hatîb el-Bağdâdî ise, Murtazâ'nın 355 senesinde doğduğunu ve 436 yılının Rebiülevvel ayının yirmi beşine denk gelen Pazar günü vefat ettiğini haber vermektedir. Bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, **Ricâlû'n-Necâşî**, (tah.) Musâ eş-Şebîrî ez-Zencânî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1418 HK., s.271; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, **el-Fihrist**, Cevâd Kayyûmî (tah.), Müessesetu Neşri'l-Fehâhe, y.y. 1417 HK., s.165; Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, **Târihu Bağdâd**, Beşşâr Avvâd Ma'rûf (tah.), Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 2001, c.13, s.345; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam fî Târihi'l-mülûk ve'l-ümem**, Muhammed Abdulkâdir Atâ ve Mustafâ Abdulkâdir Atâ (tah.), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut ts., c.15, s.294, 299)

¹³⁶ Murtazâ, hac emirliği vazifesini yüklendiğinden, görevi gereği hac mevsiminde Bağdat dışına çıkmıştır. Ancak Bağdat'ın dışına yaptığı bu seferlerin hiçbiri kalıcı olmamış, yeniden Bağdat'taki evine dönmüştür.

¹³⁷ Şerîf el-Murtazâ, kardeşi Şerîf er-Radî vefat ettikten sonra nakiblik, hac emirliği ve mezâlim görevlerini üstlenmiştir. Bk. İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam...**, c.15, s.111; İbnü'l-Esîr Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî, **el-Kâmil fî't-Târih**, Halil Me'mûn Şeyhâ (tah.) Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007, c.7, s.324. Şîa âleminin ilmî riyaseti ise hocası Şeyh Müfid'in vefatından sonra kendisine geçecektir.

¹³⁸ Joel L. Kraemer, **Humanism in the Renaissance of Islam The Cultural Revival During the Buyid Age**, E. J. Brill, Leiden 1986, s. 31; Heinz Halm, **Shi'ism**, Janet Watson ve Marian Hill (çev.), Edinburg University Press, Edinburg 2004, s.45.

¹³⁹ Moezzi bu isimlendirmenin Francesco Gabrieli tarafından ortaya atıldığını belirtmektedir. Bk. Mohammed Ali Amir Moezzi, “Early Shi'i Theology”, **The Oxford Handbooks of Islamic Theology**, (1-13), Oxford University Press, Oxford 2016, s.2.

İran’da; ve son olarak İdrîsîler de Fas’ta iktidarı ellerinde bulunduruyorlardı.¹⁴⁰ Şîî yönetimlerin tasallutundan uzak Endülüs’te yerleşmiş bulunan Emevîler, meşru halife olarak atalarını görüyor ve Abbâsî hilafetini tanımıyorlardı.¹⁴¹ Bütün İslam coğrafyasında Abbâsî hilafetini destekleyenler, yalnızca Gaznelîler ve Sâ mânîler idi.¹⁴²

Büveyhî hanedanının 334/945 yılında Bağdat’a gelip yerleşmeleri, İmâmîyye açısından tarihi bir dönüm noktası olarak değerlendirilir.¹⁴³ Yaklaşık 113 yıl boyunca Abbâsî hilafetinin merkezine hükmeden Büveyhîler, Deylem asıllı bir hanedan olup, Bağdat’a halifenin daveti ile gelir. Halife Müstekfî-Billâh, bu hanedanın desteğini arkasına almak için ailenin ileri gelenlerine bazı unvanlar tevcih eder.¹⁴⁴ Ailenin Bağdat’taki üyesi Muizzüddeve, buradaki otoritesini güçlendirdikten sonra halifeyi kontrol altına almaya çalışır.¹⁴⁵ Bizans imparatorluğunun İslam topraklarına başlattığı saldırılar, kendisine önemli bir fırsat sunar. Bizans saldırılarına karşılık vermek yerine, kendisine komplo kurmakla itham ettiği Müstekfî’yi tahttan indirip gözlerine mil çektirir.¹⁴⁶ Müstekfî’den sonra hilafet makamına Mutî’-Lillâh’ı getirir. Zaten oldukça zayıflamış olan hilafet makamı, bu hamleyle birlikte önemli ölçüde gücünü yitirir ve göstermelik bir makama dönüşür.¹⁴⁷ Halifeliğin bu hale gelmesinin bir diğer nedeni de Bağdat’ta yerleşik bulunan Sünnî iktidar yanlısı Türk asıllı paralı askerlerin Büveyhîler tarafından devre dışı bırakılmasıdır. Bağdat ve çevre

¹⁴⁰ Halm, **Shi’ism**, s.45; Momen, **An Introduction...**, s.76; Moezzi, **Early Shi’i Theology**, s.2.

¹⁴¹ Kramer, **Humanism...**, s.31; Hasan Ahmed Mahmûd ve Ahmed İbrâhîm eş-Şerîf, **el-‘Âlemü’l-İslâmî fi’l-asri’l-Abbâsî**, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire ts., s.524.

¹⁴² Ahmed Mahmûd ve İbrâhîm eş-Şerîf, **el-Âlemü’l-İslâmî...**, s.524.

¹⁴³ McDermott, **The Theology...**, s.3; Abdulsater, **Shi’i Doctrine...**, s.16; Hussein Ali Abdulsater, **“The Climax of Speculative Theology in Buyid Shi’ism: The Contribution of al-Sharîf al-Murtadâ”**, (“Yayınlanmamış Doktora Tezi”, Yale University, New Haven 2013), s.11.

¹⁴⁴ İbnü’l-Esîr, **el-Kâmil fi’t-Târih**, c.6, s.512; Bahriye Üçok, **İslam Tarihi Emevîler-Abbasîler**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s.113.

¹⁴⁵ Ahmed Muhammed el-Ma’tûk, **eş-Şerîf el-Murtazâ: Hayatuhû-sekâfetuhû-edebuhû ve nakduhû**, el-Müessesetu’l-Arabiyyeti li’d-dirâsâti ve’n-naşr, Beyrut 2008, s.11.

¹⁴⁶ Mes’ûdî, Müstekfî’nin gözüne mil çektirilip hilafetten el çektilmesini Büveyhîler ile Hamdânîler arasında yaşanan mücadelede Müstekfî’nin Hamdânî tarafıyla gizli yazışmalar yapmasına bağlamaktadır. Bk. Mes’ûdî, **Mürûcu’z-zeheb...**, c.4, s.331; İbnü’l-Esîr ise, bu duruma neden olarak Deylem ve Türk ileri gelenlerinin bir araya getirilerek Müstekfî lehine biat alınmasını göstermektedir. Bk. İbnü’l-Esîr, **el-Kâmil fi’t-târih**, c.6, s.513; Üçok, **İslam Tarihi...**, s.113.

¹⁴⁷ Mes’ûdî, halifelğe getirilen Mutî’in emir verme, yasak koyma ve halifelik yapma gibi görevlerinden hiçbirini yerine getiremediğini aktarmaktadır. O, bu yetkilerin tamamının Deylemliler’in gözetimi altında Ebû Ca’fer Muhammed b. Yahya b. Şîrzâd tarafından kullanıldığını belirtmektedir. Bk. Mes’ûdî, **Mürûcu’z-zeheb...**, c.4, s.333; Ahmed Emîn, **Zuhrü’l-İslâm**, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut 2007, c.1, s.42; İbrâhîm Hasan, **Siyasi-dini...**, c.3, s.401.

bölgelerde iktidar olan Şîî idarecilerin serbest davranışlarına karşı bir denge unsuru olan bu gücün devre dışı kalması, Sünnî Abbâsî hilafetini büsbütün savunmasız bırakır.¹⁴⁸

Abbâsî hilafeti aleyhine gelişen bu koşullar, onları gâsib gören Büveyhîler'i cesaretlendirir. Onlar, Bağdat'taki iktidarlarının ilk yıllarında Abbâsî halifeliğini kaldırmayı düşünürler. Muizzüddeve bu hususu yakın çalışanları ile istişare eder. İstişare ettiği kişilerden bazıları, mevcut durumun kendisi açısından daha kullanışlı olduğunu belirtince Muizzüddeve, bu fikrinden vazgeçer.¹⁴⁹ Ali soyundan gelmedikleri için Şîîler tarafından hilafete uygun görülmeceklerini bildiğinden bu fikirden vazgeçmiş de olabilir. Sebebi her ne olursa olsun, onlar Abbâsî hilafetini yıkmak yerine onların Sünnî dünya üzerindeki nüfuzundan istifade etmek suretiyle Abbâsî hilafetinin varlığını devam ettirmesine fırsat tanırırlar.¹⁵⁰ Böylelikle hem Alevî bir halife atanmasını isteyen Zeydî tehlikesinden kurtulmuş olurlar hem de halifeyi kendi hedefleri yönünde istedikleri gibi yönlendirme imkânına kavuşurlar.¹⁵¹

Yaşanan bu gelişmelerin ardından Şîî idareci ve yönetimlere adeta gün doğar. Bağdat'a hâkim olan Deylem asıllı Büveyhî hanedanlığı, aslında Zeydî olmalarına rağmen, İmâmîyye mezhebine büyük bir yakınlık gösterir.¹⁵² Bu yakınlık, kısa süre zarfında söz konusu mezhep lehine önemli sonuçlar ortaya çıkarır. Daha önceleri siyasi destekten yoksun olduğu için inanç ve düşüncelerini gizleme ihtiyacı hisseden İmâmî/Şîîler, elde ettiği destek sayesinde fikirlerini tam bir özgürlük içinde açıkça

¹⁴⁸ Mes'ûdî, **Mürûcu'z-zeheb...**, c.4, s.322; Bertold Spuler, "Doğuda Hilafetin Çöküşü", **The Cambridge History of Islam**, (151-182) Hamdi Aktaş (çev.), Kitabevi, İstanbul 1997, s.151.

¹⁴⁹ Muizzüddeve'yi Abbâsî hilafetini ortadan kaldırma kararından vazgeçiren temel âmil, Şîî destekçileri tarafından meşru görülmeyen Abbâsî hilafetine karşı yapacağı her tasarrufunun onaylanacağı, aynı eylemlerin Şîî bir halifeye karşı yapılması halinde halk kitleleri tarafından asla onaylanamayacağına ikna olmasıdır. Bk. İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-târîh**, c.6, s.514. Muizzüddeve'nin hilafeti kaldırmamaya ikna eden bir diğer etmen de onun Ali soyundan gelmemesi olabilir. Zira o, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yahyâ ez-Zeydî el-Alevî'ye halife olarak biat etmeye karar verir. Saymerî, böyle bir şey yapması halinde Horasan bölgesinin ve halk yığınlarının halifeye biat edeceğini, onu savunmak amacıyla savaşa çıkacaklarını ve böylece kendisinin ortada kalacağını söyleyerek onu bu fikrinden vazgeçirir. Bk. Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, **Tekmiletu târihu't-Taberî, (Târihu'l-ümme ve'l-mülûk içinde)**, Dâr Savaydân, Beyrut ts., c.11, s.354; İbrahim Hasan, **Siyasi-dinî...**, s.399.

¹⁵⁰ Gerçekten de Büveyhîler'in aldıkları bu siyasi karar, onların lehine yararlı sonuçlar doğurmuştur. Örneğin; hicri 362 yılında Bizanslılar İslam diyarına saldırıp, önlerine çıkan yerleri yağmalayınca bu saldırılardan kaçan halk Bağdat'a gelmiş ve savaşmaktan aciz gördükleri halifenin evine saldırmaya girişmişlerdir. Bk. İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam...**, c.14, s.214.

¹⁵¹ Momen, **An Introduction...**, s.76.

¹⁵² McDermott, **The Theology...**, s.16; Daftary ve Miskinzoda, **The Study...**, s.68.

ifade etme ve yayma imkânı elde ederler.¹⁵³ Ali ve Fatıma soyundan gelenlerin sosyal statüleri ve saygınlıkları gözle görülür bir şekilde artar. Bu aileden gelenler, bir tür dinî aristokrat mertebesine yükselir.¹⁵⁴ Daha önce sadece Abbâsî soyundan gelenler için mevcut olan nakiplik kurumu, Ali ve Fatma soyundan gelenler için de tahsis edilir. Bu kurum tarafından dinî vakıflardan gelen gelirler, tespit edilen aile bireylerine aktarılır.¹⁵⁵

Şîa lehine yaşanan bu gelişmeler ekonomik hayatla sınırlı kalmaz. İktidar gücünü arkasına alan Şîiler, dezavantajlı konumlarından dolayı daha önce anamadıkları âşûra günü matemini kutlamaya başlar. Bizzat Emîr Muizzüddeve'nin emriyle Bağdat'ta çarşılar kapatılır, alış-veriş yasaklanır, kasapların kesim yapması engellenir ve yemek pişirilmesi askıya alınır. Giyilmesi zorunlu kılınan çullar ile çarşıya çıkan halk, kendisini döverek Hz. Hüseyin'e yapılan acıları anar ve ağıtlar yakar. Şîiler bununla yetinmeyerek aynı yıl içinde Gadîr-i Hum bayramını kutlar. Şehrin çeşitli yerlerinde yakılan ateşler, kurulan şenlikler ve yapılan Kureyş mezarlığı ziyaretiyle bayram eksiksiz bir şekilde eda edilir.¹⁵⁶

Bu olumlu gelişmeler Şîi kesimlerle sınırlı kalmaz. Kendileri de azınlık bir gruba müntesip olan Büveyhîler, farklı din ve kültürlerle karşı oldukça sıcak bir tavır sergiler.¹⁵⁷ Bağdat ve çevresinde yaşayan farklı dinî, etnik ve kültürel gruplar neredeyse Helenistik ve Roma döneminden daha fazla çeşitlilik göstermeye başlar. Devlet kademelerinde temsilci bulundurma ayrıcalığına kavuşan bu gruplar, önemli kazanımlar elde eder.¹⁵⁸ Büveyhî iktidarının sağladığı imkânlarla Müslüman çoğunluğun kendi aralarındaki mezhebi ihtilafları eklenince, Nusayrî ve Yakubî gibi Hristiyan mezhepler, olumlu sonuçlar almaya başlar. Bu fırkalar tıpkı Müslümanlar

¹⁵³ Tabatabâî, *eş-Şîatu fi'l-İslâm*, s.53; Sübhânî, *Târîhü's-Şîa ve akîdetihim*, s.39.

¹⁵⁴ Halm, *Shi'ism*, s.47; Daftary ve Miskinzoda, *The Study...*, s.68-69.

¹⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam...*, c.14, s.161; Halm, *Shi'ism*, s.47.

¹⁵⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam...*, c.14, s.150; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, c.7, s.13; Ebü'l-Fidâ İsmâîl İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Yâsin Muhammed es-Sevvâs (tah.), Dâr İbn Kesîr, Beyrut 2007, c.12, s.216; Makrîzî, Gadîr-i Hum bayramının İslam dünyasında bu tarihten önce bilinmediğini belirtmektedir. Bk. Makrîzî, *el-Hitât...*, c.1, s.388.

¹⁵⁷ Kraemer, *Humanism...*, s.75; S. Waheed Akhtar, *Early Shi'ite İmâmiyyah Thinkers*, Ashish Publishing House, New Delhi 1988, s.86; Abdulsater, *Shi'i Doctrine...*, s.16; Abdulsater, *The Climax ...*, s.12.

¹⁵⁸ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, Seyyîd Kisrevî Hasan (tah.), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2003, c.5, s.451; Kraemer, *Humanism...*, s.75.

gibi dinî inançlarını rahatlıkla yaşama ve kendilerini ifade etme fırsatı yakalar.¹⁵⁹ Bu dönemde Bağdat'ın doğu ve batı yakasında bulunan yaklaşık 22 adet manastır ve kilise Hristiyanlara tanınan müsamahayı gözler önüne serer.¹⁶⁰ Hristiyan halk diğer din mensupları ile bir arada yaşamaktan memnun olduğu için bu kiliseler Bağdat'ın her köşesine dağılım gösterir.¹⁶¹ Gayrimüslimler lehine esen bu rüzgâr, Yahudiler'i de ıskalamaz. Adudüddavle'nin Hristiyan asıllı veziri Nasr b. Hârûn'a verdiği izin kapsamında sinagoglar inşa ettirilir.¹⁶² Yahudiler dinî özgürlüklerini elde etmelerinin yanında entelektüel ve ekonomik açıdan da adeta zirve dönemlerini yaşarlar. Bu refah öyle bir düzeye ulaşır ki bazı araştırmacılar tarafından Endülüs ve çağdaş Batı ile kıyaslanır hale gelir.¹⁶³ Azınlık, gayrimüslim ve etnik gruplar lehine yaşanan bu gelişmeler nedeniyle bu döneme “*İslam Rönesansı*” yakıştırması yapılır.¹⁶⁴

Azınlık gruplar lehine gelişen bu ortamın herkesin memnun ettiği söylenemez. Bağdat ahalisinin çoğunluğunu oluşturan Hanbelî/Sünnî halk,¹⁶⁵ yaşananları pek tasvip etmez. Büveyhî emîrleri tarafından ihdas edilen matem ve bayramlara halkın zorla dâhil edilmesi ciddi kırınglıklar oluşturur. Bu kırınglıklar zaman zaman çatışmalara dönüşür. Defalarca tekrarlanan bu çatışmalarda Şîî ve Sünnî birçok kişi yaşamını yitirir.¹⁶⁶ Duygusal kopuş yaşayan Sünnî halk, Büveyhî iktidarının güç yitirmeye¹⁶⁷ başladığı andan itibaren alternatif kutlamalar yapmaya yönelir ve Şîî hafıza tarafından hoş karşılanmayan günleri nazire yaparcasına anmaya başlar.¹⁶⁸ Büveyhî Hanedanının iç çekişmeler sonucu zayıflaması neticesinde baskı

¹⁵⁹ Spuler, *Doğuda Hilafetin Çöküşü*, s.152.

¹⁶⁰ Kraemer, *Humanism...*, s.76.

¹⁶¹ Metz, *el-Hadâretü'l-İslâmiyye...*, c.1, s.93.

¹⁶² Ahmed Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, c.1, s.46.

¹⁶³ Spuler, *Doğuda Hilafetin Çöküşü*, s.152.

¹⁶⁴ Kraemer, *Humanism...*, s.76.

¹⁶⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-akâlîm*, Mektebetu Madboli, Kahire 1991. s.131; Ahmed Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, c.1, s.168.

¹⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam...*, c.15, s.120, 125; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, c.7, s.20, 280, 348; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'nihâye*, c.12, s.218, İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'nihâye*, c.13, s.25.

¹⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *Deylemlîler'in Bağdat üzerine kurdukları hakimiyetin hicri 408 yılından itibaren zayıflamaya başladığını ve bu nedenle Vâsıt'a çekilmek zorunda kaldıklarını belirtmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târîh*, c.7, s.354.

¹⁶⁸ İbnü'l-Cevzî, hicri 389 yılının Gadîr-i Hum bayramında Şîîler'in adetleri olduğu üzere her yılki bayram merasimlerini icra ettiklerini, buna mukabil bir şeyler yapmak isteyen bazı Sünnî çevrelerin de sekiz gün sonra Peygamberimizin Hz. Ebubekir ile mağaraya sığındıkları günü bayram olarak kutladıklarını haber verir. Aynı şekilde âşûra gününden sekiz gün sonra da Mus'ab b. Zübeyir'in kabrini tıpkı Şîîler'in yaptıkları gibi ziyaret ettikleri ve ağıtlar yaktıklarını söyler. Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam...*, c.15, s.14; İbnü'l-Esîr, Bağdat'ın Bâbü'l-Basrâ sakinlerinin Şîîlere

gittikçe artar ve açıktan tepkiler verilmeye başlanır. Öyle ki Kâdir-Billâh, Hanefi-Mu‘tezilî fakihleri tövbeye davet eder. Onlar da itizâl görüşlerinden vazgeçtiklerini izhar eder ve bu mezhepten teberrî ederler. Halife, bu kişilere İslam karşısı Mu‘tezilî ve Râfizî fikirlerle konuşmayı ve eğitim yapmayı yasaklar.¹⁶⁹

Murtazâ’nın yaşadığı bu dönemde sosyo-politik düzlemde bu gelişmeler yaşanırken, ilmî ve kültürel sahada oldukça verimli atılımlar gerçekleşmekteydi. Önceki dönemlerde tek kişi elinde bulunan yönetim, manevî ağırlığı olan halifelik makamı ile iktidar gücünü elinde bulunduran fiili yönetim erki arasında paylaşılmış bulunuyordu.¹⁷⁰ İki güç arasında ortaya çıkan rekabet, ilim ehline olumlu bir şekilde yansiyordu. Bu rekabete komşu ülkelerin de katılmasıyla ilim tahsili oldukça değerli bir uğraş haline gelmeye başladı. Öteden beri ilim ehline gösterilen ilgi, devlet ricali tarafından verilen desteklerle en zirve noktasına ulaştı.¹⁷¹ Yönetim kademelerinde bulunanlar bir taraftan ilme olan talebi karşılamak için büyük ilim meclisleri inşa ederken, bir yandan da devasa kütüphaneler inşa etmekle meşgul idi.¹⁷² Bu merkezlerde yetişen en iyi ilim insanlarını kendisine yakın tutma isteğine, yönetim kademelerinde bulunan emîr ve vezirlerin bireysel kişilikleri de eklenince ilmî terakkide müthiş bir dönem yaşanmaktaydı.¹⁷³

nazire olsun diye Peygamberimizin Hz. Ebubekir ile mağaraya sığındıkları gün olan Zilhicce ayının 26.gününde aşırı süslandıklarını ve eğlenceyi abartarak kutlamalar yaptıklarını aktarır. Aynı şekilde Mus‘ab b. Zübeyir’in ölüm günü olan 18 Muharrem gününde de Şiîler’e nazire olarak ağıt merasimi tertiplediklerini belirtir. Bk. İbnü’l-Esîr, **el-Kâmil fi’t-târîh**, c.7, s.242; Şiîler’e karşı yapılan alternatif bayram kutlamalarını aktaran İbn Kesîr, bu harekette bulunanları “Sünnîler’den bazı cahil kişiler” şeklinde bahsetmektedir. Bk. İbn Kesîr, **el-Bidâye ve’nihâye**, c.12, s.355. Benzer anlatılara Makrîzî’de de raslanılmaktadır. Bk. Makrîzî, **el-Hıtat**, c.1, s.389.

¹⁶⁹ İbnü’l-Cevzî, **el-Muntazam...**, c.15, s.125; İbnü’l-Esîr, **el-Kâmil fi’t-târîh**, c.7, s.355. İbn Kesîr, İbnü’l-Cevzî’den halifenin Mu‘tezilî ve Râfizî fikirleri yasaklamasının akabinde bid‘a görülen mezheplere karşı takınılan tavırları şöyle aktarır: “Bu karardan sonra Mu‘tezile, Râfıza, İsmâiliyye, Karâmita, Cehmiyye ve Müşebbihe gibi mezheplere müntesip fikirleri yayanlar çarmıha gerilmiş, hapsedilmiş, sürgün edilmiş ve minberlerden kendilerine lanet edilmiştir. Halk, bid‘a fırkalardan uzak tutulmuş ve onlar yurtlarından çıkarılmışlardır.” İbn Kesîr, **el-Bidâye ve’nihâye**, c.13, s.32.

¹⁷⁰ Ma‘tûk, **eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtuhû...**, s.17.

¹⁷¹ Muhsin el-Emîn, **A‘yânü’s-Şîa**, Hasan el-Emîn (tah.), Dâru’t-Te‘ârufi li’l-Metbûât, Beyrut 1983, c.8, s.421.

¹⁷² Sâhib b. Abbâd’ın Bağdat’ın Kerh mahallesinde inşa ettirip edebiyat âşıklarına armağan ettiği dev akademi binası, edebiyatçıların uğrak yeri idi. Nicholson, oraya üye olanların Oxford veya Cambridge Koleji üyeleri ile hemen hemen aynı ayrıcalıklardan yararlandıklarını belirtmektedir. Bk. Reynold A. Nicholson, **A Literary History of The Arabs**, Routledge, New York 2014, s.267; Ma‘tûk, **eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtuhû...**, s.18.

¹⁷³ İbn Miskeveyh, Adudüddeve’nin uzmanlara ve hikmet sahibi filozoflara hasrettiği özel bir meclisten bahseder. Bu mecliste bir araya gelen düşünürlerin, sefiherden uzak bir şekilde görüş alış-verişinde bulunduğunu aktarır. Bu meclislerde ilim ehline yapılan ikram ve ihsanların ölü hale

Felsefe ve naklî ilimler, bu ilmî terakkiden payına düşen hisseyi layıkıyla almıştır. Ebû Süleymân Muhammed b. Tâhir b. Behrâm es-Sicistânî el-Mantıkî (ö.391) bu dönemde ön plana çıkan önemli düşünürlerden biri sayılır. Nitekim öğrencisi Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö.414) onu, âlimlerin en dakiklerinden biri olarak niteler. Bu zatın evinde yapılan tartışmalarda en hassas konular ele alınır, önde gelen ilim adamlarını fikirlerini ifade eder, en son Ebû Süleymân son sözü söylerdi.¹⁷⁴ Ebû Hayyân'ın el-Mukâbesât, el-İmtâ ve'l-Muânese gibi eserlerinde bu toplantılarda ilim adamları arasında konuşulan konulardan bizleri haberdar etmektedir. Onun anlatıları, bir yandan ilginç felsefî tartışmaları bizlere sunarken, bir yandan da o dönemde yaşanan büyük düşünsel özgürlüğü gözler önüne sermektedir.¹⁷⁵

İlim dünyasında yaşanan bu gelişmeler, halka imar hamlesi şeklinde yansır. Bağdat'ın çevresindeki nehirlerden su ihtiyacını karşılamakta olan halkın su kanallarının zamanla tahrip olduğunu ve kullanılamaz bir hale geldiğini gören Adudüddavle, bu kanalları tamir ettirir. Hayatını tehlikeye atma pahasına nehirden Bağdat'a ulaşmaya çalışanları rahatlatmak amacıyla oldukça kullanışlı bir köprü inşa eder.¹⁷⁶ Halkın sağlık ihtiyacını gidermek amacıyla 371 yılında Bağdat'ta bir hastane açar. Hastanenin günlük ilaç ve aletlerini temin ettikten sonra 24 maaşlı doktor istihdam eder. Aralarında cerrah, çıkırıkçı ve göz doktorları da bulunan ekip, aynı zamanda tıp eğitimi de vermekteydi. Bu hastanede görevlendirilen Nazîf el-Kissî tıp ilminde oldukça birikimli biriydi.¹⁷⁷ Gayrimüslimler bu hastaneden hizmet almada Müslümanlar ile aynı muameleye tabi tutuluyorlardı.¹⁷⁸

Görüldüğü üzere Murtazâ'nın yaşadığı dördüncü ve beşinci asırlar siyasi açıdan çalkantılı ve sıkıntılı; ilmî ve kültürel açıdan ise hareketli ve bereketli gelişmelere tanıklık etmiştir. Murtazâ, Büveyhîler eliyle İmâmîler lehine oluşturulan pozitif havadan son derece istifade etmiştir. O, baba tarafından "seyyid", anne tarafından "şerîf" olmanın avantajını sonuna kadar yaşamış biri olarak oldukça

gelmiş olan ilmî canlanmaya yol açtığını sitayişle zikretmektedir. Bk. İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-ümem**, c.4, s.449.

¹⁷⁴ Ahmed Emîn, **Zuhrü'l-İslâm**, c.1, s.171.

¹⁷⁵ Ahmed Emîn, **Zuhrü'l-İslâm**, c.1, s.171.

¹⁷⁶ İbn Miskeveyh, **Tecâribü'l-ümem**, c.4, s.448.

¹⁷⁷ Ahmed Emîn, **Zuhrü'l-İslâm**, c.1, s.46.

¹⁷⁸ Metz, **el-Hadâretü'l-İslâmiyye...**, c.1, s.92.

varlıklı bir hayat sürmüştür. Bu varlıklı hayatın imkânlarını ilme kanalizetmesiyle kalıcı eserler vermeye muvaffak olmuştur.

1.2. Entelektüel Kimliği

Şerîf el-Murtazâ, ansiklopedik bilgisi ile taraflı tarafsız birçok kişinin iltifatına mazhar olmuş bir şahsiyettir.¹⁷⁹ Onun ilmi birikimine tanık olan kimi tarihçiler, onu zamanının fıkıh, usûl, kelam, akâid ve tefsir sahasındaki en önemli âlimi olarak addeder.¹⁸⁰ Hemen hemen onunla aynı tarihlerde yaşamış olan Seâlibî'nin (ö.429), “*günümüz Bağdat’ında şeref, ilim, edebiyat, fazilet ve keremde riyaset Murtazâ’ya geçmiştir.*”¹⁸¹ yolundaki sözleri Murtazâ’nın ilim mahfillerindeki konumunu gözler önüne serer. Gerçekten de Murtazâ; yürüttüğü resmi görevler, hayatı boyunca sürdürdüğü eğitim faaliyetleri, her biri alanında önemli bir ihtiyaca cevap veren onlarca eseri ile bu övgüleri layıkıyla hak etmiştir.¹⁸²

Murtazâ’nın söz konusu kişiliğinin tesisinde ailesinin katkısı büyüktür. Babası, Bağdat’ın en güçlü şahsiyetlerinden biri olan Ebû Ahmed el-Hüseyn b. Musâ’dır.¹⁸³ Bu zat, İmâmiyye’nin yedinci imamının soyundan olduğundan Şîi toplum içerisinde sevilen, sayılan biridir. Şîa toplumu üzerindeki etkisi nedeniyle Murtazâ’nın doğduğu yıl, nakiblik görevini üstlenir. Siyasi çekişmeler nedeniyle bazı dönemlerde bu görevden el çektilmesine rağmen, vefat ettiği 400 yılına kadar bu

¹⁷⁹ İbnü’l-Cevzî, İbn Hacer el-Askalânî ve Zehebî gibi ashâb-ı hadis mensubu âlimlerin Murtazâ hakkında olumlu ifadeleri bulunmaktadır. Şîa karşıtı cephenin en önemli temsilcileri arasında yer alan bu âlimlerin Murtazâ hakkındaki pozitif değerlendirmeleri, onun ilmî birikimi hakkında önemli işaretler barındırmaktadır. Bk. İbnü’l-Cevzî, **el-Muntazam...**, c.15, s.294; İbn Hacer Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, **Lisânü’l-Mîzân**, Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbûât, Beyrut ts., c.4, s.223; Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Târihü’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm**, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 2003, c.9, s.557. Şîi âlimlerden Tûsî ve İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Murtazâ’nın fazileti konusunda bir konsensüsün bulunduğunu belirtirler. Bk. Tûsî, **el-Fihrist**, s.164; Hasan b. Yusuf b. Ali İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, **Ricâlü’l-Allâme el-Hillî**, el-Matbaatu’l-Haydariyye, Necef 1961, s.95.

¹⁸⁰ Ma’tûk, **eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtuhû...**, s.45.

¹⁸¹ Ebû Mansûr Abdülmelik es-Seâlibî en-Nisâbü’rî, **Tetimmetu’l-yetîme**, Abbâs İkbâl (neş.), Matbaatu Ferdîn, Tahran 1353 HK., c.1, s.53.

¹⁸² Akhtar, **Early Shi’i...**, s.182.

¹⁸³ Bahâuddevle, Murtazâ’nın babası Ebû Ahmed’i birçok nakiblik ve niteliği kendinde barındırması nedeniyle “et-Tâhirü’l-Avhed zi’l-Menâkıb” unvanıyla taltif etmiştir. Bk. Sadruddîn Alî Hân eş-Şîrâzî, **ed-Derecâtü’r-rafi’a fî tabakâti’l-İmâmiyye mine’s-Şîa**, Muhammed Cevâd el-Mahmûdî ve Seyyid Abdüssettâr el-Hüseynî (thk.), Müessesetu turâsi’s-Şîa, Kum 1395 HŞ, c.2, s.826.

görevde kalır.¹⁸⁴ Murtazâ'nın annesi ise, ikinci dededen Ebû Muhammed Hasan b. Ali Nâsır el-Kebîr yani Hasan el-Utrûş'a dayanır. Bağdat'a hakim olan Deylemîler'in bu kişi sayesinde İslam'a intisap ettikleri rivayet edilir. Murtazâ, hayata gözlerini böylesine güçlü bir ailede açar.¹⁸⁵ Devlet, toplum, din ve ilmî konuların sürekli gündemde olduğu bu aile, Murtazâ'nın ilmî ve siyasî kişiliği üzerinde önemli izler bırakır.

Tahsil hayatına babasının yanında başlayan Murtazâ; sarf, nahiv, belagat, şiir, şiir kritiği gibi dil bilimsel alanlarda iyi seviyelere gelebilmek adına döneminin en ünlü hocalarının rahle-i tedrisinden geçer. Bu bağlamda ilk durağı İbn Nübâte olur. Kardeşi Şerîf Radî ile birlikte henüz çocuk denilecek yaşta dil alanındaki temel bilgileri bu hocasından edinir.¹⁸⁶ Temel bilgileri aldıktan sonra, ünlü hocası Merzübânî'nin yanına gider. İyi bir şair ve kritikçi olan bu zatın yanında önemli bir birikime kavuşur. Murtazâ'nın şiir alanında elde ettiği şöhrette bu hocasının önemli katkısı vardır. Bu katkı, Murtazâ'nın daha sonra yazacağı şiir eserlerine yoğun bir şekilde yansır. Nitekim *el-Emâlî* isimli eserde bunun izleri sıklıkla müşahade edilir.¹⁸⁷ Şerîf'in dil alanındaki diğer hocaları ise, Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî olur. Bu iki isim, onun dil ve nahiv alanında yetkinleşmesinde önemli rol oynarlar. Yusuf b. Hasan es-Sîrâfî de Murtazâ'nın dil eğitimine katkı sunan hocaları arasında yer alır.¹⁸⁸

Murtazâ'nın tahsil yaşamı dinî sahada da oldukça verimli geçer. Annesi tarafından kardeşi Şerîf Radî ile birlikte Şeyh Müfid'e teslim edildiğinde yaklaşık on beş yaşındadır.¹⁸⁹ Kendisine getirilen bu iki çocuğu gördüğü rüya ile ilişkilendiren

¹⁸⁴ Devin J. Stewart, "al-Sharîf al-Murtadâ", **Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurist**, (ss. 167-211), Leiden, Brill 2013, s.168. Murtazâ'nın babasının mal varlığı güçlü Büveyhî hükümdarı Adudüdevle tarafından müsadere edilir ve hapis yattığı Fars bölgesine sürgüne gönderilir. Adudüdevle'nin ölümü sonrasında oğlu tarafından serbest bırakılır. Bk. Abdulsater, **Shi'i Doctrine...**, s. 18.

¹⁸⁵ Akhtar, **Early Shi'i...**, s.177;

¹⁸⁶ Mirzâ Muhammed Bâkır el-Musevî el-Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ-i ve's-sâdât**, Mektebetu İsmâiliyyân, Kum 1391 HK, c.4, s.295. İbn Nübâte'nin yanına gittiğinde on iki ile on beş yaşları arasında olduğu belirtilir. Akhtar, **Early Shi'i...**, s.181.

¹⁸⁷ Emâlî'de aktarılan şiirlerin önemli bir kısmı, ona aittir. Bk. Akhtar, **Early Shi'i...**, s.181.

¹⁸⁸ Ma'tûk, **eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtuhû...**, s.48.

¹⁸⁹ Akhtar, **Early Shi'i...**, s.181.

Müfid, eğitimleri ile özel olarak ilgilenir.¹⁹⁰ Fıkıh ve fıkıh usûlü eğitimini bu hocasının yanında tamamlar. İbn Cüneyd'in fıkıh ilmindeki aklî çıkarımlarını destekleyen Müfid, Murtazâ'yı bu yönde etkiler.¹⁹¹ Hadis ilmindeki en önemli hocası Şeyh Sadûk'un kardeşi Hüseyin b. Ali b. Babeveyh el-Kummî'dir.¹⁹² Hadis, fıkıh ve usûl tahsil ettiği diğer bazı hocaları; Sehl b. Ahmed ed-Dîbâcî,¹⁹³ Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. İmrân, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kâtib ve Ahmed b. Muhammed b. İmrân el-Kâtib şeklindedir.¹⁹⁴

Murtazâ, döneminin en güzide şahsiyetlerinin yanında geçirdiği bu tahsil hayatını yaşamının geri kalanında verimli bir eğitim hayatına dönüştürür. Daha yirmi yaşına ulaşmadan yetkin makamlara ulaşır.¹⁹⁵ Geniş evinden büyük bir medrese oluşturarak fıkıh, kelam, tefsir, şiir, astronomi, hesap ve diğer ilimleri öğretmeye başlar.¹⁹⁶ Dâru'l-İlim ismini verdiği bu meclisinde kalan öğrencilere aylık burs bağlar.¹⁹⁷ Din ve mezhep farkı gözetmeksizin her intisaptan öğrenci kabul eder.¹⁹⁸ Bu meclisi aynı zamanda tefsir, kelam, fıkıh, şiir gibi ilmî ve kültürel faaliyetler için kullanır. Dönemin en önemli şahsiyetleri burayı devamlı uğrak yeri haline getirirler. Söz gelimi Ebû 'Alâ el-Maarî, Murtazâ ile şiir ve ilahiyat üzerine konuşmak için sürekli buraya uğrar.¹⁹⁹

Tahsil hayatında edindiği bilgileri sadece eğitim faaliyetlerinde kullanmakla yetinmeyen Murtazâ, devasa telif hareketine girişir. Edebiyat, kelam, fıkıh, hadis, dil,

¹⁹⁰ Şeyh Müfid, günün birinde yerinden kalkar ve kalktığı yere Murtazâ'yı oturtur. O da onun yanına oturur. Ardından ondan ders vermesini ister. Zira onun ders verişini ve konuşmasını severdi. Bk. Mirzâ Abdullah Efendi el-İsfahânî, **Riyâzü'l-ulemâ ve hıyazü'l-fuzelâ**, Mektebetu Âyetullâh el-Uzmâ el-Mara'sî en-Necefi, Kum 1403 HK., c.4, s.23.

¹⁹¹ Abdurrezzâk Muhyiddîn, **Şahsiyyet-i edebî Seyyîd Murtazâ**, Cevâd Muhaddisî (çev.), Müesseses İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1373, s.33.

¹⁹² Murtazâ bu hocasından direkt bir şekilde hadis rivayet eder. Bk. Akhtar, **Early Shi'i...**, s.182.

¹⁹³ Hatîb el-Bağdadî, Murtazâ'nın bu kişiden hadis rivayet ettiğini aktarır. Aynı şekilde Mirzâ Abdullah Efendi de bu zatı Murtazâ'nın hadis hocaları arasında zikreder. Waheed Akhtar ne Şiîler'in ne de Sünnîler'in bu şahsiyeti güvenilir bulmadığını belirttikten sonra, Murtazâ'nın ondan herhangi bir hadis rivayet etmediğini söyler. Bk. Hatîb el-Bağdadî, **Târihu Bağdâd**, c.11, s.402; Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, Şuayb el-Arnâvût (tah.), Müessesetü'r-Risâle, c.17, s.589; Akhtar, **Early Shi'i...**, s.182.

¹⁹⁴ Murtazâ, **ez-Zahîra...**, s.24. (Muhakkik mukaddimesi)

¹⁹⁵ İbn Hacer, **Lisânü'l-Mizân**, c.4, s.223.

¹⁹⁶ İbn Hacer, **Lisânü'l-Mizân**, c.4, s.223; Stewart, **al-Sharîf al-Murtadâ**, s.170.

¹⁹⁷ Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât...**, c.4, s.296; Âgâ Bozorg Tahrânî, **Tabakâtu a'lâmi'sh-Shâ: en-Nâbis fi'l-karni'l-hâmis**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2009, c.2, s.120; Stewart, **al-Sharîf al-Murtadâ**, s.170.

¹⁹⁸ Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât...**, c.4, s.296.

¹⁹⁹ Abdurrezzâk Muhyiddîn, **Şahsiyyet...**, s.94.

nahiv ve şiir alanında önemli eserler verir.²⁰⁰ Son derece güzel şiirleri olan Murtazâ,²⁰¹ yirmi bin beyitten oluşan şahane bir divan kaleme alır.²⁰² Bu divanında ve diğer edebiyat eserlerinde birçok kişiden aktarımlarda bulunur. Bu yönüyle hocaları Müberrid, Ebû Ali el-Kâlî, İbnü'l-Enbârî ve diğerlerinden pek de geri olmadığını telmih ettirir. Onun Emâlî ve diğer edebî eserlerini okuyan biri onun Asmaî, İbn Sikkît, Ahmed b. Ubeyd ve Ebûbekir el-Abdî'den alıntılar yaptığını görür.²⁰³

Edebî alandaki bu temayüzüne rağmen Murtazâ, fıkıh ve kalamcı kimliği ile tanınır.²⁰⁴ Dönüşüm döneminde İmâmiyye mezhebine yaptığı katkının buna yol açtığı düşünülebilir. Nitekim biyografi yazarları, onu döneminin İmâmî önderi sıfatıyla anarlar.²⁰⁵ Yetiştirdiği öğrenciler ile etkilediği ünlü İmâmî âlimlerin onun hakkındaki değerlendirmeleri, onun edebî kimliğini baskılar. Ortaya koyduğu devasa şiir ve edebiyat eserleri onun kalamcı ve usûlcü kimliğinin gerisinde kalır. Bundan sonraki kısımda onun İmâmiyye kelamına yaptığı katkıları ve mezhep içerisindeki konumu etraflıca ele alınacaktır.

1.3. Kelamî Kişiliği ve Mezhep İçerisindeki Konumu

Murtazâ'nın İmâmî kelamındaki yerini ve bu mezhebe yaptığı katkıyı doğru bir şekilde anlayabilmek için kendisine kadar gelen süreçte İmâmiyye'nin geçirdiği evreleri bilmek gerekmektedir. Bu evrelerin bilinmesi halinde hocası Şeyh Müfid tarafından başlatılan ve kendisi tarafından zirveye taşınan akıl eksenli usûlî yöntemin mahiyet ve önemi anlaşılabilecektir. Yine onun hocası ile birlikte bu rasyonel dönüşüme yaptığı katkı tam anlamıyla öğrenilecektir. Aksi takdirde onun gelenekçi söyleme karşı takındığı tavır ve yüklendiği misyon anlaşılamayacaktır. Bu nedenle kısaca Murtazâ öncesi dönemi aktarmaya çalışacak ardından onun İmâmiyye mezhebine yaptığı katkılara yakından temas edilecektir.

²⁰⁰ es-Seyyîd Hasan es-Sadr, *Te'sisü's-Şîa li ulûmi'l-İslâm*, Dâru'r-Râid el-Arabî, Beyrut ts., s.214.

²⁰¹ Seâlibî, *Tetimmetu'l-yetîme* c.1, s.69.

²⁰² Hasan es-Sadr, *Te'sisü's-Şîa...*, s.214.

²⁰³ Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, c.8, s.214.

²⁰⁴ Stewart, *al-Sharîf al-Murtadâ*, s.167.

²⁰⁵ Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion: A History of Islam in Persia and Irak*, Luzac & Company, London 1933, s.287; Stewart, *al-Sharîf al-Murtadâ*, s.168-169.

Şiîliğin ilk dönemlerinde İmâmîyye cemaati arasında kelam karşıtı bir eğilim mevcuttu. En yüksek dinî otorite kabul edilen imamların fiziksel varlığı, böylesi bir eğilimi gerekli kılıyordu. Dinî-dünyevî her türlü soru, imamlara sorulur ve verilen cevaplara tam itaat edilirdi. Bu nedenle, dinde rasyonel tartışma veya kişisel görüşlere gerek kalmıyordu.²⁰⁶ Bu atmosferde İmâmî âlimlerin çoğu, imamların ifadelerine dayanan hadisçi bir yaklaşımı benimsediler. Bu kişiler kelamla ilgili tartışmalara girmekten sakındılar.²⁰⁷ Hatta bazıları, kelamla ilgili düşünceleri imamın ruhanî varlığına tercih ettikleri için sert ifadelerle kınandılar.²⁰⁸

Zamanla İslam dünyasında yaygınlaşan akılcı hareket, Şîa'yı da etkiler ve mezhep içerisinde bazı zorunlu değişiklikler yaşandı.²⁰⁹ Muhammed Bâkır ve Cafer es-Sâdık'ın çevresinde yetişen bir grup âlim tarafından yürütülen bu değişim hareketi, gnostik ve mistik anlatılara kapı araladı. Bu anlatılar ilk dönem Şîi inancının baskın söylemi haline dönüştü.²¹⁰ İmamlardan öğrenilen rivayetler ekseninde gelişen bu hareket, daha sonraki kuşaklara "*el-Usûlu'l-erbâ'u mîa*" ismiyle temel referans olarak aktarıldı. Cafer es-Sâdık'ın öğrencileri tarafından derlenen bu usûller, esoterik söylemler barındırıyordu.²¹¹ Bu esoterik söylemler, gaybet öncesi İmâmî doktrine egemen oldu.²¹² Zürâre b. A'yen (ö.150),²¹³ Muhammed b. Ali b. Nu'man el-Ahvel (ö.160),²¹⁴ Hişam b. Hakem (ö.179),²¹⁵ İbn

²⁰⁶ Hossein Modarressi, **Crisis and Consolidation in The Formative Period of Shi'ite Islam: Abû Ja'far İbn Qîba al-Râzî and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought**, The Darwin Press, Princeton 1993, s.110.

²⁰⁷ Hassân Ansari ve Sabine Schmidtke, "The Shi'i Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Shi'is, **The Oxford Handbook of Islamic Theology**, Oxford University Press, United Kingdom 2016, s.2.

²⁰⁸ Modarressi, **Crisis...**, s.114; Haider, **Shi'i Islam...**, s.146.

²⁰⁹ Modarressi, **Crisis...**, s.111.

²¹⁰ Ansari ve Schmidtke, **The Shi'i Reception...**, s.2.

²¹¹ Etan Kohlberg, "Introduction", **The Study of Shi'i İslam**, İ.B. Tauris Publishers, Londra 2014, s.166.

²¹² Mohammad Ali Amir Moezzi, **The Divine Guide in Early Shi'ism**, Dadiv Streight (çev.), State University of New York Press, New York 1994, s.91

²¹³ Zürâre, dönemindeki İmâmîyye bilginlerinin ileri gelenlerindendir. Fakih, mütekellim ve şair kişiliği ile bilinir. Necâşi, onun istitaat ve cebr hakkında yazmış olduğu eserini gördüğünü belirtir. Bk. Necâşi, **Ricâlu'n-Necâşi**, s.185. Tûsî, Zürâre'nin pekçok rivayet, usûl ve eser sahibi olduğunu bildirmektedir. Bk. Tûsî, **el-Fihrist**, s.210.

²¹⁴ el-Ahvel, alanında uzman bir kelimcidir. Bk. İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s.308; Tûsî, **el-Fihrist**, s.388. Necâşi de onun ilmi birikiminin herkes tarafından bilindiğini bildirir. Bk. Necâşi, **Ricâlu'n-Necâşi**, s.325. Eserleri incelendiğinde kelam ilminin değişik konularında eserler verdiği görülmektedir. Bk. İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s.308; Necâşi, **Ricâlu'n-Necâşi**, s.325.; Tûsî, **el-Fihrist**, s.388.

Mîsem et-Temmâr (ö.183),²¹⁶ Hişâm el-Cevâlikî (ö.m. 8.yy. sonları)²¹⁷ bu harekette ön plana çıkan simalardı.

Aklı araç olarak kullanan bu eğilim, ezici çoğunluğu her türlü rasyonel tartışmadan kaçınan ve kendilerini imamların öğretilerini aktarmaya adanmış Şîî cemaat içerisinde küçük bir eğilim olarak kalmaya devam etti.²¹⁸ İmamların görüşlerinin muğlaklığından kaynaklanan bu nispi özgürlük,²¹⁹ aklın imama tabi olduğu veya başka bir ifadeyle aklın kaynak değil, araç olarak kullanıldığı bir ara geçişe işaret ediyordu. Bu durum, sonraki yüzyıl boyunca bu haliyle etkin olmayı sürdürdü.²²⁰ Gaybetten sonraki ilk yüzyılda bütün İmâmî âlimleri domine eden bu anlayış, Ahbârîlik ismiyle bilinir.²²¹

İmanın gaybete girmesi, Şîî ulemanın imam ile çatışma riskini ortadan kaldırdı.. Öteden beri rasyonel düşüncenin önünde engel olarak duran imanın fiziki varlığı, artık söz konusu değildi.²²² Gaybetten önce bütün meselelerde söz sahibi olan imamların olmaması nedeniyle Şîî âlimler, çözüm yolları üretmek zorunda kaldılar.

²¹⁵ Hişâm b. Hakem, kelim ilminin İmâmiyye arasında yayılmasını sağlayan ve Şîa mezhebi içerisinde kelimî bahislere aklî perspektiften yaklaşmayı öneren önemli şahsiyetlerdendir. Bk. İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s.308. İlk dönem biyografi âlimleri Hişâm b. Hakem'in eserlerine dair geniş listeler sunmaktadır. Bk. İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s.308; Necâşî, **Ricâlu'n-Necâşî**, s.462; Tûsî, **el-Fihrist**, 494-495. Bahsi geçen listeler incelendiğinde, Hişâm b. Hakem'in erken dönem kelim ve felsefe tartışmalarının hemen hemen her alanında eserler telif etmiş olduğu görülmektedir. Yine kaynaklarda onun en sık hatırlatılan görüşleri, teşbih ve teccim eksenli yaklaşımlarıdır. Bk. Eş'arî, **Makâlât...**, c.1, s.44-45; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, c.1, s.188. Eserleri, erken dönemde İmâmiyye mezhebinin referans kaynakları haline gelmiştir. Örneğin; İbn Hazm kendi döneminde Şîî görüşleri incelerken zaman zaman Hişâm'ın eserlerine atıflar yapmaktadır. Bk. İbn Hazm, **el-Fisal fi'l-milel-i ve'l-ehvâ-i ve'n-nihal**, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 2007, c.3, s.11.

²¹⁶ Temmâr, klasik kaynaklarda İmâmiyye mezhebi ekseninde görüş serdeden ilk kişi olarak geçmektedir. O, imamet konusunda müstakil bir eser yazmıştır. Bk. İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s.307; Tûsî, **el-Fihrist**, 263. Tûsî, imamet hakkında yazdığı eserini "*el-Kâmil*" şeklinde isimlendirdiğini aktarır. Bk. Tûsî, **el-Fihrist**, s.263. Necâşî, onun İmâmiyye mezhebinin önemli simalarından olduğunu bildirdikten sonra, Ebu'l-Huzeyl ve Nazzâm ile kelimî tartışmalara girdiğini aktarmaktadır. Bk. Necâşî, **Ricâlu'n-Necâşî**, s.251.

²¹⁷ el-Cevâlikî'ye göre, Cenab-ı Allah insan suretinde olup ondan tek farkı, et ve kandan oluşmamasıdır. Tanrı, parlak bir nur olup parlamakta ve insan gibi beş duyuya sahiptir. Onun elleri, ayakları, burnu, kulağı ve gözü vardır. Bk. Eş'arî, **Makâlât...**, c.1, s.46. Hişâm el-Cevâlikî, teşbih eksenli bu görüşlerinde Hişâm b. Hakem'i izlemiştir. Bk. Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, c.1, s.187.

²¹⁸ Modarressi, **Crisis...**, s.114.

²¹⁹ Haider, **Shi'i Islam...**, s.146.

²²⁰ Modarressi, **Crisis...**, s.112-113.

²²¹ Aun Hasan Ali, "**Imamite Rationalism in The Buyid Era**", ("Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi", McGill University Institute of Islamic Studies, Montreal 2007), s.35.

²²² Haider, **Shi'i Islam...**, s.147.

Bu da İmâmiyye Şiîliğini hızla akılcı eksene doğru yaklaştırdı.²²³ Küçük gaybet döneminde varlığını hissettiren bu akılcı akım, sadece kelamcılar arasında değil, hadisçiler arasında da görüldü.²²⁴ Hicri üçüncü yüzyılın ikinci yarısında ve dördüncü yüzyılın büyük bir bölümünde baskın olan hadis eksenli hareket, yerini yavaş yavaş rasyonel yaklaşımlara terk etti.²²⁵ Şiî toplumun pratik ihtiyaçlarına karşılık verme refleksinin bir sonucu olarak rasyonel hareket ilk kez fıkıh üzerinde kendisini hissettirdi.²²⁶

Bütün bu gelişmeler İmâmî cemaat içerisinde rasyonelleşmeyi adeta zorunlu hale getirdi. Büveyhî hanedanlığı ile birlikte devlet kademelerinde elde edilen büyük kazanımlar İmâmiyye'deki bu değişimi hızlandırdı.²²⁷ Hadisçi geleneğin önde gelen isimlerinin sürgün edilmesi ve usûlî harekete katılan kişilerin devlet politikası gereği desteklenmesi neticesinde Şiî ilim merkezi önce Kum'dan Rey'e, ardından Bağdat'a taşınır.²²⁸ Bağdat'ta oldukça güçlü bir aristokrasiye kavuşan İmâmî cemaat, hadise dayalı argümanları terk etme yoluna gider. İmâmî cemaat dışında bilinmeyen bu hadislerin terk edilmesi sonucunda İmâmiyye mezhebi içerisinde biçimsel akılcılık merkezi bir konuma yerleşir.²²⁹

Akılcı harekete öncülük eden Şeyh Müfid, takipçilerine cemaatin temel doktrinlerini savunmak için aklı kullanma yetkisi veren imamları örnek vererek kelama karşı çıkan hadisçi söylemi reddeder. Bazı durumlarda kendi kelamî söylemini destekleyen İmâmî hadisleri yeniden yorumlar.²³⁰ Hocası Şeyh Sadûk'un inanç alanında yazdığı eserine önemli tashihler yapar ve onun akla dayanmayan görüşlerini mahkûm eder.²³¹ Gaybet sonrası dönemde baskın olan hadisçi gelenek dördüncü yüzyılın son on yılı ile beşinci yüzyılın başlarında Şeyh Müfid ve öğrencisi Murtazâ tarafından tamamen süpürülür. Yandaşlarından az bir kısmı orada burada

²²³ Haider, *Shi'i Islam...*, s.153.

²²⁴ Hassân Ansari ve Sabine Schmidtke, *The Shi'i Reception...*, s.4.

²²⁵ Modarressi, *An Introduction...*, s.35.

²²⁶ Haider, *Shi'i Islam...*, s.154.

²²⁷ Howard, *Şiî Kelam Edebiyatı*, s.221; Haider, *Shi'i Islam...*, s.154.

²²⁸ Howard, *Şiî Kelam Edebiyatı*, s.221.

²²⁹ Hasan Ali, *İmamite rationalism*, s.78.

²³⁰ Haider, *Shi'i Islam...*, s.148.

²³¹ Müfid, *Tashih...*, s.49, 122,146.

varlıklarını korusa da sonraki dönemlerde hiçbirine öne çıkamadı ve Şîî düşüncesini etkileyemedi.²³²

Kelâm ve usûl sahasında yanılmaz imamlar tarafından ortaya atılan akılcı yöntemi sıkı bir şekilde takip eden Murtazâ, inancın akılla uyum halinde olduğuna dair vurguları nedeniyle mezhep içi ve dışında birçok grupla ayrı düşer.²³³ O, Bağdat ve diğer büyük İslam şehirlerinin sokaklarında Şîîliğin kamusal alandaki yeri konusunda yürütülen sosyo-politik mücadelede yüksek bir memur ve zengin bir temsilci olarak ön saflarda yer alır.²³⁴ Bu mücadelede Murtazâ ve diğer Şîî âlimler, sofistike rasyonel argümanlar kullanan Mu'tezile düşüncesine sığınır.²³⁵ Benimsedikleri bu yeni yöntem sayesinde Kur'an ayetlerini zahiri manasından kopararak yoruma tabi tutarlar.²³⁶ Bu yönüyle İmâmiyye fikhını ve tefsirini açan, kapalı konuları açıklayan ilk âlimlerden olur.²³⁷

Şeyh Müfid ile kıyas edildiğinde inancın anlaşılmasında ve savunulmasında daha akılcı bir yaklaşım benimseyen Murtazâ, hadislere daha az önem verir.²³⁸ Hadise karşı bu bakış açısı nedeniyle doktrinel görüşlerini ortaya koyma noktasında İmâmî toplum içerisindeki gelenekçi gruplarla daha fazla karşı karşıya gelir.²³⁹ Kişisel akılcı argüman ve yorumların naklî metinlere eşdeğer olduğunu ispat sadedinde önemli bir işlev görür.²⁴⁰ Tamamen akılcı argümanların imamet gerekliliğini ortaya koyabileceğini ifade ederek mezhep içinde aklî harekete öncülük eder.²⁴¹ Onun aklın önemine yaptığı bu vurgu Allah'ın bilgisinin taklid ile değil, yalnızca akla başvurarak kurulabileceğini gösterir. Ahbarî söyleme gönderme barındıran bu iddia, taklide başvurarak tanrının varlığını öğrenenlerin aslında tanrıyı bilme yükümlülüklerini yerine getirmediğini ve kâfir olduklarını telmih eder.²⁴²

²³² Modarressi, **An Introduction...**, s.34.

²³³ Akhtar, **Early Shi'i...**, s.182.

²³⁴ Stewart, **al-Sharîf al-Murtadâ**, s.170.

²³⁵ Stewart, **al-Sharîf al-Murtadâ**, s.176.

²³⁶ Muhsin el-Emin, **A'yânü's-Şîa**, c.8, s.214; Ahmed Emin, **Zuhrü'l-İslam**, c.2, s.35.

²³⁷ Ma'tûk, **eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtuhû...**, s.46.

²³⁸ Andrew J. Newman, **Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, s.85.

²³⁹ Newman, **Twelver Shiism...**, s.85.

²⁴⁰ Newman, **The Development...**, s.195.

²⁴¹ Newman, **The Development...**, s.228.

²⁴² Newman, **The Development...**, s.230.

Murtazâ'nın bu katkıları, seleflerinin yaptığı gibi hadis ve geleneğe güvenmek yerine, felsefî argümanlar kullanarak imamet konusundaki Şîî pozisyonu güçlendirmektir.²⁴³ İmamın inananlar yararına en uygun şeye yaklaştırmak adına gerekli olduğunu belirtir. Peygamberlik ve vahyin gerekliliği konusunda insanın belirli ahlakî yükümlülükleri olduğunu akıl yoluyla bilmesi halinde bile bu yükümlülükleri yerine getirmede yardımcı olması için vahyin gerekliliğini savunur.²⁴⁴ Vahyin bu yöndeki gerekliliğini kabul eden ve ona gerekli ehemmiyeti gösteren Murtazâ temel doktrinlerin ise akılla bilinmesi ve ispatlanması gerektiğinde ısrar eder. Onun bu ısrarı, İmâmiyye içerisinde biçimsel akılcılığı bir tür maddi akılcılık konumuna yükseltir.²⁴⁵

Hocası Şeyh Müfid'den daha akılcı bir yaklaşıma sahip olan Murtazâ, insanın dinî meselelerde aklını kullanabilmesi için önce vahyin gerekliliğini savunan hocasının iddiasını reddeder. Ona göre insanın aklını kullanabilmesi için vahye ihtiyaç yoktur.²⁴⁶ Birçok konuda Bağdat Mu'tezile'sinin görüşlerini takip eden hocasından ayrılarak Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ekolü olan Behşemiyye ekolünü takip eder.²⁴⁷ Bu nedenle hocası ile aralarında önemli miktarda görüş ayrılıkları baş gösterir. İkili arasındaki görüş farklılıklarını "el-İhtilaf beyne's-Şeyh Ebî Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Müfid ve Seyyîd eş-Şerîf el-Murtazâ isimli eserinde bir araya getiren Kutbuddîn er-Râvendî, şayet ikili arasındaki bütün görüş farklılıklarını yazsaydım, kitap uzardı diyerek doksan beş ile sınırlar.²⁴⁸

Murtazâ'nın akla yüklediği bu fonksiyon, Şîa'nın Mu'tezile'ye doğru yürüyüşünü daha da ileri noktalara taşır.²⁴⁹ Kelam düşüncesine, insanın tanrıyı bilmesi sorumluluğu yerine, insanın tanrının bilgisine ulaşmak için aklını kullanması gerektiği söylemi ile başlar.²⁵⁰ Murtazâ tarafından Şîa'ya adapte edilen bu akılcı

²⁴³ Muhsin el-Emîn, **A'yânü's-Şîa**, c.8, s.214; Mehdi Mohaghegh, "al-Sharîf al-Murtadâ and The Defense of The Imamet", **Shi'ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions**, (123-133), Global Publications, New York 2001, s.127.

²⁴⁴ Newman, **The Development...**, s.228.

²⁴⁵ Hasan Ali, **İmamite rationalism...**, s.79.

²⁴⁶ Akhtar, **Early Shi'i...**, s.195.

²⁴⁷ Daftary ve Miskinzoda, **The Study...**, s.476.

²⁴⁸ Âgâ Bozorg Muhammed Muhsin et-Tahrânî, **ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şîa**, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1403 HK., c.1, s.361-362.

²⁴⁹ McDermot, **The Theology...**, s.5.

²⁵⁰ McDermot, **The Theology...**, s.5.

görüş, Kerâcekî, Ebû Ya‘lâ ve Busrevî dışındaki öğrencileri tarafından takip edilir.²⁵¹ Tûsî’nin hayatının son dönemlerinde Ebû’l-Hüseyn el-Basrî’nin Behşemiyye karşıtı görüşleri benimsediği aktarılır.²⁵² Ancak yine de onun akılcı yaklaşımı İmâmiyye içerisinde galip gelir ve mezhebe egemen düşünce olur.²⁵³ Onun kelam anlayışının gölgesi kendisinden sonra gelen Bağdat, Rey, Halep ve diğer İmâmî kelamcılara yansır. Onun ağırlığı iki asır veya daha fazla bir zaman diliminde İmâmiyye içerisinde hissedilir.²⁵⁴

1.4. Şerîf el-Murtazâ’nın Bilgi Bahislerini Ele Aldığı Eserleri

Çalışmamızın kaynakları kısmında ifade edildiği üzere tezimizin ana kaynaklarını Şerîf el-Murtazâ’nın eserleri oluşturmaktadır. Gerek tarihsel süreçte gerekse günümüzde zaman zaman karşılaştığımız müellif-eser eşleştirmesi etrafında ortaya çıkan tereddütleri bertaraf etmek adına bu kısımda yazarımızın eserleri hakkında önemli gördüğümüz bazı hususları ortaya koyma gereği hissedilmiştir. Bu başlık altında çalışmamıza kaynaklık eden ve araştırmamız boyunca her an elimizin altında bulundurduğumuz kaynakların Murtazâ’ya aidiyetini öncelikle yazarın kendi eserleri üzerinden tespit etme yoluna gidilmiştir. Murtazâ’nın öğrenci ve çağdaşlarının onun eserleri hakkındaki değerlendirmeleri tespit edilerek eserlerin müellife aidiyeti tahkim edilmeye çalışılmıştır. Yine kendisinden sonra yaşamış müellif ve araştırmacıların onun eserleri hakkındaki değerlendirmeleri özenle incelenerek yapılan atıfları irdelenmiştir. Bütün bu veriler sonucunda oluşan kanaat her bir eser ile ilgili kısa ve öz ifadelerle aktarılmıştır.

1.4.1. ez-Zahîra fî İlmi’l-Kelâm

Murtazâ’nın dostu Necâşî (ö.450) bu eseri, “ez-Zahîra” ismiyle kayıt altına alırken,²⁵⁵ öğrencisi Tûsî (ö.460) ve ünlü Şîî biyografi yazarı İbn Şehrâşûb (ö.588) bu

²⁵¹ Hassan Ansari ve Sabine Schmidtke, *The Study...*, s.478.

²⁵² Wilferd Madelung, “Introduction”, *The Study of Shi‘i Islam*, (455-463), I.B. Tauris Publishers, Londra 2014, s.458.

²⁵³ Haider, *Shi‘i Islam...*, s.152.

²⁵⁴ Ali b. Hüseyn el-Musevî Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas fî usûli’d-dîn*, İlmi Heyet (tah.), Âsitânetü’r-Rızaviyye el-Mukaddese, Meşhed 1441 HK., c.1, s.8. (Muhakkik mukaddimesi)

²⁵⁵ Necâşî, *Ricâlü’n-Necâşî*, s.270.

eserden “*ez-Zahîra fî'l-usûl*” şeklinde bahsetmektedirler.²⁵⁶ Hicri 417 senesinde bizzat Murtazâ'dan aldığı icazetle hocasının eserlerini aktarma salahiyetine kavuşan Busrevî (ö. 443), bu eseri -muhtemelen hocasının fıkıh usûlü eseri *ez-Zerî'a* ile karıştırarak-²⁵⁷ “*ez-Zahîra fî usûli'l-fıkıh*” şeklinde aktarmaktadır.²⁵⁸ Eserin hicri 472 tarihli en eski yazma nüshasının²⁵⁹ üzerinde, “*Zahîratu'l-âlim ve basîratu'l-mütaallim*” ismi geçmektedir.²⁶⁰ Kitabın piyasadaki baskılarında yer alan ve bizim de başlıkta tercih ettiğimiz isim, Âgâ Bozorg Tahrânî'ye (ö.1970) ait olup, kitabın muhtevasını yansıtan en uygun başlık olarak görünmektedir.²⁶¹ Nitekim isim-içerik uyumunu dikkate alan muhakkik ve yayınevleri, *ez-Zahîra*'nın şu ana kadarki baskılarında bu isimlendirmeyi kullanmışlardır.

Ez-Zahîra'nın Murtazâ'ya aidiyetinde hemen hemen hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Yukarıda aktardığımız üzere erken Şîî fihrist/bibliyografya yazarlarının kesin ifadelerle bu eseri Murtazâ'ya nispet etmeleri, eserin aidiyetine dair kuşkuları önemli oranda bertaraf etmektedir.²⁶² Bu yazarların aynı zamanda Murtazâ'nın öğrenci veya dostu olmaları söz konusu aidiyeti güçlendirmektedir. Bunun yanında bizzat müellifin gerek bu eserinde diğer ünlü eserlerine yaptığı atıflar, gerekse diğer eserlerinde bu eserine yaptığı atıflar bu kanaati perçinlemektedir.²⁶³

Eldeki mevcut verilerde *ez-Zahîra*'nın tam olarak hangi tarihte kaleme alındığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bu durum, eserin yazılış tarihi

²⁵⁶ Tûsî, **el-Fihrist**, s.165; Ebû Ca'fer Reşidüddîn Muhammed b. Ali İbn Şehrâşûb, **Me'âlimu'l-ulemâ fî fihristi kütübi's-Şîa ve esmâi'l-musannifin minhum kadîmen ve hadîsen**, Dârü'l-Edvâ, Beyrut trs., s.69.

²⁵⁷ Devin J. Stewart, Busrevî'nin *ez-Zahîra*'nın ismi hakkındaki bu farklı değerlendirmesini, hocasının biri kelam diğeri fıkıh usûlü alanında yazdığı iki eseri birbirine karıştırmasına bağlamaktadır. Bk. Stewart, **al-Sharîf al-Murtadâ**, s.175; Buna benzer bir açıklama yapan Beyâtî'ye göre, Busrevî, Murtazâ'nın söz konusu eserlerini tashîf etmek suretiyle birbirine karıştırmış olabilir. Bk. İlmî Heyet, **Eş-Şerîf el-Murtazâ Hayâtuhu ve Âsâruhu**, (195-515), el-Âsitânetu'r-Razeviyye el-Mukaddese, Meşhed 1441 HK., s.278.

²⁵⁸ Mirzâ Abdullah Efendî, **Riyazu'l-ulemâ...**, c.4, s.36.

²⁵⁹ Daftary ve Miskinzoda, **The Study...**, s.476.

²⁶⁰ Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.1, s.22 (muhakkik mukaddimesi).

²⁶¹ Âgâ Bozorg Tahrânî, **ez-Zerî'a...**, c.10, s.11.

²⁶² Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.1, s.23 (muhakkik mukaddimesi).

²⁶³ Bu atıflardan eş-Şâfi ile ilgili olanların bir kısmı için Bk. Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.2, s.161, 171, 199, 202, 221; el-Mülâhhas'a yapılan atıflar için Bk. Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.1, s.231, c.2, s.504; Tenzihu'l-enbiyâ ve'l-eimme'ye yapılan atıf için Bk. Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.2, s.35; el-Mûdih an ciheti i'câzi'l-Kur'ân'a yapılan atıflar için Bk. Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.2, s.107, 121, 125, 135.

hakkında hiçbir değerlendirme ve tahminin yapılamayacağı anlamına gelmemektedir. Zira yukarıda da belirtildiği üzere müellif, bu eserinde yazım tarihi bilinen bazı eserlerine atıflarda bulunmaktadır. Bu noktadan hareketle eserin yaklaşık yazım tarihine ulaşılabilmektedir. Kitapta atıfta bulunulan en geç tarihli eserler arasında *el-Emâlî* ile *el-Mukni*‘ yer almaktadır.²⁶⁴ Bu eserler kitapta atıf yapılan en geç tarihli eserler olarak göze çarpmaktadır. Birinci eserin yazım tarihinin 413, ikinci eserin yazım tarihi ise, el-Mağribî’nin Bağdat’ta vezirlik yaptığı 414-415 yıllarında olduğu bilinmektedir. Bu tarihlerden hareketle *ez-Zahîra*’nın söz konusu tarihlerden sonra veya en azından aynı tarihlerde kaleme alınmış olması kanaati ortaya çıkmaktadır. Bu da eserin beşinci yüzyılın ilk yirmi yılı zarfında yazılmış olma olasılığına bizleri götürmektedir.²⁶⁵

Murtazâ bu eserini kaleme alırken ne *Cümelü’l-ilm ve’l-amel* kitabında olduğu gibi çok muhtasar bir eser, ne de *el-Mûlahhas*’ta olduğu gibi çok kapsamlı bir eser ortaya koymayı düşünüyordu.²⁶⁶ Müellif, orta ölçekli uzunlukta bir eser yazmayı tasarlıyordu. Bu düşüncesini, “adl” bahsine kadar sürdürdü. Bu esnada *el-Mûlahhas* eserinin yazım süreci de devam ediyordu. Bu eserde bahisler oldukça detaylı bir şekilde işleniyordu. Hesapta olmayan bazı durumlar gelişti ve *el-Mûlahhas*’ın yazımı, aniden sona erdirildi.²⁶⁷ *Ez-Zahîra*’nın yazım süreci ise devam etti. Fakat *el-Mûlahhas*’ta detaylı yazdığı konuların eksik kalacağını fark etti. Bunun üzerine *ez-Zahîra*’nın yazım üslubunu değiştirme yoluna giderek kitabın kalan kısmını *el-Mûlahhas*’ın üslubuna benzer bir şekilde detaylı olarak yazmaya başladı. Murtazâ’nın niyeti, iki eserin konularını bir araya gelmesiyle kapsamlı bir eserin ortaya çıkmasıydı.²⁶⁸ Her ne kadar iki eserini tek kitap altında bir araya getirmemiş olsa da bu niyetini bizzat kendisi izhar ediyordu. Bu nedenle *ez-Zahîra*’nın baş kısmı

²⁶⁴ Bu eserlere yapılan atıflardan *el-Emâlî* ile ilgili olanlar için Bk. Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.408; *el-Mukni*‘ ile ilgili atıflar için Bk. Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.2, s.184.

²⁶⁵ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.24 (muhakkik mukaddimesi)

²⁶⁶ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.7-8 (muhakkik mukaddimesi)

²⁶⁷ el-Mûlahhas’ın yazımının bir anda sonlandıran problemlerin ne olduğu tam olarak bilinmemektedir. Buna dair eldeki tek veri, Murtazâ’nın “elde olmayan konjektürel engeller” şeklindeki ifadesidir. Bu ifade, oldukça genel bir içeriğe sahip olup, nakiplik ve hac emirliği gibi artan sorumluluklara işaret olabileceği gibi, zaman zaman ortaya çıkan siyasi problemlere de işaret olabilir. Bk. Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.8 (muhakkik mukaddimesi)

²⁶⁸ Hassan Ansari ve Sabine Schmidtke’e göre bu iki eser birlikte değerlendirildiğinde, Behşemiyye ekolünün mevcut en kapsamlı eseri ortaya çıkmaktadır. Bk. Hassan Ansari ve Sabine Schmidtke, “Al-Sharîf al-Murtadâ’s Responses to Theological Questions Posed by Abû Ya’lâ Sallâr b. ‘Abd al-‘Azîz al-Daylamî (d.448/1057): A Critical Edition”, *Shii Studies Review*, (2018/2), s.256.

ile son kısımları arasında üslup açısından oldukça farklı bir görüntü ortaya çıkmış oldu.²⁶⁹

Klasik dönem Şii/İmâmî öğretiler ekseninde kaleme alınmış en hacimli ve kapsamlı kitaplardan biri olan bu eser,²⁷⁰ ele aldığı kelâmî tartışmalar yoluyla bir yandan Bağdat ve Basra Mu‘tezile’sinin hafızası olmayı başarmış, bir yandan da Şii/İmâmî fikirlere usûlî bakış açısıyla yaklaşma imkânı sunmuştur.²⁷¹ Kendi döneminde tartışma konusu yapılan hemen hemen bütün kelâmî konuları ele alan müellif, eserini benimsediği metoda bağlı kalarak yazmaya gayret etmiştir.²⁷² Kitabına aldığı bahisleri analize geçmeden önce, söz konusu başlık altında hangi meselelere değineceğini belirten Murtazâ, daha sonra bahis konusu mesele hakkında ortaya atılan reel ve farazî itirazları objektif bir şekilde aktarmış ve kendi cephesinden güvenilir gördüğü aklî ve naklî deliller yoluyla meseleyi izah etmeye yönelmiştir.²⁷³ Bölümün ana konusunun tanımını vermekle izahlarına başlayan yazar, öncelikle farklı yazarlarca yapılan teknik tanımları aktarmış, ardından dil bilimsel değerlendirmeler yaparak meseleyi bütün yönleriyle ortaya koymaya çalışmıştır.²⁷⁴

Tez çalışmamızda en fazla bu eserden istifade edilmiştir. Çünkü Murtazâ’nın bilgi bahisleri hakkındaki değerlendirmelerine en detaylı ve sistematik şekilde bu eserinde rastlanılmaktadır. Bilgi teorisine müstakil bir başlık açan Murtazâ, klasik dönemde ele alınan bilgi bahislerinin neredeyse tamamına kendi zaviyesinden oldukça ayrıntılı bir şekilde temas etmektedir. Bilginin tanımı, kısımları ve kaynakları gibi epistemolojik tartışmalar ile bilgi teorisini tamamlayıcı birçok önemli tartışma müellif tarafından kapsamlı bir şekilde işlenmiştir.²⁷⁵

1.4.2. Cümeli’l-İlm ve’l-Amel - Şerhu Cümeli’l-İlm ve’l-Amel

Cümeli’l-ilm ve’l-amel, muhtasar muhtevasına rağmen, Murtazâ’nın en önemli eserleri arasında yer almaktadır. *Cümel*, Şii/İmâmî geleneğin erken dönem

²⁶⁹ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.2, s.504.

²⁷⁰ Abdulsater, “*The Climax...*”, s.38.

²⁷¹ Abdulsater, *Shi’i Doctrine...*, s.25.

²⁷² Ma’tûk, *eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtuhû...*, s.77.

²⁷³ Ma’tûk, *eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtuhû...*, s.78.

²⁷⁴ Abdulsater, *The Climax...*, s.39.

²⁷⁵ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.241-299.

“mütûn” anlayışının güzel bir örneği olarak kabul edilebilir. Hemen hemen bütün biyografi yazarları tarafından aynı isimle Murtazâ’ya nispet edilen bu eser,²⁷⁶ akâid ve fıkha dair bahisleri İmâmî perspektiften özlü bir şekilde ortaya koymaktadır.²⁷⁷ Eserin mukaddimesinde bizzat yazar tarafından ifade edildiği üzere bu kitap, hocalarından birinin inanç esasları ve mükellefin yerine getirmesi gereken sorumlulukları kısaca aktaracak muhtasar bir eser ihtiyacına karşılık vermek amacıyla kaleme alınmıştır.²⁷⁸

Müellifin esere yazdığı mukaddimede veya içerikte eserin ismine dair herhangi bir kayda rastlanılmamaktadır. Yazar, eserinin inanç ve amele dair hususları muhtasar bir üslupla aktardığını belirtmekle yetinmektedir.²⁷⁹ Şerîf el-Murtazâ, eserini herhangi bir isimle anmazken, biyografi yazarlarının hangi gerekçeyle söz konusu isim üzerinde ittifak ettikleri, cevaplanması gereken bir soru olarak durmaktadır. Bu sorunun cevabı; *el-Cümel*’i hocalarının dizinin dibinde okuyan, kendisine imlâ ettirilen notları titizlikle kayıt altına alan ve daha sonra bu notlardan hareketle esere şerhler yazan öğrencilerin tasarrufunda saklı olduğu düşünülmektedir.²⁸⁰ Nitekim bu isim, mukaddimede dile getirilen inanç/ilim ve amel kavramları ile eserin farklı yerlerinde tekrarlanan “*Bu, ikna edici veya yeterli bir cümledir.*”²⁸¹ İfadelerinden mülhem olarak Murtazâ’nın öğrencileri tarafından esere verilmiş olduğu değerlendirilmektedir.²⁸² Eserin isminde geçen “ilim”, mükellefin inanca dair bilmesi gereken hususları telmih ederken; amel, mükellefin yerine getirmesi gereken sorumluluklara işaret etmektedir.²⁸³

Eserin isminde geçen “*Cümel*” kelimesi iki anlama gelmektedir. Bu kelime, müfred formda kullanıldığında, kalın ip anlamına gelmektedir. Arapça kökenli “*cümle*” kelimesinin çoğulu olarak kullanıldığında ise, cümleler anlamına gelmektedir. Bazı araştırmacılar, kitabın isminin ilk anlamı çağrıştırdığını

²⁷⁶ Necâşî, *Ricâlü’n-Necâşî*, s.271; Tûsî, *el-Fihrist*, s.164; İbn Şehrâşûb, *Meâlimu’l-ulemâ...*, s.69.

²⁷⁷ İlmî Heyet, *Şerîf el-Murtazâ hayâtuhû...*, s.256.

²⁷⁸ Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerîf el-Murtazâ, *Cümelü’l-ilm ve’l-amel*, Rızâ Yahyâ Pûr Farmed (tah.), el-Âsitânetü’r-Razaviyye el-Mukaddese, Meşhed 1441 HK., s.59.

²⁷⁹ Murtazâ, *Cümel...*, s.59.

²⁸⁰ Murtazâ, *Cümel...*, s.10 (muhakkik mukaddimesi).

²⁸¹ Örnek olarak bk. Murtazâ, *Cümel...*, s.86, 177.

²⁸² Murtazâ, *Cümel...*, s.11 (muhakkik mukaddimesi).

²⁸³ Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu cümeli’l-ilm ve’l-amel*, Yakûb el-Caferî el-Merâğî (tah.), Dâru’l-Usve, Tahran 1419 HK., s.23.

belirmektedirler. Buna göre kitap, ilim ve amele tutunmak için sağlam bir ip anlamına gelmektedir. Cümel şerhleri ve müellifin değerlendirmeleri dikkate alındığında bu anlamın muhtemel olmadığı anlaşılmaktadır. Zira ne müellif ne de şarihler böylesi bir manaya işaret etmemişlerdir. İkinci anlam ise, yukarıda belirttiğimiz üzere birkaç yerde tekrar edilen anlamı ihtiva etmekte olup, kitabın içeriğine uygundur. Bu da eserin ismini, kelimenin ikinci anlamından aldığı yolundaki kanaati pekiştirmektedir.²⁸⁴

Eserin Murtazâ'ya aidiyetinde neredeyse hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere Murtazâ'nın biyografisini aktaran bütün yazarların bu eser hakkındaki ifadeleri, bu düşünceyi desteklemektedir. Yine gerek Murtazâ'nın bu eserinde diğer eserlerine yaptığı atıflar, gerekse de diğer eserlerinden bu eserine yaptığı atıflar, bu eserin yazara aidiyetini açıkça ortaya koymaktadır.

Cümel'in yazım tarihi tam olarak bilinmemektedir. Ancak kitapta geçen karine ve atıflar yoluyla eserin yazım tarihine dair tahmini bir tarihe ulaşılabilir. Bu karinelere ilki, Murtazâ'ya eseri yazmasını tembihleyen hocasının kimliğini tespit etmek olabilir. Zira Murtazâ, eserin mukaddimesinde hocasına “uzun ömürler” temennisinde bulunmaktadır.²⁸⁵ Bu temenni, eserin yazım tarihinde hocasının hayatta olduğuna işaret etmektedir. Çeşitli kaynaklarda öğrencisine bu eseri yazmasını tembihleyen kişinin, Şeyh Müfid olduğu belirtilmektedir.²⁸⁶ Murtazâ'nın diğer eserlerinde de mümkün mertebe hocasını ismen anmadığı ve eseri yazdığı dönemde başka hocalarından ders almadığı düşünüldüğünde, bu tespitin yerinde olduğu değerlendirilebilir. Buna göre bu eser, Şeyh Müfid'in vefat tarihi olan hicri 413 yılından önce kaleme alınmış olmalıdır. Eserin yazım tarihine dair ikinci karine ise, bu eserde müellifin yazım tarihi kesin bilinen eserlere yapılan atıflardır. Aynı şekilde diğer eserlerden bu esere yapılan atıflar da bu manada önem arz etmektedir. Kitabın son kısmında *ez-Zahîra*, *el-Mûlahhas*, ve *el-Misbâh* eserlerine yapılan atıflardan²⁸⁷ eserin bahis konusu eserlerden önce yazıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu atıflar ilk

²⁸⁴ Murtazâ, *Cümel...*, s.10 (muhakkik mukaddimesi).

²⁸⁵ Murtazâ, *Cümel...*, s.59.

²⁸⁶ Esere tahkik eden Rızâ Yahyâ Pûr Farmed, Murtazâ'ya eseri yazmasını tembihleyen kişinin, kesine yakın bir bilgi ile Şeyh Müfid olduğuna işaret etmektedir. Bk. Murtazâ, *Cümel...*, s.8 (muhakkik mukaddimesi).

²⁸⁷ Murtazâ, *Cümel...*, s.195.

kısmı destekler görünmektedir. Bu ipuçları ışığında el-Cümel'in, Şeyh Müfid'in vefat yılı olan hicri 413 yılından önce yazıldığı anlaşılmaktadır.²⁸⁸

Eserin yazılış amacı, Murtazâ'nın esere yazdığı mukaddimeden ve eserin son kısmında vurguladığı hususlardan rahatlıkla anlaşılabilir. Klasik dönemde eser telifinin öğrenci, hoca ve muhakkik âlimler dikkate alınarak yapıldığı dikkate alındığında bu eserin öğrencilerin ezberlenmesine matuf yazıldığı ortaya çıkar.²⁸⁹ Nitekim Murtazâ eserinin son kısmında eseri kaleme alırken mukaddimede ifade ettiği hususlara bağlı kalarak yazdığını, biraz daha fazla detay bilgi isteyenlerin *ez-Zahîra* eserine müracaat edebileceklerini, çok fazla detay bilgi isteyenlerin ise el-Mülâhhas eserini okuyabileceklerini belirtir. Bilgileri kısa ve öz olarak görmek isteyenler için ise bu kitabın yeterli olduğunu belirtmektedir.²⁹⁰

Murtazâ'nın bu muhtasar eseri hem onun döneminde hem de ondan sonraki dönemde ilgiyle karşılanmıştır. Bu ilgi, çeşitli vesilelerle şerh halinde kendisini göstermiştir. Yapılan şerhlerden hiçbiri eserin iki kısmını kuşatacak şekilde olmamıştır.²⁹¹ Tûsî ve Murtazâ'nın imlâ ettirdiği şerhler eserin ilim/kelam kısmıyla ilgiliyken, Berrâc'ın şerhi eserin amel/fıkıh bölümüyle hakkında olmuştur. Tûsî'nin şerhinin ismi, Temhîd olup bazı eksikliklerine rağmen oldukça iyi bir görünüm arz etmektedir.²⁹² Murtazâ'ya nispet edilen şerh ise, sade dili ve içeriği ile oldukça sistematik bir şerh olarak durmaktadır.

Şerhu cümeli'l-ilm, Murtazâ tarafından öğrencilerine imlâ ettirilmiştir. Murtazâ'nın biyografisini ve eserlerini bizlere aktaran ilk dönem yazarlarından hiçbiri, Murtazâ'nın bu isimli bir eserinden bahsetmemiştir.²⁹³ Ancak bu, eserin

²⁸⁸ Murtazâ, *Cümel...*, s.8-9 (muhakkik mukaddimesi).

²⁸⁹ Murtazâ, *Cümel...*, s.8-9 (muhakkik mukaddimesi).

²⁹⁰ Murtazâ, *Cümel...*, s.195.

²⁹¹ İlmî Heyet, *Şerîf el-Murtazâ hayâtuhû...*, s.257.

²⁹² Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *Temhîdü'l-usûl*, İntişârât-ı Râid, Kum 1394 HK., ss.1-582.

²⁹³ İlmî Heyet, *Şerîf el-Murtazâ hayâtuhû...*, s.297. Murtazâ üzerinde çalışan araştırmacıların neredeyse tamamı bu eserin Murtazâ'ya aidiyeti konusunda herhangi bir tereddüt sahibi olmamışlardır. Araştırmacılar, Murtazâ'nın eserlerinin listesini aktardıkları bölümde bu eseri Murtazâ'ya ait olarak zikretmişlerdir. Örneğin; Hussein Ali Abdulsater, bu eser hakkında bilgi verirken, Hânsârî'nin bu eser hakkındaki değerlendirmelerine atfen bu eserin Murtazâ'ya aidiyeti hususunda bazı tereddütlerin bulunduğunu ancak bu değerlendirmelerin eserin Murtazâ'nın görüşlerine uygun olmadığı anlamına gelemeyeceğini belirterek eseri Murtazâ'nın eserleri arasında saymaktadır. Yine Murtazâ hakkında mezhepler tarihi alanında doktora çalışması yapmış olan

Murtazâ'ya ait olmadığını veya en azından onun görüşlerini yansıtmadığını göstermemektedir. Bu eser, “*Cümelü'l-ilm ve'l-amel*” eserinin kelama/ilme dair bahislerinin izahından ibarettir.²⁹⁴ Hocası Şeyh Müfid'in işaretiyle kaleme aldığı *Cümelü'l-ilm* eserinin anlaşılmadığını beyan eden öğrencilerinin isteğine uygun olarak ders halkalarında bu eser şerh edilmiş ve bu ders notları bir araya getirilerek bu esere dair şerhler yazılmıştır.²⁹⁵

1.4.3. ez-Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a

Bu isim, bizzat Murtazâ tarafından verilmiş olup, mukaddimede açıkça ifade edilmiştir.²⁹⁶ Buna rağmen öğrencisi Tûsî, hocasından farklı olarak eseri “*ez-Zerî'a fî usûli'l-fikh*” şeklinde kayıt altına almıştır.²⁹⁷ Necâşî bu eseri aktarırken “*ez-Zerî'a*” ifadesiyle yetinmiştir.²⁹⁸ Daha önce de belirttiğimiz üzere Busrevî bu eserle *ez-Zahîra*'yı birbirine karıştırdığından bu eserden, “*ez-Zahîra fî usûli'l-fikh*” şeklinde bahsetmiştir.²⁹⁹ İbn Şehrâşûb ise, Murtazâ ile uyum halinde “*ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*” ismini tercih etmiştir.³⁰⁰ Aynı ismi tercih eden bir diğer önemli bibliyografya yazarı da Âgâ Bozorg Tahrânî'dir.³⁰¹ Murtazâ eserini isimlendirmekle kalmamış, bu ismi neden tercih ettiğini ve ne anlama geldiğini de açıklamıştır. Ona göre ez-Zerî'a, lügavî anlamda sebep ve ulaşma anlamlarına gelmektedir. Okuyanları usûl ilminin bilgisine ulaştırdığı için eserini bu şekilde isimlendirdiğini belirten Murtazâ, tercihinin yerindeliğini ispat sadedinde, kelimenin Arap dilindeki kullanımlarından istişhadler getirmiştir.³⁰²

Eserin Murtazâ'ya aidiyetinde bir kuşku bulunmamaktadır. Yazdığı önsözde eserin isim ve yazılış amacını detayları ile açıklayan müellifin ifadeleri, eserin

Habib Kartaloğlu, eserin Murtazâ'ya aidiyeti konusundaki tartışmalara değinmeden eseri Murtazâ'nın eserleri arasında zikreder. Hulusi Arslan da söz konusu tartışmalara temas etmeden eseri, Murtazâ'ya ait eserler arasında aktarmaktadır. Murtazâ'nın eserlerini kendi eserleri ve kendisine nispet edilen eserler şeklinde iki başlık altında ele alan Mehmet Zülfî Cennet ise, bu şerhe temas etmez. Bk.

²⁹⁴ İlmî Heyet, *Şerîf el-Murtazâ hayâtuhû...*, s.297.

²⁹⁵ İlmî Heyet, *Şerîf el-Murtazâ hayâtuhû...*, s.297.

²⁹⁶ Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*, (tah.) Ali Rızâ el-Mededî, el-Âsitânetu'r-Rizaviyye el-Mukaddese, Meşhed 1441 HK., c.1, s.197.

²⁹⁷ Tûsî, *el-Fihrist*, s.165.

²⁹⁸ Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, s.271.

²⁹⁹ Mirzâ Abdullah Efendî, *Riyâzu'l-ulemâ*, C.4, s.36.

³⁰⁰ İbn Şehrâşûb, *Meâlimu'l-ulemâ...*, s.70.

³⁰¹ Âgâ Bozorg Tahrânî, *ez-Zerî'a...*, c.10, s.26.

³⁰² Murtazâ, *ez-Zerî'a ...*, c.1, s.197-198.

aidiyetine dair herhangi bir şüphe bırakmamaktadır.³⁰³ Aynı isim, eserin yazma nüshalarının birçoğunda bu şekilde yer almaktadır.³⁰⁴ Eserin ismine dair yukarıda söz konusu ettiğimiz yazarlar da Murtazâ'nın böylesi bir eserin olduğu noktasında hemfikir bulunmaktadırlar. Bu kişiler arasında eserlerinin birçoğunu hocasının yanında okuduğunu belirten Tûsî ile hocasının eserlerinin listesini aktarma icazetini elinde bulunduran Busrevî'nin olması, yeterli şahitliği sağlamaktadır.

Murtazâ'nın gerek mukaddimede gerekse kitabın içerisinde diğer eserlerine yaptığı atıflara bakılırsa, bu eserini ömrünün sonlarına doğru yazmaya başladığı anlaşılmaktadır.³⁰⁵ Eserin bitiş tarihinin açık ifadelerle müellifin vefatından yaklaşık altı yıl önce olduğunun belirtilmesi bu hususu yorum bırakmayacak şekilde açıklamaktadır.³⁰⁶ Bunu destekleyen bir başka delil de Murtazâ'nın bazı görüşlerinin değiştiğine dair bulgulardır. Taklidin caiz olmadığı yönündeki görüşünde yaşadığı değişim ile haber-i vâhide dair görüşlerini uygun ifadelerle açıklamaya çalışması bu hususu desteklemektedir.³⁰⁷

İmâmiyye mezhebinde gaybet ile sona eren nass dönemi, İmâmiyye mezhebinde amelî hususlarda nasıl hareket edileceği noktasında bazı problemler ortaya çıkarmıştır. Bu sorunlar, Sünnî dünyada nasstan hüküm istinbat yollarına duyulan ihtiyaç, nassın Hz. Peygamberin vefatıyla son bulması nedeniyle erken dönemde başgöstermiş ve usûl ilmi erken devirde neşvü nema bulmuştur. Şîa/İmâmiyye'de ise nass dönemi imamların varlığı nedeniyle devam etmekteydi. Küçük gaybetin sona ermesiyle birlikte usûlî düşünceye duyulan ihtiyaç etkisini hissettirmeye başlamıştı. Bu ihtiyacın farkında olanlardan biri de Murtazâ idi. Bu ihtiyacı verdiği derslerde sıklıkla dile getirince, öğrencilerinden Tûsî, bu alandaki eksikliği giderme bağlamında ünlü usûl eseri el-Udde'yi kaleme almıştı. Öğrencisinin bu girişiminden haberdar olan Murtazâ, İmâmiyye içinde bu alanda ilk eser yazan kişi olma amacıyla zaten risaleler ve ders notları arasında mevcut olan notları derleyerek bu eseri ortaya koymuştur.

³⁰³ Murtazâ, *ez-Zerî'a* ..., c.1, s.192-198.

³⁰⁴ Murtazâ, *ez-Zerî'a* ..., c.1, s.197-129. (muhakkik mukaddimesi)

³⁰⁵ Murtazâ, *ez-Zerî'a* ..., c.1, s.132. (muhakkik mukaddimesi)

³⁰⁶ Murtazâ, *ez-Zerî'a* ..., c., s.423.

³⁰⁷ Murtazâ, *ez-Zerî'a* ..., c.1, s.132. (muhakkik mukaddimesi)

Bu eser, İmâmiyye mezhebi içerisinde yazılmış en önemli eserlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Esere ait çok sayıda yazma nüshanın bulunması, bu önemi açıkça ortaya koymaktadır. Bu önemi gösteren bir başka veri de bu eserin İmâmiyye havzalarında ders kitabı olarak okutulmasıdır. Hille ekolünün gelişmeye ve Muhakkık Hillî'nin (ö. 676) Meâricu'l-usûl eserinin yazılmasına kadar bu gelenek devam etmiştir. Bu dönemden sonra ders kitabı olma niteliğini yitiren ez-Zerîa, yine de günümüze kadar bazı Şîî ilim havzalarında okutulmaya devam edilmiştir. Esere üzerinde yapılan şerh, ihtisar ve telhisler bu önemin başka bir göstergesi kabul edilebilir. Ne var ki eser üzerine yapılan çalışmalarda sekizinci asırdan sonra etkisini yitirmeye başlamıştır. Bu etkinin azalmasının nedeni, Muhakkık ve Allâme Hillîlerin ortaya çıkması olabilir.

Farklı kesimlere karşı bir proje olarak ortaya konmuş bu eser, daha ziyade, İmâmî olmayan kesimlere karşı polemik tarzında ortaya çıkmıştır. Bu da eserin bir usûl eseri ortaya koyma düşüncesidir. Bu nedenle eser daha ziyade polemik türünden olup, kurgusu karşıdaki tarafından belirlenmiştir.

1.4.4. eş-Şâfi fi'l-İmâme

Bu eser hemen hemen bütün kaynaklarda aynı isimle yer almaktadır. Murtazâ'nın diğer eserlerinde görülen farklı isimlendirme olgusunun bu eser hakkında yaşanmadığı ve erken dönemden günümüze aynı isimle ulaştığı görülmektedir. Esere uygun görülen bu ismin, gerek müellifin telmihleri gerekse eser hakkında görüş beyan eden uzmanların ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla imamete dair her meseleyi bahis konusu etmesinden kaynaklanmaktadır. Gerçekten de eseri üstünkörü bir şekilde inceleyen biri, eserin bu ismi layıkıyla hak ettiğini ve imamete dair bütün meseleleri ele alan en kapsamlı eserlerden biri olduğunu rahatlıkla müşahade etmektedir.

Eserin Murtazâ'ya aidiyeti konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Murtazâ'nın en ünlü eserlerinden olması ve henüz hayatta iken öğrencisi Tûsî tarafından bu eserin bir telhisin yazılması, bu gerçeği apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu hususu destekleyen bir diğer husus da Murtazâ'nın ilk eserlerinden olması dolayısıyla sonraki eserlerinden bu esere yapılan yoğun atıflardır. Bütün bu

hususlar değerlendirildiğinde eserin yazarımıza ait oluşuna dair herhangi bir tereddüdün bulunmadığı anlaşılmaktadır.

eş-Şâfi'nin yazma nüshalarından birinin üzerinde bu eserin hicri 398 yılının Ramazan ayının Pazar gününe denk gelen yedinci gününde bitirdiği yazılmaktadır. Müellifin hicri 355 senesinde doğduğu dikkate alındığında, bu eseri 43 yaşında iken yazdığı anlaşılmaktadır. Eserin bahis konusu tarihte yazıldığını gösteren bir diğer kanıt da yazarın bu eserinde sadece iki risalesine yaptığı atıflardır. Oysa yazar yaklaşık on altı eserinde eş-Şâfi'ye atıf yapmaktadır. Bu da eserin diğer eserlerden önce yazıldığını ortaya koymaktadır.

Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415) *el-Muğnî* eserinin yirminci cildi bir şekilde ileride İmâmiyye'nin öncüsü olacak olan Murtazâ'nın eline geçer. Mezhebinin imamet anlayışına dair değerlendirmeleri haksız ve taraflı olarak değerlendiren genç Murtazâ, esere kapsamlı bir reddiye yazma gereği hisseder. Ancak karşısına çıkan engeller onu bu düşüncesinden alıkoyar. Bir süre sonra kendisinden bu yönde bir talep iletilince, bu talebe kayıtsız kalamaz ve öteden beri ortaya koymayı düşündüğü projesini uygulamaya sokarak eseri yazmaya başlar.

Eserin kaleme alınma sürecinden anlaşıldığı üzere, bu eser Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî*'sinin yirminci cildinin imamet bahsine karşı bir reddiye olarak tasarlanmıştır. Hasmin görüşlerini reddetmeden önce, etraflıca ortaya koyan yazar, kendi açısından güvenilir gördüğü aklî ve naklî deliller yoluyla mezhebinin görüşünün doğruluğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bunu yapmaya çalışırken ileri sürdüğü bilgiler sayesinde okuyucuya İmâmiyye, Zeydiyye, Mu'tezile ve Haşeviyye mezhepleri arasındaki temel farklılıkları etraflıca gösterme imkanı sunmaktadır. Zira her konu bağlamında söz konusu mezheplerin görüşlerini ortaya atmakta ve zaman zaman açıklamaktadır.

Eserin yapısı ve sistematığı daha çok Kâdî'nin *el-Muğnî*'si tarafından belirlenmiştir. Bu nedenle Murtazâ bu eserinde daha çok muarızının argümanlarını takip ederek çürütme yoluna gitmiştir. Eseri yazmaya başlarken muhtasar olmasını düşündüğünden baş kısımlarda Kâdî'nin görüşlerini alıntılama ihtiyacı hissetmemiştir. Bu da okurları *el-Muğnî*'ye havale etme durumunu ortaya

çıkarmıştır. Bu düşüncesini daha sonra değiştiren Murtazâ, eserin son kısmında öncelikle Kâdî'nın görüşlerini kapsamlı bir şekilde alıntılanmış, ardından aklî ve naklî delillerle çürütme yoluna gitmiştir. Bu da eserin baş kısmı ile son kısmı arasında üslup farklılığının ortaya çıkmasına yol açmıştır.

eş-Şâfi, Şîa/İmâmiyye mezhebinin en temel meselesi olan imamet hakkında yazıldığından, mezhebin kilit eserlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bu önemine binaen ilk dönemden itibaren hem İmâmî yazarların hem de muhaliflerinin ilgi odağı haline gelmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Murtazâ'nın önde gelen öğrencilerinden Tûsî, bu esere bir telhis yazarak bu ilgisini ortaya koymuştur. Murtazâ'nın çağdaşlarından olan ve onunla aynı yıl içerisinde vefat eden Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436), bu esere reddiye sadedinde “*Nakzu 'ş-Şâfi*” isimli eseri kaleme almıştır. Murtazâ'nan bir başka öğrencisi olan Ebû Ya'lâ Sallâr ise, “*Nakz alâ nakz eş-Şâfi*” isimli eseriyle hocasının eserini savunmaya çalışmıştır.

1.4.5. el-Mûlahhas fî Usûli'd-Dîn

Kelam ilminin tevhîd, Allah'ın sıfatları ve adl bahsi gibi en önemli konularını kapsamlı bir şekilde işleyen bu eser, Murtazâ'nın en önemli eserleri arasında yer almaktadır. Tûsî, eserden “el-Mûlahhas fî'l-usûl” şeklinde bahsetmektedir. Necâşî, eserin ismini “el-Mûlahhas fî usûli'd-dîn” olarak kaydetmektedir. Busrevî eserin ismini ihtisar ederek “el-Mûlahhas” şeklinde aktarmaktadır. İbn Şehrâşûb ise, Tûsî'ye tabi olarak eserin isminden “el-Mûlahhas fî'l-usûl” şeklinde zikretmektedir. Yazdığı kitap ve risalelerinde bu eserine önemli sayıda atıfta bulunan Murtazâ ise, söz konusu isimlerin tamamını kullanmaktadır. Eserin en iyi ve en mükemmel isminin “el-Mûlahhas fî usûli'd-dîn” olduğunu, diğer isimlerin ise bu ismin kısaltılmış hali olduğu düşünülmektedir.

Eserin isminde geçen “el-Mûlahhas” kelimesi, kısaltma anlamına gelmemektedir. Bu kelime; tehzîb, tertîb ve tebyîn anlamlarında kullanılmaktadır. Buna göre “et-Telhîs” açıklama ve şerh anlamlarına gelmekte olup, fiil olarak kullanıldığında “bir şeyi etraflıca açıklama” kastedilmektedir. el-Mûlahhas kelimesinin bu eserde söz konusu anlamda kullanıldığının en güzel kanıtı, kitapta ele alınan meselelerin oldukça detaylı işlenmesidir. Nitekim Murtazâ Cümelü'l-ilm ve'l-

amel kitabının sonunda “her kim inanç esasları hakkında daha fazla bilgi isterse, ez-Zahîra isimli kitabımıza müracaat etsin. Şayet daha kapsamlı bilgi isterse, el-Mûlahhas eserimize göz atsın.” demektedir.

el-Mûlahhas’ın Murtazâ’ya ait olduğu hususunda hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Onun hayatını kaleme alan her yazarın bu eseri onun eserleri arasında zikretmiş olmaları, bu hususu desteklemektedir. Bu biyografi yazarları arasında el-Mûlahhas’ı ders olarak okuyan Tûsî ve Busrevî gibi öğrencileri ile Necâşî gibi yakın dostunun bulunması, bütün şüpheleri ortadan kaldırmaktadır. Murtazâ’nın bu eserinde diğer bilindik eserlerine yaptığı atıflar ile söz konusu eserlerinde el-Mûlahhas’a yaptığı atıflar, eserin Murtazâ’ya aidiyetini perçinlemektedir.

Bu eserin tam olarak ne zaman yazıldığı bilinmemektedir. Eserin satır aralarında yazım tarihi hakkında bazı ipuçlarına rastlanmaktadır. Bu ipuçları tetkik edildiğinde, eserin hicri 410-415 yılları arasında ya da çok az önce veya sonrasında yazıldığı görülmektedir. Bu ipuçlarından ilki şu şekilde açıklanabilir. Murtazâ, ez-Zahîra isimli eserinde hicri 413 yılında yazımı biten el-Emâlî’ye atıfta bulunmaktadır. Aynı şekilde söz konusu eserinde el-Mukni‘ fi’l-gaybe eserine de atıfta bulunmaktadır ki bu eser 414-415 yılları arasında Bağdat’ta vezirlik yapan el-Mağribî’ye ithafen yazılmıştır. Bu atıflardan hareket edildiğinde, ez-Zahîra’nın yaklaşık olarak bu yıllardan sonra yazıldığı ortaya çıkmaktadır. el-Mûlahhas’ın, ez-Zahîra ile aynı zaman diliminde kaleme alındığı düşünüldüğünde eserin yazımının söz konusu tarihlere denk geldiği anlaşılmaktadır. Eserin yazım tarihine dair ikinci ipucu şöyle açıklanabilir. Murtazâ’nın önde gelen öğrencilerinden Kerâcekî, Remle’de iken biriyle tartışır ve ikna olmayan muhatabını ikna etmesi için soruyu Murtazâ’ya yöneltir. Murtazâ, âlemin kıdemi hakkında kendisine yöneltilen soruyu el-Mûlahhas eserine havale eder. Keracekî’nin 410-416 yılları arasında Remle’de bulunduğu değerlendirildiğinde, el-Mûlahhas’ın yazımının bu tarihlerde bitmiş olduğu anlaşılacaktır. Her iki delil bir arada değerlendirildiğinde, el-Mûlahhas’ın hicri beşinci asrın ikinci on yılının başlarında ya da ortalarında kaleme alındığı ortaya çıkmaktadır.

Şerîf el-Murtazâ, bu eserini yazmaya başladığında bütün kalam meselelerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymayı düşünmekteydi. Şayet düşündüğü şekilde eser

tamamlanmış olsaydı, Murtazâ'ya kadar telif edilen eserler içinde İmâmî fikirler ekseninde yazılmış en hacimli eser ortaya çıkmış olacaktı. Çünkü ondan önceki İmâmî âlimlere ait bu boyutta ve derinlikte bir kelim eserini bilinmemektedir. Bu düşüncesini gerçekleştirmek amacıyla eserin yazımına başlayan müellif kelim ilminin en önemli konularından tevhid ve adl bahislerinin önemli bir kısmını oldukça etraflıca kaleme alır. Fakat yazarın karşılaştığı bazı engeller, düşüncesini gerçekleştirmesinin önüne geçer ve projesini yarıda keser. Bunun üzerine Murtazâ ani bir kararla eserinin yazımını yarıda bırakır. Müellifin kapalı ifadelerle dile getirdiği bu engellerin neler olduğu kesin bir şekilde bilinmemektedir. Kesin olarak bilinen şey, eserin yazımının tamamlanmadığıdır.

1.4.6. Gurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid (Emâlî)

Murtazâ bazı kitap ve risalelerinde bu eserine, “*Gurerü'l-ferâid*” ismiyle atıfta bulunmaktadır. Diğer eserlerinde ise, “*el-Gurer*” kaydıyla yetinmektedir. Bu eser, Tûsî'nin el-Fihrist'i ile İbn Şehrâşûb'un el-Meâlim adlı kitaplarında “*el-Gurer ve'd-Durer*” ismiyle karşımıza çıkmaktadır. Necâşî söz konusu ismi kısaltarak Murtazâ'nın yaptığı gibi, “*el-Gurer*” ismiyle iktifa etmektedir. Busrevî ise, ufak farklılıkla eserden “*el-Gurer ve'l-Fevâid*” şeklinde bahsetmektedir. Eserin ismine dair detaylı değerlendirmelerde bulunan Âgâ Bozorg Tahrânî; “et-Tefsîr”, “Mecâlisü't-te'vilât”, “Mecâlisu keşfi'l-âyât” ve “Mecâlisu's-Şerîf el-Murtazâ” isimleriyle eserden bahsetmektedir. Âgâ Bozorg Tahrânî'nin isimlendirme tercihindan de anlaşıldığı üzere bu eser, mecâlis geleneğinin bir ürünü olup, hazırûna imlâ ettirildiğinden “*el-Emâlî*” ismiyle de ünlenmiş bulunmaktadır.

Yukarıda ismi geçen müelliflerin tanıklıkları, eserin Murtazâ'ya aidiyetine dair herhangi bir kuşku bırakmamaktadır. Bu aidiyeti gösteren bir diğer kanıt da müellifin kendi eserlerine yaptığı atıf ve vurgulardır. Murtazâ'nın yaşamının ilerleyen dönemlerinde kaleme aldığı “*Tayfu'l-Hayâl*” eserine bu eserinde geçen şiirlerini alması da eserin aidiyetini ortaya koyan bir başka husus olarak karşımızda durmaktadır.

Eserin yazımı, hicri 413 yılının Cemâziyyevvel ayının 28'inde bitmiştir. Kitabın son kısmının yazımına tanıklık eden Şerîf Ebû Ya'lâ el-Ca'ferî, “Bu,

üstadımızın imlâ ettirdiği son ifadeleridir. Hocamız, bundan sonra hac işleriyle meşgul oldu.” diyerek, bu hususu ortaya koymuştur. Seyyîf İ‘câz Hüseyin ise, bu eserin hicaz yolunda yazıldığını belirtmektedir. Ona göre Murtazâ, hac yolculuğu sırasında durduğu her yerde, öğrencileri ile bir meclis oluşturuyor ve söz konusu meseleleri ortaya atıyordu. Öğrencileri, hocalarından işittikleri şiir ve bahisleri kayıt altına alıyorlardı. Eserdeki düzensizlik bundan kaynaklanmaktadır.

el-Gurer, her ne kadar başlı başına bir kelim ve fıkıh usûlü eseri olmasa da içerisinde oldukça önemli miktarda kelimî tartışma bulunmaktadır. Her meclis, izaha muhtaç nadir bir dilsel olayı içeren veya ilginç bir üslup örneği sunan bir Kur’an ayeti veya Peygamber efendimizin bir hadisi ile başlamaktadır. Murtazâ daha sonra kelimci ve dilcilerden farklı görüşleri aktararak meseleyi izah etmeye çabalamaktadır. Murtazâ’nın fıkıh, fıkıh usûlü, kelim ve akâid alanında elde ettiği şöhret onun dil ve edebiyat sahasındaki ününü gölgede bıraktığından bu eserde sergilediği şiir ve edebî yetenekleri biraz gölgede kalmış görünmektedir.

1.4.7. Tayfu’l-Hayâl

Elimizdeki tek yazma nüshanın üzerinde eserin ismi bu şekilde geçmektedir. Bazı biyografi yazarları da eserden bu isimle bahsettiğinden, eserin baskın ismi olmuş ve bu isimle meşhur olmuştur. Tûsî ise, eseri “*et-Tayf ve l-Hayâl*” ismiyle aktarmıştır. Bir başka Şîi biyografi yazarı olan İbn Şehrâşûb, bu eseri “*Evsâfu Tayfi l-Hayâl*” ismiyle kayıt altına almıştır.

Uyuyan kişinin uykuda gördüğü şey, anlamındaki “tayf” kelimesinin “hayâl” ismine izafesiyle elde edilen bu terkinin, şiir ve edebiyattan hasıl olan duyguyu ifade etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim edebiyatta karşımıza çıkan bu şiir türü, aşığın sevgilisi hakkındaki rüyalarını ve onunla hayali olarak yaşadığı halleri konu edinmektedir. Aşığa dair övgü, yergi, gerçek ve yalan her türlü şiir bu eserler bünyesinde derlenmektedir. Murtazâ’nın ansiklopedik bilgisinin bir yansıması olan bu eserde Ebû Temmâm et-Tâî, el-Bühterî et-Tâî, kardeşi Şerîf Radî ve kendisine ait *tayf* şiirleri bir araya toplanmıştır. Kitaptaki beyitlerin 415’i Murtazâ’ya, 260’ı Buhterî’ye ve 51’i ise kardeşine aittir.

Eserin Murtazâ'ya aidiyetinde herhangi bir sorun görünmemektedir. Murtazâ'nın öğrencilerinin bu husustaki şahitlikleri bunu ortaya koymaktadır. Daima hocasının yanında bulunan ve eserlerinin önemli bir kısmını bizzat hocasından okuyan Tûsî ile hocasının eserlerini aktarma icazetine sahip olan Busrevî'nin bu tanıklar arasında olması, önem arz etmektedir. Yine Murtazâ'nın bu eserine yaptığı atıflar eserin aidiyetine dair kuşkuları bertaraf etmektedir. Tüm bu kanıtlara rağmen, bazıları eseri Murtazâ'nın kardeşi Şerîf Radî'ye nispet etmektedirler. İsmail Paşa ve Brockelman bu kişilerdendir. Eserde Şerîf Radî'nin vefatından bahsedilmesi, bu iddianın yersizliğine en güzel cevaptır. Yine eserin yazım tarihinin hicri 420'li yıllar olması eserin Radî'ye aidiyetini imkânsız hale getirmektedir. Çünkü Şerîf Radî, hicri 406 senesinde vefat etmiştir.

1.4.8. Tenzîhu'l-Enbiyâ ve'l-Eimme

Peygamber ve imamların ismeti konusunda kaleme alınmış olan bu eser, sahasında günümüze ulaşmış en eski eser hüviyetini taşımaktadır. Tarihsel süreçte oldukça fazla istinsah edilen bu eser, birçok bölgeye yayılma fırsatına kavuşmuş görünmektedir. Zira dünyanın çeşitli kütüphanelerinde eserin yazma nüshalarına rastlanılmaktadır. Günümüzde de birçok baskısı yapılan eser, sahasında önemli bilgiler sunmaktadır. Bu baskılarının önemli bir kısmında, “Tenzîhu'l-enbiyâ” isminin kullanılması, eserin ismine dair mezhepsel bazı tartışmaları gündeme getirmektedir. Zira bu eser gerek Murtazâ'nın kendi eserlerinde yaptığı göndermelerde, gerekse öğrencileri tarafından yapılan değerlendirmelerin hemen hemen tamamında aynı isimle zikredilmektedir. Aynı şekilde eserin en eski yazma nüshasının üzerinde de söz konusu ismin bulunduğu dikkat çekmektedir.

Eserin Murtazâ'ya aidiyetine dair herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Aralarında öğrencilerinin de bulunduğu bütün biyografi yazarlarının Murtazâ'nın eserleri arasında bu eseri zikretmiş olmaları, bunu doğrulamaktadır. Müellifin yaptığı atıf ve göndermeler de eserin aidiyetini ortaya koyan önemli delil olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şerîf el-Murtazâ'nın bu eserini tam olarak ne zaman yazdığı belli değildir. Bu husus, hem müellif hem de müstensihler tarafından ihmal edilmiş görünmektedir. Bu

durumda eserin tahmini tarihine ulaşmak için kitabın satır aralarında geçen ipuçlarının takip edilmesi gerekmektedir. Bu ipuçlarından ilki, eş-Şâfi eserine yapılan atıflardır. eş-Şâfi'nin hicri 398 yılında tamamlandığı bilinmektedir. O halde, Tenzîhu'l-enbiyâ'nın bu tarihten sonra yazılmış olması gerekmektedir. Öte yandan Murtazâ altı eserinden bu eserine atıfta bulunmaktadır. Bu eserler arasında en eski tarihli olanı 413 yılından önce bittiği düşünülen ez-Zahîra ile 415 yılında yazımı biten el-Mukni' bulunmaktadır. Bu karineler eserin en erken hicri 413 yılından önce yazıldığını ortaya koymaktadır. Son olarak Şerîf el-Murtazâ, eserin mukaddimesinde zamanının darlığına ve işlerinin yoğunluğuna işaret etmektedir. Nakiplik göreviyle hac emirliğinin kardeşi Radî'nin vefat yılı olan hicri 406 yılında olduğu değerlendirildiğinde, eserin söz konusu tarihten önce yazılmış olduğu tahminen söylenebilmektedir.

Kitap, Şîa ile Mu'tezile arasında temel bir ayrışmaya yol açan ismetin hakikatini ortaya çıkarmaya matuf olarak yazılmıştır. Eserin baş kısmında peygamberlerin ismetine dair bazı tartışmalar ele alınırken, son kısmında İmâmiyye'nin imamlarının günahsızlığı inceleme konusu edilmiştir. 87 mesele şeklinde planlanan eser, 13 peygamber ve 5 imam hakkındaki şüpheleri bertaraf etmeye hasredilmiştir.

Tenzîhu'l-enbiya, içeriği itibariyle kelim ve tefsir sahasını yakından ilgilendirmektedir. İsmet konusunun kelimî bir mesele olması yönüyle kelim ilmini ilgilendirirken, kitabın önemli bir miktarını oluşturan Kur'an ayetlerinin açıklanması yönüyle de tefsir eseri görüntüsü arz etmektedir. Öte yandan eserde bol miktarda geçen nahvî, belâğî ve edebî vurgular da esere edebî bir görüntü kazandırmaktadır.

1.4.9. el-Mukni' fi'l-Gaybe

Eserin ismi her ne kadar mukaddimede bu şekilde geçmese de bütün kaynaklarda ve yazma nüshalarda bu isimle geçmektedir. Eseri bu isimle zikredenler arasında Busrevî, Tûsî, Necâşî ve İbn Şehrâşûb da bulunmaktadır. İsminden de anlaşıldığı üzere bu eser, küçük gaybetin sona ermesi akabinde insanların zihninde oluşan soru işaretlerini gidermeye yönelik olarak kaleme alınmış olup, söz konusu alanda dönemindeki Şîi fikirlere ışık tutmaktadır. Bazı araştırmacılar bu eseri,

Murtazâ'nın el-Gaybe risalesi ile karıştırmaktadırlar. Nefâisu'l-mahtûtât içerisinde "Mes'elletun vecizetun fi'l-gaybe" başlığıyla basılan bu risalenin, el-Mukni' ile hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.

Murtazâ'nın eserlerini kayıt altına alan yazarların ortak söyleminden anlaşıldığı kadarıyla eserin nispeti konusunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. el-Mukni' her ne kadar Murtazâ'nın en ünlü eseri olmasa da onun en önemli eserleri arasında yer almaktadır. Bu nedenle aidiyet konusunda tartışma konusu olmadığı görülmektedir. Müellif bu eserinde eş-Şâfi ve Tenzîhu'l-Enbiyâ eserlerine atıflarda bulunmaktadır. Yine öğrencisi Tûsî, el-Gaybe isimli eserinde hocasının bu eserinden alıntılar yapmaktadır. Eserden alıntı yapan bir diğer önemli Şîi yazar Tabersî, İ'lâmu'l-Verâ eserinde sıklıkla bu esere vurgu yapmaktadır.

Kitabın hiçbir yerinde eserin hangi tarihte yazıldığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. eş-Şâfi ve Tenzîhu'l-Enbiyâ eserlerine yapılan atıflardan, bu eserlerden sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Yine Murtazâ'nın mukaddimede, eseri vezir el-Mağribî'ye ithafen kaleme aldığı kaydı değerlendirildiğinde, bahis konusu vezirin 415 yılı içerisinde Bağdat'ta vezirlik yaptığı bilgisiyle birlikte eserin bu tarihlerde yazıldığı ortaya çıkmaktadır. Zaman zaman yazdığı eserlere eklemeler yapan müellif, el-Mukni' üzerine bir tekmile yazmıştır. Ancak bu tekmilenin de yazım tarihine dair bir kayıt mevcut değildir. el-Mukni''nin yazım yılını 415 senesi şeklinde tarihlendirildiğinde, söz konusu tekmilenin bu tarihten sonraki bir süreçte yazıldığı anlaşılabacaktır.

1.4.10. Ecvibetu'l-Mesâili't-Tebbâniyyât fî Ahbâri'l-Âhâd

Bu eser, Murtazâ'nın öğrencilerinden Ebû Abdillâh Muhammed b. Tebbân'ın sorularına verilen yanıtlardan oluşmaktadır. Murtazâ eserin mukaddimesinde soruların kalitesini övmekte ve öğrencisinden övgüyle bahsetmektedir. Gerçekten de eser incelendiğinde sorulan soruların oldukça dakik olduğu görülmektedir. Bu kaliteye bigâne kalamayan Murtazâ, bütün çabasıyla haber-i vâhidle ilgili nazariyesini savunmaya girişmektedir.

Elde ettiği şöhret, risalenin aidiyetiyle ilgili bütün şüpheleri bertaraf etmektedir. Nitekim Murtazâ, eserin mukaddimesinde eserin kazandığı bu şöhrete, “bu meseleler hakkındaki cevaplar, ashabın elinde mevcuttur” sözleri ile işaret etmektedir. Bu ifadeler, eserin Murtazâ döneminde yaygın bir şekilde bilindiğini ortaya koymaktadır. Bu eserin ikinci faslında “Mesâilu’l-Hilâf”a ve dokuzuncu faslında eş-Şâfi eserine yapılan atıflar bunu desteklemektedir. Yine “Ecvibetu’l-Mesâili’l-Mevsiliyyât es-Sâlise”nin mukaddimesinde bu esere yapılan atıf bu hususu kesinliğe kavuşturmaktadır.

Eldeki metinde eserin kesin yazım tarihine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Eser ve yazım hikayesinden yola çıkarak tahmini bir tarihlendirmeye ulaşılabilmektedir. Takip edilmesi gereken ilk ipucu, Murtazâ’nın mukaddimedede İbn Tebbân’ı en iyi öğrencilerinden biri olarak anmaktadır. Murtazâ’nın hocası Şeyh Müfid’ten sonra hocalık makamına geçtiği bilinmektedir. Bu nedenle eserin Şeyh Müfid’in ölüm yılı olan 413 yılından önce yazılmadığı düşünölmektedir. Bir diğer karine, İbn Tebbân’ın vefat yılıdır. 419 yılında vefat eden İbn Tebbân’ın hayatında bu soruların cevaplandığı düşünöldüğünde, bu tarihten önceki bir süre dikkate alınmalıdır. Bu karinelerden hareketle eserin 413-419 yılları arasında yazılmış olduğu anlaşılmaktadır.

1.5. Şerîf el-Murtazâ Üzerine Yapılan Akademik ve İlmi Çalışmalar

Şerîf el-Murtazâ’nın entelektüel kimliği ve Şîa/İmâmiyye mezhebi içerisindeki konumu, onun birçok açıdan araştırma konusu edilmesine yol açmıştır. Onun hakkında yapılan bu araştırmalar tetkik edildiğinde belirli alanlarda yoğunlaşmanın olduğu göze çarpmaktadır. Hocası Şeyh Müfid ile birlikte İmâmiyye mezhebinin metodik dönüşümüne yaptığı katkı, Murtazâ ismi söz konusu olunca en fazla merak edilen konu olmuştur. Müstakil kitap, makale veya kitap bölümü şeklinde çalışılan bu konu, birçok yönden açıklığı kavuşmuştur. Onun metodik dönüşümde kullandığı rasyonalist bakış açısını ödünç aldığı Mu‘tezile ile geliştirdiği yakın ilişki, ona dair merak edilen bir diğer konu olmuştur. Bu konu da yoğun bir şekilde araştırılmıştır. Ülkemiz, İslam dünyası ve Batı dünyasında farklı zaman dilimlerinde yapılan çalışmalar, bu ilişkiyi önemli oranda aydınlatmıştır. Yine Murtazâ’nın edebî kimliği de çokça merak edilen bir konu olmuştur. Dil ve

edebiyatın oldukça popüler olduğu bir dönemde yaşamış olan Murtazâ, döneminin en ünlü hocalarından aldığı dil eğitimini muhteşem eserlerle taçlandırmıştır. Bu nedenle onun edebî kimliği hakkında yapılan çalışmalar oldukça yerinde olmuştur. Murtazâ'nın kelimci, fıkıhçı, usûlcü ve tefsirci kişiliği merak edilen diğer konular olmuştur. Söz konusu alanların her birinde verdiği hacimli eserler bu çalışmalara zemin hazırlamıştır. Bu ve benzeri hususlar nazar-ı dikkate alındığında Murtazâ'nın neden bu denli araştırma konusu edildiği anlaşılmaktadır.

Akademi dünyasında bu denli çalışılan birinin bundan sonra da araştırma konusu edileceği muhakkaktır. Bu gerçeğin farkında olarak bizden sonraki çalışmalara kolaylık sağlaması ve bu alanda araştırma yapacak ilim insanlarına kaynaklık etmesi amacıyla Murtazâ hakkında yapılmış çalışmaları kısaca değerlendirmenin yararlı olacağı kanaatini taşımaktayız. Müellif üzerine yapılan çalışmaları nazara vermenin bir diğer nedeni de eldeki çalışmaya neden ihtiyaç duyulduğunu gözler önüne sermektir.

Müellif hakkında yapılan çalışmaları tanıtmaya geçmeden önce son olarak önemli gördüğümüz bir hususu açıklamanın yararlı olacağı düşünülmektedir. Günümüz Şiilik/İmâmîliğin merkezi olan İran'da Murtazâ üzerine birçok araştırmanın yapıldığı görülmektedir. Çalışmaya irdeleyenler, bu kısımda neden söz konusu çalışmalara yer verilmediği yönünde haklı itirazları olabilir. Kendileri açısından oldukça haklılık payı taşıyan bu itiraz, çalışmanın amacı ve sınırları açısından oldukça sorunlar doğurabilir. Zira İran'da Murtazâ'nın kelam, edebiyat, tefsir, fıkıh, fıkıh usûlü v.b. alanlardaki görüşlerini ortaya koymaya çalışan onlarca kitap, tez ve makâle bulunmaktadır. Murtazâ'nın usûlî Şiiliğe sunduğu katkının bir sonucu olarak böylesi bir ilgiye mazhar olması gayet doğaldır. Ancak müellif üzerine yapılan bu çalışmaların mezhebi tarafgirlik söylemlerinden ne denli uzak durduğunun tespiti, çalışmanın ilmî kriterler çerçevesinde yazılıp yazılmadığının kritiği önemli bir yer işgal edeceğinden başka müstakil bir çalışmaya havale edilmiştir.

1.5.1. Şerîf el-Murtazâ Üzerine Türkiye’de Yapılmış Çalışmalar

Murtazâ’nın mezhebi kimliği, entelektüel kişiliği ve sahip olduğu ilmi müktesebât ülkemizde çeşitli açılardan araştırılmıştır. Ansiklopedik bir âlim olan Murtazâ hakkında yapılan çalışmalar, onun bilgi birikimine paralel olarak farklı alanlara dağılmıştır. Onun kelim, mezhepler tarihi, tefsir, fıkıh, dil, politika konusundaki görüşleri merak edilmiş ve müstakil çalışmalara konu edilmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde müellifimiz hakkında ülkemizde yapılmış eserlere kronolojik olarak kısaca değinecek ve bu çalışmalarda ulaşılan sonuçları birkaç cümle ile aktarmaya çalışacağız.

1.5.1.1. Mu‘tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdülcebbar-Şerîf el-Murtezâ)

Niyazi kahveci tarafından kaleme alınan bu eser, her ne kadar Şerîf el-Murtazâ’ya tahsis edilen bir çalışma olmasa da ülkemizde yazarımızı merkeze alarak yapılan ilk çalışma olarak dikkati çekmektedir. 2006 yılında Araştırma yayınları tarafından piyasaya sürülen bu eser, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Eserin isminde de anlaşıldığı üzere bu kitap, Şîa ile Mu‘tezile mezheplerinin imamet anlayışlarını karşılaştırmalı bir şekilde analize tabi tutmaktadır. İmamet gibi kapsamlı bir konunun her iki mezhebin bütün düşünürlerinin görüşleri ekseninde ele almanın zorluğunun farkında olan Kahveci, çalışmasını söz konusu mezheplerin önde gelen iki simasıyla sınırlandırarak sonuca gitmeye çalışmıştır. Çalışmaya Murtazâ ve Kâdî’nın örneklem olarak seçilmesinin bir diğer nedeni de ikili arasında imamet ekseninde yaşanan tarihsel karşılaşmadır.

Her iki mezhebin imamet anlayışını mezhebin önde gelen simalarından birini merkeze alarak çalışmaya derinlik kazandırmak isteyen yazar, dönemine göre oldukça başarılı görünmektedir. Eserin isminden de anlaşılabacağı üzere bu çalışma Murtazâ ile hocası Kâdî Abdülcebbar arasındaki imamet merkezli fikir ayrışmazlığından ilham alınarak kaleme alınmıştır. Eserde temel kaynak olarak

kullanılan Murtazâ'nın eş-Şâfi isimli eseri ile Kâdî'nın el-Muğnî eserleri bu ilhamın izlerini yansıtmaktadır.³⁰⁸

1.5.1.2. İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)

Hulusi Arslan tarafından kaleme alınan bu eser, Şerîf el-Murtazâ'nın görüşlerinden hareketle Şîa-Mu'tezile etkileşiminin boyutlarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bir giriş ve iki bölüm şeklinde tasarlanan eser, giriş kısmında Şîa-Mu'tezile etkileşimine dair iddia ve söylemleri analiz ederek problematiğin sınırlarını tespit etmeye çabalamaktadır. Şîa'nın Mu'tezile'den etkilendiğine dair leh ve aleyhteki söylemlerin önemli bir kısmına ulaşan yazar, bu iddianın ispatı için müstakil bir çalışmanın gerekliliğine olan ihtiyacı ortaya koymakta ve çalışmasına örneklem olarak belirlediği Murtazâ üzerinden iddiaların doğruluğunu test etmeye girişmektedir. İkinci bölüm boyunca kelimelerin ilminin temel konuları olan tevhid, adalet, nübüvvet ve imamet konuları ekseninde bu sınamayı sürdüren Arslan, yaptığı incelemeler neticesinde Murtazâ'nın, görüşlerinin birçoğunda Mu'tezile'den etkilendiği sonucuna ulaşmaktadır. Murtazâ'nın kendisinden sonraki Şîi kelimcılara yaptığı etkiden hareketle bu etkinin Şîa'da kalıcı izler bıraktığı kanaatine varan yazar, bu tür çalışmaların mezhepler ve toplumlar arası etkileşimin boyutlarını göstermede önemli bir işlev gördüğünü belirterek eserini sonlandırmaktadır.³⁰⁹

1.5.1.3. Şîi/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu (Şerîf el-Murtazâ Örneği)

Mehmet Zülfi Cennet tarafından Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalında Ömer Kara'nın danışmanlığında hazırlanan bir doktora tezi olan bu çalışma Şerîf el-Murtazâ'nın tefsir anlayışını ortaya koymayı hedeflemiştir. Oldukça kısa bir giriş ve dört bölüm şeklinde tasarlanan bu çalışma, Murtazâ'nın tefsir anlayışı hakkında doyurucu bilgiler sunmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde Murtazâ'nın kapsamlı bir biyografisini ortaya koymaya odaklanan yazar, oldukça detaylı bilgiler sunmaktadır. İkinci bölümde Murtazâ'nın Kur'an anlayışını çeşitli yönleriyle analiz eden Cennet,

³⁰⁸ Niyazi Kahveci, **Mutezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdulcebbar-Şerif Murteza)**, Araştırma Yayınları, Ankara 2006, ss.7-292.

³⁰⁹ Hulusi Arslan, **İslam Düşünce...**, ss.9-230.

onun Kur'an hakkındaki görüşlerini, tefsirci kimliğini ve kendisine has duruşunu ele almaktadır. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde Murtazâ'nın Kur'an yorumunu rivayet ve dirayet yönleriyle ele alan yazar, Murtazâ'nın temel eserlerinden elde ettiği verileri deskriptif bir yöntemle işlemektedir. Murtazâ'nın Kur'an ve tefsiri hakkındaki görüşlerine detaylarıyla ulaşan yazar, çalışmanın sonuç kısmında Murtazâ'nın bilindik manada bir müfessir olmamasına karşın, değişik eserlerinde Kur'an ayetlerini tefsir ettiğini, bu tefsirlerinde Şîi kökenli bir yazar olmasına rağmen, Mu'tezilî bir yöntemle Kur'an'ı anlamaya ve anlatmaya çalıştığı sonucuna varmaktadır.³¹⁰

1.5.1.4. Şerîf el-Murtazâ ve Şîi-Usûlî Gelenekteki Yeri

Habib Kartaloğlu tarafından Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Bilim Dalında Süleyman Akkuş yönetiminde hazırlanmış bir doktora tezi olan bu çalışma, isminden de anlaşılacağı üzere Şerîf el-Murtazâ'nın hayatını, ilmi kişiliğini ve Şîa mezhebi içerisindeki konumunu tespit etmek amacıyla kaleme alınmıştır. Kısa bir giriş üç bölümden oluşan bu çalışma, birinci bölümde Murtazâ öncesi usûlî düşüncenin ilk nüvelerini ortaya koymaya odaklanmaktadır. Müellifin yaşadığı dönemin sosyo-kültürel ortamını ve entelektüel yaşantısını konu edinen ikinci bölüm, kapsamlı bir biyografi niteliğini taşımaktadır. Çalışmanın üçüncü ve son bölümü ise, Murtazâ'nın usûlî düşünceye katkılarına hasredilmiş olup, onun görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Yazar yaptığı okumalar neticesinde Şîa'da usûlî düşüncenin ortaya çıkmasında Şeyh Müfid'in yerinin yadsınamaz olduğuna, ama bu düşüncenin belirginleşmesinde Murtazâ'nın önemli katkılar sunduğu sonucuna ulaşmış görünmektedir.³¹¹

³¹⁰ Mehmet Zülfi Cennet, “Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi” (“Doktora Tezi”, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2016), ss. 1-339.

³¹¹ Habib Kartaloğlu, “Şerîf el-Murtazâ ve Şîi Usûlî Gelenekteki Yeri”, (“Doktora Tezi”, Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya 2016), ss.1-176.

1.5.2. Arap Aleminde Yapılmış Çalışmalar

Murtazâ üzerinde yapılan çalışmalar daha önce belirtildiği üzere ansiklopedik bilgisine paralel olarak çeşitli alanlara yayılmıştır. Bu hususun Arap âleminde onun hakkında yapılan çalışmalara da yansıdığı görülmektedir.

1.5.2.1. Edebü'l-Murtazâ min Sîratihi ve Âsârihi

Abdurrezzâk Muhyiddîn tarafından kaleme alınan bu eser, ilk kez 1957 yılında basılmıştır. Biyografisi, ilmî çalışmaları ve şiirleri yoluyla Murtazâ'nın edebî kişiliğini aydınlatmayı ve tanıtmayı amaçlayan bu eser, Murtazâ hakkında yapılan ilk müstakil çalışma olma hüviyetini taşımaktadır. Söz konusu çalışmanın yapıldığı dönemde Murtazâ'nın eserleri henüz tam olarak gün yüzüne çıkarılmadığından, yazar çalışmasında önemli oranda yazma eser kullanma yoluna gitmiştir. Bu zorlu koşullara rağmen Muhyiddîn, Murtazâ'nın edebî kimliği hakkında oldukça önemli bilgiler ortaya koymayı başarmıştır. Eserini beş bölüm şeklinde tasarlayan yazar, ilk bölümde Murtazâ'nın yaşadığı devrin sosyo-politik durumunu ortaya koymaya çalışmıştır. İkinci bölümde bu konjonktürün ilmî gelişmelere yaptığı etkiyi incelemiştir. Üçüncü bölümünü Murtazâ'nın biyografisine ayıran Muhyiddîn, bu hususta doyurucu bilgiler sunmuştur. Dördüncü bölümde Murtazâ'nın kültürel ve edebî eserlerinin tanıtımı yapılmıştır. Çalışmanın en kapsamlı bölümü olarak tasarlanan son bölümde ise, Murtazâ'nın edebî görüşleri ortaya konmaya çalışılmıştır.³¹²

1.5.2.2. eş-Şerîf el-Murtazâ: Hayâtühû, Sekâfetühû, Edebühû ve Nakduh

Suudlu akademisyen yazar Ahmed Muhammed el-Ma'tûk tarafından kaleme alınan bu eser, isminden de anlaşıldığı üzere Murtazâ'nın hayatını, ilmî kişiliğini ve edebî birikimini incelemeyi hedeflemektedir. Bu eser, 1993 tarihinde basılmış olan aynı isimli makalenin genişletilmiş hali gibi durmaktadır. 2008 tarihli bu kitap, Beyrut'ta el-Müessesetü'l-Arabiyye tarafından piyasaya sürülmüştür. Bir giriş ve dört bölümden oluşan eser, Murtazâ'nın yaşadığı dönemin tanıtılmasıyla başlamaktadır. Yaşadığı dönemin siyasi ve kültürel hayatı ile ilgili bilgiler veren

³¹² Abdurrezzâk Muhyiddîn, *Şahsiyyet...*, ss.1-206.

yazar, bu dönemin ilmî canlılık üzerindeki etkisini gözler önüne sermeye çalışmaktadır. Birinci bölümde Şerîf el-Murtazâ'nın biyografisini ve kültürel kişiliğini ele alan Ma'tûk, Murtazâ ile ilgili merak edilen hususları detayları ile masaya yatırmaktadır. Yazar bir sonraki bölüm olan ikinci bölümde ise, Murtazâ'nın ilmî ve edebî eserlerinin detaylı bir tanıtımını yapmaktadır. Murtazâ'nın her bir eserini detaylı bir şekilde ele alan yazar, bu hususta oldukça başarılı görünmektedir. Çalışmanın üçüncü ve dördüncü bölümleri ise Murtazâ'nın edebî kişiliğine hasreden Ma'tûk, üçüncü bölümde el-Emâlî kitabını birçok açıdan tanıtmaktadır. Yazar son bölümde ise, Murtazâ'nın eleştirmen kimliğini izah etmeye çalışmaktadır.³¹³

1.5.2.3. eş-Şerîf el-Murtazâ ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye Dirasetun Mukâranetun ma'a Mezâhibi'l-Muhâlifîn

Receb Reşâ Mahmûd tarafından İskenderiyye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde Abdulfettâh Ahmed Fuâd'ın danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlanmış olan bu çalışma, 2005 yılının başında başarılı bir şekilde savunularak ilim dünyasına kazandırılmıştır. Kısa bir giriş ve beş bölümden oluşan bu doktora çalışması Şerîf el-Murtazâ'nın kelimî görüşlerini birçok yönüyle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın giriş kısmında eserinin öneminden ve tezi seçme gerekçesinden bahseden yazar, devamındaki beş bölümde Şerîf el-Murtazâ'nın görüşlerini etraflıca ele almaktadır. Birinci bölümde tevhid, ikinci bölümde adl, üçüncü bölümde va'd ve vaîd, dördüncü bölümde nübüvvet ve son bölümde de imamet bahsi alt başlıkları ile birlikte detaylı bir şekilde incelenmektedir.³¹⁴

1.5.2.4. eş-Şerîf el-Murtazâ Mütetekellimen

Dr. Raûf Ahmed eş-Şimrî tarafından kaleme alınan bu eser, isminden de anlaşıldığı üzere Murtazâ'nın kelamcı kimliğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bir giriş ve altı bölümden oluşan kitap, giriş kısmında müellifin hayatını ve yaşadığı dönemin fikri yaşantısını ortaya koymaya çalışmaktadır. Birinci bölümde tevhîd bahsini masaya yatan yazar, bu bölümü Allah'ı bilme yolunda yapılan nazar ve

³¹³ Ma'tûk, eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtuhû..., ss.1-343.

³¹⁴ Receb Reşâ Mahmûd Muhammed, "eş-Şerîf el-Murtazâ ve ârâuhu'l-kelâmiyye dirâsetun mukâranetun ma'a mezâhibi'l-muhâlifîn", ("Doktora Tezi", İskenderiyye Üniversitesi, İskenderiyye 2005)

ilahi sıfatlar bahsine ayırarak Murtazâ penceresinden yaklaşmaktadır. İkinci bölümde Allah'ın adaletini inceleyen yazar, bu bölümü de üç kısma ayırarak ayrıntılı bir incelemeye tabi tutmaktadır. Birinci kısımda adalet hakkında genel bir değerlendirme yapan yazar bu hususta kendisine ulaşan fikirler ekseninde bir değerlendirme sunmaktadır. İkinci kısımda husun ve kubuhun işleyen yazarımız ikinci bölümün son kısmını cebr ve ihtiyara ayırmıştır. Üçüncü bölümü nübüvvet bahislerine ayıran yazarımız, bu bölümü de beş kısma ayırarak tahlil etmeye çalışmaktadır. Dördüncü bölümde imamet bahsini işleyen yazar, bu bölümü dört ana başlık halinde işlemektedir. Beşinci bölümü meâd/ahiret bahislerine hasreden yazar, bu bölümü de altı ana başlık altında ele almaktadır. Son bölüm olan altıncı bölümü çeşitli akâid meselelerine ayıran yazar, bu başlık altında el-menzile beyne'l-menziileteyn, el-emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, ihbât, âcâl ve erzâk gibi konuları ele almaktadır.³¹⁵

1.5.2.5. eş-Şerîf el-Murtazâ Hayâtuhu ve Âsâruhu

Murtazâ'nın vefatının bininci yılını anmak amacıyla İran'da düzenlenen uluslararası sempozyumda sunulan bildirilerden derlenen bu eser, birçok araştırmacı tarafından kaleme alınmıştır. Murtazâ'nın hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında yapılan en kapsamlı eser olma hüviyetini taşıyan bu kitap, Murtazâ ile ilgili oldukça önemli bilgiler içermektedir. Murtazâ'yla bir arada anılan her eserin bütün detaylarıyla tanıtıldığı bu kitap, bu alanda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Murtazâ hakkında yapılan çalışmalarda görülen en önemli eksikliğin onun eserleri hakkındaki eksik değerlendirmeler olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu eserin nasıl bir katkı sunduğu anlaşılmaktadır. Üç bölüm şeklinde tasarlanan eserin birinci bölümünde Murtazâ'nın şu ana kadarki en geniş biyografisine yer verilmektedir. Yaklaşık iki yüz sayfayı bulan bu biyografi, Murtazâ'ya dair birçok hususu açığa çıkarmaktadır. Murtazâ'nın eserlerine tahsis edilen ikinci bölümde, ona ait bütün eserler tanıtılmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda ona aidiyeti şüpheli olan eserler de masaya yatırılmaktadır. Üçüncü ve son bölümde Murtazâ ile ilgili dağınık mevzular ele alınmıştır. Murtazâ'nın eserleri hakkında genel bir değerlendirmeden sonra tekrar

³¹⁵ Raûf Ahmed eş-Şimrî, **eş-Şerîf el-Murtazâ Mütekellimen**, Macma'u'l-Buhusi'l-İslâmiyye, Meşhed 1434 HK., ss.1-326.

Murtazâ'nın biyografisi ile bazı hususlar aktarılmaktadır. Son olarak Ehl-i Sünnet kaynaklardan Murtazâ'yı anlatan kaynaklar ile kitap sona erdirilmiştir. Baş kısımda ifade edildiği üzere bu eser alanda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Ancak eserin tertip ve düzeninde görülen eksiklikler kitabın değerini bir nebze aşağıya çekmektedir.³¹⁶

1.5.2.6. eş-Şerîf el-Murtazâ ve Edebühû

Bu çalışma, Muhammed İbrahim Abdurrahman el-Matrûdî tarafından Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesinde Ahmed Şirbâsî danışmanlığında hazırlanmış bir doktora çalışmasıdır. Eser, isminden de anlaşıldığı üzere Murtazâ'nın edebî görüşlerini ortaya koymaya matuf bir araştırmadır. Çalışmasını oldukça kısa bir mukaddime ve dört bölüm şeklinde planlayan yazar, birinci bölümde oldukça geniş bir şekilde Murtazâ'nın hayatını ele almıştır. Murtazâ'nın yaşadığı dönemin siyasi, içtimâî, fikri ve edebi durumunu ortaya koymakla işe koyulan yazar, devamında çalışma konusu yaptığı müellifin biyografisini çeşitli yönleriyle ele almaya çalışmıştır. Yaklaşık yüz seksen sayfayı bulan bu bölümden sonra Murtazâ'nın edebî nesir yönünü incelemeye çalışan yazar, orantısız bir şekilde bu bölümü çok kısa tutmuştur. Bir sonraki bölüm olan üçüncü bölümde ise, Murtazâ'nın şiir çalışmasını kapsamlı bir şekilde ele alır. Murtazâ'nın şiir anlayışını ele aldıktan sonra bir sonraki bölümde ise onun şairliğini ele alarak çalışmasını sonlandırmıştır.³¹⁷

1.5.3. Batı Dünyasında Yapılmış Çalışmalar

Murtazâ'nın akılcı kimliği, Şîî usûliliğe yaptığı katkı ve arkasında bıraktığı eserler, batı dünyasının da ilgisini çekmiştir. Günümüzde batı dünyasında Şerîf el-Murtazâ üzerine yapılan çalışmalara Sabine Schmidtke, Hassan Ansarî ve Hussein Ali Abdulsater gibi isimler öncülük etmektedir.

³¹⁶ İlmî Heyet, *eş-Şerîf el-Murtazâ hayâtuhû....*, ss.1-709.

³¹⁷ Muhammed İbrahim Abdurrahman el-Matrûdî, “*eş-Şerîf el-Murtazâ ve edebuhû*”, (“Doktora Tezi”, Ezher Üniversitesi Külliyyetu'l-Lügati'l-Arabiyye, Kahire 1979), ss.1-455.

1.5.3.1. The Climax of Speculative Theology in Buyid Shi'ism: The Contribution of al-Sharif al-Murtadâ

Hussein Ali Abdulsater tarafından Yale Üniversitesi Felsefe bölümünde hazırlanan bir doktora tezi olan bu eser, Gerhard H. Böwering'in danışmanlığında 2013 yılında başarılı bir şekilde savunularak ilim dünyasının hizmetine sunulmuştur. Son derece kısa bir giriş ve altı bölüm şeklinde tasarlanan bu tez, Murtazâ'nın hayatını, kelamî görüşlerini ve usûlî anlayışını oldukça ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Murtazâ'nın biyografisinin kaleme alındığı birinci bölüm, oldukça detaylı tutulmuştur. İkinci bölümde tanrı, âlem ve dini deneyimin kökenleri ele alınmaktadır. Murtazâ'nın bilgi anlayışı da bu bölümde işlenmiştir. Üçüncü bölümde ahlak teorisi ve ilahi adalet konusu ele alınmış olup, tanrının iradesi, lütuf teorisi, acı, övgü, ceza gibi konular incelenmiştir. İmamet ve ahlakî liderliğe ayırdığı dördüncü bölümde toplumun salahiyeti için imama olan gereklilik çeşitli açılardan tartışılmıştır. Beşinci bölümde peygamberlik ve ilahi hidayet bahsi ele alınmış olup, farklı açılardan incelenmiştir. En son bölüm olan altıncı bölümde yazar, ahlakî muhakeme ve İmâmî fıkıh usûlü ele alınmıştır.³¹⁸

1.5.3.2. Shi'i Doctrine Mu'tazili Theology al-Sharîf al-Murtadâ and Imami Discourse

İngilizce'de Murtazâ üzerine kitap düzeyinde kaleme alınmış ilk eser olma niteliğini taşıyan bu kitap da Hussein Ali Abdulsater'e aittir. İçerik bakımından doktora teziyle oldukça benzerlikler taşıdığından tezin kitaplaştırılmış hali izlenimi vermektedir. Ancak gerek kitap içerisinde buna dair herhangi bir bilginin bulunmaması gerekse doktora tezinde ele aldığı birçok bilgiyi burada işlememiş olması, bu eseri farklı bir kitap olarak tanıtmamıza sebep olmaktadır. Edinburg University Press tarafından 2017 yılında piyasaya sürülen bu kitapta yazar; Murtazâ'nın kelam düşüncesinin ana unsurlarını, onu etkileyen etmenleri ve kendisinden sonraki İmâmî kelimcılara etkisini irdelemektedir. Murtazâ özelinde Şîa-Mu'tezile etkileşiminin boyutlarını ortaya koymak, yazarın bir diğer amacı olarak göze çarpmaktadır. Arzuladığı bu sonuçlara ulaşmak için eserini bir giriş ve

³¹⁸ Abdulsater, *The Climax...*, ss.1-504.

altı bölüm şeklinde planlayan Abdulsater, bütün kitap boyunca Murtazâ'nın kelamî düşüncesi üzerinden Şîa'nın Mu'tezilî ile girdiği bu etkileşimi ortaya koymaya çalışmaktadır. Kısa giriş kısmında Şîa-Mu'tezile problematiğinin sınırlarını çizen yazar, birinci bölümde Murtazâ'nın biyografisini ve ilmî çalışmalarını tanıtmaktadır. Yazar ikinci bölümden itibaren sırasıyla tanrı ve âlem, ahlak teorisi ve ilahi adalet, insan ve dinî deneyimin kökenleri, imamet ve ahlaki liderlik, peygamberlik ve ilahi hidayet değeri başlıklı bölümlerde Murtazâ'nın kelamî görüşlerini analiz etmeye çalışmıştır. Esere kapsamlı bir sonuç yazan Abdulsater, Murtazâ'nın Basra Mu'tezile'sine büyük ölçüde benzeyen kelam anlayışı sayesinde İmâmî düşüncüyü daha geniş kitlelere ulaştırmada önemli bir rol oynadığını belirtmektedir.³¹⁹

1.5.3.3. al-Şarîf al-Murtaḍâ's Oeuvre and Thought in Context: An Archaeological Inquiry into Texts and Their Transmission

Tezin son aşamalarında kendisinden haberdar olduğum bu esere bütün çabalarımın rağmen ulaşamadım. Ancak Murtazâ üzerine yapılan çalışmaları kayıt altına aldığımız bu kısımda bizden sonraki araştırmacıları çalışmadan haberdar etmek adına eserin açık erişime sunulan içindekiler bölümünden hareketle burada ismini zikretmenin yararlı olacağını düşündük. Kısıtlı bilgilerden hareketle anladığımız kadarıyla bu eser, Şerîf el-Murtaḍâ'nın eserlerini ve bu eserlerin tarihi seyrini aydınlatmaya hasredilmiştir.³²⁰

1.5.3.4. Batı Dünyasında Murtazâ Hakkında Yayınlanmış Kitap Bölümleri

Batı dünyasında Murtazâ hakkında yukarıda ele aldığımız müstakil eserler dışında başka çalışmalar da bulunmaktadır. Çalışmada yararlandığımız bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

1. Devin J. Stewart - al-Sharîf al-Murtadâ: Şerîf el-Murtazâ'nın yaşadığı dönemi, biyografisini ve Fıkha dair iki önemli eserini inceleyen bu çalışma Oussama Arabi, David S. Powers ve Susan A. Spectorisky tarafından editörlüğü üstlenilen

³¹⁹ Abdulsater, *Shi'i Doctrine...*, ss.1-221.

³²⁰ Hassan Ansari ve Sabine Schmidtke, *al-Şarîf al-Murtaḍâ's Oeuvre and Thought in Context: An Archaeological Inquiry into Texts and Their Transmission*, Cordoba University Press, Cordoba 2022.

Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurist kitapta bir kitap bölümü olarak yayınlanmıştır.

2- Martin McDermott – The Theology of al-Shaikh al-Mufid: İsminden de anlaşıldığı üzere bu eser, aslında Şeyh Müfid'in kelimî görüşlerini ortaya koymayı amaçlayan bir eserdir. Birincil elden Murtazâ'yı incelememesine karşın, eser içerisinde Murtazâ'ya çokça yer verilmiştir. Murtazâ hakkındaki bilgiler hem eserin içerisinde harmanlanmış olarak bulunmakta hem de eserin son kısmında Murtazâ hakkında açılan özel başlıkta önemli bilgiler yer almaktadır.

3- Andrew Joseph Newman – The Development and Political Significance of the Rationalist (Usulî) and Traditionalist (Akhbarî) Schools in Imami Shi'i History From the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century A.D.: Oldukça kapsamlı bir eser olan bu çalışma, hem Murtazâ'ya kadar geline süreçte Şiîliğin geçirdiği evreleri hem de Murtazâ dönemini öncü Şiî düşünürler üzerinden anlatmaya çalışmaktadır. Ayrıca Şîa'da yaşanan dönüşümlere etraflıca temas etmektedir. Eserde Murtazâ'nın yöntemi ve Şîa düşüncesine yaptığı katkılara mebzul miktarda yer verilmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERÎF EL-MURTAZÂ'NIN BİLGİ ANLAYIŞI

Düşünsel bir iddia ile ortaya çıkan her düşünürün beslendiği bir arka plan bulunmaktadır. Din, mezhep, kültür, zaman, coğrafya, toplum, siyaset, ekonomi gibi birçok etmen, insanın düşünce biçimini doğrudan veya dolaylı olarak etkilemektedir. Birçok kişi yaşadığı süre boyunca bu âmillerin etkisinden sıyrılmaz ve ürettiği düşünce, içinde varlık bulduğu toplumun yargılarının ötesine geçemez. Şîa kelamının akılcı teorisyenlerinden biri olan Murtaza, arkasına aldığı siyasi destekle birlikte yaşadığı dönemin kalıplarından sıyrılmayı başarmış ve Şîa'nın metodik dönüşümüne önemli katkılar sunmuştur. Onun metodik anlayışının bel kemiğini bilgi bahisleri oluşturmaktadır. Bu bölümde onun bilgi anlayışına yakından ışık tutulacaktır.

2.1. MURTAZÂ'NIN BİLGİ ANLAYIŞINI ŞEKİLLENDİREN ÂMİLLER

2.1.1. İmamın Bilgisinin Kapsam ve Sınırı

İmâmın bilgisi, Şîi imâmet telakkisinde önemli bir yer işgal etmektedir. İmamın taşıması gereken niteliklerden biri olan “*a'lemiyet*”, ilk dönemden itibaren hemen hemen bütün Şîi fırkalarda farklı ton ve dozda görülmektedir. Şîa'nın aşırı yüceltmeci yorumu olan gâlî fırkalar, bu hususu düşünce kodlarına uygun olarak mistik bir manayla harmanlamışlardır. Söz gelimi Abdullâh b. Muâviye'nin imametini kabul eden Cenâhiyye, bilginin imamın kalbinde yerde biten ot gibi yeşerdiğini dillendirerek bu bilginin normal bilgiden farklı olduğuna işaret etmiştir.³²¹ Beyâniyye, Muğîriyye gibi fırkalar, imâmlarının özel bir ilim olan ism-i a'zamı bildiklerini ve onunla insanları dirilttiklerine inanmışlardır.³²² Cafer es-

³²¹ Himyerî, *Hûrû'l-în*, s.159-160; Makrîzî, *Hıtat...*, c.2, s.351.

³²² İsferâyînî, *et-Tabsîr...*, s.328-330; Makrîzî, *Hıtat...*, c.2, s.353. İsm-i a'zamin Mazdek inancında önemli bir yeri olduğunu belirten Şehristânî, bu ismin âlemi yönetmek için bir araya gelen harflerden teşekkül ettiğini, bu harfleri bir nebze tasavvur edene büyük sırrın açığa çıkacağını, ism-

Sâdık'ın ölmediğini, onun beklenen Mehdi olduğuna inanan Nâvûsiyye ise, Cafer'in dinî, dünyevî, şer'î ve aklî bütün ilimleri bildiğini iddia etmiştir.³²³

Hicri 246 yılında vefat eden Ressî; Râfızîler'e göre imamın, mükellefin sorumlu tutulduğu helal-haram bütün hükümleri bildiğini iddia ettiklerini nakletmektedir.³²⁴ Vefat tarihi göz önünde bulundurulduğunda imamın bilgisi hakkında gâî söylemlere benzer bir inanışın erken dönem Râfızîler arasında da mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Eş'arî'nin bu konu hakkındaki değerlendirmeleri de bu hususu desteklemektedir. O, söz konusu değerlendirmesinde ilk dönem Râfızîler'in imamın bilgisi konusunda farklı görüşler benimsediğini söyledikten sonra bir grubun, imamın olmuş ve olacak her şeyi bildiğini, dinî ve dünyevî konularla ilgili hiçbir şeyin imamın bilgisi dışında olmadığını iddia ettiklerini aktarmaktadır. İmamın bilgisine daha mutedil yaklaşan ikinci grup ise, imamın ahkâm ve şeriate dair her şeyi bildiğini söyleyerek bilgisini dinî alanla sınırlandırmaktadır. İmamın bilgisine daha makul yaklaşan bu grup, imamın dini koruyan ve ayakta tutan kişi sıfatıyla insanların dini konularda ihtiyaç duydukları hususlarda bilgi sahibi olduğunu, ihtiyaç duymadıkları konuları ise bilmediklerini söylemektedir.³²⁵

Gaybet sonrası İmâmiyye'sinin önde gelen hadisçileri ilm-i imam konusunda yukarıdaki görüşlerden yüceltmeci tavır lehine görüş belirtmişlerdir. Saffâr (ö.290), Ebû İshak en-Nevbahtî (ö.311), Kuleynî (ö.329), İbn Babeveyh el-Kummî (ö.381) gibi şahıslar imamın bilgisinin kuşatıcılığını kabul etmişlerdir.³²⁶ Bu şahıslardan Saffâr, imamların peygamberlerin varisi olduklarını, ulu'l-azm peygamberlere

i a'zamdan mahrum kalanın ise, cehalet, unutkanlık, ahmaklık ve keder karanlığında kalacağını belirtmektedir. Bk. Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, c.2, s.277. Tucker, Mazdekîler'in yaşadığı Irak'ın komşu eyaleti İran'da on ila on ikinci yüzyıllara kadar var olan Beyâniyye'nin ism-i a'zam konusunda Mazdekizm'den etkilenmiş olabileceğini, ancak bunun kesin bir şekilde kanıtlamanın mümkün olmadığını söylemektedir. Bk. William F. Tucker, **Mahdis and Millenarians Shi'ite Extremists in Early Iraq Muslim Iraq**, Cambridge, Cambridge ts., s.46-47.

³²³ İsfarayînî, **et-Tabsîr...**, s.202.

³²⁴ Kâsım b. İbrâhim er-Ressî, **er-Red alâ'r-Rafıza**, (tah.) İmâm Hanefî Abdullah, Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, Kahire 2000, s.89.

³²⁵ Eş'arî, **Makâlât...**, c.1, s.57. Eş'arî'nin isim vermeden belirttiği ikinci grubun en önemli temsilcileri Hişâm b. Hakem ve Fadl b. Şâzân olmalıdır. Bu isimlerden Hişâm b. Hakem, imamın en bilgin oluşunu imametle ilgili meselelerle sınırlarken, Fadl b. Şâzân da imamın olağanüstü bilgilere sahip olmadığını onun bilgisinin imametle ilgili konulara mutaallık olduğunu belirtmektedir. Bk. Bozan, **İmâmiyye'nin...**, s.135.

³²⁶ Halil İbrahim Bulut ve Özkan Gül, "İmâmiyye Şîa'sında İlmü'l-İmâm İnancı", **Marife**, 2005/1 s.82.

verilen bilgilerin imamlara miras kaldığını belirterek onların her türlü bilgiye sahip olduklarını aktarmaktadır.³²⁷ Kuleynî ise, imamların yetmiş üç harften oluşan ism-i a‘zâmın yetmiş iki harfini bildiklerini, geriye kalan bir harfin gayb ile ilgili olup, Allah’a özgü olduğu yolunda bir rivayet aktarmak suretiyle bir yandan imamların bilgisinin kuşatıcılığına işaret ederken, diğer yandan imamların gaybı bilmediklerini dile getirmektedir.³²⁸ O, başka bir rivayette Kur’an’ı tastamam bildiğini iddia edenlerin yalan söylediğini, zahir ve batınıyla böylesi bir bilginin sadece imamlara has olduğunu aktarmaktadır.³²⁹ Muhammed Bâkır’a nispet ederek rivayet ettiği bir diğer hadiste ise, imamın içerisinde göğün, yerin, olanın ve olacağın haberi bulunan Allah’ın kitabını bildiğini belirtmektedir.³³⁰ Ona göre imamlar, fazilet ve ilim noktasında sahip oldukları bu niteliklerin hiçbirini talep ve kesb yoluyla elde etmemiş olup hepsi Allah tarafından kendilerine bahşedilmiştir.³³¹

İlk İmâmîler’de görülen yukarıdaki görüşler arasında mutedil bir yol tutan Şeyh Müfîd, imamların bütün zanaat ve dilleri bilmelerini imkânsız görmemekle beraber bunun akıl ve kıyas açısından zorunlu olmadığını ifade eder. O, imamların bütün zanaat ve dilleri bildiklerine dair hadislerin sahih olması halinde imamların bu yetkinliğe sahip olduklarının sabit olacağını sözlerine ekler. Ancak söz konusu hadislerde bazı sıkıntıların bulunduğunu belirterek ihtiyatlı bir tutum ortaya koyar.³³² İmamların bazı insanların gizli tuttıkları şeyleri ortaya çıkmadan bilebileceklerini belirten Müfîd, bunun imametın şartı olmadığını, Allah tarafından kendilerine sunulan bir ikram olduğunu dile getirir. Onların gaybı bildiklerine dair görüşlerini ise, apaçık fasid olarak niteler. Bu hususu onların sahip olduğu bilgi türüyle açıklamaya çalışan Müfîd, imamların şeyleri zatıyla bilmediklerini, müstefâd bilgi ile bildiklerini, müstefâd bilgiyle bilen ise, gayba dair bilgi sahibi olamayacağını iddia eder. Böylelikle onun düşüncesinde gaybî bilgi, Allah’a özgü olarak kalır.³³³

³²⁷ Ebû Ca‘fer Muhammed b. el-Hasan b. Ferrûh es-Saffâr, **Besâirü’l-d-derecât fî fezâilî âli Muhammed**, Müessesetü’l-İmâm el-Mehdî, Kum ts., s.226, 227,228.

³²⁸ Muhammed b. Ya‘kûb el-Kuleynî, **Usûlü’l-Kâfî**, Dâru’l-Murtazâ, Beyrut 2005, c.1, s.166.

³²⁹ Kuleynî, **Usûlü’l-Kâfî**, c.1, s.165.

³³⁰ Kuleynî, **Usûlü’l-Kâfî**, c.1, s.165.

³³¹ Kuleynî, **Usûlü’l-Kâfî**, c.1, s.144.

³³² Müfîd, **Evâil...**, s.72.

³³³ Müfîd, **Evâil...**, s.75.

İmamların tıpkı peygamberler gibi hüccet olduğunu söyleyen Murtazâ, her şeyden önce onların bilgisinin hak bilgi olduğunu ifade eder.³³⁴ O, imamların, bu bilgiye imam olmadan önce sahip olmadıklarını söyler. Bu durumu peygamberlerin vahiy gelmeden önceki haliyle kıyaslayan Murtazâ, imam olacak kişinin imamlığının karar kılınmasından sonra söz konusu bilgilere sahip olduğunu belirtir.³³⁵ İmâmın en bilgili kişi olması gerekliliğini, onların insanlığın en faziletli şahıslar olmaları ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışır. Buna göre imam, dinin tamamında ve şeriatin tümünde imamet vazifesini yüklenmiştir. Aklî yükümlülükler ve dinî ibadetlerin bulunduğu her şeyde imam, liderlik etmektedir. Bu hususların tamamı dinin kapsamına girdiğinden imamın bu konuda ümmetin en iyisi olması gerekmektedir.³³⁶

Murtazâ, İmâmiyye mezhebinin mutedil görüşüne paralel olarak imamların dinî hükümlerle ilgili konularda bütün hususları bilmesinin gerekliliğini belirtir. İmam, bu hükümlerden hiçbirini bilmemezlik edemez. Ona göre, imamın Allah'ın hüküm verdiği kimi konuları bilmemesi çirkin bir şeydir. Aynı şekilde bir imamın bilmediği bir konuda bilen âlimlere danışması da çirkindir.³³⁷ Bunun nedenini bazı bilgilerin insanların kaçınması nedeniyle nakledilmediğini bu konuda imamın zorunlu olarak devreye girmesi gerektiği ile bağdaştırır. Eğer imam da bilmezse insanların Allah'a karşı bir hücceti olur ve teklifleri sakıt olabilir. İmam Allah'ın hücceti olarak bu sorunu ortadan kaldırmaktadır.³³⁸

Murtazâ imamın bütün dinî hükümleri bilmesini üç delil ile ortaya koymaya çalışır. Bunlardan ilkinde göre, imam bütün dinî konularda imam olup ilmin celîl, dakik, zâhir ve gizli bütün hükümleri yüklenen kişidir. Bu nitelikleri haiz olan birinin bütün dini ve ahkâmı bilmemesi caiz değildir.³³⁹ Akıl sahipleri bu bilgileri bilmeyen birinin söz konusu yükümlülükleri taşımasını çirkin görmektedirler. Nitekim devletin başındaki padişah, askeri işlerden ve devlet işlerinden anlayan birini vezir seçmesi gerekir. Bu hususlarda ilmine güvendiği birini iş başına getirmelidir. Padişahın bu gibi konulardan haberdar olmayan birini iş başına getirmesi çirkin görülmektedir.

³³⁴ Murtazâ, *eş-Şâfi...*, c.2, s.225; Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerîf el-Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ, İntişârâtü's-Şerîf er-Radî*, Kum 1376, s.22.

³³⁵ Murtazâ, *eş-Şâfi...*, c.2, s.252

³³⁶ Murtazâ, *ez-Zahîre*, c.2, s.201-202.

³³⁷ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.2, s.199; Murtazâ, *eş-Şâfi...*, c.2, s.229; Murtazâ, *Şerhu cümel...*, s.331.

³³⁸ Murtazâ, *eş-Şâfi...*, c.2, s.232-233.

³³⁹ Murtazâ, *eş-Şâfi...*, c.3, s.53.

İkinci delile göre, imam dinde hüccet ve şeriatin koruyucusudur. Onun bazı hükümleri bilmemesi hüccet oluşunu olumsuz etkiler. Son olarak imama dinin tamamında tabi olmak gerekir. Eğer imam, dinin tamamını bilmezse, ona iktida etmek caiz değildir.³⁴⁰

Peki, imam bu bilgileri nasıl elde eder? Murtazâ'nın bu soruya cevabı, imamın bilgi ediminde herhangi bir metod takip etmeden bu bilgileri elde etmiş olması gerektiği yönündedir. Onu bu düşünceye sevk eden temel saik, imamın bilgisiyse peygamberin bilgisini eşitleyen yaklaşımıdır. Nitekim o, imamın bilgisinden bahsederken sanki peygamberin bilgisinden bahsediyorlarmış gibi konuşmaktadırlar. Böylece peygamberin bilgisi hakkındaki hükümlerin aynısını imamların bilgisine uygulamaktadır.³⁴¹ Ümmet nasıl ki dinî bilgileri Hz. Peygamber'den öğrendiği için onun bilgileri zorunlu olarak bilmesi gerekiyorsa, imamlar da aynı gerekçeyle söz konusu bilmek durumundadırlar.

İmamın bilmesi gereken bilgiyi şer'î bilgiyle tahdit eden Murtazâ, meslek ve zanaatlara dair bilgiyi bilmek zorunda değildir. Şayet imam, bu bilgilerden sorumlu olsaydı, bilmesi gerekirdi. İmamın şer'î hükümlerle iritabatlı olmayan şeyleri bilmesi zorunlu değildir.³⁴² Zanaat ve meslekler konusundan sorumlu olmadığından bilmek zorunda değildir. Bu nedenle imamların başkalarına müracaat etmesini uygun görmektedir. Eğer bu hususları bilenler arasında tercih yapması gerekirse en adil olanına müracaat etmelidir.³⁴³

Gayb bilgisini şer'î hükümler kapsamında değerlendirmeyen Murtazâ, bu nedenle imamın gaybı bilmek zorunda olmadığını ifade etmektedir. Ona göre imam, gayb bilgilerini, olan ve olacağı bilmek zorunda değildir. Zira bu, onun bu tür bilgilerde Allah ile aynı bilgileri paylaşması anlamına gelir.³⁴⁴ Oysa bizler, imamın bilmesi gerektiği bilgileri dinî ve şer'î bilgiler olduğunu belirttik. Gaybî konulara veya mazî ile geleceğe ilişkin konulara gelince, eğer Allah'ın bildirmesiyle olursa caiz olur, aksi halde imamın bilmesi zorunluluğu yoktur.

³⁴⁰ Murtazâ, *eş-Şâfi...*, c.2, s.229-230,235.

³⁴¹ Murtazâ, *eş-Şâfi...*, c.2, s.244.

³⁴² Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.2, s.200.

³⁴³ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.2, s.200.

³⁴⁴ Murtazâ, *eş-Şâfi...*, c.2, s.252.

Murtazâ'nın imamın bilgisiyle ilgili olarak ortaya attığı bu hususlar dikkatle incelendiğinde onun ilk dönemden itibaren var olan kimi görüşleri olduğu gibi kabul ettiğini, bir kısmına karşı çıktığını, bazılarını ise ise tashih ederek sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Buna göre Murtazâ, imamın bilgisinin başkasından öğrenilerek elde edilemeyeceği görüşüyle ilk dönem görüşlere yaklaşmış olmaktadır. İmamların bilgisiyle ilgili ilk dönemde en yaygın olan gaybı bildikleri yönündeki görüşü reddederek imamın sadece Allah'ın bir ikramı olarak kendisine öğretilen şeyleri bildiğini kabul etmektedir. Bu konuda hocası Şeyh Müfid ile aynı düşüncüyü paylaşmaktadır. O, imamların dinî ve şer'î hükümlerin tamamını bilmesi gerektiğine dair görüşüyle ilk dönem mutedil imâmî âlimlerle aynı yönde düşünmektedir. İmamların bütün meslek, zanaat ve dilleri bilmesi yönündeki cari düşünceye karşı çıkarak imamların bunları bilmek zorunda olmadığını benimsemektedir. Bu görüşüyle bunu olası gören hocası ve ilk dönem hadisçi gruplarla ayrılmaktadır.

2.1.2. İlk Vâcibin Neliği Tartışmalarındaki Tercihi

Kelamî düşünce, mükellefin tanımı ve bu mükellefe ilk vacip olan şeyin tespiti ile başlar. Kelam yapacak birinin her şeyden önce bu iki hususu aydınlatması gerekmektedir. Zira bu kavramlar, kelamın ana gövdesini oluşturan Allah, âlem ve insan üçgeninde yapılacak entelektüel düşünüşün zeminini oluşturmaktadır. Dinin diğer inanç ve ahkâma dair öğretileri, bu ilk sorumluluğa yüklenen anlama göre şekil almaktadır.³⁴⁵ Öte yandan ilk sorumluluk etrafında yapılan değerlendirmeler, bir kelamcının bilgi sistemi ve düşüncesi hakkında önemli ipuçları taşımaktadır. Örneğin; insana vacip olan ilk şeyin, Allah'ı bilmek için aklını kullanmak olduğunu belirten bir düşünür, bütün düşünce sisteminde hareket noktasının akıl olduğunu göstermiş olmaktadır. Bu düşünürün sisteminde akıl, temel referans halini alırken; nakil, akli çıkarımların destekleyicisi ve onayıcısı konumuna gelmektedir. “İlk vacip” tespitinin Murtazâ'nın bilgi sistemini baştan sona etkilediği göz önünde bulundurulduğunda onun bilgi anlayışını izaha geçmeden bu hususun aydınlatılması zaruriyet kesb etmiştir. Bu nedenle onun bu konudaki görüşlerini kısaca aktarmaya çalışacağız.

³⁴⁵ McDermott, *The Theology...*, s.373.

Kelam âlimleri arasında Allah'ı bilmenin vacip olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak bilmenin akılla mı, nakille mi gerçekleştiği konusunda görüş ayrılığı yaşanmıştır. Taraflardan Mu'tezile Allah'ın akılla bilineceğini savunurken, Eş'ariyye Allah'ı bilmenin nakil yoluyla olduğunu iddia etmiştir.³⁴⁶ Allah'ı bilmenin vücubiyeti hemen hemen bütün kelam mektepleri tarafından ittifakla benimsenirken, bu yükümlülüğün hangi aşamada olması gerektiği bazı lafzî tartışmalarla görüş ayrılığına yol açmıştır. Kimi kelamcılar Allah'ı bilmenin ilk vacip olduğunu söylerken, diğer bazıları onu bilme yolunda nazar etmenin ilk vacip olduğunu belirtmişlerdir.³⁴⁷ Konuyu daha da detaylı alana indiren başka kelamcılar ise, nazarın bir parçası, nazara niyetlenmek, şüphe etmek gibi hususların insana vacip olan ilk sorumluluk olduğunu iddia etmişlerdir.³⁴⁸

Usûlî Şîî kelamcılar ilk vaciple ilgili yukarıdaki görüşleri kritik etmiş ve baskın bir şekilde Allah'ı bilme yolunda nazarda bulunmayı ilk vacip olarak kabul etmişlerdir. Ancak nazara karşı bu yaklaşım erken dönem Şîîler arasında görünmemektedir. Bunun yerine ilk dönem Râfızîler arasında bilgilerin tamamının zaruri olduğunu iddia eden ana akım bir düşünce bulumaktaydı. Bu düşünce özetle insanların bütün bilgileri zaruri bir şekilde bildiğini, nazar ile kıyasın bilgiye ulaştırmadığını iddia etmekteydi.³⁴⁹ Hişâm b. Hakem'in (ö.179) başını çektiği grup, bütün bilgilerin yaratılış gereği nazar ve istidlalin hemen ardından zaruri bir şekilde kendiliğinden ortaya çıktığını belirtmekteydi.³⁵⁰ Hişâm'ın bu görüşü, Mu'tezile mezhebinden Sümâme b. Eşres (ö.213) ve Câhız (ö.256) tarafından bazı ufak farklılıklarla benimsenmiştir.³⁵¹ Bir diğer önemli İmâmî kelamcı Şeytânü'l-Tâk'a göre, bilgilerin tamamı zorunlu olup, Allah bazı kullarını bu bilgilere ulaşmaktan alıkoyabilir. Bunu yaptıktan sonra da onları bu bilgileri bilmekle mükellef tutabilir.³⁵²

³⁴⁶ Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, **el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm**, Âlemü'l-kütüb, Beyrut ts., s.28.

³⁴⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, **Şerhü'l-Mekâsıd**, İbrâhîm Şemseddîn (tal.), Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 2001, s.121.

³⁴⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Seyfüddîn el-Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn**, Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 2003, c.1, s.109.

³⁴⁹ Eş'arî, **Makâlât...**, c.1, s.58.

³⁵⁰ Eş'arî, **Makâlât...**, c.1, s.58.

³⁵¹ Abdullâh Ni'me, **Hişâm b. Hakem**, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1985, s.164.

³⁵² Eş'arî, **Makâlât...**, c.1, s.58.

İçerisinde cebr, teklîf-i mâ lâ yutâk gibi daha sonraki İmâmî görüşlerle örtüşmeyen öğeler barındıran bu fikirlerin ilk dönem İmâmiyye mezhebinin genel tutumuyla ilgili olduğu düşünülebilir. Zira daha önce ifade edildiği üzere İmâmî âlimler, imamların yaşadığı evrede aklî yorum üretmekten mümkün mertebe kaçınmaktaydılar. Onlar, aklî yorumlara kapı aralayan görüşler ileri sürmek yerine, imamların otoritesini güçlendiren yorumlar yapmaktaydılar. Bunun dışına çıkıp farklı yorum üretme yoluna gidenler, ciddi tepki çekmekteydiler.³⁵³

Gaybet sonrası dönemde yaşamış olan Hasan b. Musâ en-Nevbahtî, bütün bilgilerin zaruri olmadığını, Allah'ı bilmenin kesbî veya zaruri olabileceğini söyleyerek Şîa içerisinde akılcı bakış açısına kapı aralamıştır.³⁵⁴ Onun bu akılcı yaklaşımı Şeyh Müfid tarafından geliştirilmiş ve nazar ile aklın vahyin işbirliğiyle beraber insanı dinî hakikat ve bilgilere ulaştırabildiğini ortaya koymuştur.³⁵⁵ Ancak Müfid'in akla yüklediği mana, onun naklin rehberliğinde hareket edebileceği şeklindeydi. Nitekim o bu hususu şu ifadeleriyle açıkça ortaya koymaktadır: “İmâmiyye, aklın bilgi elde etmede ve ürettiği bilginin sonuçlarında nakle ihtiyaç duyduğunu ve nakilden ayrılmaz olduğu noktasında ittifak etmiştir.”³⁵⁶ Görüldüğü üzere Şeyh Müfid'te ahlaki yükümlülükler Allah tarafından gönderilen elçinin mesajları ile başlamaktadır. Kulun akıl ve dinî yükümlülükleri yerine getirmeye başlaması için vahiy zorunludur. Ve insan, aklî melekelerinin birçoğunu vahiy olmadan çalıştıramaz.³⁵⁷

Meseleye vahiy merkezli yaklaşan Şeyh Müfid, kula vacip olan ilk şeyin tanrıyı bilmek olduğunu belirtir. O, kişinin rabbini bilmesi halinde, onun kendisi için yaptıklarını bileceğini; kendisi için yaptıklarını bilmesi halinde ise, ona şükredip sorumluluklarını fark edeceğini söyler.³⁵⁸ Müfid bu görüşüyle Basra Mu'tezile'sinin önemli siması Ebû Ali el-Cübbâî'nin düşüncesine yaklaşmış görünmektedir. Zira

³⁵³ Cafer es-Sadık çevresindeki âlimler arasında Zûrâre ve müritlerine karşı, iki grubun her biri diğerini kâfir olarak adlandıracak kadar şiddetli bir muhalefet vardı. Hişam b. Hakem, zamanının Şîi cemaatinden düşmanca muamele gördü. Bağdat'ta bir taraftar çevresi kuran öğrencisi Yunus b. Abdurrahman, Kum ve Basra'daki Şîi cemaati ile İmam Rızâ'nın müritlerinden benzer düşmanca muamele gördü. Bk. Modarressi, *Crisis...*, s. 114.

³⁵⁴ Eş'arî, *Makâlât...*, c.1, s.58.

³⁵⁵ Newman, *The Development ...*, s.215.

³⁵⁶ Müfid, *Evâil...*, s.47.

³⁵⁷ McDermott, *The Theology...*, s.374.

³⁵⁸ McDermott, *The Theology...*, s.58.

Cübbâî, tanrının kişiye bahsettiği nimetleri karşı şükrü eda edebilmek nazarın vücubiyetini ile açıklamaktadır. Ona göre kendisine nimet bahşedene şükretmek, ancak onu bilmekle mümkündür. Şükrü eda etme zorunluluğu ise tanrıyı bilme zorunluluğuna götürmektedir.³⁵⁹ Ancak bu görüş ne Ebû Hâşim ne de Kâdî Abdülcebbâr tarafından kabul görmemiştir. Onlara göre akıl sahibinin öncelikle kendisine nimet vereni bilmesi ve bu nimetlerin kendisine iyilik etmek amacıyla verildiğini idrak etmesi gerekir. Bu nedenle tevhid ve adl yoluyla Allah'ı bilmek şükre ve nimetleri bilmeye götürmektedir.³⁶⁰

Müfid, İmâmî doktrinde akıl ile nakil arasında herhangi bir çatışmanın bulunmadığını göstermek için akla belli bir alan açmıştır.³⁶¹ Oysa Murtazâ Mu'tezile'nin başladığı yerden hareket ederek insana ilk vacip olanın, tanrının bilgisine ulaşmak için aklını kullanmak olduğunu belirtmiştir. O, bu düşüncesiyle vahiyden destek almadan tanrının bazı sıfatlara sahip olduğunu ve adaletsiz davranması için herhangi bir gerekçenin bulunmadığını ispatlamaya çalışmıştır.³⁶²

Amaçlanan fiillerden mükellefe ilk vacip olan şeyin, Allah'ı bilme yolunda nazarda bulunmak olduğunu ifade eden Murtazâ, her şeyden önce vacipleri, aklî ve sem'î olmak üzere ikiye ayırmaktadır. O, sem'î vaciplerin, Allah'ı ve peygamberini bildikten sonra öğrenilebileceğini söylemektedir. Nitekim bu vacipler, Allah ve resulü tarafından konulduğundan aklın kemalının başlangıcına kadar ertelenebildiklerini belirtir.³⁶³

Murtazâ, aklı kemale erişmiş her bireyin Allah'ı bilme yolunda nazarda bulunmasını bir sorumluluk olarak görür. Bu sorumluluğun kula vacip olan ilk şey olduğunu belirterek dinin geri kalan bütün inanç esasları ve hükümlerinin bu sorumluluğun akabinde söz konusu olacağını ifade eder. İnsana yüklenilen diğer sorumlulukların bir şekilde ertelenebileceğini, oysa bu vacibin tehirinin hiçbir şekilde söz konusu olmadığını söyler.³⁶⁴ Bunu insanın sahip olduğu kâmil akıl ve

³⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Abdülkerîm Osman (tah.), Mektebetü'l-Üsre, Kahire 2009, s.77.

³⁶⁰ Mennâî *Usûlu'l-akîde...*, s.75.

³⁶¹ McDermott, *The Theology...*, s.374.

³⁶² McDermott, *The Theology...*, s.375.

³⁶³ Murtazâ, *Şerhu cümel...*, s.124-125.

³⁶⁴ Murtazâ, *Şerhu cümel...*, s.273.

aletler üzerinden temellendirmeye çalışır. Bu niteliklerin insana söz konusu sorumluluğunu yerine getirmek için verildiğini belirtir. Şayet böylesi bir sorumluluk olmayacaksa bu niteliklerin insana verilmesinin abes bir durum ortaya çıkardığını dile getirir. Abesi yaratması dolayısıyla Allah'ın çirkin bir iş yaptığı sonucu ortaya çıkar. Oysa Allah kabîh olanı yaratmaktan münezzehtir.³⁶⁵

İlk vacip bahsine oldukça büyük bir önem atfeden ve bütün dinî ahkâmın temeli olduğunu dile getiren Murtazâ'nın birer kelam eseri olan “*ez-Zahîre*” ve “*el-Mülâhhâs*” kitaplarına neden bu konuyla başlamadığı merak edilebilir. O, söz konusu eserlerine mükellefe vacip olan ilk şey yerine, cisimlerin hâdisliğinin ispatı ile başlamaktadır. Bunun nedenini onun “*Cümelü'l-ilm ve'l-amel*” eserinin inanç kısmına şerh yazan öğrencisi Tûsî şu şekilde izah etmektedir; “Şüphesiz bunun önemli bir nedeni bulunmaktadır. Zira nazarın vacip olduğu ve Cenâb-ı Allah'ın onu kullarına vacip kıldığı hususu kişinin mükellef olduğunu bilmesi ile oluşmaktadır. Kişi, mükellef olduğunu Allah'ı, birliğini ve adaletini bildikten sonra kavrayabilir. Kişiyi belli niteliklere haiz kıldığında, onu kaçınılmaz olarak mükellef kılar. Aksi halde, kabîh/çirkin olur. Allah, kulu mükellef kıldığında kendisini öğrenme yolunda nazarı ona vacip kılar. Görüldüğü üzere nazar biraz sonraya bırakılmaktadır.”³⁶⁶

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında Murtazâ'nın ilk vacip konusunda ortaya koyduğu tavrın, onu hocası Şeyh Müfîd'den ayırarak farklı bir kulvara soktuğu bariz bir şekilde görülmektedir. O, bu tutumu nedeniyle Şîî/İmâmî kelamını Basra Mu'tezile'sine yaklaştırmıştır. Bu yakınlık kendisinden sonraki Şîî/İmâmî kelamcılar üzerinde önemli oranda etkili olmuş ve geç dönem İmâmî kelamının hareket noktası olarak aklı benimsemesine sebep olmuştur.

2.2. BİLGİNİN İMKÂNI

İnsanın bilgi elde edebilmesinin mümkün olup olmadığı öteden beri tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmada iki ana düşünce ortaya çıkmıştır. Bu düşüncelerden her biri kendi arasında farklı alt gruplara ayrılmıştır. Bu iki karşıt grup, inanışçılar ve

³⁶⁵ Murtazâ, *Şerhu cümel...*, s.274.

³⁶⁶ Tûsî, *Temhîdu'l-usûl*, s.43-44.

şüpheciler olarak adlandırılmışlardır.³⁶⁷ Bu isimlendirme nihaî bir isimlendirme olmayıp farklı isimlendirmeler de mevcuttur. Dogmatikler-kuşkucular,³⁶⁸ ikâniyye-hisbâniyye,³⁶⁹ ehl-i hak-sofist³⁷⁰ bu isimlendirmelere örnek gösterilebilir.

Bizler bu başlık altında her iki gruba ait birtakım bilgiler vererek onların bilginin imkânı konusundaki konumlarını tespit etmeye çalışacağız. Bunu yaparken tezin ana çerçevesinin dışına taşmamak adına özellikle İslam kelimcileri ile sınırlı kalmaya gayret göstereceğiz.

2.2.1. Bilginin İmkânını Kabul Edenler

Bilginin imkânını kabul edenler dogmatik olarak adlandırılmaktadır. “Dogma, birtakım ilke, tez, düşünce, teori, ve ideolojileri mutlak doğru ve her zaman geçerli kabul eden, görüşlerini kesin ve tartışmasız bir biçimde öne süren kimsenin tutumunu nitelemek için kullanılmaktadır. Buna göre dogmatik, bir görüş ya da öğretiyi mutlak bir güven ve otoriteyle öne süren, düşüncesinde en ufak bir kuşkuya yer bırakmayan, başka insanların görüşlerine en küçük bir değer vermeyen insan anlamına gelmektedir. Bu kişi, hoşgörüsüz, dar kafalı, eleştiri ve kuşkuya tahammülsüz birine işaret etmektedir. Ancak bu isim epistemoloji açısından ele alındığında, bilginin imkânsız olduğunu iddia eden kuşkucu bakış açısı karşısında, bilginin kaynağı tartışmasına hiç girmeden, bilginin kesinlikle mümkün olduğuna inanan kişiyi tarif etmektedir.”³⁷¹

Dogmatikler safında yer tutan birçok düşünür bilginin olanaklı olduğunu, insanın kendisinden bağımsız olarak var olan gerçekliği bilebileceğini iddia etmişlerdir.³⁷² Onlar, şeylerin hariç veya zihinde bir hakikatlerinin bulunduğunu ve insanın bu hakikatlerin bilgisine ulaşabileceğini ifade etmişlerdir. Sofistler dışındaki bütün filozof ve kelimciler bu yönde görüş belirtmişlerdir.³⁷³

³⁶⁷ Hüseyin Atay, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXIX (29), s.9.

³⁶⁸ A. Kadir Çüçen, **Bilgi Felsefesi**, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2012, s.56-57

³⁶⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, **Muvazzah İlmi Kelam**, Fatih Enes Kitabevi, İstanbul 2000, s.49.

³⁷⁰ Sırrî-i Gridî, **Nakdû'l-kelâm fî akâidi'l-İslâm**, Dersâadet, İstanbul 1324, s.8.

³⁷¹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005, s.517.

³⁷² Çüçen, **Bilgi Felsefesi**, s.56.

³⁷³ Ali Arslan Aydın, **İslam İnançları ve Felsefesi**, İrfan Yayınevi, İstanbul ts., s.82.

İslam düşüncesinin ana aktörlerinden olan kelamcılar, bilginin imkânını en yüksek sesle dillendirenler olmuştur.³⁷⁴ Ehl-i sünnet, Mu‘tezile, Cebriyye ve Şîa bu görüş etrafında ittifak etmişlerdir.³⁷⁵ Onların bu şekilde davranmalarının arka planında sofistlerin dünyada hiçbir sahih bilginin mümkün olmadığı yönündeki iddialarının nihaî kertede rab, merbûb ve peygamberin olmadığı şeklinde bir yargıyı gündeme getireceği ve bunun da sonuçta din ile nübüvvetin inkârını bahis konusu edeceğini görmeleri bulunmaktadır.³⁷⁶ Bu nedenle onlar, inanç sahasındaki eserlerinin hemen başında “şeylerin hakikatinin sabit olduğunu ve onlara dair bilginin gerçek olduğunu” ifade etmeyi taammül haline getirmişlerdir. Bu şekilde davranmalarının nedeni, en önemli maksat olan Allah’ın zat ve sıfatları hakkında bilginin imkân dâhilinde olduğunu izhar etmektir.³⁷⁷

Bilginin imkânından önce şeylerin hakikatinin olduğu tespit edilmelidir. Kelamcıların şeylerin hakikatinin bulunduğu yolundaki sarfettikleri yukarıdaki anahtar cümle, dış dünyada şeylerin gerçek anlamda var olduklarına, varlıklarının hayalden ibaret olmadığına işaret etmektedir.³⁷⁸ İnsan, dünyaya geldiği ilk andan itibaren etrafındaki âlemi müşahade etmektedir. Bu müşahadesi sırasında hiçbir şüpheye kapılmadan kâinatın varlıklarla dolu olduğunu gözlemler. Bu gözleminde tanık olduğu bütün varlıkların sabit olduğunu kesinkes bilir ve herhangi bir şüpheye kapılmaz.³⁷⁹ Duyular yoluyla kurduğu bu iletişim neticesinde kendisinde birtakım

³⁷⁴ Örneğin; Mehmet Dağ, Eş‘arî bilgi anlayışı üzerine yaptığı çalışmada, Eş‘arîler’in bilginin imkânını kabul edip etmedikleri yolunda bir soru sormanın doğru olmadığını belirterek çok yerinde bir tespitte bulunmaktadır. Zira bu soru, onların açıklamaları karşısında yersiz ve gereksiz durmaktadır. Nitekim onların hakikatin nesnel bilgisini inkâr edenlere karşı dile getirdikleri ifadeler, tutumlarını apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bk. Mehmet Dağ, “Eş‘arî Kelamında Bilgi Problemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV (4), s.102.

³⁷⁵ Ali Arslan, *İslam İnançları...*, s.83.

³⁷⁶ Gıridî, *Nakdû'l-kelâm...*, s.8.

³⁷⁷ Ehl-i sünnet kelamının en önemli kurucu metinlerinden biri olan Neseî akâidi حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها “Eşyanın hakikati sabit olup, onlara ait bilgi gerçektir.” cümlesiyle başlamaktadır. Müellif bu cümlesiyle İslam inanç esaslarını izah etmeye geçmeden önce bilgilerin insan beninin gücü dâhilinde olduğunu ifade ederek işe başlamaktadır. Bk. Ebû Abdurrahman Abdulazîz b. Ahmed el-Ferhârî, *en-Nibrâs şerhu şerhi'l-akâidi'n-Neseîyye*, Okan Kadir Yılmaz (neş.), Mektebetu Yasin, İstanbul 2012, s.49.

³⁷⁸ Ferhârî, *en-Nibrâs...*, s.49.

³⁷⁹ Ca‘fer Sübhânî, *Nazariyyetü'l-ma‘rife*, s.57.

bilgilerin husule geldiğini hisseder. Sofistler hariç hemen hemen bütün akıl sahipleri duyular kanalıyla meydana gelen bu bilgilerin imkânını itiraf eder.³⁸⁰

Çalışmamızın merkezinde yer alan Murtazâ, İslam kelamının bir temsilcisi olarak doğal olarak diğer kelimacılar gibi bilginin imkânını kabul eden safta yer almaktadır. Eserlerinin birçok yerinde bilginin gerek zaruri gerekse istidlâlî/iktisâbî yollarla meydana geldiğini ifade eder. “إن العلم صحيح” ifadesini bilginin ulaşılır olduğunu ifade etmek için kullandığını, nefsin bildiği şey hususunda sükûn haline erişmesinin bu düşüncesini ortaya koyduğunu belirtir. Ona göre bilginin meydana geldiği yerde şek ve şüphe izale olmaktadır. Kişinin benliğinde iç duyularla hissettiği bu haletin ancak bilgi ile gerçekleşebileceğine işaret eder.³⁸¹

Murtazâ dinî yükümlülüklerin temel dayanağının bilgi olduğunu iddia eder. Bu nedenle eylemi gerekli kılan zan ve türevlerinden göz ardı ederek bilgi ifade eden kaynaklara yönelir.³⁸² Dinî bütün hükümlerin ihdasında ilim ve yakîn taşıyan araçlara bağlı kalır. O, bilgi ifade eden akıl, mütevatir haber, icmâ gibi ilim ifade ettiğini ikrar ettiği araçları inanç ve amele dair görüşlerini temellendirmede kullanır.³⁸³ Onun bu bilgi kaynaklarına bağlılığı bizatihi bilginin imkânını kabul ettiğinin en önemli kanıtıdır. Zira yazdığı onca eserde dile getirdiği sayısız hükümlerin bilgisel değerine inandığı için eserlerinde yer verir.

Buna bağlı olarak bilginin imkânının reddedenleri karşısına alır ve eleştirir. Bilgi inkarcılarının tartışmanın bel kemiği olan delili kabul etmemeleri nedeniyle fazla argüman sunma yoluna gitmez. Ancak yine de eserlerinde görüşlerine kısaca temas eder. Bu başlık altında bilgiyi inkar edenlerin görüşlerini aktaracak ve Murtazâ’nın onlar karşısındaki tutumlarını aktarmaya gayret edeceğiz.

³⁸⁰ Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, **Tebşiratü’l-edille fi uşûlî’l-dîn**, Hüseyin Atay (tah.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004, c.1, s.24.

³⁸¹ Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.2, s.246.

³⁸² Murtazâ, **ez-Zerî’a...**, c.1, s.230.

³⁸³ Haydar Abdülmenaf el-Beyâtî, “Devrû’l-icmâ fi’l-fikri’l-kelâmî li’ş-Şerîf el-Murtazâ”, **el-Akîde**, III (3), 2015, s.251.

2.2.2. Bilginin İmkânını Red Edenler

Birtakım gerekçeler³⁸⁴ ileri sürerek bilginin elde edilmesini mümkün görmeyen gruplar, bütün bilgileri reddedenler ve bazı bilgileri reddedenler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadırlar. Düşünce tarihinde bilgiyi büsbütün reddetmekle itham edilen sofistler, aslında homojen bir yapı olmayıp kendi içerisinde farklı görüşler barındırmaktadır. Genelde Ellâedriyye, İnâdiyye ve İndiyye olmak üzere üç gruba ayrılan sofistler,³⁸⁵ çeşitli söylemler geliştirerek bilginin imkânını tümünden inkâr etmektedirler. Duyularla elde edilen bilgileri kabul etmelerine rağmen, haber yoluyla oluşan bilgilere karşı çıkan Sümeniyye ise, bilgilerin bir kısmını reddeden grup olarak değerlendirilmektedir.

Murtazâ bilginin imkânı bahsinde her iki grubun görüşlerine çok kısa bir şekilde temas eder ve onların aksine bilginin imkânını kabul ettiğini ifade eder. O, eserlerinde birkaç satır yer vererek dikkatlere sunduğu bu iki grubun aslında pek ciddiye alınır bir tarafının bulunmadığını söyler. Görüşlerini kaale almama veya kendisinden önceki kelimâ âlimlerinin yeterli bilgi verdiğini düşünerek bilinçli bir görmezden gelme tavrı takınır. Bu tavrın sonucu olarak söz konusu grupların görüşlerine eserlerinde pek fazla yer vermez. Böylece onların görüşlerini Murtazâ'nın eserleri aracılığıyla öğrenme imkânı bulunmamaktadır. Bunun yerine, bahis konusu grupların görüşlerine vakıf olmak isteyenleri kendisinden önceki kelimâ âlimlerinin değerlendirmelerine yönlendirir. Bizde onun bizlere salık verdiği gibi bilginin imkânını reddeden grupların görüşlerini daha ziyade diğer kelimâcılarının eserleri üzerinden aktarmaya gayret ettik. Ta ki bilginin imkânı noktasında onun karşı çıktığı grupların görüşleri okuyucuların zihninde yer edinsin.

³⁸⁴ Sofistlerin ileri sürdüğü gerekçeleri genel itibariyle iki kısımda ele alabiliriz. Birinci gerekçe, teorik/nazarî düşünce sonucu ortaya atılan görüşler arasında görülen farklılıklardır. Bu farklı görüşlerden herhangi birini benimseyen grup, diğerini reddetmekte ve hatalı olmakla suçlamaktadır. Karşılıklı suçlama ve ithamlarla süren bu durum şimdiye kadar önümüze herkes tarafından kabul edilebilecek bir hakikat sunmamıştır. Onların bu bağlamda ileri sürdükleri bir diğer gerekçe ise pratik hayatın içerisinde merkezi bir yer edinen hitabet sanatı çerçevesinde olmuştur. Hitabet insanların zevkine hitab ettiğinden hakikati ortaya koymasına gerek kalmadan insanları ikna etmeyi başarmaktadır. Politikacılar hitabetin bu gücünü fark etmiş ve onu kendi hedeflerini gerçekleştirme yolunda kullanmışlardır. Bk. Cafer es-Sübânî, **Nazariyyetü'l-ma'rife**, Hasan Muhammed Mekî el-Âmilî (der.), Daru'l-İslamiyye, Beyrut 1990, s.60.

³⁸⁵ Muhammed Alî b. Ali et-Tehânevî, **Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn**, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2006, c.2, s.369.

2.2.2.1. Bilginin İmkânını Tümünden Reddedenler

İslam kelam tarihinde bilgilerin varlığını kabul etmediği ileri sürülen düşünce topluluğu sofistlerdir. Sofist, Yunanca kökenli bir kelime olup, yetenekli zanaatkâr ve sanatçı anlamına gelmektedir. Bu kavram antik Yunan’da müzisyenler, şairler ve çeşitli sanatlarda uzmanlaşmış kişileri nitelemek için kullanılmaktaydı. Bu kavramı düzenli bir şekilde aşağılayıcı manada kullanan Platon bile aslında harika bir sofist idi. Bu kavram orijinal anlamını daha sonraki Yunan felsefesi döneminde de korumuştur. Eski dönemlerde hem teorik hem de pratik manada iyi bilgi sahibi olan kimseleri tanımlamak için kullanılan bu kelime etimolojik olarak kendisini, bilgiyi (sophist) veya hikmeti (wisdom) aramaya adanmış kişiyi ifade etmek için kullanılırdı. Fakat milattan önce beşinci asırda bu kavram Yunanistan’ı dolaşarak sahip oldukları bilgiyi kendi yaşamlarını geçindirmek için başkalarına para karşılığında bilgi öğreten kimseleri özel bir şekilde tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır.³⁸⁶

Ortaya çıktığı ilk dönemlerde hem pratik hem de teorik manada uzman anlamına gelen sofist kelimesi başlangıçta bilge adam (wise man) ile eş anlamlı olarak kullanılmaktaydı. Ancak zamanla aşağılayıcı bir mana kazanmaya başladı. Özellikle Platonik ve Aristotelyen eserlerde sofistler, görünürde bilgeler, gerçekte bilge olmayan kişiler olarak tasvir edildiler. Bu yüzden sofist ifadesi zaman içinde safsatacı ya da şüpheli argümanlar kullanan kimseleri ifade etmek için kullanılmaya başlandı. Bu anlam halen teknik manasının dışında kullanılmaya devam etmektedir.³⁸⁷ Sofist kelimesine yüklenen bu olumsuz anlam, İslam kelam eserlerine olduğu gibi girmiştir. Zaman içinde kelimenin anlamında yaşanan anlam kayması nedeniyle “safsata” ile ilişkilendirilir olmuştur. “Sophia” (ilim) ve “vasta” (hata) kelimelerinden oluşan safsata ise, tamamen olumsuz bir anlamla sofistleri betimlemek için günümüze kadar ulaşmıştır.³⁸⁸

³⁸⁶ Joseph Owens, **A History of Ancient Western Philosophy**, Appleton Century, New York 1959, s.155.

³⁸⁷ New Catholic Encyclopedia, The Catholic University of America, Washington 1967, c.13, s.437.

³⁸⁸ Tehânevî, **Keşşâf...**, c.2, s.369. Sırrî-i Gridi, sofist kelimesinin Yunanca’da “hikmet sahibi” veya “fesahat sahibi” gibi müsbet anlamlara geldiğini, ancak sofistlerin muğalata yoluyla hasmını mağlup etme yolunu tercih etmelerinin akabinde “safsata” ile yer değiştirdiğini söylemektedir. Bk. Gridî, **Nakdû’l-keîâm...**, s.8.

Sofistler hakkında oluşan bu olumsuz algı İşlam kelamına olduğu gibi yansımış ve kelamcılar ilmin imkânı tartışmasında onları birincil hasım olarak görmüşlerdir. Kendi içerisinde birbirine muhalif olan Ehl-i sünnet, Mu‘tezile ve şîa gibi İşlâmî ekoller, amansız hasım olarak gördükleri sofistler karşısında kenetlenmiş ve bir bütün olarak onlara yüklenmişlerdir. Bu hususta görüş beyan eden ilk kelamcılardan biri olan İmâm Mâtüridî, sofistlerin bilgilerin hakikatinin bulunmadığına dair iddialarının arka planında duyularda görülen farklı tezahürler olduğunu söylemektedir. O, sofistlerin insanın bir şey bildikten sonra hiçbir şey bilmez hale gelişi ve hissettiği lezzetlerin bir süre sonra zail oluşundan hareketle bilgilerin hakikatinin bulunmadığı sonucuna ulaştıklarını belirtmektedir. Ona göre sofistler bu değerlendirmelerinin akabinde kesin ve kalıcı bir bilginin olmadığı, insanda ortaya çıkan bilgilerin bireysel inançlardan ibaret olduğu yönündeki fikirlere sahip olduklarını ifade etmektedir.³⁸⁹ Mâtüridî bu düşünce sahibi kişilerle hiçbir şekilde münazaraya girilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Zira böylesi kişilerle yapılacak tartışmada ortaya çıkacak her türlü sonuç ilim değil, inanç hükmünü alacaktır.³⁹⁰

Sofistler hakkında olduğa kapsamlı bilgiler aktaran Ehl-i sünnet’in Eş‘arî kanadından Abdulkâhir el-Bağdadî ise, onları birkaç grubu ayırdıktan sonra her birinin temel düşüncelerini kısaca izah etmektedir. O, inatçılıkla itham ettiği birinci grup sofistlerin hiçbir şeyin hakikatini ve bilgisini kabul etmediğini söyler. Fikir teatisinde içi inada bindiren bu kişilerle mücadele etmenin biricik yolunun onlara dayak atmak ve mallarını almak olduğunu sözlerine ekler. Eğer dayağı yiyen kişi açısından şikâyet eder veya mallarını geri isterse kendisine senin ve mallarının hakikati yoksa neden acıdan şikâyet ediyor ve olmayan malını geri talep ediyorsun, denir. Yine bu inat sahiplerine hakikati nefyetmenin bir hakikati bulunmakta mıdır, diye sorulur? Eğer evet bulunmaktadır, derse bazı hakikatlerin varlığını kabul etmiş olur. Hayır, yoktur, diyerek hakikatleri nefyetmenin hakikatinin olmadığını ve onları nefyetmenin doğru olmadığını dile getirirse hakikatlerin sübutunu ikrar etmiş olur.

³⁸⁹ Sofistler, şeylerin hakikatini kabul etmez. Onlara göre eşyanın hakikati denilen şeyler, hayallerden ibarettir. Eşyanın nitelikleri, halleri ve tağayyürü yoktur. Görünen şeye dayanarak şeylerin varlığını veya yokluğuna hükmetmemek gerekir. Onların hiçbir hakikati bulunmamaktadır. Bk. Himyerî, **Hûrû’l-‘în**, s.139.

³⁹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, **Kitâbü’t-tevhîd**, Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (tah.), Dâr Sâdır, Beyrut 2010, s.222.

Son olarak inat eden bu kişiye, ilmin olmadığını biliyor musun, diye sorulur? Eğer evet, derse ilmi, âlimi ve malumu kabul etmiş olur. Şayet ilmin olmadığını bilmiyoruz derse, ilmin olmadığını bilmemenize rağmen neden ilmin olmadığını iddia ediyorsunuz diyerek ilzam edilir.³⁹¹ İkinci grup birinci gruptan farklı olup şüphe içerisinde bulunanlardır. Bunlar eşyanın ve ilimlerin bir hakikatinin olup olmadığını bilmediklerini söyleyenlerdir. Eğer bu grup kendi varlıklarından şüpheyeye düşerse birinci gruba dahil olmuş olur. Eğer kendi varlıklarından şüphe duymuyorlarsa bazı hakikatleri kabul etmiş olurlar.³⁹² Üçüncü grup ise, eşyanın hakikatini inançlara bağlı kılarak her bir şeye inananın inancının inandığına uygun olduğunu belirtmektedirler. Böylelikle bütün inançların doğruluğunu iddia ederler. Bu kişilerin görüşlerinin, bizim onların görüşlerinin batıl olduğuna inanmamız nedeniyle batıl olması gerekir. Zira onlar bütün inançların doğru olduğunu savunuyorlardı.³⁹³

Bağdâdî'nin sofistler hakkındaki değerlendirmelerine önemli ölçüde katılan Zâhirî mezhebinin önde gelen siması İbn Hazm (ö.456), yukarıdaki taksime yakın bir tasnif yaptıktan sonra onların görüş ayrılıklarının temel nedenine odaklanmaya çalışır. Ona göre, sofistlerin temel itirazlarının duyularla elde edilen ihtilafli duruma bağlamaktadır. Göz uzaktaki kişiyi küçük görürken, kendisine yaklaşanı büyük görür. Sarı humaya yakalanan biri tatlı yemekleri acı bulur diyerek onların müşahade edilen varlıklar hakkındaki şüphelerini izah etmeye çalışır. Daha sonra sofistlerin dile getirdiği argümanları çözümlemeye çalışır. Ona göre sofistlerin ileri sürdüğü delillerin bir gerçekliği yoktur. Zira hitap ve bilgi alış-verişi ancak bilgi sahipleri ile olur. Aklın hissi, yatan kişiye tahayyül olunan ile uyuyan kişinin gördükleri arasındaki farka şahitlik eder. Yine duyular, duyumsanan varlıkların lazımi sıfatındaki farklılaşmanın duyanın duyusundaki bir afet nedeniyle oluştuğunu, yoksa duyumsanan varlıklarda herhangi bir ayrışmanın olmadığına tanıklık eder. Bunların tamamı, değişmez bir şekilde tek bir şekilde cereyan eder. Bunlar müşahade edilen olgular olup, hakkında burhan talep edilmez. Eğer her burhan için burhan talep

³⁹¹ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, Ahmed Şemseddîn (tah.), Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2002, s.16.

³⁹² Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.16.

³⁹³ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.17.

edilirse, sonsuz varlıkların varlığını gerektirir. Sonsuz şeylerin bulunması ise, muhal olup kendisine ulaşılmaz. Burhana burhan isteyen, muhaller ile konuşan gibidir.³⁹⁴

Sofistlerin bilginin imkânı aleyhindeki argümanları Mu'tezile mezhebi tarafından da eleştiri konusu edilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr, sofistlerin bilginin imkanını kabul etmeyenler olduğunu ifade ettikten sonra onlarla nasıl muamele edilmesi gerektiğine üstatlarının söylemleri üzerinden ışık tutmaya çalışır. Bu hususta ilk olarak Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşlerini aktarır. Belhî, sofistlerle münazara etmenin anlamsız olduğunu ve bu nedenle tartışmadan alıkoyduğunu belirtir. O, bu düşüncesini sofistlerin en temel aslı inkar etmeleriyle gerekçelendirir. Bu aslı ispat edecek hiçbir delilin bulunmaması nedeniyle onlarla tartışmak anlamsızdır.³⁹⁵ Ebû Ali el-Cübbâî ise, onların bildiklerini öne sürdükleri bilgidен gerçekte haberda olmadıklarını dolayısıyla bunu onlara hissettirmek adına onlarla tartışılması gerektiğini savunur. Sofistlerin ulaştığı bu düşüncenin kesbî olduğunu belirten Cübbâî, onlarla münazara etmenin yararlı olacağını ve delil ile mücadele edilmesini salık verir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise, bilgilerin zaruri ve mükteseb olarak ikiye ayrıldığını belirttikten sonra zaruri bilgiler konusunda tartışan kişilerin yalancılıklarının kolaylıkla anlaşıldığını ve dolayısıyla bu gibi kimselerle tartışılmaması gerektiğini ifade eder.³⁹⁶ Baba-oğul arasında orta bir yer tutan Kâdî Abdülcebbâr ise, ilmi zaruri ve nazara dayanan istidlâlî ilim olmak üzere iki kısma ayırır. Birinci kısım ilim, idrak edilenler hakkındaki ilim olup sükûn-ı nefis ile birlikte zaruri bir şekilde bilinmektedir. Eğer bir kimse bu ilme karşı çıkarsa, sadece tartışmak için yaptığı ve yalan söylediği ortaya çıkar. Zira zaruri bilgiler, zorunlu olarak bilinirler. Bu bilgi türünü inkâr edenlerle delil ileri sürmek koşuluyla tartışmaya girilmemelidir. Zira hiçbir şey zaruri bilgidен daha açık değildir. Fakat bu durum, onların inkâr ettiklerini bildiklerini onlara ilzam etmek suretiyle hatırlatmaktan alıkoymaz. İlmin hakikatini kabul ve onun ilim olmayan şeylerden ayrı olduğu gibi istidlâlî bilgiye gelince, bu ilim türünde delil ve hüccet yoluyla tartışmak caizdir. Bunun yolu da nazar ve bilgilerdir.³⁹⁷

³⁹⁴ İbn Hazm, **el-Fisal...**, c.1, s.18.

³⁹⁵ Belhî, **Kitâbü'l-makâlât**, s.78; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî...**, c.12, s.59.

³⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî...**, c.12, s.59.

³⁹⁷ Abdülkerîm Osmân, **Nazariyyetü't-teklîf**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts., s.50.

İmâmiyye mezhebinin Bağdat ekolü sofistler hakkında yapılan yukarıdaki değerlendirmeleri bilginin imkânı bağlamında ele almış ve değerlendirmiştir. Murtazâ, ilmin imkânını insanda oluşan sükûn-ı nefis ile ortaya koyduktan sonra kendi iç dünyasında bunları yaşayan hiç kimsenin bilginin varlığına karşı çıkmayacağını belirtir. Buna rağmen sofistlerin farklı görüş beyan ettiklerini ve bunu kabul etmediklerini ifade eder. Ona göre her kim bu gibi hususlarda karşıt görüş ileri sürerse onun yalancı olduğu anlaşılır. Yalancı olduğu bilinen bu gibi kişilerle delil yoluyla tartışmak caiz değildir. Zira bir tartışmada temel şey, delildir. Oysa bu gibi konuda delil söz konusu değildir. Bazı üstatlarımız bu gibi görüşleri ileri sürenlere karşı bir tür ilzâm yoluyla mücadele etmeyi tavsiyet etmişlerdir. Belki bu sayede bilmiş oldukları şeyi ikrar ederler.³⁹⁸

Murtazâ icmân bilgi değerini ispatladığı yerde ümmetin kabul ettiği ve üzerinde ittifak ettiği bu gibi hükümlere karşı çıkan kimseleri, duyu verilerinden hâsıl olan bilgiyi reddeden sofistlerle eş görmektedir.³⁹⁹ O, akıl sahiplerinin yaptıkları bütün araştırma ve incelemelere karşın, kendisine muttali olmadıkları bir görüşe imkân tanınması ile kendilerine çok yakın bir belde hakkında bilgilerinin bulunmaması arasında herhangi bir farkın olmayacağını belirtmektedir. Bu yüzden ümmetin üzerinde ittifak ettiği bir görüşü bırakarak farklı bir görüşe yönelen kişiyi tıpkı bilgiyi tamamen reddeden sofistler gibi mukabir olarak değerlendirmektedir.⁴⁰⁰

Eserlerinde sofistlerle ilgili çok fazla bilgi vermeyen Murtazâ, yer yer kesin bilgi olduğuna inanan kişileri sofistlerle eşitleyerek itham etmektedir. Örneğin; Sâlih Kıbbe'nin uyuyan kişinin rüyasında gördüğü her şeyin hakikat olduğu yolundaki görüşünü eleştirirken, onun bu hususta herhangi bir şey bilmediğini, cehaletinin sofistlerin cehaletine benzediğini belirtmektedir. Zira uyuyan kişi bazen rüyasında kendisini başı kesik, ölmüş veya semaya çıkmış bir halde görür. Oysa bizler zaruri bir bilgi ile bunun aksi olduğunu bilmekteyiz.⁴⁰¹ Bir başka yerde haberden bilgi elde

³⁹⁸ Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.1, s.246-47.

³⁹⁹ Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerîf el-Murtazâ, **Mes'eletun fi'l-icmâ**, (er-Resâil ve'l-mesâil V içinde), c.5, s.60.

⁴⁰⁰ Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerîf el-Murtazâ, **el-Mukni' fi'l-gaybe**, Muhammed Hüseyin ed-Dirâyetî (tah.), el-Âsitânetü'r-Razaviyye, Meşhud 1441 HK., s.226.

⁴⁰¹ Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerîf el-Murtazâ, **Ecvibetü'l-mesâilî't-Trablisiyyât**, (Mesâilü'l-Murtazâ içinde), Müessesetü'l-belâğ, Beyrut 2001, s.290.

edilemeyen Sümeniyye'ye karşı çıkarken onların tutumlarını zaruri bilgiyi reddeden sofistlere benzetmektedir.⁴⁰²

Verilen bilgilerden yola çıkarak Murtazâ'nın bilginin imkânını kabul ettiğini ve bu noktadan hareketle bilginin imkânının tümünden reddeden sofistlerin görüşlerini yersiz bulduğunu görmekteyiz. O, sofistlere karşı takınılacak tavır ve tutum konusunda Mu'tezilî kelamcılar Ebû'l-Kâsım el-Belhî, Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbâr'ı izlemekte ve zaruri bilgileri kabul etmeyen bu grupla herhangi bir tartışmaya girilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Yapılan herhangi bir münazaranın delil ekseninde gerçekleştiğini, oysa sofistlerin takındığı inkarcı tutum nedeniyle bu eksenin ortadan kalktığını ifade ederek tartışmanın yararsız olduğunu ileri sürer.

2.2.2.2. Bazı Bilgileri İnkâr Edenler

Kelamcılar, bilgilerin bir kısmını reddeden gruplar arasında Sümeniyye'yi ön planda tutmaktadırlar. Sümeniyye'nin duyu verileri dışındaki bütün bilgileri reddetmesi İslam kelamı açısından bir dizi sorunu beraberinde getirmekteydi. Bu sorunların başında dinî inançların temel dayanağı olan vahyin devre dışı kalması riski gelmekteydi.⁴⁰³ Oysa kelam ilminin varlık amacı yakînî deliller yoluyla bu inançları ispatlamasıydı.⁴⁰⁴ Bunu fark eden kelamcılar bilgi bahislerinde haberi bilginin imkânını kanıtlamaya çalışırken Sümeniyye ve benzeri grupların görüşlerini çürütmeye gayret etmişlerdir.

Putperest bir anlayışa sahip olan Sümeniyye, ilmin duyular dışında meydana gelmeyeceğini iddia etmiş ve akıl ile haberden ortaya çıkan bilgileri inkâr etmiştir.⁴⁰⁵ İslam öncesi dönemde Maverâünnehir bölgesinde birçok taraftara sahip olmuştur. Sümeniyye'nin peygamberi olduğu iddia edilen Budâsef, takipçilerine insana helal

⁴⁰² Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.2, s.255.

⁴⁰³ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, **Tabsiratü'l-edille...**, c.1, s.25.

⁴⁰⁴ Teftâzânî, **Şerhu'l-mekâsîd**, c.1, s.27.

⁴⁰⁵ Tehânevî, **Keşşâf...**, c.4, s.206. Sümeniyye fırkasına mensub bazı kişiler Cehm b. Safvân'a gelerek bilginin beş duyu dışında gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığını sormuşlar. Cehm kendilerine hayır, çıkmaz der. Bunun üzerine onlar, o halde bize tanrından haber ver. Onu hangi duyu ile bildin? diye sorarlar. Cehm, tanrıyı herhangi bir duyu ile öğrenmediğini söyleyince, o zaman tanrının meçhul olup, bilinmezdir, derler. Bk. İbnü'l-Murtazâ, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, s.34.

olmayan, inanması ve yapması uygun olmayan en önemli şeyin “*hayır- ٥*” demek olduğunu bildirmiştir.⁴⁰⁶ Aynı bölgede yaşamış olan İmâm Mâtürîdî bu grubu, varlıkların hudûsunu kabul etmelerine rağmen, Dehrî gruplar arasında zikredtmış ve onların âlem anlayışını problemli bulmuştur. Buna rağmen onlarla tartışmanın anlamsız olduğunu belirtmiştir. Zira münazaranın temel amacı delil yoluyla gizli bilgiler ortaya çıkarmaktır. Oysa bunlar âlemde meydana gelen her şeyi tab‘ anlayışı çerçevesinde izah etmekte olup ilim, hikmet gibi hususları devre dışı bırakmaktadırlar.⁴⁰⁷

Eş‘arî kelamının önemli simalarından biri olan Bağdâdî, Sümeniyye fırkası ile yaşanan görüş ayrılığını bilgi ekseninde ele alır. Sadece duyular yoluyla bilgi elde edilebileceğini kabul ettiklerinden görüşlerine karşı çıkar. Aslında benimsedikleri bu görüşün her şeyden önce onların görüşlerini de çürüttüğünü ifade eder. Ve onları şöyle bir argümanla ilzâm etmeye çalışır: “Nazarî bilgileri ve bütün görüşleri inkâr eden Sümeniyye ile görüş ayrılığı yaşamaktayız. Onların bu iddiası, kendi görüşlerini de iptal eder. Çünkü görüşleri geçersiz görmenin kendisi de bir görüştür. Kendilerine; görüşünüzün doğruluğunu nasıl anladınız, diye sorulur. Eğer nazar ve istidlalle derlerse nazar ve istidlali bir şey hakkında bilgi elde etme yolu olarak kabul ettikleri ortaya çıkar. Eğer duyularla derlerse, duyularla elde edilen bilgilerde sağlam duyu sahiplerinin ortak olması gerektiğini, bizim neden böylesi bir bilgiyi duyumsamadığımızı söyleriz. Böylece dinlerin sıhhatiyle ilgili bilginin yolunun nazar ve istidlal olduğu ortaya çıkmış olur.”⁴⁰⁸

Kâdî Abdülcebbâr, Sümeniyye’nin nazar ve haberin bilgi kaynağı oluşunu reddettiğini, tek bilgi kaynağı olarak duyuları kabul ettiklerini ifade ettikten sonra onların haber hakkındaki değerlendirmelerini aktarır. Onlar doğru haberi yanlış haberden ayırt etmenin imkansız olduğunu belirtirler. Şayet haber, ilme götüren bir yol olsaydı, tıpkı duyu bilgisinde olduğu gibi haberi ilk duyduğumuz anda bilginin meydana gelmesi ve bu bilginin kendisini tekrarlaması gerekirdi. Oysa birbirine muhalif haberler, güvenilirlik noktasında sorunlar üretir. Haber işitilmeden önce

⁴⁰⁶ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.532.

⁴⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s.221.

⁴⁰⁸ Bağdâdî, *Usûlü’-d-dîn*, s.21-22.

doğru ve yanlış muhtemeldir. Öyleyse her iki yöne ihtimali olan bir haber, işitildikten sonra nasıl doğru olabilir?⁴⁰⁹

Sümeniyye mezhebinin görüşlerini ele alan bir diğer kişi Mâtürîdî mezhebinin önde gelen kalamcısı Ebü'l-Muîn en-Nesefî'dir. O, sofistler dışında hiç kimsenin duyu verilerini inkâr etmediğini belirttikten sonra, Sümeniyye ve Berâhime'nin haberî bilgiyi inkâr ettiğini aktarmaktadır. Daha sonra Sümeniyye'nin aklî bilgiyi nefyettiğini sözlerine eklemektedir. Sümeniyye'nin haberden meydana gelen bilgiyi reddetmesini haberlerin doğru ve yanlışlığıyla ifade eden Nesefî, haberlerin bazen doğru bazen yanlış olabileceğini, zatı gereği ihtilaflı bir yapıya sahip olduğunu ve doğru ile yanlışın birbirinden ayırt edilemediğini belirtmektedir. Bu nedenle haberden bilgi meydana gelmez.⁴¹⁰

Kur'an ve sünnetin yanında imamların haberlerine büyük bir önem veren Murtazâ, doğal olarak Sümeniyye mezhebinin görüşlerini sorunlu bulur ve çürütmeye çalışır. O, kalamcılara dayandırdığı sözlerinde Sümeniyye isimli bir fırkanın haberlerden bilgi meydana çıkmasını inkâr ettiklerini ifade eder. Bu grubun bilgiyi yalnızca idraklere hasrettiğini ve duyular dışında bilginin ortaya çıkmadığını iddia ettiğini belirtmektedir. Murtazâ, Sümeniyye mezhebinin görüşlerini kısaca zikrettikten sonra, bu düşüncelerinin apaçık bir şekilde batıl olduğunu ifade etmektedir. Tıpkı İmâm Mâtürîdî'nin yaptığı gibi bu kişileri reddetmek veya onları çürütmek için çok fazla söz üretmenin gerekli olmadığını söylemektedir.⁴¹¹

Murtazâ Sümeniyye fırkasının görüşlerinin yersizliğini haber karşısında kişide meydana gelen sükûn-ı nefse irca ederek açıklamaktadır. Haber yoluyla elde edilen büyük ülke ve olayların varlığına dair bilginin haber kaynaklı olduğunu ve müşahade edilenler gibi kişide sükûnet oluşturduğunu söyler. Bu gibi bilgilerde şüphelenen birinin tıpkı müşahade yoluyla elde edilen bilgilerde meydana gelen şüpheyile aynı olduğunu söyler. İkisi arasında herhangi bir fark görmediğini ifade eder. O, şayet Sümeniyye hakkında aktarılanların doğru ise, buna karşı çıkanın

⁴⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî...**, c.15, s.336-337.

⁴¹⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, **Tabsiratü'l-edille...**, c.1, s.24.

⁴¹¹ Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.2, s.47.

manası bulunmayan isme karşı çıkmış gibi olduğunu belirtir. Sonuç olarak bunların durumu tıpkı sofistlerin durumu gibidir.⁴¹²

Haberî bilgiyi reddeden Sümeniyye mezhebine karşı Murtazâ'nın ileri sürdüğü argümanlar, haberî bilginin epistemolojik değeri başlığı altında daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı burada daha fazla detaya girilmemiştir. Burada aktarılan bilgiler, haberî bilginin imkânını kabul etmeyen, dolayısıyla Murtazâ'nın karşı çıktığı gruplardan biri olan Sümeniyye hakkında birtakım temel bilgileri vermekten ibarettir. Onun bilginin imkânını reddeden grup ve hiziplere karşı takındığı görmezden gelme tavrının sonucu olarak zaten eserlerinde pek fazla bu gruplara yer vermemiştir.

2.3. BİLGİNİN MAHİYETİ VE ÇEŞİTLERİ

Varlığı ve oluşu anlamak için yapılacak herhangi bir fikri veya felsefi tartışma, bilgi konusunun değerini kaynaklarını ve metodolojisini ortaya koymadıkça bir değer ifade etmez.⁴¹³ Bütün felsefi ve ilmi araştırmalar, bilgi konusundaki yönelimle yakından ilişkilidir. Herhangi bir ilimde bilgi ile ilgili açıklamalar olmaksızın yapılacak değerlendirmeler bir sonuç vermez.⁴¹⁴ Bir düşünür, filozof veya kelimcının bilgi hakkındaki değerlendirmeleri, onun düşünceleri hakkında önemli ipuçları taşımaktadır. Bu ifade mefhum-i muhalifiyle okunduğunda bir düşünürün Allah, insan ve kainat hakkında hangi argümanlara binaen konuştuğu ve tartıştığı, onun bilgi hakkındaki değerlendirmelerinden anlaşılabilir. Bu yakın ilişkiden hareketle bir düşünürün felsefi düşüncesinin tutarlılığı, yöntem-içerik uyumu ile belirlendiği söylenebilir. Bu çerçevede onun bilgi hakkındaki değerlendirmeleri yöntemine, ele aldığı meseleler ise içeriğe karşılık gelmektedir.

Bilgi-içerik eksenli değerlendirmelerin hayatiyetine erken dönemden itibaren vakıf olan kelimciler, mesâilî izaha geçmeden bilginin ispatı, hakikati, kısımları gibi çeşitli hususları açıklamayı bir zorunluluk olarak telakki etmişler.⁴¹⁵ Ancak onların

⁴¹² Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.2, s.47-48; Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.2, s.78-79.

⁴¹³ Alî Câbir Âl Safâ, *Nazariyyetu'l-ma'rife ve'l-idrâkâtî'l-itibâriyye inde'l-Allâme Tabatabâî, Dâru'l-Hâdî, Beyrut 2001, s.53.*

⁴¹⁴ Sübhânî, *Nazariyyetu'l-ma'rife*, s.12.

⁴¹⁵ Örneğin Mu'tezilî kelimci Melahimî, yöntem ve delil üzerine konuşmanın medlûl hakkında konuşmaktan önce olması gerektiğini ifade ederek tab' ehli gibi sâni-i muhtârı reddeden görüşleri

bilgi konusundaki açıklamaları, müstakil bir bilgi bilimi/epistemoloji şeklinde olmayıp itikâdî/kelamî bahislerin bilgiye konu olduğunu ve bu konuların hangi esaslar çerçevesinde incelediğini muhataba ifade etme sadedinde olmuştur. Bir diğer ifadeyle onların bilgi konusuna ilgileri, vahyin epistemolojik değerini ispatlamaya matuftur. İnanca dair görüşlerini hangi bilgisel argümanlara dayanarak ileri sürdüklerini izah sadedinde bilgi bahsini ele almışlardır. Onların bilgi konusuna temas etmelerinin bir diğer nedeni de vahyi bilginin epistemolojik değerini ortaya koymaktır. Kelam eserlerinde giriş mahiyetinde yer alan bu bahisler, her şeyden önce dinî inançlar hakkında bilgi elde etmenin imkân dâhilinde olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Allah hakkında konuşmadan önce, ona dair bilgi elde etmenin mümkün olduğu ortaya konulmalıdır.

Bilgi hakkında dikkatimizi çeken bir diğer önemli husus da bilginin ilk dönemlerden itibaren özellikle de tanımlanmasının kelamcılar arasında ciddi bir şekilde benimsenmiş olmasıdır. Rosenthall diğer bütün ilim adamlarına göre bilginin net bir tanımının özellikle kelamcılar tarafından arzulandığını belirtir.⁴¹⁶ Bize göre buradaki temel etken, kelamcıların –özellikle de Mu‘tezilî kelamcılar- bilgi bahislerine geçmeden önce mükellefin sorumluluğu bağlamında mükallidin imanının geçerliliği hususundaki endişeler böylesi bir tartışmayı alevlendirmiş olmasıdır. Zira Mu‘tezilî kelamcılar eserlerine başlamadan önce teklif ve mükellefe dair hususları ele alır daha sonra bilgi bahislerine geçerler. Aynı düzenin Murtazâ tarafından da takip edildiğini belirtmekte fayda görüyorum.

Bu noktadan hareketle bizler burada Murtazâ’nın bilgi anlayışını tespit etmek için onların metodolojisine bağlı kalarak öncelikle onun bilgi tanımını aktaracağız. Murtazâ’nın bilgi tanımında kimlerden etkilendiğini tespit ederek bu husustaki seleflerini ortaya çıkarmaya çalışacağız. Tespit etmeye çalışacağımız bir diğer husus da Murtazâ’nın bilgi hakkındaki açıklamalarının kendisinden sonra nasıl karşılandığı olacaktır.

çürütmekle kelam yapmaya başlamaktadır. Bk. Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, **el-Mu‘temed fî usûlî’l-dîn**, Martin McDermott ve Wilferd Madelung (tah.), el-Hüda, Londra 1991, s.8.

⁴¹⁶ Rosenthall bilgi tanımlarının ana yurdunun kelam ilmi olduğunu ifade eder. Ona göre bir kelamcı, Allah, insan, iman ve akla uyabilecek bir bilgi tanımını ortaya çıkarmayı temel hedef olarak belirlemiştir. Bk. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Brill, Leiden-Boston 2007, s.70.

2.3.1. Bilginin Tanımı

İslam düşünce geleneğinde dil, felsefe, kelam, fıkıh usûlü ve tasavvuf âlimleri “*ilim*” kavramının hakikatini merak etmiş ve eserlerinde bu kavramı tanımlamaya gayret göstermişlerdir. Bu gayret sonucu birbirinden oldukça farklı tanımlar ortaya çıkmıştır.⁴¹⁷ Tanım anlayışı, tanımda mutlaka bulunması gereken mana ve lafızların tercihinden kaynaklanan bu farklılık,⁴¹⁸ bazen temel düzeyde bazen de dilsel düzeyde önemli ayrışmalara yol açmıştır. Söz gelimi Ehl-i sünnet âlimleri ilmi, Allah’ın ilmini de kapsayacak şekilde tanımlamayı zorunlu gördüklerinden, aynı hususu gerekli görmeyen Mu‘tezilî tanıma karşı çıkmışlardır.⁴¹⁹ Aynı şekilde Mu‘tezile’nin ilim tanımında neredeyse ittifakla benimsenen “*itikâd*” kavramının tahdidi, mezhep içerisinde birçok farklı tanımın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Lafzî tercihlerden kaynaklanan ilim tanımları, Ehl-i sünnet âlimleri arasında da farklılıklara yol açmıştır. Mezhepler arasında veya aynı mezhep içerisinde görülen bu kadar farklı tanımların mütekadimîn dönemde ortak bir tanım anlayışının bulunmamasının yol açtığı düşünülebilir. Bu düşünceden hareketle bu başlık altında öncelikle ilim tanımlarının farklılaşmasına yol açan tanım teorisine kısaca temas edilecek ardından Murtazâ’nın ilim tanımında etkilendiği kişi veya ekollerin ilim tanımları aktarılacak ve son olarak Murtazâ’nın ilim tanımı gerekçeleriyle ortaya konulacaktır.

Arapça’da tarif, had ve kavli-î şârih kelimeleriyle karşılanan tanım; bir şey, mana veya lafzın mahiyetini izah eden şey demektir.⁴²⁰ Tanımlanan şeyin anlamını ve hakikatini ortaya çıkarmak için yapılan tanım, muhatap nezdinde tanımlanan lafızdan daha açık olmalıdır. Buna göre tanımın tanımı, tanımlananın anlamını ortaya çıkarmada muhatap nezdinde daha açık bir lafız kullanarak bir lafzı izah etmektir.⁴²¹ Tanımda kullanılan lafızların açık olması tek başına yeterli olmayıp, efrâdını câmi, ağıyârını da mânî olmalıdır.⁴²² Yani yapılacak tanım, tanımlanan lafzı hasretmeli,

⁴¹⁷ Ebû’l-Muîn en-Nesefî, **Tebîrâtü’l-edille...**, s.9; Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, **el-Kifâye fi’l-hidâye**, Muhammed Aruçi (tah.), Dâr İbn Hazm, Beyrut 2014, s.45. İbn Seb’în ilim kavramı etrafında yapılan tanımların sayılamayacak kadar çok olduğunu belirtmektedir. Bk. İbn Seb’în, **Büddü’l-ârif**, Core Kettûre (neş.), Dârü’l-Endülüs, Beyrut 1978, s.92

⁴¹⁸ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî...**, c.12, s.37.

⁴¹⁹ Bağdâdî, **Usûlü’l-dîn**, s.15.

⁴²⁰ İsmâil Fennî Ertuğrul, **Lügatçe-i Felsefe**, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341, s.167.

⁴²¹ Melâhimî, **el-Mu‘temed...**, s.12.

⁴²² Gazzâlî, **el-Mustasfâ...**, s.35; İsmâil Fennî, **Lügatçe-i Felsefe**, s.168.

ondan olmayanı dışlamalı ve ondan olanı da tanımın dışına çıkarmamalıdır.⁴²³ Eğer yapılan tanım, tanımlanan şeyi bütün yönleriyle içermiyor, eksik bırakıyorsa tanımlanan şeyin hakikati ortaya çıkmamış olur.⁴²⁴

Mütekadimîn döneminde yapılan ilim tanımlarında genel anlamda yukarıdaki hususların etkili olduğu görülmektedir. Bakıllânî (ö.403), İbn Fûrek (ö.406), Kâdî Abdülcebbâr (ö.415), Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö.429) ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö.508) gibi erken dönem kelamcılarının ilmin tanımı hakkındaki kapsamlı tahlilleri dikkate alındığında bu husus açıkça ortaya çıkmaktadır. Örneğin; Bakıllânî ilim tanımında “şey” kelimesi yerine “malûm” lafzını kullanmasının gerekçesini “şey”in içerisine “*madum*”un dâhil edilebilmesi ile açıklamaktadır. Ona göre “*malum*” lafzı, “şey” lafzının barındırdığı sorunları taşımamaktadır. O, “*Malum*” lafzının “*madûm*”u kapsayabileceği gibi, kapsamamaya da elverişli durduğunu iddia etmektedir.⁴²⁵ İbn Fûrek, İmâm Eş‘arî’nin ilim tanımı hakkındaki değerlendirmelerini aktardığı yerde, Eş‘arî’nin tanımında kullandığı “*mana*” kavramını ilmin tanımını bütün yönleriyle karşıladığını, zata yüklenen bu mananın tanım için en elverişli kavram olduğunu belirtmektedir. Ona göre “*mana*” zata nispet edilen bir nitelik olup hareket, kudret, renk, tat gibi diğer bütün manaları dışarda bırakmaktadır. Zira âlimin âlim olduğunu hissetmesi yalnızca “*ilim*” ile gerçekleşmektedir.⁴²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Kâsım el-Belhî’ye ait olarak aktarılan “*ilim, bir şeye olduğu gibi inanmaktır*” yolundaki tanımı, mukallid ve mubhîtin inancını kapsadığından dolayı eleştirmektedir.⁴²⁷ Oysa yukarıda ifade edildiği üzere tanım, kendisine dâhil olmayan hususları dışarda bırakmalıdır. Nesefî’de kapsamlı bir şekilde ele alınan bilgi tanımlarının hemen hemen tamamı, tanım bahsi çerçevesinde kritik edilmektedir. Söz gelimi o, Mu‘tezile’nin ilim tanımında kullandığı “*itikâd*” kavramını, inanan olmadığı için Allah’ın ilmini dışarda bıraktığı için kabul edilmez bulmaktadır. Yine sınırlandırılmadan kullanılan “*itikâd*” kavramının mukallid ile âmîlerin inançlarını içerdiğini belirterek kavramın dışlayıcılıktan mahrum olduğuna işaret etmektedir.

⁴²³ Ebûbekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, **Temhîdü’l-evâil ve telhîsü’d-delâil**, İmâdüddîn Ahmed Haydar (tah.), Müessesetü’l-kütübî’s-sekâfiyye, Beyrut 1987, s.25.

⁴²⁴ Melâhimî, **el-Mu‘temed...**, s.12.

⁴²⁵ Bâkılânî, **Temhîd...**, s.25.

⁴²⁶ İbn Fûrek Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, **Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî**, Ahmed Abdurrâhîm es-Sâyih (tah.), Mektebetü’s-Sekâfetü’d-Diniyye, Kâhire 2006, s.5.

⁴²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî...**, c.12, s.40.

“İtikâd” kavramını “istidlal” ve “delil” ile sınırlandıran tanımları ise istidlâlî olmayan bilgilerin varlığı nedeniyle eleştirmektedir.⁴²⁸

Yukarıda ifade edildiği üzere Mu‘tezilî kelimciler bilgi tanımlarında “*itikâd*” kavramını merkeze almışlardır. Rosenthal, bilgiyi “*itikâd*” şeklinde tanımlama düşüncesinin Mu‘tezilî âlimler tarafından dile getirildiğini ve bunun felsefe orjinli bir tanımlama olduğunu belirtmiştir.⁴²⁹ Rosenthal’ın Mu‘tezile’nin bilgi tanımının felsefe orjinli olduğuna dair ifadeleri söz konusu tanımın klasik mantıktaki “*beş tümel*” tasnifini merkeze alarak yapılmış olduğunu düşünmesinden kaynaklanmış olabilir.⁴³⁰ Bu bağlamda Mu‘tezilî âlimler cins, tür, fasıl, hasa ve araz-ı âm’dan oluşan beş tümel anlayışını dikkate alarak bilgiyi “*itikâdât*” türünün içerisinde konumlandırmaktadır. İlmin sahibine sağladığı psikolojik rahatlığın diğer itikâdât kümesinin ögeleri olan zan, şüphe, şek, cehl gibi kavramlarda bulunmadığını belirterek örtük olarak fasıl ve hasa’ya işaret etmektedirler.⁴³¹

Mu‘tezile mezhebi içerisinde bilgiyi itikâd ile tanımlama girişimine ilk kez Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ta (ö.235) rastlanılmaktadır. Bu hususta kendisinden iki görüş aktarılmıştır. Ebû Ali el-Cübbâî’nin (ö.303), Ebü’l-Hüzeyl ile yaşadığı görüş farklılıklarını derlediği eserinde onun, ilim ile itikâdı tamamen eşitlediği aktarılmaktadır.⁴³² Ondan aktarılan ikinci görüşe göre ise, onun ilim ile itikâdı birbirinden farklı şeyler olarak değerlendirdiği söylenmektedir.⁴³³ Öğrencisi Nazzâm (ö.231), bilgiyi kalbin hareketlerinden biri olarak tanımlamaktadır. Onun ağzından aktarılan bilgi tanımında kalbin hareketleri arasında herhangi bir ayrım yapmamış olması problemlili görülmüş ve türleri farklı olmasına rağmen bilgi ile iradeyi eşitlemiş olmakla suçlanmıştır.⁴³⁴ İlim-itikâd ilişkisini bilgi tanımında kullanan bir diğer Mu‘tezilî kelimci Ebü’l-Kâsım el-Belhî (ö.319), bilginin bir şeye olduğu gibi

⁴²⁸ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, **Tabsiratü’l-edille...**, s.9, 10, 11.

⁴²⁹ Rosenthal, **Knowledge Triumphant...**, S.63.

⁴³⁰ Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâîler’in Kelam Sistemi**, İsam Yayınları, İstanbul 2011, s.134.

⁴³¹ Kâdî Abdülcebbâr, ilmin itikâdât cinsinden olduğu yolundaki düşüncesini ilim, cehl ve zan gibi kavramlar bağlamında şöyle yorumlamaktadır: Eğer itikâdın taalluk ettiği şey, olduğu hal üzere ise ilim adını alır. İtikâdın taalluk ettiği şey, olduğu hale uygun değilse cehl adını alır. Taalluk ettiği şeyin olduğu hal üzere olduğuna dair güçlü bir hal kanaat oluşmasına rağmen kişide sükûn-ı nefis meydana getirmemişse ne ilim ne de cehl diye adlandırılır. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî...**, c.12, s.47.

⁴³² Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî...**, c.12, s.46.

⁴³³ Osmân, **Nazariyyetü’t-teklîf**, s.46

⁴³⁴ Bağdâdî, **Usûlü’l-dîn**, s.15.

inanmaktan ibaret olduğunu söylemiştir.⁴³⁵ Ancak onun bu tanımı Mu‘tezile mezhebinden kimseyi tatmin etmemiştir. Zira bu tanım Mu‘tezile mezhebinin en hassas olduğu konulardan biri olan mukallidin imanı konusunda sorunlara yol açmaktaydı.⁴³⁶ Bu nedenle Ebû Alî el-Cübbâî, Belhî’nin söz konusu tanımına ilmin zaruret veya delilden meydana gelmesi kaydını ekleme gereği hissetmiştir.⁴³⁷ Oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) ise babasının tanımına sükûn-ı nefis ibaresini ekleyerek babasının tanımını kendisince tahkim etmiştir.⁴³⁸ Mu‘tezilî kelamcı İbnü’l-Melâhimî (ö.536), Ebû Hâşim’in tanımında yer alan ifadeleri birer birer açıklayarak tanımda neden yer aldığını gerekçelendirmiştir. Buna göre tanımda kullanılan “itikâd” kavramı, ilmi diğer arazlardan ayırmaktadır. “Nefsin sükûnunu gerektiren” kaydı, mukallid ile mubahhitin⁴³⁹ inancını dışarda bırakmaktadır. “İnandığının, inandığı hal üzere olması” kaydı ise, ilmi cehaletten ayırmaktadır.⁴⁴⁰ Mu‘tezile âlimlerinin ilim tanımlarını çeşitli açılardan değerlendiren Kâdî Abdülcebbâr (ö.415), ilmin birkaç tanımını yapmıştır. Hocası Ebû Abdullah el-Basrî’nin (ö.369) bilgi tanımını yerinde gören Kâdî ilmi, “هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله” “*ele aldığı şey/konuda bilen sükûn-ı nefsin gerektiren mana*” olarak tanımlamıştır.⁴⁴¹

Kelam ve fıkıh usûlü eserlerinde bilgi bahislerini işleyen Murtazâ, konuyu ele almadan önce diğer kelamcılar gibi bilgiyi tanımlayarak bilgi bahislerine giriş yapmaktadır. Onun bilgi tanımları incelendiğinde bazı küçük ekleme-çıkarma dışında temel bir değişikliğin olmadığı görülmektedir. Murtazâ’nın ilk bilgi tanımı, “ما يقتضى

⁴³⁵ Bağdâdî, *Usûlü’l-d-dîn*, s.1.

⁴³⁶ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-edille...*, s.9.

⁴³⁷ Bağdâdî, *Usûlü’l-d-dîn*, s.15.

⁴³⁸ Bağdâdî, *Usûlü’l-d-dîn*, s.15; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-edille...*, s.9.

⁴³⁹ Peters, Kâdî Abdülcebbâr’ın her zaman mukallid ile birlikte kullandığını ileri sürdüğü “*tabhîr*” lafzını İngilizce’ye “*uncritical belief*” şeklinde tercüme etmektedir. Bk. Johannes Reinier Theodorus Maria Peters, *God’s Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu‘tazilî Qadî’l-Qudat Abû’l-Hasan ‘Abd al-Jabar bn. Ahmad al-Hamadânî*, Brill, Leiden 1976, s.44. Kâdî Abdülcebbâr’ın bilgi anlayışını inceleyen Murat Memiş bu ifadeden hareketle kişinin herhangi bir şeye dayanmadan, düşünmeden benimsediği bu inancın doğru olma ihtimalini şansa bağlı gördüğünden “*tabhîr*” kelimesini karşılamak için “*talih, şans*” lafızlarını kullanmaktadır. Bk. Murat Memiş, *Mu‘tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011, s.56. Memiş’in bu ifadelerini değerli bir katkı olarak görmekle birlikte söz konusu ifadenin dilimize “*gerekçelendirilmemiş inanç*” şeklinde tercüme edilmesinin daha yerinde olduğunu düşünmekteyiz. Günümüz bilgi teorisi kavramları dikkate alındığında bu tercihimizin daha yerinde olduğu görülecektir.

⁴⁴⁰ Melâhimî, *el-Mu‘temed...*, s.13-14.

⁴⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî...*, c.12, s.35-36.

”سكون النفس إلى ما تناوله“ *“ele aldığı şey/konuda nefsin sükûnunun gerektiren şey”*

şeklindedir.⁴⁴² Ömrünün sonlarına doğru yazdığı *ez-Zerî’a* isimli eserinde ise, “ ما

”اقتضى سكون النفس“ *“nefsin sükûnunu gerektiren şey”* şeklinde tanımlamakla

yetinmektedir.⁴⁴³ O, yaptığı tanımları bu kadar kısa tutmasının gerekçesini tanımın kısa tutulması zorunluluğundan kaynaklandığını, şayet tanımları uzatma imkânı olsaydı ilmi,

”اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس“ şeklinde tanımlayacağını

söylemektedir.⁴⁴⁴

Murtazâ, yaptığı ilim tanımını bireyin müşahade esnasında nefsinde bulunduğu akledilir bir halet olarak değerlendirmekte ve bunun ancak bir şeye olduğu inanma durumunda söz konusu olacağına işaret etmektedir. “*İtikâd*” kavramı, Murtazâ için bilginin tespit edilmesinde merkezi bir yer işgal etmesine rağmen, onun tanımında kendisine yer bulamamaktadır. Bunun gerekçesini çeşitli argümanlarla izah etmeye çalışan Murtazâ; tanımın, tanımlanan lafzı başka lafızdan ayırt etmenin ötesine geçmemesi gerektiği belirtmektedir. Bu sınırın, tanıma bazı nitelikler eklemek suretiyle aşılması halinde, hangi niteliklerin tanıma gireceği hangilerinin girmeyeceği tartışmasının başlayacağını ifade etmektedir. Söz konusu nitelikler arasında tercih yapılmasını sağlayan herhangi bir kriterin bulunmaması nedeniyle tanıma eklenenlerin, eklenmeyenlerden daha elverişli ve uygun olduğunun bilinmeyeceğini dile getirmektedir.⁴⁴⁵ Murtazâ’nın tanıma eklemlemediği “*itikâd*” kavramının bir diğer gerekçesi ise, bu kavram ile ilmin zıt anlamlısı olan başka lafızların müşterek kullanımına kapı aralamama gayretidir. Yani şayet ilim lafzının tanımında “*itikâd*” kavramı kullanılırsa, onun zıddı olan “*cehl*” ile müşterek bir zemin ortaya çıkacaktır.⁴⁴⁶

Görüldüğü üzere Murtazâ’yı sınırlandıran temel etmen, tanım nazariyesidir. O, tanım nazariyesinin kendisini sınırlandırmaması halinde yukarıda aktarılan

⁴⁴² Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.241.

⁴⁴³ Murtazâ, *ez-Zerî’a...*, c.1, s.222.

⁴⁴⁴ Murtazâ, *ez-Zerî’a...*, c.1, s.224.

⁴⁴⁵ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.241; Murtazâ, *ez-Zerî’a...*, c.1, s.223.

⁴⁴⁶ Murtazâ, *ez-Zerî’a...*, c.1, s.223-224.

üçüncü tanımı benimseyeceğini söylemekte ve bunun gerekçelerini kendi zaviyesinden izah etmektedir. O, şayet tanım nazariyesinin kendisini sınırlandırmaması halinde tanımına ekleyeceği “اعتقاد” lafzıyla diğer zan, şek, şüphe gibi itikâdât türlerini devre dışı bırakmamasını, “على ما هو به” kaydıyla “cehl” kavramını devre dışı tutmamasını ve “مع سكون النفس” kaydıyla da bilen inancını taklit yoluyla inananın inancından ayırt etmemesinin mazur görüleceğini ifade etmektedir. Tanıma eklediklerinin dışında ilmin araz olduğunu söyleyerek onun cevher olmadığını, hayy/canlıya yüklenen olduğunu söyleyerek cansız mahalle yerleşmediğini, sadece kalbe yerleştiğini belirterek kalp dışında bir yere yerleşmediğini ifade ederdik.⁴⁴⁷

Bilgi tanımında görülen bu sıkışmanın Murtazâ öncesi ve sonrasındaki kelimelerde da yaşandığını belirtmekte yarar bulunmaktadır. Örneğin; bu kelimelerden biri olarak Ebû Hâşim, tanımlamak istediğimiz birçok kavramın anlamını dilsel düzlemde özlü bir şekilde ifade edecek kelime bulamamanın sıkıntısını yaşadığını ifade ederek birçok kez tanımlamak istediği kavrama ait birtakım hükümleri aktarmak durumunda kaldığını belirtmektedir.⁴⁴⁸ İlim lafzının tanımında benzer bir sıkışıklık yaşayan Cüveynî ve Gazzâlî ise, söz konusu güçlüğü aşmak için sebr-taksim ve kıyas gibi yöntemlerden yararlanılması gerektiğini belirtmektedirler. Onların bu önerisi şöyle örneklendirilmektedir: Eğer ilim kavramı “inanç” şeklinde tanımlanacaksa, öncelikle kesin inanç ve kesin olmayan inanç şeklinde ikili bir taksim yapılır. Ardından kesin olan inanç, vakıya uygun olan ve uygun olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Son olarak vakıya mutabık olan inanç da sabit olan ve sabit olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Bütün bu taksimin ardından ilim, sabit vakıya mutabakatı kesin inanç olarak tanımlanır. Kesin (câzim) olması yönüyle zan’dan, vakıya uygun (mutabık) olması bakımından cehl’den ve sağlam (sabit) olması açısından da şüphe verenlerin şüpheleriyle izale olan musîb mukallidin inancından ayrılmaktadır.⁴⁴⁹ Fahreddîn er-Râzî ise, daha farklı bir değerlendirme

⁴⁴⁷ Murtazâ, *ez-Zerî’a...*, c.1, s.224-225.

⁴⁴⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî...*, c.12, s.37.

⁴⁴⁹ Tehânevî, *Keşşâf...*, c.3, s.342.

yaparak ilmin mahiyeti kühüyle anlaşılacak derecede zaruri olduğunu belirterek her bireyin bu kavramı kendisinden zaruri bir şekilde bildiğini dolayısıyla tanımlanamaz olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵⁰

Murtazâ'nın bilgi tanımı hakkında aktardıklarımızın Mu'tezilî kelimci Ebû Abdullah el-Basrî'nin (ö.369) tanımına benzerliği göze çarpmaktadır. İki tanım arasında görülen büyük benzerliği birbirinden ayırt eden en önemli husus, Basrî'ni bilgi tanımında yer alan bilgiyi bir mana olarak nitelemesidir. Miladi onuncu yüzyılda Basra Mu'tezile'si Bağdat Mu'tezilesi karşısında önemli bir üstünlük sağlayıp Abbâsîler'in başkenti Bağdat'a hâkim anlayış olarak yerleşmiştir. Ebû Abdullah el-Basrî, Bağdat'ta büyük bir taraftar topluluğu etrafına toplamıştı. İlim halkasında çeşitli mezhep ve dinlerden birçok öğrenci yer almaktaydı.⁴⁵¹ Murtazâ'nın kelim ilmindeki en önde gelen hocası Şeyh Müfid, Ebû Abdullah el-Basrî'den kelim dersi almıştır. Stewart'ın Şeyh Müfid, Şerîf el-Murtazâ ve Tûsî'nin Bağdat'ta Mu'tezile kelimini öğrendikleri ve bu kelim birçoğunu kendi doktrinlerine adapte ettiklerini⁴⁵² dikkate aldığımızda Murtazâ'nın ilim tanımını hocası kanalıyla Ebû Abdullâh el-Basrî'den almış olma olasılığı ciddi oranda güçlenmektedir.

Bağdat İmâmiyye'sinin Murtazâ sonrasındaki lideri Tûsî, *et-Temhîd* ve *el-İktisâd* adlı kelim eserlerinde Murtazâ'nın ilk dönemki tanımını olduğu gibi tekrar etmektedir.⁴⁵³ İlginç bir şekilde Tûsî fıkıh usûlü eseri olan *el-Udde*'de yaptığı ilim tanımında da Murtazâ'nın usûl eserindeki tanımla birebir uyum halindedir.⁴⁵⁴ Tûsî'nin bilginin tanımında verdiği diğer bilgiler de önemli oranda Murtazâ'nın aktardıklarına benzerlik göstermektedir. Bu benzerlik o kadar fazladır ki kişi bazen farklı bir eser okuduğunu unuttuğuna gelmektedir. Abdulsater Tûsî'nin bilgi bahislerinde zaman zaman Murtazâ'yı kelimesi kelimesine kopyaladığını ve aynı fikirleri paylaştığını ifade etmektedir.⁴⁵⁵

⁴⁵⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhü'l-mevâkıf*, Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî (tas.). Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1998, c.1, s.69.

⁴⁵¹ Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke, *Rational Theology In Interfaith Communication Abu'l-Husayn al-Basrî's Mu'tazilî Theology Among the Karaites in the Fâtimid Age*, Brill, Leiden-Boston 2006, s.VII.

⁴⁵² Stewart, *al-Sharîf al-Murtadâ*, s.176.

⁴⁵³ Tûsî, *et-Temhîd*, s.283.

⁴⁵⁴ Ebu Cafer Muhammed b. Hasan el-Tûsî, *el-Udde fî usuli'l-fıkıh*, Sitâre, Kum 1376 HŞ., c.1, s.12.

⁴⁵⁵ Abdulsater, *Shi'i Doctrine...*, s.56.

Murtazâ'nın bilgi bahsinden Mu'tezile'den etkilenmesi sadece tanım ile kalmamış gerekçelendirmede de benzer etkiler altında kalmıştır. Kâdî Abdülcebâr, bilgiyi işlerken insanın yaşadığı deneyimlerden yola çıkarak bütün şüphelerin ötesinde bireyin kendisini bazen inanan, bazen akıl yürüten halde bulduğunu, bu durumun herhangi bir kanıt veya argümantasyona ihtiyaç hissettirmediğini ifade etmektedir. O, bu deneyimler için “وجد نفسه” ibaresiyle insanın içsel durumuna işaret etmektedir.⁴⁵⁶ Murtazâ da benzer bir betimlemeye giderek insanın idrak ettiği bazı şeyler karşısında hissettiği inanca vurgu yaparak bilginin diğer inanç kavramlarından ayrıştığını ifade etmektedir.⁴⁵⁷

Murtazâ'nın bilgi tanımında ağır basan bilginin sübjektif yönü, yani bilenin kendisine olan kesin güvene irca edilmesi, bilginin nesnel kriterlerden soyutlanmasına, insan inancının dış gerçeklikten daha baskın bir şekilde kabul görmesine yol açmıştır.⁴⁵⁸

Murtazâ'nın bilgi tanımı hakkında aktardığımız bu bilgilerden hareketle onun bilgiyi, ele aldığı şeyde âlimde sükûn-ı nefsi sağlayan şey olarak tanımladığını görmekteyiz. Tanım teorisinin kendisine sunduğu imkânlar ölçüsünde yaptığını belirttiği bu tanımın bazı kavramların tanımda kullanılmasına mâni olduğunu, dolayısıyla bilginin en önemli niteliği olan “itikâd” kavramını tanımda kullanamadığını belirtmektedir. Bilgiyi, bilgi olmayan itikâdât türlerinden ayıran yegâne şeyin sükûn-ı nefis olduğunu ve bu sayede bilginin zan, şek, şüphe ve cehl gibi itikâdât türlerinden ayrıştığını belirtmektedir. Onun bu tanımının Mu'tezilî kelimcilerin bilgi tanımına yakınlığı özellikle de Ebû Abdullah el-Basrî'nin tanımına yakınlığı bu etkinin hocası Şeyh Müfîd üzerinden kendisine geçtiğini göstermektedir. Onun bilgi tanımı kendisinden sonraki öğrencisi Tûsî tarafından birebir kopyalanmış ve olduğu gibi aktarılmıştır.

⁴⁵⁶ Peters, *God's Created Speech...*, s.40.

⁴⁵⁷ Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.1, s.222-23.

⁴⁵⁸ Abdulsater, *Shi'i Doctrine...*, s.53.

2.3.1.1. Sükûn-ı Nefs Kavramı

Sükûn, hareket etme özelliğine sahip bir şeyin hareket etmemesi, bir mekânda bir zaman diliminden daha fazla kalması demektir. Bir diğer ifadeyle sükûn, bir mekânda daha önce de gerçekleşmiş oluş (kevn) halini sürdürmektir.⁴⁵⁹ Sükûn lafzı tek başına kullanıldığında yalnızca hareketin zıddı olan durgunluk anlamı anlaşılmaktadır. Ancak bu kavram, nefis ile mukayyed hale getirilip izafet terkihi şeklinde sükûn-ı nefis formuna kavuşunca, kişinin içinde duyumsadığı dinginlik hali ifade edilmektedir.⁴⁶⁰ Bazı kaynaklarda sükûn-ı nefis yerine “tavtînü’n-nefis”,⁴⁶¹ “itminan-ı nefis”⁴⁶² gibi terkiplerin kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramlar, insanın bir durum karşısında mutmain olması, ıstırap ve korkudan emin olması anlamında kullanılmaktadır.⁴⁶³ Nitekim bizden birinin filanca kişinin evde olduğunu müşahade yoluyla bilip kalbinde buna dair bir inancın oluşması, buna örnek olarak gösterilebilir. Bu kişinin nefsi, söz konusu kişinin evde olduğuna dair tam bir itminan içerisindeydi. Oysa aynı bilgiye birinin haber vermesi ile ulaşanın nefsinde benzer bir halete rastlanılmamaktadır.⁴⁶⁴

Sükûn-ı nefis kavramının bilgi tanımında kullanılmasına ilk kez Ebü’l-Kâsım el-Belhî’nin *Makâlât* isimli eserinde rastlanılmaktadır. Belhî söz konusu eserinde “bir grubun” bilgiyi (marifeti), kalbin müşahade etme ve yapmada olduğu gibi bir şeye karşı sükûn bulması şeklinde tanımladıklarını ifade etmektedir.⁴⁶⁵ Belhî’nin aktarımında “bir grup” gibi muğlak bir ifadenin kullanılması, onun döneminde bilgiyi sükûn-ı nefis ile açıklayanların kimler olduğunun bilinmemesine yol açmıştır. Bu nedenle bilgi tanımında “sükûn-ı nefis” kavramının kullanımını gerekli gören ilk kişinin Ebü Hâşim el-Cübbâi olduğu ifade edilmiştir.⁴⁶⁶ Ebü Hâşim el-Cübbâi’nin bahsi geçen gruptan etkilenip etkilenmediğini tespit etmek, eldeki veriler ışığında mümkün görünmemektedir. Bu hususta tespiti kesin olan husus, onun bu kavramı

⁴⁵⁹ Tehannevî, *Keşşâf...*, c.2, s.420.

⁴⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli’l-hamse*, s.47.

⁴⁶¹ Ebü’l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâtii’l-edille fi usûli’l-i’tikâd*, Zekeriyâ Umeyrât, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1995.,11.

⁴⁶² Melâhimî, *el-Mu’temed...*, s.14.

⁴⁶³ Memiş, *Mu’tezilî...*, s.55.

⁴⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli’l-hamse*, s.46-47.

⁴⁶⁵ Belhî, *Kitâbü’l-makâlât*, s.410.

⁴⁶⁶ Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, s.15; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-edille...*, c.1, s.9.

tanımına eklemesinin gerekçeleridir. O, kendisinden önce yapılan ilim tanımlarında gördüğü aksaklıklardan hareketle ilim ile diğer itikâdât türlerini birbirinden ayırt etmek için bu kavramı tanıma dâhil etmeyi gerekli görmüştür. Cüveynî, Ebû Hâşim'in ismini anmadan ilk Mu'tezilîler'in bilgi tanımında sükûn-ı nefis kavramını kullandıklarını, buna rağmen bu kavramın Allah'ın varlığını kabul eden mukallidin imanını devre dışı bırakmada başarısız olduğunu belirtmektedir. Taklidinde isabetli olan mukallid, hem inandığı şeye olduğu gibi inanmakta hem de tam bir sükûn-ı nefis haleti yaşamaktadır.⁴⁶⁷

Sükûn-ı nefis tabiri Ebû Hâşim'den sonra Ebû Abdullah el-Basrî'nin tanımında karşımıza çıkmaktadır. Bilginin tanımı bahsinde aktarıldığı üzere Basrî'nin bilgi tanımı üç kavramı merkeze alarak yapılan bir tanımlama olup mana, itikâd ve sükûn-ı nefis kavramlarını ön plana çıkarmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr hocasının bu tanımını yerinde görüp benimsemekteydi. O, bu tanımı benimsemekle yetinmemiş aynı zamanda sükûn-ı nefis kavramını etraflıca ortaya koymuştur. Bilginin sıhhatinin tespitinde sükûn-ı nefis kavramına oldukça önemli bir parantez açmıştır. Âlimin bildiği şey hakkında sükûnet ve istikrar bulması anlamına gelen bu kavram, onu bildiği şey hakkında şüphe duymaktan alıkoymaktadır. İç dünyasında bu istikrara kavuşan biri zan ve gerekçelendirilmemiş inanç ile hareket eden birinde görülen halleri yaşamamaktadır. Bu nedenle böylesi bir hale sahip kişinin bilgisinin sahih olduğu ifade edilmektedir. Kişide husule gelen diğer itikâdât türlerinin bilgiden ayrışması sükûn-ı nefis kavramı sayesinde mümkün olmaktadır.⁴⁶⁸ Bu bilgilere göre Kâdî Abdülcebbâr, bilginin bilgi olmayan türlerden ayrışmasını kişinin psikolojik durumuna irca etmiş olmaktadır. O, kişinin inandığı şey karşısındaki sükûnetini günlük olaylar ile örneklendirerek ateşi gördüğünde sakınması, suyu gördüğünde üzerinde yürümekten kaçınması, toprağı gördüğünde üzerinde yürümeyi düşünmesi, yırtıcı bir hayvanı gördüğünde ondan uzak durması gibi hususların tamamını sükûn-ı nefis ile açıklamaktadır. Söz konusu davranışların zan ve gerekçelendirilmemiş inanç

⁴⁶⁷ Cüveynî, **el-İrşâd...**, s.11.

⁴⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî...**, c.12, s.55.

sahibi kişilerde her zaman aynı şekilde gerçekleşmediğini, olaydan olaya farklılık arz ettiğini ifade ederek ilim ile diğer itikâdâtlar arasında ayrıma gitmektedir.⁴⁶⁹

Bilgi tanımında olduğu gibi, tanımında kullanılan kavramlarda da Mu'tezilî âlimlerden önemli oranda etkilenen Murtazâ, sükûn-ı nefis kavramını Mu'tezile âlimlerinin gerekçelerine benzer saiklerle tanımına adapte etmiştir. Sükûn-ı nefsi bireyin müşahade edilen varlıkları idrakinde hissedilen akledilir bir durum olarak açıklayarak işe koyulan Murtazâ, söz konusu haletin kişinin iç dünyasında gerçekleştiğine işaret etmiştir. Hz. Peygamber'in Zeyd'in evde olduğunu haber vermesi sırasında kişide oluşan haletin, bir başkasının aynı şeyi haber vermesi sırasında oluşan haletten farklılık arz ettiğini ve bireyin her iki durum arasındaki farkı iç dünyasında rahatlıkla hissettiğini söyleyerek iki durum arasındaki temel farklılığın sükûn-ı nefis olduğunu belirtmiştir.⁴⁷⁰

Murtazâ, ilmin sahihliğinin temel kriterinin sükûn-ı nefis olduğuna işaret etmekte olup, Kâdî Abdülcebbâr'ın anlatılarına paralel bir şekilde bu kavramı izah etmeye çalışmaktadır. O, ilmin sahihliğini âlimin bildiği şey hususunda sükûn-ı nefis içinde olmasına bağlamaktadır. Böylesi bir halete kavuşan biri, şek ve şüpheden arınmaktadır. Bilen kişi, karıştırma ve şüphe durumlarından kurtulduğu için herhangi bir şeyi idrak ettiğinde idrak edilenleri bildiğinden nefsinin bu sıfat üzere bulmaktadır. Bu nedenle akıl sahipleri iç dünyalarında husule gelen bu sükûn ile hareket etmektedirler. Onların ateşten sakınması, ona yaklaşmaması ve üzerinde yürümemesi tamamen bu gerekçeyle olmaktadır. Aynı şekilde yırtıcı hayvanları gördüklerinde ondan kaçınmaktadırlar. Bütün tasarrufları bilgilerine ve sükûn-ı nefse göre olmaktadır.⁴⁷¹

Murtazâ'nın bilgi tanımında kullandığı sükûn-ı nefsin zatî bir tarafının olmadığı görülmektedir. Bilakis nefiste meydana gelen bu sükûnet, bilgiye eşlik eden delilden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle kendisini sükûn-ı nefis hali üzere gören her kişinin bilgi sahibi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Örneğin; mukallidin kesin inancı ve onda beliren sükûnın bilgi ismini almayacağı ortadadır. Zira böylesi bir sükûnet en

⁴⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî...**, c.12, s.56.

⁴⁷⁰ Murtazâ, **ez-Zerî'a...**, c.1, s.222-23.

⁴⁷¹ Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.1, s.246.

basit şüphe ile bertaraf olabilmektedir. Mukallid bilgi sahibinde olduğu gibi kendisine arız olan şüpheleri giderememektedir. Aksine şüpheler karşısında inancı sarsıntıya uğramakta ve bazen da sahip olduğu inancı yitirmektedir. Oysa bilgisi delil ve burhandan neşet eden kimsenin inancı şüpheler karşısında sağlam bir şekilde dayanabilmektedir.⁴⁷²

Murtazâ'nın sükûn-ı nefis hakkındaki değerlendirmeleri öğrencisi Tûsî tarafından birebir benimsenmiştir. O, bilginin sıhhat kriteri olarak benimsediğini söylediği sükûn-ı nefis kavramını bilen, bildiği şeyler hakkında nefsinde bulduğu sükûnete bağlamıştır.⁴⁷³ Kişinin bilme sırasında nefsinde hissettiği haleti, zan ve tahmin ile eşleştiren karşıt görüşlere eleştiren Tûsî, ilim sırasında nefiste husule gelen durumun zan ve gerekçelendirilmemiş inançta söz konusu olmadığını ve her akıl sahibinin bunu kendiliğinden bildiğini belirtmektedir.⁴⁷⁴ Kişide ilimle meydana gelen inancın sükûn-ı nefsten soyutlanması halinde ilim olmaktan çıkacağını ve taklit ya da gerekçelendirilmemiş inanç haline geleceğini belirtmektedir.⁴⁷⁵

Bilgi tanımında oldukça önemli bir yer işgal eden sükûn-ı nefis kavramı çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin başında bu kavramın ilmi diğer itikâd türlerinden bariz bir şekilde ayırtmadığı, birçok inanç türlerinde de nefiste benzer sükûnetin bulunduğu iddiası gelmektedir. Bu kavrama getirilen bir diğer eleştiri ise, bu kavramla ilmin sıhhatini aklî yakîn yerine nefsi vicdanî şuurlara bırakması yönündedir. Bu eleştiriye yöneltenler şuurun doğrudan ve basit bir bilgi olmasına karşın, kendisinde hata bulundurmaya devam etmesi muhtemel bir halde kalmasını ileri sürmektedirler.⁴⁷⁶ Bu kavrama yapılan bir diğer itiraz ise, sükûn kavramının asıl anlamının durgunluk, mecaz anlamının ise istikrar olduğu noktasından hareketle tanımda mecaz anlamlı bir kavram olarak yer almasına olmuştur.⁴⁷⁷

Sükûn-ı nefis kavramını tanımda kullanmanın gerekliliğine inanlar yukarıdaki eleştirileri çeşitli açılardan izah etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda diğer itikâdât türlerinde de benzer sükûnetin bulunduğu yolundaki itiraz, mukallidin inancının

⁴⁷² Beyâtî, **Devrû'l-icmâ...**, s.253.

⁴⁷³ Tûsî, **et-Temhîd**, s.285.

⁴⁷⁴ Tûsî, **et-Temhîd**, s.286.

⁴⁷⁵ Ebû Ca'fer Alî et-Tûsî, **er-Resâilu'l-aşar li Şeyhi't-Tâife**, s.74.

⁴⁷⁶ Osmân, **Nazariyetü't-teklîf**, s.48.

⁴⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu usûli'l-hamse**, s.47.

çeşitli şüpheler karşısındaki tutumu ile savuşturulmaya çalışılmıştır. Bu savunmaya göre mukallid her ne kadar inancının sükûn-ı nefis sağladığını iddia etse de filhakika öyle olmadığını bilmekteyiz. Bilen kişide görülen itminan demek olan sükûn-ı nefis hissi mukallidde bulunmamaktadır. Sükûn-ı nefse sahip birine “hatalı olmadığından emin olma” yolundaki söylem ve telkinler karşısında asla şüpheyeye düşmemektedir. Oysa aynı söylemler mukallid için söylene inancında sorunlar baş göstermeye başlar. Bu noktadan hareketle Zeyd’in evde olduğunu gözleriyle gören birinin iç dünyasında yaşadığı sükûn ve istikrarın Zeyd’in evde olduğunu haber veren birini taklit eden birinin durumundan farklılık taşıdığı belirtilmektedir.⁴⁷⁸ Sükûn-ı nefis kavramının bilgiyi öznel/sübjektif bir alana çektiği yolundaki itiraz, oldukça güçlü bir itiraz olup beraberinde bir dizi problemi taşıdığını daha önce ifade edilmişti. Murtazâ söz konusu eleştirilere ikna edici yanıtlar sunmak yerine hasımlarını akıl eksikliği ile eleştirerek karşılık vermektedir.⁴⁷⁹ Tanımda mecaz anlamlı bir lafzın kullanıldığı yönündeki son eleştiri ise, her ne kadar tek başına kullanımlarda haklı görülse de izafet terkibi şeklindeki kullanımıyla söz konusu işkalin ortadan kalktığı belirtilmiştir. Buna göre gerçek anlamı hareketin zıddı olan durgunluk olan sükûn, nefis kelimesine izafet edildiğinde nefsin itminanı dışında bir anlama gelmemektedir.⁴⁸⁰

Murtazâ’nın sükûn-ı nefis hakkındaki değerlendirmeleri incelendiğinde onun bu kavramı bilgi tanımının merkezine aldığı görülmektedir. Onun bu kavramı Basra Mu‘tezile’sinin önemli kelamcıları Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbâr’dan ödünç alarak kullandığı düşünülmektedir. Bu tespit, kavramı gerekçelendirme için kullandığı argümanların birebir benzeşmesiyle kuvvetlenmektedir. Onun bu kavramı kullanmasının arka planında bilgi tanımında zikretmediği itikâd türünün ayrışması bulunmaktadır. Zira bilgi sırasında insanda oluşan itikâd, içsel bir hissediş ile diğer durumlardan farklılık arz etmektedir. Bu nedenle bilgi, itikâdât kümesi içerisindeki zan, şek, şüphe, cehl, irade gibi gibi diğer niteliklerden ayrılmaktadır.

⁴⁷⁸ Melâhimî, *el-Mu‘temed...*, s.15-16.

⁴⁷⁹ Abdulsater, *Shi‘i Doctrine...*, s.54.

⁴⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli’l-hamse*, s.47.

2.3.1.2. Bilgi Tab‘ İlişkisi

Bilginin imkânını kabul eden bazı düşünürler, insanın bilgisinin tab‘ yoluyla meydana geldiğini belirtmektedirler. Tespit edebildiğimiz kadarıyla insanın bilgilerinin yaratılışı gereği zorunlu olarak meydana geldiğini ifade eden ilk kişi, Hişâm b. Hakem’dir. O, insana ait bütün bilgilerin yaratılış gereği zorunlu olarak husule geldiğini iddia etmektedir. İnsan bilgisinin husule gelmesi için nazar ve istidlâlî zorunlu ve gerekli görmektedir. Ancak bu, bilgilerin insanın kendi kesbiyle ortaya çıktığı anlamına gelmemektedir. Ona göre bütün bilgiler, Allah’ın insanda yaratmasıyla oluşmaktadır.⁴⁸¹ Bu bilgilerin meydana gelişinde kulun hiçbir ihtiyarı bulunmamaktadır. Kul yalnızca sebebi ve öncülü ortaya koyma noktasında ihtiyar sahibidir. Bilginin onda ortaya çıkışı tamamen onun dışında gerçekleşmektedir.⁴⁸²

Bilgilerin insanın yaratılışı gereği zorunlu olarak ortaya çıktığı yolundaki iddia daha sonra Sümâme b. Eşres tarafından benimsenmiştir. O, bilgi konusundaki görüşüyle Mu‘tezile mezhebi içerisinde ayrılmıştır. Bilginin zaruri olarak insanda hâsıl olduğunu iddia etmiştir. Şayet bilgi insana zaruri bir yolla verilmezse, diğer mükellef olmayan varlıklar gibi insanlara musahhar edilirdi.⁴⁸³ Sümâme bütün fiillerin tab‘ yoluyla meydana geldiğini ifade etmektedir. Ancak dara düştüğünde fiillerin gerçekte hiçbir failinin ve muhdisinin olmadığını belirtmektedir. İfadeyi genişleme yoluna giderek bütün fiillerin cisimden meydana gelebilecek şekilde yaratması nedeniyle Allah’a ait olduğunu söylemektedir. Yani bu fiiller Allah’ın insanı yarattığı tab‘ yoluyla meydana gelmektedir.⁴⁸⁴

Bilgilerin tab‘ yoluyla meydana geldiği görüşü en olgun haliyle Câhız’da karşılık bulmuştur. Nitekim İbnü’l-Murtazâ bilgilerin zaruri oluşu yönünde dile getirilen fikirde Câhız’dan daha ileri söz edenin bulunmadığını söyler.⁴⁸⁵ Tabiatçı-maddeci bir felsefe benimseyen Câhız, bu felsefesine uygun olarak bilgiyi, sebep ile müsebbeb arasında gerçekleşen doğal süreçlere indirger ve bilginin oluşum sürecinde

⁴⁸¹ Eş‘arî, **Makâlât...**, s.58.

⁴⁸² Abdullâh Ni‘me, **Hişâm b. Hakem**, s.166.

⁴⁸³ Belhî, **Kitâbu’l-makâlât**, s.166-167.

⁴⁸⁴ Belhî, **Kitâbu’l-makâlât**, s.474.

⁴⁸⁵ İbnü’l-Murtazâ, **Tabakâtü’l-Mu‘tezile**, s.68.

insanın herhangi bir ediminin bulunmadığını iddia eder.⁴⁸⁶ Şehristânî onun bu görüşlere yönelmesini, okuduğu felsefi kitapların onda meydana getirdiği etkiye bağlar. Devamında söz konusu kitaplardan öğrendiği bilgileri sahip olduğu üstün belağat yeteneği ile toplum içerisinde yaymakla itham eder. Bu fikirlerden biri de bütün bilgilerin insanın tabiatı doğası ortaya çıktığı yolundaki düşüncedir. İnsan, bilgilerin meydana gelişinde irade dışında herhangi bir şeye sahip değildir. Onun fiilleri tab‘ yoluyla ortaya çıkmaktadır.⁴⁸⁷

Câhız’ın dile getirdiği tab‘ anlayışında bilgi, bilen eylemi olup onun istemesiyle meydana gelmiş değildir. O, bu hususta irade dışında kulun gerçek manada hiçbir eyleminin bulunmadığı yolundaki Sümâme b. Eşres’in görüşüne katılır. Fakat geri kalan fiillerin tab‘ yoluyla insandan çıktığı için ona nispet edileceğini belirtir. Bu fiiller onun iradesiyle zorunlu olarak var olurlar. Ergenliğe ulaşanlar arasında Allah’ı bilmeyen hiç kimse bulunmamaktadır. Ona göre kafir, inatçı ve bilen olmak üzere iki kısımdır.⁴⁸⁸ Câhız’ın bilgilerin tab‘an oluştuğuna dair görüşünün arka planında insanın iradesi dışında hiçbir fiilin bulunmadığı fikri yatmaktadır.

Bağdâdî, Câhız’ın tab‘ hakkındaki görüşlerini Belhî’den naklen aktardıktan sonra şayet Belhî’nin Câhız’ın tab‘ hakkındaki görüşleri doğruysa insanın musalli (namaz kılan), sâim (oruç tutan), hac eden, zina yapan, hırsızlık eden ve katil olmaması gerekir. Zira bu eylemlerin tamamı ona ait değildir. Eğer bu eylemler tab‘ yoluyla meydana gelip kesbî değillerse insana sevap ve cezanın terettüb etmemesi gerekir. Çünkü insan rengi ve vücudunun yapısında olduğu gibi kendi kesbi olmayan eylemlerden dolayı sevap veya cezaya düçar olamaz.⁴⁸⁹

Bağdâdî’nin tab‘ nazariyesi üzerinden Câhız’a yönelttiği eleştiriler oldukça yerindedir. Bu nazariye her şeyden önce Mu‘tezile’nin temel ilkeleriyle çelişmektedir. Tab‘ anlayışının kabulü nazarın vücûbiyetinin bilinemeyeceği, nazar sonucu bilgiye ulaşmanın kesin olmadığı, oluşan bilginin de kişinin bilinçli bir

⁴⁸⁶ Osmân, *Nazariyyetü’t-teklîf*, s.55.

⁴⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c.1, s.65.

⁴⁸⁸ Belhî, *Kitâbü’l-makâlât*, s.167.

⁴⁸⁹ Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Farku beyne’l-fırak*, İbrâhîm Ramazân (tal.), Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 2008, s.165.

gayretinin sonucu olmayıp kendi çabaları haricinde tamamen tabiatı gereği gerçekleştiği yönündeki gibi birçok sorunu gündeme getirmektedir. Bu nedenle tab‘ nazariyesi Ebû Ali ve takipçisi Kâdî Abdülcebbar tarafından şiddetle reddedilmiştir.⁴⁹⁰

Kâdî, bilginin tab‘ sonucu meydana geldiğini ileri süren Mu‘tezilî Sümâme ve Câhız gibi âlimleri ile onların görüşlerini benimseyen ashâbü’l-maârifî şiddetle reddeder. O, ilme götüren kesbî nazarı devre dışı bırakan yorumları eleştirerek bilginin insanın ihtiyârî nazarı sonucu ortaya çıktığını ortaya koyar. Bu meyanda aşağıdaki argümanları ileri sürer: 1- İlim ve nazar diğer fiillerde olduğu gibi insanın gücü dâhilindedirler. Bu nedenle her ikisinin ihtiyari olması ve insanın fiili olması gerekir. 2- Eğer ilim ve nazar zaruri olsalardı akıl sahipleri onlarda ihtilafa düşmez ve gecenin karanlığı ile gündüzün aydınlığı gibi tek bir suret inancına insanı sevk eden bilgi kabilinden olurlardı. 3- Eğer aralarında Allah’ın bilgisinin de olduğu ilim, zaruri olsaydı şek ve şüphe ile bu bilginin reddedilmemesi gerekirdi. Oysa malum olan bunun zıddıdır.⁴⁹¹

Tab‘ nazariyesini ortaya koyduğu akıl ve bilgi eksenli düşünce sistemine aykırı gören Murtazâ, bu nazariyeyi kabul edilemez olarak değerlendirmektedir. O, her şeyden önce insana ilk vacip olanın kişinin rabbini bilmesi için nazar yapması olduğunu söyleyerek kelamî düşüncesini inşa etmektedir.⁴⁹² Geri kalan diğer bütün sorumluluklar bu sorumluluğun yerine getirilmesiyle manaya kavuşmaktadır.⁴⁹³ Bütün sorumlulukların kaynağı olan nazar, şayet insanın iradî ve kesbî bir fiili olmasaydı, kişinin böyle bir sorumlulukla muhatap olması çirkin olurdu. O halde, bilginin meydana çıkmasına vesile olan nazar insanın kendi eylemi olup tab‘ sonucu oluşmamaktadır.⁴⁹⁴

Murtazâ, bilgilerin nazar akabinde Allah’ın bizde yarattığı fiiller olduğunu savunan tab‘ nazariyesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre bilgiler bizim dâîlerimize göre ortaya çıkmakta olup, dailerimizin olmadığı hallerde ortaya

⁴⁹⁰ Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelam Sistemi*, s.159-160.

⁴⁹¹ Osmân, *Nazariyetü’t-teklîf*, s.56.

⁴⁹² Murtazâ, *Şerhu cümel...*, s.124-125.

⁴⁹³ Murtazâ, *Cümel...*, s.72.

⁴⁹⁴ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.261.

çıkılmamaktadırlar. Bu nedenle bilgiler bizim kendi eylemimizdir. Böylelikle bilgileri tab‘ veya başka bir yolla Allah’a izafe edenlerin görüşleri iptal olmuş olur. Bilgilerin bizim eylemlerimiz olmadığı noktasında ortaya çıkacak bir şüphe, bütün fiiller hakkında söz konusu olur. Sevap ve yergi kazanmamıza yol açan fiillerde söz konusu olan durum, bilgiler konusunda da geçerlidir.⁴⁹⁵

Kendisinden fiil sadır olması mümkün olan zatın kendine has bir tabiatının bulunması ve bahis konusu eylemlerin tab‘an ortaya çıktığını iddia edenlere karşı Murtazâ şu sözlerle tepki vermektedir: “İddia ettiğiniz tab‘, akledilir değildir. Akledilir olmayan bir şeyin ispatı gerekmez. Eğer makul olsaydı bahsettiğiniz tab‘ın ya hayy için fiil yapmasını sağlayan bir niteliği zorunlu kılması ya da herhangi bir nitelik zorunlu kılmadan mahale has olması gerekirdi. Eğer tab‘ın bir sıfatı zorunlu kıldığını kast ediyorlarsa, bu mana bakımından uygun, ifade açısından başkadır. Zira onlar bu nitelikle kudreti işaret edip, tab‘ diye isimlendiriyorlar. Eğer ikinci kısmı kast ediyorlarsa, bu batıldır. Zira mahale has kılınan şey, tamamı hakkında bir hüküm veremez. Aynı şekilde Zeyd’e özgü kılınan şeyin Amr için söz konusu olmaması gerektirir.”⁴⁹⁶

Bilgilerin tab‘ sonucu ortaya çıktığını belirten kesimlerin görüşlerini makul bulmayan Murtazâ, fiillerin muhtar/dilediğini yapabilen bir failden neşet ettiği noktasından hareket ederek bilginin tab‘ sonucu olduğu söylemine karşı çıkmaktadır. Ona göre tab‘ tek boyutlu bir eylemi gerektirmekte olup faili farklı tutumlar sergilemekten mahrum bırakmaktadır.⁴⁹⁷ Oysa bizler iyilik ve kötülük gibi eylemleri kendi iradelerimizle yaptığımızı içkin bir şekilde bilmekteyiz. Böylece fiillerin tab‘ sonucu bizlerde meydana geldiği düşüncesi batıl olmaktadır.⁴⁹⁸

Murtazâ, bilgilerin tab‘an olması halinde nazar, teemmül ve tedebbüre ihtiyaç kalmayacağını dile getirmektedir. Bu nedenle o, eserlerinin birçok yerinde bazı

⁴⁹⁵ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.264.

⁴⁹⁶ Murtazâ, *Şerhu cümel...*, s.46-47.

⁴⁹⁷ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.89.

⁴⁹⁸ Murtazâ, *el-Mülahhas...*, c.2, s.40.

düşünürler tarafından fiillerin kendisine dayandırıldığı tab‘ anlayışını akli bulmayarak karşı çıkmaktadır.⁴⁹⁹

Murtazâ’nın bilgilerin tab‘ sonucu ortaya çıktığı görüşüne karşı çıkmasındaki temel saik, onun Allah’ın bilgisine nazar yapılarak ulaşılabileceği düşüncesidir. Birey ne vakit Allah’ı öğrenme yolunda nazarda bulunursa, yaptığı nazar kendisini zorunlu olarak bilgiye götürür. Nazar kişide bilgi dışında başka bir şey meydana getirmez.⁵⁰⁰ Onun tab‘ düşüncesine karşı çıkmasındaki bir diğer etken de bireyin fiillerini seçebilme düşüncesidir. Onun düşünce sisteminde hayy olan failin kendi fiillerini tercih ve ihtiyar edebilmesi önemli bir yer tutmaktadır. Kaza-kader, insan fiilleri, insanın sorumluluğu gibi birçok konu, failin muhtar olması ile anlam kazanmaktadır.

2.3.2. Bilgi Çeşitleri

İslam kelimcileri bilgi bahislerini ele aldığı yerde bilginin türlerini ve her bir türün temel niteliklerini açıklamayı bir taamül haline getirmişlerdir.⁵⁰¹ Söz gelimi Cürçânî, kelimcinin her şeyden önce bilgiyi tanımlamasını ve akabinde bilginin zarûî ve mükteseb şeklinde kısımlara ayrıldığını ifade etmesini bir gereklilik olarak görmüştür.⁵⁰² Gerçekten de erken dönemden itibaren bilgi bahislerine eserlerinde yer veren neredeyse bütün kelimciler bilgiyi tanımladıktan hemen sonra bilginin kısımlarını aktarmaya çalışmışlardır. Tehânevî, yapılan bilgi tasniflerini derlemeye çalışmış ve yaklaşık on civarı taksimi kayıt altına almıştır. Bu taksimlerin birçoğu müteahhirîn döneminde görülen tasnifler olup (hudûrî-husûlî, tasavvur-tasdîk, tafsîlî-icmâlî, zarûrî-nazarî) gibi felsefî-kelam (memzûc) anlayıştan neşet etmiştir.⁵⁰³ Çalışmamıza konu ettiğimiz Murtazâ ise mütekaddimîn dönemi kelimcilerinden olup, söz konusu tasnifler onun döneminde henüz ortaya çıkmamıştı. Mütekaddimîn dönemde bilgi, Cenab-ı Allah’ın sıfatları –özellikle de ilim sıfatı- tartışması ekseninde taksime konu olmuştur. İlim lafzı, Allah ve insana farklı içeriklerle de olsa nispet edildiğinden, ilim tasnifi Allah’ın ilmini dikkate alarak yapılan ve dikkate

⁴⁹⁹ Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.1, s.265.

⁵⁰⁰ Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.1, s.249.

⁵⁰¹ Binyamin Abrahamov, “Necessary Knowledge in Islamic Theology”, **British Journal of Middle Eastern Studies**, 1993 (20/1), s.20.

⁵⁰² Cürçânî, **Şerhü’l-mevâkıf**, c.1, s.68.

⁵⁰³ Tehânevî, **Keşşâf...**, c.3, s.351-53.

alınmadan yapılan olmak üzere farklı tasnifler ortaya çıkmıştır. Allah'ın sıfatlarını, zat ile kâim artık manalar olarak kabul eden Ehl-i sünnet mektebi, bilgiyi Allah'ın ilmini de içerecek şekilde tanımladığından bilgiyi zorunlu olarak kadîm ve hâdis şeklinde ikiye ayırmışlardır. Allah'ın bilgisini zata artık bir mana olarak görmeyen, Allah'ı zatının gereği olarak âlim kabul eden Mu'tezile ise, bilgiyi yalnızca insan merkezli ele almış ve tasnifini de bu ekseninde yapmıştır. Böylelikle mütekaddimîn dönemde kadîm-hâdis ve zarûrî-mükteseb şeklinde ikili bir tasnif ortaya çıkmıştır. Kadîm-hâdis şeklindeki bilgi tasnifi, genel olarak Ehl-i sünnet ile özdeşleşirken, zaruri-mükteseb şeklindeki ilim tasnifi Mu'tezile ile özdeşleşmiştir.

Murtazâ'nın bilgi bahislerinde Mu'tezilî görüşlerden önemli ölçüde etkilendiğine dair yaptığımız ısrarlı vurgunun bilginin türleri konusunda söz konusu olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda onun bilgiyi zaruri ve mükteseb şeklinde ikiye ayırmış olduğu anlaşılabacaktır. Bu nedenle bu kısımda onun bilgi tasnifine uygun hareket edilerek zaruri ve mükteseb bilgiler hakkında bilgi verilecek ve Murtazâ'nın her iki bilgi türü hakkındaki değerlendirmeleri aktarılacaktır.

2.3.2.1. Zaruri Bilgi

İmâmiyye'nin cumhuru imamların yaşadığı evrede (huzûr dönemi) hem hadisçiler hem de kelamcılar boyutunda bütün bilgilerin zaruri olduğunu kabul etmekteydiler.⁵⁰⁴ İmamlar döneminde yaşamış olan Hişâm b. Hakem, bilgilerin tamamının zaruri olduğu yönündeki iddiayı benimsemiş ve bilginin nazar ile istidlalden sonra bireyin ihtiyarı olmadan zorunlu olarak ortaya çıktığını söylemiştir. Ona göre herhangi bir kişi gözünü açıp karşıdaki nesneyle etkileşime geçince ister istesin ister istemesin karşıdaki şeye ait bilgi sahibi olmaktadır. Bunu kulun yaratılışının bir gereği olarak izah eden Hişâm, söz konusu bilgiyi kulun dahil olmadan sonuçları ortaya çıkan tevlîdî sebeplere benzetmektedir.⁵⁰⁵ Sâlih Kıbbe ve takipçileri ilimlerin zaruri oluşunu, Allah'ın kalpte araştırma ve nazar gerçekleştirmeksizin herhangi bir sebep olmadan yaratması ile açıklamaktadırlar.⁵⁰⁶ Râfizîler arasında adl ve tevhîd görüşlerine yakın duran iki grup ise, fiillerden

⁵⁰⁴ Eş'arî, **Makâlât...**, c.1, s.58.

⁵⁰⁵ Abdullâh Ni'me, **Hişâm b. Hakem**, s.166.

⁵⁰⁶ Belhî, **Kitâbu'l-makâlât**, s.411.

kaynaklanan bilgilerin sadece Allah’a ait olduğunu, bu bilgilerin fikir, nazar ve kıyas gibi araçlar akabinde ortaya çıkmasının muhal olduğunu belirtmişlerdir. Bu grup, insanların yaptığı nazar, kıyas gibi girişimleri tıpkı çocuğun oluşmasına etki eden nikaha benzetmişlerdir. Her iki grup Allah’ın kendisinde bilgi yaratmadığı birinin, ikrar ile sorumlu tutulmadığını ifade etmişlerdir. Geri kalan Râfızîler’in tamamı, bilgilerin tamamının zaruri olduğunu belirtmiştir.⁵⁰⁷

İlk İmâmî âlimlerde azınlık olarak kabul gören bazı bilgilerin kesbî olabileceği görüşü, imamlar döneminin sona ermesinin ardından İmâmiyye arasında yavaş yavaş zemin bulmaya başlamıştır. Özellikle Nevbaht ailesi üyeleri tarafından desteklenen Allah’ın bilgisi dâhil dinî konularda aklî ve istidlâlî bilgilerin bulunduğu yönündeki anlayış mezhep içerisinde ciddi taraftar bulmaya başlamıştır. Bu süreç, Şeyh Müfid ve Murtazâ eliyle aklî ve naklî delillerle elde edilen bilgilerin kesbî olduğu inancına evrilmiştir.⁵⁰⁸

Murtazâ’nın bilgiyi zaruri ve mükteseb olmak üzere iki kısma ayırdığı yukarıda ifade edilmişti. O zaruri bilgiyi, bilenin benliğinde daha güçlü biri tarafından meydana gelen bilgi⁵⁰⁹ şeklinde tanımlayıp bilen bu tür bilgiyi kendisinden uzaklaştıramadığını ifade eder.⁵¹⁰ Kişinin kendisinden deffedemediği bu bilgi, husule gelmesi bakımından yalnızca zaruri bilgi olması halinde söz konusu olmaktadır. Hem zaruri hem de mükteseb şekilde meydana gelen bazı bilgilerde bu durumun sorun yaratacağını düşündüğünden zaruri bilgi tanımına “*infirâd*” kaydının eklenmesi gerektiğini belirtir.⁵¹¹ Aksi takdirde zaruri ve mükteseb bilginin bir araya gelmesinin söz konusu olabileceği durumlarda bilen bilgiyi kendisinden uzaklaştırmaya güç yetirebilme durumunun oluşacağını söyleyerek meramını şöyle bir örnekle açıklamaya çalışır: “Hz. Peygamber, Zeyd’e Ömer’in evde olduğunu haber verir. Ardından Zeyd, Ömer’in evde olduğunu gözleri ile görür. Böylelikle Zeyd’in nefsinde tek bir bilgi hem zaruri hem de kesbî olarak meydana gelmiş olur. Şayet Zeyd, Peygamber’in nübüvvetinde şüpheye düşse bile Ömer’in evde olduğu

⁵⁰⁷ Belhî, *Kitâbu’l-makâlât*, s.412.

⁵⁰⁸ Ali Emîrhânî, “Tatavvur-ı marifet-i ızdırârî der medrese-i kelâmî İmâmiyye der Bağdad: (Ez Nevbahtiyân tâ Şeyh Tûsî), *Tahkîkât-ı Kelâmî*, 1393, (2/4), s.24.

⁵⁰⁹ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.2, s.53.

⁵¹⁰ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.242; Murtazâ, *ez-Zerî’a...*, c.1, s.225-226.

⁵¹¹ Murtazâ, *ez-Zerî’a...*, c.1, s.226-227.

hususunda tereddüt yaşamaz. Ancak eğer bu bilgi sadece mükteseb olarak vücuda gelmiş olsaydı, nübüvvetten şüpheye düşmekle bilgi kendisinden zail olurdu.⁵¹²

Murtazâ, *ez-Zahîra* isimli eserinin başka bir yerinde âlimin nefsinden alıkoyması mümkün olmayan şeklindeki zaruri bilgi tanımını eleştirmiş ve kabul edilemez bulmuştur. O, zaruri bilgiyi, bilenden daha güçlü birinin âlimin nefsinde güç yetirebildikleri cinsinden meydana getirdiği bilgi şeklinde yeniden tanımlamıştır.⁵¹³ Murtazâ'nın bu görüşü benimsemesine yol açan husus, uzak ülkeler hakkındaki haberlerin zaruri bilgi oluşturduğu yönündeki itiraz nedeniyle olmuştur. Murtazâ bu bilgilerin meydana getirdiği bilgi hakkında tevakkuf etmiş ve kesin bir hüküm ileri sürmemiştir. Bu nedenle söz konusu tanımını değiştirme gereğini hissetmiştir.⁵¹⁴ Murtazâ'nın bu yeni tanımı öğrencisi Tûsî tarafından bazı ufak farklılıklarla benimsenmiştir. Tûsî'nin tanımda yaptığı değişikliklerden biri, tanımdan “*bilenden daha güçlü biri*” kaydını çıkarmasıdır. Bir diğer değişiklik ise, Murtazâ'nın tanımında yer alan “âlimin güç yetirebildikleri cinsinden” kaydını tanıma almamıştır. Böylece Tûsî'nin zaruri bilgi hakkındaki tanımı, “âlimin dışındaki birinin eylemi olup, öyle bir hal üzere onda meydana gelir ki bilen kendisine ârız olan şek ve şüphe nedeniyle ondan uzaklaşamaz.” şeklinde olmuştur.⁵¹⁵

Zaruri bilgi tanımında kesin bir yargıya ulaşan Murtazâ, bu bilgiyi kendi içerisinde iki kısma ayırmaktadır. Zaruri bilgilerin birinci türü, sebeplere bağlı olarak meydana gelmektedir. Şayet bu bilgiyi meydana getiren sebepler ortadan kalkarsa, bilgi meydana gelmez. Zaruri bilginin ikinci türü ise, akıl sahibinde ibtidai olarak oluşmaktadır. Varlığın kadîm veya hâdis olma seçeneklerinden mutlaka birine dâhil olması, mevcudun ya var ya da yok oluşu, tek bir cismin tek bir durumda iki mekânda bulunmaması gibi bilgiler bu tür bilgiye örnek olarak verilebilir.⁵¹⁶ Sebebe bağlı olarak meydana gelen zaruri bilgi de kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, sebebi vaki olunca meydana çıkması zorunlu olan bilgidir. Aklın kemali ve karışıklığın ortadan kalkmasıyla birlikte müşahade edilenlerin bilgisidir. İkinci kısım ise, sebebinin varlığı sırasında adeten meydana gelen bilgidir. Bu da kendi içinde

⁵¹² Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.243

⁵¹³ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.2, s.53.

⁵¹⁴ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.2, s.52-53.

⁵¹⁵ Tûsî, *el-Udde...*, c.1, s.13.

⁵¹⁶ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.244.

ikiye ayrılır. Birincisi, adet kendisinde müttefik olup, farklı farklı değildir. Haberden hâsıl olan bilginin kesin veya olası bir şekilde Allah tarafından bizde meydana getirilen bir bilgi olduğunu dile getirenler⁵¹⁷ nezdindeki haberin bilgisi bu türdendir. Zira bu bilgi, haberi veren kişilerin sayısının ve niteliklerinin tekâmülüyle duyulması halinde zaruri bir şekilde bilgi meydana getirmektedir. İkinci kısım ise, meydana çıkması adeten olan bilgidir. Burada adet farklılık arz etmektedir. Öğrenilenleri ezberlemek ve uygulamalı zanaatların bilgisi bu kabildendir.⁵¹⁸

Murtazâ'nın zaruri bilgiye getirmiş olduğu bazı açıklamaların detaylarını onun eserlerinde görme fırsatımız olmadığından aradaki kimi boşlukları etkilendiği Mu'tezilî âlimlerin eserlerinden doldurmak mümkündür. Söz gelimi Murtazâ'nın kabul ettiği en son zaruri bilgi tanımında yer alan "zaruri bilginin, âlimin dışında birinin onda meydana getirdiği bilgi" şeklindeki kısmı Kâdî Abdülcebâr, şöyle gerekçelendirmektedir: "Bizde meydana gelen hareketlerden aksini yapmaya güç yetiremediklerimiz, bizim fiillerimiz olamazlar. İdraklerle elde ettiğimiz bilgiler bu kabilden olup, zaruri bilgi meydana getirmektedirler."⁵¹⁹ Görüldüğü üzere Kâdî, Murtazâ'nın müşahade ile elde edilen bilgilerin zaruri bilgi başlığı altında ele alınmasını duyuların devreye girmesinin akabinde kişide oluşan zorunlu bilgiyle açıklamakta ve insanın bu tür bir bilgiyi kendisinden nefyedemediğini belirtmektedir. Aslında böylesi bir gerekçelendirme bilgilerin zaruriliğini savunan tab' nazariyesi ile izah eden kişilerin anlatımına yaklaştırmaktadır. Ne var ki buradaki temel fark bu tür bir durumun sadece zaruri bilgiler ile sınırlandırılmış olmasıdır. Mankdim, zaruri bilgiyi bizim nefsimizde bizim tarafımızdan meydana gelmeyen fiiller olarak tanımladıktan sonra bu tür bilgilerin bizim güç yetirebildiğimiz fiiller cinsinden olmasını zorunlu görmektedir.⁵²⁰ Bu tanımın Murtazâ'nın bilgi tanımına olan benzerliği bariz bir şekilde görülmektedir. Eserler kısmında temas edildiği üzere Murtazâ'nın fıkıh usulünde etkilendiği Bâkılânî, zaruri isminin neden kullanıldığını şöyle izah etmektedir: "Bu bilgiye uzlaşım yoluyla zaruri denmesinin nedeni,

⁵¹⁷ Haberden hâsıl olan bilginin zaruri bir şekilde bilgi meydana getirdiğini belirten, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî iler onların görüşlerini kabul edenler olmuştur. Murtazâ ise haberden hâsıl olan bilginin zaruri oluşunu muhtemel görmektedir. Ona göre bu bilgi zaruri de olabilir, kesbî de olabilir. Bk. Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.2, s.49.

⁵¹⁸ Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.1, s.243.

⁵¹⁹ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî...**, c.12, s.77.

⁵²⁰ Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu usûli'l-hamse**, s.48.

yaratılmışın nefsinin bu bilgiye zorunlu tutması ve herhangi bir delil veya şüphe ile bu bilgiden ayırlamamasından ileri gelmektedir. Bu bilgiye sahip olan birine şek ve şüphe dahil olamaz. Yani bu bilgi hiçbir şekilde insan nefsinden uzaklaştırılmaz.”⁵²¹

2.3.2.2. Mükteseb Bilgi

Murtazâ'nın zaruri bilgi hakkındaki değerlendirmeleri, mükteseb bilginin daha rahat bir şekilde anlaşılmasına olanak sağlamaktadır. Kulun irade ve gücü neticesinde ortaya çıkan, bizzat kendi eylemleri sonucu varlık bulan mükteseb bilgi, âlimde başkası tarafından zorunlu olarak meydana çıkan zaruri bilgiden farklı olarak kula isnad edilmektedir.⁵²² Murtazâ, bu bilgi türünü insan kudretinin itikâd ve irade gibi kalbî durumlara taalluk etmesinin bir sonucu olarak açıklamaktadır. Buna göre insan sahip olduğu kudret sayesinde farklı cinsleri meydana çıkarabilmektedir. Bilgi de bu türlerden biri olduğuna göre insanın meydana getirebildiği şeylerden biridir.⁵²³

Mükellefin yükümlülüklerini yerine getirmesi için kendisine vacip olan sorumlulukları yerine getirmeye kâdir olması gerektiğini⁵²⁴ ifade eden Murtazâ, bu sorumluluklar arasında Allah'ın bilgisi gibi kimi dini bilgilerin bulunduğunu ve bu bilgilere kulun kendi irade ve gücüyle ulaşabilir olması gerektiğini belirtmektedir. O, bu bağlamda şunları söylemektedir: “Mükellefin, ne ile mükellef tutulduğunu bilmesi veya bunu bilecek güçte olması gerekir. Zira teklif edilen şeyde bir fiili güzel yapma bulunmaktadır. Bu da ancak âlim birinden meydana gelir. Bir kişi vacip olan bir şeyi ancak güzel bir şekilde yaparsa sevaba hak kazanır. O halde bu fiillerin niteliklerini bilmesi gerekir.”⁵²⁵ Aynı şekilde mükellefin kendisine gerekli olan aletlere sahip olması gerekir. Zira aletlerin bulunmaması teklifin kabîh/çirkin bir hal almasına yol açmaktadır.”⁵²⁶

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere Murtazâ'nın mükteseb bilgiye yaklaşımı, insan irade ve kudreti ekseninde olmuştur. O, kulun bütün mükteseb

⁵²¹ Kâdî Ebubekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, **et-Takrîb ve'l-irşâd**, Abdulhamîd b. Ali Ebî Züneyd (tah.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts., c.1, s.184.

⁵²² Murtazâ, **ez-Zerî'a...**, c.1, s.227.

⁵²³ Murtazâ, **ez-Zahîre...**, s.87.

⁵²⁴ Murtazâ, **ez-Zahîre...**, s.112.

⁵²⁵ Murtazâ, **ez-Zahîre...**, s.121.

⁵²⁶ Murtazâ, **ez-Zahîre...**, s.123.

bilgilerinin, onun fiillerinden kaynaklandığını, onun maksad, dâi/istek ve sebeplerine bağlı olarak ortaya çıktığını belirterek bu bilgide insan dahlini gözler önüne sermeye çalışmaktadır.⁵²⁷ O, ortaya çıkışında temel etken olarak gördüğü insan faktörünü bilginin ortadan kaldırılabilmesi hususunda da ileri sürmekte olup, âlimin kendisine ârız olan bazı şüpheler nedeniyle bu tür bilgileri nefsinden uzaklaştırabildiğine işaret etmektedir.⁵²⁸

Murtazâ mükteseb bilgiyi de kendi içerisinde iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısımdaki mükteseb bilginin kişinin delil üzerinde nazar etmesinden dolayı tevlid yoluyla ortaya çıktığını belirtmektedir. Birinci kısım, delil üzerinde nazar etmesinden dolayı tevlid yoluyla ortaya çıkan ilimdir. İkinci kısım ise, uyumadan önce Allah'ı ve sıfatlarını bilen birinin uykusundan uyanırken yaptığı bilgidir. Bu kişi uykusundan uyandığında nazarını hatırlayıp üzerinde bulunduğu inancı geri kazanır. Bu inancı da bilgi halini alır. Bu bilgiler tek bir halde meydana gelir. Şayet arka arkaya sıralanan nazar metotlarından neşet etseydi, bu türden bilgi kapsamına alınmazdı.⁵²⁹

Tûsî, hocası Murtazâ'nın mükteseb bilgi hakkındaki açıklamalarına oldukça genişlik kazandırmıştır. O, her şeyden önce mükteseb bilgiyi iki kısma ayırır. Birinci tür mükteseb bilginin yalnızca delil üzerinde nazar etmekten ortaya çıktığını ifade eder. İkinci kısımdaki bilginin ise, âlimin kendi nefsinde ibtidaen meydana getirdiğini belirtir. O, daha sonra birinci kısımdaki bilgiyi de kendi içerisinde üçe ayırır. Birinci kısım bilgiyi bir şey hakkında nazar edip, nazar ettiği dışında bilginin ortaya çıktığı tür olarak tanımlar. Bunu şöyle bir örnek üzerinden açıklamaya çalışır: Kul, hâdis olan şeylerin bir muhdisinin olduğunu öğrenmek için yaratılmışlar hakkında nazar eder. Ancak üzerinde nazar ettiğinden başka biri hakkında bilgi sahibi olur. Bu bilgi türünü, sadece akliyyat ile ilişkilendirir. Ona göre akliyyât, eşyanın zatını öğrenmeyi mümkün kılar. Oysa şer'îyyat ise, eşyanın hükmünü ispat etmenin yolunu verir. İkincisi, bir zatın hükmü üzerinde nazar edip ona ait bir niteliğe dair bilginin ortaya çıkmasıdır. Örneğin; biz Zeyd'den fiil meydana gelebilmesi konusunda nazar ederiz, onun kadir olduğu bilgisi bizlerde hâsıl olur. Üçüncüsü, bir zatın hükmü hakkında nazar edip, onun bir sıfatının nasıl olduğuna

⁵²⁷ Murtazâ, *ez-Zahîre...*, c.1, s.245.

⁵²⁸ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.244.

⁵²⁹ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.244-245.

dair ilmin ortaya çıkmasıdır. Örneğin; bazı zatlar üzerinde ‘ademin bulunması konusunda nazar ederiz, o zatların muhdes olduğu bilgisi bizde hasıl oluyor. Mükteseb bilginin ikinci türü, nazar olmaksızın meydana gelen mükteseb bilgilerdir. Bunun örneği, uykudan uyanan kişinin yaptığı fiildir. Daha önce Allah’ı öğrenmek için nazarda bulunmuş, uykudan uyandığı sırada delilleri hatırlayıp Allah’ın bilgisini akletmektedir.⁵³⁰

⁵³⁰ Tûsî, **el-Udde...**, c.1, s.15-16.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MURTAZÂ'DA BİLGİNİN KAYNAKLARI

3.1. DUYU

Sofistler, duyuları, bedihi bilgileri ve benzeri şeylerin bilgisini inkâr etmektedirler. Onları duyu bilgilerini inkâr etmeye sevk eden neden, şaşının biri iki görmesi, safravînin tatlıyı acı bulması, sevdâînin acıyı tatlı bulması, uzak olan kişinin büyük şeyi küçük görmesi, gemiye binmiş kişinin sahili hareketli görmesi, yürüyenin ayı gidiyormuş gibi görmesi gibi birçok duyusal müşahedede yaşanan yanılsamalardır. Bu nedenle hangisinin bilinebileceği, hangisinin bilinemeyeceğine kesin hükmedilemez.⁵³¹ Görüldüğü üzere sofistlerin duyular noktasındaki temel itirazı, duyuların duyumsanan varlıklar konusunda farklı sonuçlar ortaya koymasıdır.⁵³²

Kelam ilmi ise, duyuların bilginin elde edilmesinde birinci dereceden rol oynadığını ikrâr etmektedir. İnsanın günlük yaşantısını düzenlemek için daima onlardan yararlandığından onları bilgi kaynaklarından biri olarak sayar.⁵³³ Kelam âlimleri duyular ile zorunlu bilgilerin elde edildiğini ikrar ederler. Ancak böylesi bir bilginin elde edilmesi için duyuların sağlam olmasını ön şart olarak ileri sürerler.⁵³⁴

Duyu verileri ile elde edilen bilgi ile nazari bilgilerden hangisinin daha faziletli olduğu noktasında bazı görüş ayrılıkları yaşanmıştır. Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî, nazari bilgileri, hissî bilgilere üstün tutmuştur. Ebû Hasan el-Eş'arî ise, hissî bilgileri nazarî bilgilere üstün tutmuştur. Ona göre hissî bilgiler, nazarî bilgiler için temel mesabesindedir.⁵³⁵

⁵³¹ Tehânevî, **Keşşâf...**, c.2, s.368.

⁵³² İbn Hazm, **el-Fisal...**, c.1, s.18.

⁵³³ Emrullah Yüksel, **Amidî'de Bilgi Teorisi, İşaret Yayınları**, İstanbul 1991, s.71.

⁵³⁴ Ali Arslan, **İslam İnançları...**, s.116.

⁵³⁵ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.20.

Duyular hakkında söz konusu edilen bir diğer tartışma, hangi duyunun daha öncelikli olduğu tartışmasıdır. Bu konuda da bazı ufak tartışmaların yaşandığı görülmektedir. Filozoflara göre işitme duyusu, altı yönden, aydınlık ve karanlık ortamların tamamında bilgi toplayabildiği için sadece ışıklı ortamda karşısındakini görebilen görme duyusundan daha faziletli olduğunu iddia etmişlerdir. Kelamcılarının çoğu, görme duyusunu işitme duyusuna tercih etmişlerdir. Zira işitme duyusu, yalnızca sesi ve kelamı işitirken, göz cisimleri, renkleri ve heyetlerin tamamını görür.⁵³⁶

Şîî kelamcılarının duyuları bilgi kaynağı kabul ettikleri görülmektedir. İlk Şîî kelamcılardan biri olan Hişâm b. Hakem, insanı cisim ve ruhtan mürekkep bir varlık olarak tanımlamaktadır. Onun bu tanımında duyuların faaliyetleri ruha aittir. Ona göre ruh ve bedenden müteşekkil olan insanın bedeninin hareketsiz, ruhunun ise, faal, müdrük ve hisseden olduğunu belirtmektedir. O, bu tanımlamasıyla filozofların cevher-i basit anlayışına yaklaşmıştır.⁵³⁷

Duyular ile elde edilen bilgileri kabul eden bir diğer Şîî kelamcı Şeyh Müfid'e göre duyulardan hâsıl olan bilgiler üç kısımdır. Birincisi Allah'ın, ikincisi duyuların ve üçüncüsü de başka bir insan tarafından ortaya çıkan bilgidir. 1- Allah tarafından yaratılan bilgi, duyular tarafından müşahade edilen şeyin Allah tarafından yaratılması sebebiyledir. Gök gürültüsü, şimşegin rengi, sıcaklık ve soğukluğunu varlığı, rüzgarların sesi ve gibi duyumsayana gösterilen durumlar buna örnek gösterilebilir. Bunlar Allah tarafından yaratıldığından insanların bu gibi şeylerde herhangi bir ihtiyarı yoktur. 2- Duyumsayanın bilgisine gelince, kişinin gözünü açması, kulağını vermesi veya duyu organlarından herhangi birisini devreye sokması gibi bilgi meydana getiren hale getirmesi yoluyla oluşmaktadır. 3- Üçüncü bir kişi tarafından meydana gelen duyu bilgisine şöyle örnek verebiliriz: Başkasına bağırarak, veya acı veren kendisi hissetmese de etkide bulunduğu kişi de duyusal bir bilgi meydana getirir.⁵³⁸

⁵³⁶ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.20.

⁵³⁷ Abdullâh Ni'me, **Hişâm b. Hakem**, s.187.

⁵³⁸ Müfid, **Evâil...**, s.103.

Duyu bilgilerini zarurî bilgiler arasında zikreden Murtazâ, duyular ve duyuların bilgisel otoritesi hakkında pek fazla ayrıntıya girmez. Bunun temel gerekçesi, onun daha ziyade problemlı meseleleri ele alıp çözümlmeye çalışmasıdır. Bunun bir sonucu olarak o, bilgisinde herhangi bir sorun görmediği duyuları müstakıl bir şekilde ele almaz. Sadece daha önce ifade edildiği üzere duyusal bilgileri reddeden grupları ilzam sadedinde birtakım izahlar getirmekle yetinir. Biz de onun bu üslubuna bağılı kalarak onun duyular hakkındaki değerdendirmelerini çalışmanın ilgili yerlerinde dağınlık bir şekilde vermekle yetindik.

3.2. AKIL

İslam kalamcıları Allah'ın bilmenin vücubiyeti konusunda ittifak ederken, bu sorumluluğun kaynağının ne olduğu noktasında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. İmâmiyye, Mu'tezile ve Zeydiyye bunun akıl, yani nazar ve istidlal yoluyla elde edilen bilgi olduğunu ifade ederken, Eş'âriyye bunun sem'/'nakıl olduğunu belirtmiştir.⁵³⁹ Yani Eş'arîler'e göre Allah'ın bilgisine götüren akıl yürütme ve istidlalin vücubiyetinin temeli nasstır.⁵⁴⁰ Onlar aklın âlemin hâdis oluşuna, yaratıcısının birliğine, ezeli olduğuna ve kullarına peygamber göndermesinin caiz olduğuna her ne kadar delalet edebileceğini söylemekte iseler de kullara bazı fillerin farz ve haram kılınmasının ancak şeriat yoluyla mümkün olduğunu ifade etmektedirler. Eğer Allah kullarına arada herhangi bir elçi olmaksızın veya bir elçi aracılığıyla hitap edip onlara bazı şeyleri vacip kıalarsa sorumlu olurlar. Aynı şekilde aracısız veya elçi yoluyla onlara bazı şeyleri yasaklarsa onlara haram olur. Hitap ve peygamber gönderilmeden önce hiç kimseye bir şey vacip veya haram olmaz. Din gelmeden önce herhangi bir eylemde bulunan bütün akıl sahipleri ne sevaba ne de cezaya düçâr olur.⁵⁴¹

Mu'tezile, delillerin ilki olarak konumlandığı aklın, güzel ile çirkini (hüsün-kubuh) birbirinden ayırdığını ifade etmektedir. Onlara göre kitap, sünnet ve icmâm delil olduğu akıl sayesinde bilinir. Belki bazıları buna şaşırarak olup, delillerin kitap, sünnet ve icmâdan ibaret olduğunu düşünecektir. Ya da akıl delil olsa

⁵³⁹ eş-Şimrî, eş-Şerîf el-Murtazâ mütekellimen, s.39.

⁵⁴⁰ Mennâî Usûlu'l-akîde..., s.73.

⁵⁴¹ Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s.40-41.

bile bunlardan sonra gelir diye düşünecektir. Oysa durum böyle değildir. Zira Allah sadece akıl ehlini muhatap almıştır. Kitap, sünnet ve icmân delil oluşu akıl ile öğrenilir.⁵⁴² Akılla, fiil ve faillerin hükümleri birbirinden ayrıştırılır. Eğer akıl olmasaydı, yaptıkları ve yapmadıklarıyla kimin hesaba çekileceğini bilemezdik. Aynı şekilde övülecek ve yerilecek kişiler de bilinmezdi. Bu nedenle akıllı olmayandan hesap kalkmıştır. Ne zaman ki akılla uluhiyet makamında tek bir ilahın bulunduğunu, onun hakîm olduğunu öğrendik, onun kitabında delilin bulunduğunu öğrenmiş olduk. Onun peygamber gönderen ve peygamberini mucizelerle temayüz ettiren olduğunu öğrendiğimizde, peygamberin sözünün hüccet olduğunu öğrenmiş olduk. Ne zaman ki Efendimiz, “ümmetim hata üzere bir araya gelmez” ve “cemaate bağlı kalın” sözlerini söyledi, icmanın delil olduğunu anlamış olduk.⁵⁴³

İmamların öğretileri etrafında şekillenen geleneksel Şîî/İmâmî kelâmı, üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ortalarından imamların yaşadıkları dönemin sonuna kadar ahhâr merkezli olmuştur.⁵⁴⁴ Bu dönemde gâlî öğretiler, Mu‘tezile akılcılığının Şîa’yı normal bir mezhebe dönüştürdüğü ve ilk dönemki Şîa’yı gulât olarak ilan ettiği on ikinci imamın gaybetine kadar İmâmiyye içerisinde baskın bir şekilde var oldu. Amir Moezzî tarafından belirtildiği gibi, imamlar hakkındaki galî görüşler imamlar döneminde, özellikle de Cafer es-Sâdık döneminde, oldukça yaygındı.⁵⁴⁵ İmâmlar döneminin sona erdiği dönemden sonra daha önce azınlık durumunda olan akılcı İmâmî gruplar, akılcı analiz ve değerlendirmelerin İmâmî doktrin ve uygulamalara yerleşmesi hususunu savundular ve yerleşik siyasi otorite ile açık bir şekilde ilişki kurulmasını savundular. Zira bunlar imamın geri dönüşünün uzayacağını düşünmekteydiler.⁵⁴⁶ Müfîd, Murtazâ ve Tûsî bu akılcılar arasında yer almaktadır. Bunlar genellikle kişisel akılcı argümanların ve yorumların İmâmî doktrin ve uygulamasındaki naklî metinlere eşdeğer yetkiye sahip olarak sağlam bir yere yerleştirmeleriyle bilinmektedirler.⁵⁴⁷

⁵⁴² Kâdî Abdülcebbâr, **Fazlu’l-itizâl...**, s.87.

⁵⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, **Fazlu’l-itizâl...**, s.88.

⁵⁴⁴ Modarressi, **Crisis...**, s.115.

⁵⁴⁵ Daftary ve Miskinzoda, **The Study...**, s.460.

⁵⁴⁶ Newman, **The Development...**, s.193.

⁵⁴⁷ Newman, **The Development...**, s.195.

Müfid, aklın ilim ve sonuçlar elde etmek için nakle muhtaç olduğu konusunda İmâmî düşünürlerin ittifak halinde olduğunu belirtir. Ona göre akıl, nakilden bağımsız değildir. O, mükellefin ilk teklifte elçi tarafından getirilen nakil yoluyla sorumluluğunun başlayacağını ifade eder. Ona göre bu konuda ashab-ı hadis ile İmamiyye mezhebi aynı görüşü paylaşmaktadır.⁵⁴⁸ Haram ve helal konusunda aklın nakilde geçen helal ve haramlardan hangisinin helal hangisinin haram olabileceğini bilmede bir fonksiyonu bulunmamaktadır. Fakat akıl, helal ve haram noktasında nakilden asla ayrı düşmez. Eğer Allah insanları nakil ile tek bir hale mecbur kılseydi, kendilerine aklen çirkin olan mübahların içinde bulurlardı. Helali, haramdan ayırt edecek bir çıkışları kalmaz ve hikmetine uygun olmayacak şekilde onları hayretler içinde bırakırdı.⁵⁴⁹

Müfid'in İmâmiyye mezhebi içerisinde meydana getirdiği yenilik, onun hüküm istinbâtında takip ettiği yöntemde saklıdır. Söz gelimi o, cezalarla ilgili Kur'an ayetleri dururken haberlere, aklın şahitliği dururken hadislerle müracaat edilmeyeceğini ifade etmektedir.⁵⁵⁰ O, körü körüne habere bağlı olan İmâmî hadisçileri akıldan uzak ve zekâları kıt olmakla itham etmektedir. İşittiği hadislerin senedine bakmadan olduğu gibi aktarmakla suçladığı bu kişilerin hadislerin doğrusu ile batılını birbirinden ayırt etmediğine işaret etmektedir.⁵⁵¹

Murtazâ, hocasının ilk defa gündeme getirdiği bu akılcı söylemi daha da ileriye taşımıştır. Müfid ile karşılaştırıldığında onun, genellikle inancın anlaşılmasında ve savunulmasında daha akılcı bir yaklaşım benimsediği ve geleneklere çok daha az önem verdiği anlaşılmaktadır.⁵⁵² Bu bağlamda o, efendimize nispet edilen Cenab-ı Allah'ı yaratılmışlara benzeten veya akılla çelişen haberleri meşhur olsalar da reddetmektedir.⁵⁵³

Murtazâ akli, mükellefte ortaya çıkan ilimler bütününden ibaret olarak değerlendirmektedir. Ona göre aklın kendisi bizatihi talep edilmez. Akıl, bünyesinde

⁵⁴⁸ Müfid, *Evâil...*, s.8.

⁵⁴⁹ Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân, *et-Tezkire bi usûli'l-fıkh*, Mehdi Necef (tah.), Müessesetu Âli'l-Beyt, Kum 1413 HK., s.43.

⁵⁵⁰ Müfid, *Tashîh...*, s.97.

⁵⁵¹ Müfid, *Tashîh...*, s.88.

⁵⁵² Newman, *Twelver Shiism...*, s.85.

⁵⁵³ Murtazâ, *Tenzîhü'l-enbiyâ*, s.207.

barındırdığı bilgiler sayesinde talep edilir.⁵⁵⁴ Aklın talep edilmesinin ana nedeni, zatî olmayıp kişinin mükellef kılındığı bilgileri bünyesinde barındırması ve teklifin içerdiği şekilde eylemlerin icra edilmesini sağlaması sebebiyledir. O halde Murtazâ'nın akılcılığı, pür akılcılık olmayıp, akıl ile ulaşılan bilgiler ekseninde zuhur etmektedir.⁵⁵⁵

Eserlerinde sıklıkla akla vurgu yapan Murtazâ'nın akılcılığının orijinal bir akılcılık olmadığı, Basra Mu'tezile'sinin akıl düşüncesini ödünç aldığı görülmektedir. Onun akıldan kastettiği anlam daha ziyade nazarî düşünce olduğu için bu başlığın ilerleyen kısımlarında onun nazar anlayışı etraflıca ele alınacaktır. Ancak onun nazar anlayışını aktarmaya geçmeden önce onun akla yüklediği manaya kısaca temas edilecektir.

3.2.1. Murtazâ'nın Akla Yüklediği Mana

Şeyh Müfid ile öğrencisi Şerîf el-Murtazâ arasındaki temel fark her ikisinin akla yükledikleri manada tezahür etmektedir. Müfid'in akla yüklediği mana, daha ziyade savunmacı bir karakter taşıyıp, İmâmî doktrinde akıl ile nakil arasında herhangi bir çatışmanın bulunmadığı savunmasına matuftur.⁵⁵⁶ Murtazâ ise Mu'tezile'nin başladığı yerden hareket ederek insana ilk vacip olanın tanrının bilgisine ulaşmak için aklını kullanması gerektiğini belirtir. O, bununla vahiyden destek almadan tanrının bazı sıfatlara sahip olduğunu ve adaletsiz davranması için herhangi bir gerekçenin bulunmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Bu ispatlandığında tanrının vahyi doğru diye kabul edilebilir ve aklın yanında bir delil olarak kullanılabilir.⁵⁵⁷

Akıl, Murtazâ'nın düşünsel sisteminde en müstesna yeri işgal etmektedir. Ona göre aklî deliller diğer bütün delillerden daha güçlü ve daha güvenilirdir. Aklın çıktıkları ile uyuşmayan her haber merduttur. Bu husus, onun kelam kitaplarının satır aralarında sıklıkla kendisini gösterir. Tevhid, sıfatlar, nübüvvet, imamet ve meâd gibi

⁵⁵⁴ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, s.121.

⁵⁵⁵ Beyâtî, *Devrû'l-icmâ...*, s.254.

⁵⁵⁶ McDermott, *The Theology...*, s.374.

⁵⁵⁷ McDermott, *The Theology...*, s.375.

temel kalamî meselelerin tamamında kesin ve ilmi olarak addettiği aklı temel mihenk taşı edinmiştir.

Murtazâ, kolaylıkla sarsılmayacak ve alaşağı edilmeyecek sağlam ve köklü bir sistem inşa etmek istemiştir. Böylesi bir sistemin inşasının önemli ölçüde kesin bilgi ve apaçık olması gerektiği ortadadır. Şek ve şüphenin bu sistemde yerinin olmaması gerekir. Bu nedenle o düşünsel sistemini “ilim” kavramı üzerine inşa etmiştir. Onun sisteminde “ilim” kavramı bütün fikri araçların temel ölçütü haline dönüşmüştür. Eğer bu araç, bilgi veren yapıdaysa kabul edilir, aksi takdirde onun sisteminde kendisine yer bulamaz. Murtazâ’nın akla güvenmesi, onun ilmi ve yakînî bilgi götürmesi dolayısıyladır. Bu nedenle akıl ilim şemsiye altına girmekte ve güvenilir bir bilgi kaynağına dönüşmektedir.

Murtazâ aklın önemine o kadar vurgu yapmıştır ki o tanrının bilgisinin yalnızca akıl tarafından öğrenileceğini, taklitle öğrenilemeyeceğini iddia etmiştir. Kullandığı kavram ve ifadeler yoluyla bir kimse Murtazâ’nın dönemindeki hangi ahbârî argümanlara referansta bulunduğunu anlayabilir. Ona göre şayet bir kimse Allah’ın varlığının hakikatini taklide başvurarak anlamışsa, Allah’ı bilme yükümlülüğünü yerine getirememiş ve kâfir olarak kalmıştır.⁵⁵⁸

Haber ve emirde bilgi muhtelif (itikad, zan v.b.) olabilir. Bunlarda meydana gelen bilginin ne tür bilgi olduğunun bilinmesi gerekir. Ancak nazar ile ilgili konuda durum böyle değildir. Zira nazardan yalnızca bilgi meydana gelir. Nazardan bilgi yerine başka herhangi bir şeyin meydana gelmesi düşünülemez. Bu konuda meydana gelen bilgi, diğer mütevellidat bahislerinde olduğu gibi kendisine eşlik etmesi gerekli olmayan durumdaki gibi bir durum alır. Bilakis buradaki ilimde müsebbeb ile birlikte bulunma durumu vardır. Şöyle denmesi de imkansız değildir. Nazardan meydana gelenin ilim olmasını gerektiren şey, nazarda bulunması şartıyla nazarda bulunan kişinin durumudur.⁵⁵⁹

Görüldüğü üzere Murtazâ’ya göre Allah’ı bilmeye götüren yol, akıldır. Nakil olması caiz değildir. Zira nakil, ancak Allah’ı ve hikmetini bildikten sonra delil

⁵⁵⁸ Newman, **The Development ...**, s.230.

⁵⁵⁹ Murtazâ, **ez-Zahîre...**, s.89.

olabilir. Nakil, Allah'ın kötü eylemlerini işlemeyeceğini, yalancıları tasdik etmeyeceğini bildikten sonra delil değeri kazanır. Nakil, nasıl bilgi meydana getirebilir? Naklin bilgi meydana getirmesi Allah'ın bilgisinin husule gelmesiyle ortaya çıkar.⁵⁶⁰

3.2.2. Nazar ve Murtazâ'da Nazar Anlayışı

Kelam eserlerinin bilgi bahislerinde sıklıkla karşımıza çıkan nazar kavramı, lügavî olarak görmek, beklemek, ummak, rahmet, şefkat, itibâr ve teemmül gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁶¹ Nazar kelimesinin müşterek anlamlı bir kelime olduğunu belirten Mankdim, yukarıdaki manalardan her birini zikrettikten sonra sözlük, Kur'an-ı Kerîm ve hadis-i şerîflerden istişhadler yaparak ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre nazarın bu farklı anlamları, kendisine ilişkin karineler yoluyla tahsis edilmiş olmaktadır. Örneğin; şayet nazar kelimesi “*ayn/göz*” ile birlikte kullanılırsa göz bebeğinin, yöneldiği nesneyi görmek için görüne doğru çevrilmesi anlaşılmaktadır. Eğer nazar lafzı, kalp ile mukayyed kılınırsa, sadece tefkîr anlaşılmaktadır.⁵⁶²

Kelam ilminde zikredilen nazar lafzı ile kalbin nazarı kastedilmekte olup fikir yürütme, araştırma, derinlemesine düşünme ve iç görü gibi manalara karşılık olarak kullanılmaktadır.⁵⁶³ Örneğin; Kâdî Abdülcebbâr, kelam ilminde nazar kavramı ile yalnızca “fikir yürütmenin” murad edildiğini belirtmektedir. Buna göre kalbiyle bakan her kişi fikir yürütendir. Aynı şekilde fikir yürüten her kişi, kalbiyle bakandır. Böylelikle nazar ile fikir yürütme arasındaki zorunlu ilişki ortaya çıkmaktadır.⁵⁶⁴ Nazar kelimesiyle birebir eşleştirilen fikir, kişiyi mütefekkir kılan mana demektir. Herhangi bir kimse, bu niteliği kendi nefsinden bilir ve kendisinin mütefekkir olup olmadığı arasındaki farkı ayırt eder.⁵⁶⁵

Nazar hem dinî hem de dünyevî konularda olabilmektedir. Söz gelimi, yoldaki yırtıcı hayvandan korkan kişi, ondan nasıl kurtulacağı hakkında nazar eder,

⁵⁶⁰ Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerîf el-Murtazâ, *Cevâbâtü'l-mesâilî'r-Râziyye*, (er-Resâil ve'l-mesâil II içinde), s.205.

⁵⁶¹ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, c.1, s.210; Âmidî, *Ebkâr...*, c.1, s.63.

⁵⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s.44-45.

⁵⁶³ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, c.1, s.210; Tûsî, *Temhîdu'l-usûl*, s.286.

⁵⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî...*, c.12, s.28.

⁵⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s.45.

fikir yürütür. Geçimini ticaret ile sağlayan tüccar, nasıl daha fazla kâr edebileceği üzerinde kafa yorar. Birtakım dinî yükümlülüklerle mükellef tutulan kişi, çeşitli deliller üzerinde tefekkür eder.⁵⁶⁶ Bu örneklerde görüldüğü üzere nazar, sadece dinî sorumluluk temelinde yapılan bir ameliyye olmayıp dünyevî konular hakkında da söz konusu olabilmektedir. Dinî konularda yapılan nazar iki kısma ayrılır. Birincisi akla âriz olan şüpheleri gidermek için yapılan nazardır. İkincisi ise, deliller üzerinde yapılan nazardır. Dinî konularda yapılan nazarın ikinci türü, Allah'ı bilmeye götüren nazar olup, mükellefe ilk vacip olan şeydir.⁵⁶⁷

Kendisinden hak ile batılı birbirinden ayırt etmesi beklenen nazar,⁵⁶⁸ herhangi bir konuda kesin bir bilgiye ulaşmak için mevcut bilgilerin arka arkaya tertip edilmesinden ibarettir. Bu yöntemde peş peşe sıralanan bütün bu bilgilerin zaruri bir kökene dayanması icab etmektedir. Aksi takdirde önceki bilgilerin güvenilirliği boşa çıkacaktır.⁵⁶⁹ Bu ameliyye sonucunda kişide arzuladığı konu hakkında ilim veya zann-ı gâlib meydana gelmektedir.⁵⁷⁰ Mu'tezilî âlimler söz konusu tanımları büyük oranda paylaşımlarına karşın, son kısımda geçen zann-ı gâlib ifadesine itiraz etmektedirler. Onlara göre nazarın kişiyi götürdüğü sonuç, bilgiden başka bir şey değildir.⁵⁷¹

Mu'tezile mezhebini bu görüşe sevk eden temel saik, onların fiillerin meydana gelişinde benimsedikleri tevlîd nazariyesidir. Bu nazariyeyi sebep-sonuç bağlamında nazar-bilgi ilişkisine hamleden Mu'tezilî kelimciler, nazarın kesin bir şekilde bilgiye götürdüğünü belirtmektedirler. Nitekim Eş'arî kelamcı Bâkılânî, bu hususa işaret ederek onların nazarın bilgi doğurduğunda hiçbir tereddüt taşımadıklarını dile getirmektedir. Mu'tezilî kelimciler, bu zorunlu ilişkide nazarın bazı şartları bünyesinde taşımasını gerekli görmektedirler. Onlar, bütün şartların eksiksiz yerine getirildiği durumlarda bilginin meydana gelmemesi halinde zıddı olan cehl ve şekkin söz konusu olacağını ileri sürmektedirler.⁵⁷² Cenab-ı Allah ile kulların fiillerinde tevlîd yoluyla oluşu kabul etmeyen Ehl-i sünnet, Mu'tezile mezhebinin bu

⁵⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî...**, c.12, s.28.

⁵⁶⁷ Mennâî **Usûlu'l-akîde...**, s.77.

⁵⁶⁸ Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, c.1, s.210.

⁵⁶⁹ Melâhimî, **el-Mu'temed...**, s.52.

⁵⁷⁰ Âmidî, **Ebkâr...**, c.1, s.63.

⁵⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî...**, c.12, s.81.

⁵⁷² Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, c.1, s.211.

düşüncesini kabul etmez. Onlara göre nazar akabinde ortaya çıkan bilgi, nazarı tahsis eden bir güç tarafından insanda ibtidâî olarak ortaya çıkmaktadır.⁵⁷³ Ehl-i sünnet kanadından kimi âlimler, nazar akabinde ortaya çıkan ilimlerin sebeplere bağlı olarak zaruri bir şekilde ortaya çıktığını, ancak bilginin ortaya çıkması için sebeplerin bulunmasının şart olmadığını ileri sürmektedirler. Onlara göre nazarın ardından ortaya çıkan bilgi, âdeten meydana gelmekte olup, diğer fiillerle benzerlik göstermektedir.⁵⁷⁴

Yukarıdaki açıklamalar dikkatle okunduğunda kelim âlimlerinin ittifakla nazarı kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Kezâ nazar lafzının dilsel manada her ne kadar farklı anlamları bulunsa da kelim ilminde sadece fikir anlamında kullanıldığı noktasında görüş birliği ettikleri görülmektedir. Aynı şekilde fikir yürütmenin hem dinî hem de dünyevî konularda söz konusu olabildiğinde görüş birliğine vardıkları gözlemlenmektedir. Nazar sonucunda meydana geldiği belirtilen bilginin niteliği konusunda ise ayrıştıkları müşahade edilmektedir.

Şerîf el-Murtazâ, nazar konusundaki değerlendirmelerinde Mu‘tezile mezhebinin görüşlerine paralel görüşler ileri sürmektedir. Nazar lafzını farklı manaları çağrıştırmak için kullanılan müşterek bir lafız olarak değerlendiren Murtazâ, diğer kelimcilerle görüş birliği halinde bu lafızla murad ettiğinin fikir olduğunu ifade etmektedir. İç görü şeklinde değerlendirdiği bu kavramı, kişinin psikolojik durumu ile izah etmekte ve bireyin kendisini bazı zamanlarda dünya ve ahiret işleri hakkında tefekkür ederken bulduğunu söylemektedir. Tefekkür edenin kalp ile nazar eden şeklinde isimlendirildiğini belirten Murtazâ, kalbiyle nazar edenin de mütefekkir şeklinde adlandırıldığını belirtmektedir. Dolayısıyla nazar ile fikrin aynı anlama geldiğine işaret etmektedir. Fikir ise, üzerinde düşünülen şey hakkında teemmül etmek ve o şeyi diğerlerinden ayırmak demektir.⁵⁷⁵

Nazar ameliyyesinde bazı şartların bulunması gerekliliğine işaret eden Murtazâ, bu şartların yerine getirilmesi halinde bilginin ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Hâşim’in nazar yapan kişinin şüphe taşıması

⁵⁷³ Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, c.1, s.211.

⁵⁷⁴ Ebû'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, **eş-Şâmil fî usûli'd-dîn**, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1999, s.14-15.

⁵⁷⁵ Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.1, s.248.

gerektiği yönündeki ifadelerini aktaran Murtazâ, üstü örtük bir şekilde bunu desteklemektedir. Bu düşüncesini bazı âlimlerin medlûl hakkında bilgi sahibi olan birinin nazar yapmasına gerek olmadığı şeklindeki görüşleriyle desteklemektedir.⁵⁷⁶ Murtazâ'nın nazarda bulunmasını gerekli gördüğü bir diğer şart, nazarda bulunanın delilin nasıl delalet edeceğini bilmesidir. Bu ifade tersinden okunduğundan delilin nasıl delalette bulunacağını bilmeyen biri yaptığı nazar eyleminin sonucunda bilgi elde edemez. Onun nazar ile ilgili ileri sürdüğü bir diğer şart da nazarda bulunan kişinin yaptığı nazara inanması gerekmektedir. Eğer kişi inancını kaybederse nazarı asla sonuca ulaştırmaz. Eğer ilim kaybolmakla beraber kendisinden nazar çıkması sahih olursa, nazarın bilgi doğurması mümteni olur.⁵⁷⁷

Murtazâ yukarıdaki koşullar arasında delilin kullanım esaslarına özel bir parantez açmaktadır. O, delil üzerinde delalet ettiği şekilde nazar etmenin ilim ortaya çıkaran/doğuran bir sebep olduğunu söylemektedir. Böyle olmadığından nazar, bilgi doğurmaz. Zeyd'in fiil icra edemediğini bilmeyen biri, onun kadir olduğuna istidlal ile ulaşamaz. Aynı şekilde Zeyd'den muhkem fiilin sadır olabileceğini bilmeyen biri, onun âlim olduğuna istidlal ile varamaz. Zeyd'in âlim olduğuna delalet eden husus/vecih budur. Her iki durumu bilip, nazarda bulunursa nazarı bilgi doğurur. Bunun kanıtı, nazarın akabinde husule gelen bilgi, nazara uygun olur ve ona göre meydana çıkar. Zeyd'in fiil işleyip işleyemeyeceğini düşünen birinden yıldızlar ve hendeseyle ilgili bilgi hâsıl olmaz. Şayet muhalif olanların belirttiği gibi nazar bilgiyi doğurmuyor ve bilgi adeten meydana geliyor olsaydı, bahsettiğimiz şekilde gerçekleşen nazarın akabinde ona uygun olmayan bilginin meydana gelmesi gerekirdi. Oysa gördüklerimiz, aksini söylüyor. Aynı şekilde nazarın akabinde husule gelen bilginin nazarın artmasıyla arttığını, eksilmesiyle eksildiğini görmekteyiz. Nazarı çok olanın bilgisinin de çoğaldığını görmez misin? Eğer bilgi nazardan doğmasaydı, bu zorunlu olmazdı. Bu durum, dayak ile acı arasındaki durum gibidir. Bizde buna istinaden bilginin nazardan doğduğunu belirttik.⁵⁷⁸

Murtazâ, Mu'tezilî kelimcilerin tevlîd nazariyesini nazar-bilgi ilişkisinde tatbik etmektedir. O, bu bağlamda nazarın zorunlu bir şekilde bilgi doğurduğunu

⁵⁷⁶ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.249.

⁵⁷⁷ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.250-251.

⁵⁷⁸ Murtazâ, *Şerhu cümel...*, s.130-131.

kabul etmektedir. Nazarın bilgi doğurmasına delil olarak şartların yerine getirilmesi halinde nazar sonucunda ortaya çıkan bilgiyi göstermektedir. Eğer ilim nazardan tevlid yoluyla zorunlu bir şekilde ortaya çıkmasaydı, tevlid yoluyla başkasını ortaya çıkarmayan diğer bütün şeylerde de bu zorunluluk söz konusu olmazdı. Şartların tekamül etmesi halinde ilmin zorunlu bir şekilde ortaya çıkmasını açıklayan husus, başkasından meydana gelmesi mümkün olmayan bir fiilin Zeyd'ten ortaya çıkması üzerinde düşünen biri, fiil kendisinden çıkması mümkün olmayan kişiyi bu hal üzere bilir. Böylelikle ilim sahibi olmazken, âlim olmuş olur.⁵⁷⁹ Murtazâ nazar sonucunda ortaya çıkan bilgiyi tıpkı idraklerde ve mütevatir haberlerde ortaya çıkan bilgiye benzetmektedir.⁵⁸⁰

Murtazâ'nın nazar hakkındaki bu görüşleri öğrencisi Tûsî tarafından olduğu gibi benimsenmiştir. Tûsî, hocasının nazar hakkındaki görüşlerini yer yer küçük farklılıklarla eserlerinde dile getirmiştir. Aynı şekilde Murtazâ'nın bir diğer öğrencisi Kerâcekî de nazar ile ilgili görüşlerde hocası Murtazâ'yla aynı görüşleri paylaşmaktadır.

3.2.2.1. Nazarın Hükümü

Kelam âlimleri, Allah'ı bilmeye götürdüğü için nazarı vacip görmüşlerdir. Bu hususta aralarında önemli bir konsensüs sağlanmış ve icmâ etmişlerdir.⁵⁸¹ Teftâzânî, insana vacip olan Allah'ın bilgisine ulaştıran bir öncül olması nedeniyle nazarin vacip olduğunu ve İslam ehli arasında buna karşı çıkan kimsenin bulunmadığını belirtenek bu ittifaka dikkatleri çekmiştir.⁵⁸² Ehl-i sünnet, Mu'tezile, usûlî Şîîler bu konuda tam bir görüş birliğine varmışlardır. Nazarın vücubiyeti konusunda ittifak halinde olan İslam mezhepleri, nazarin farziyetinin akıl yoluyla mı, nakil yoluyla mı olduğu hususunda görüş ayrılığı yaşamışlardır. Eş'arî kelamcılar nazarin nakil, nass ve icmâ yoluyla farz olduğunu belirtirken, Mu'tezilî kelamcılar oluşacak zararı deffeden bir araç olması nedeniyle bunun aklen olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁸³

⁵⁷⁹ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.252.

⁵⁸⁰ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.1, s.253.

⁵⁸¹ Cüveynî, *el-İrşâd...*, s.9; İcî, *el-Mevâkıf...*, s.28.

⁵⁸² Teftâzânî, *Şerhü'l-mekâsıd*, c.1, s.113.

⁵⁸³ Teftâzânî, *Şerhü'l-mekâsıd*, c.1, s.113-114.

Kelamcıların nazarı vacip görmelerinin arka planında kulu Allah'ın bilgisine ulaştırın yegâne vasıta olması yatmaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere Allah'ı bilmek, bütün İslam mezhepleri tarafından farz kabul edilmiştir. Nazar bu farziyeti yerine getirecek tek araç olduğu için o da farz olarak kabul edilmiştir. Yani bir vacibi yerine getirmeyi sağlayan şey de vacip olmuş olur.

İslam kelamcıları arasında nazarı en fazla dillendirenler Mu'tezilî âlimler olmuştur. Mu'tezile, felsefesine Allah'ın bilgisine nazarla ulaşmanın kula yüklenen ilk sorumluluk olduğunu ifade etmekle başlamaktadır. Allah'ın bilmenin zaruri, hissî veya nazarî bilgi türlerinden biriyle olacağını belirten Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın duyular yoluyla bilinmesinin mümkün olmadığını çünkü duyuların Allah'ı bilmekten aciz olduğunu belirtir. Aynı şekilde Allah'ın zorunlu bilgi yoluyla da bilinemeyeceğini, zira böyle bir bilgiyle biliniyor olsaydı insanlar arasında Allah'ın bilgisi noktasında herhangi bir görüş ayrılığının bulunmaması ve bütün insanların Allah'a inanması gerekirdi. Oysa yaşanan durum, bu iddianın aksini göstermektedir. Allah'ın bilgisine bu iki yolla ulaşmanın imkânsızlığı ortaya çıktıktan sonra geriye sadece nazar kalmaktadır. Bu nedenle insan Allah'ı öğrenmek için nazarda bulunmak zorundadır.⁵⁸⁴

Şîî cenah arasında nazar bahislerine yüksek sesle destek veren Şeyh Müfîd, nazarın hiçbir şekilde yasaklanamayacağını belirtir. Ona göre nazarı iptal etmeye kalkışan kişi, kendisinin zayıf görüşlülüğünü ortaya koymaktadır. Nazara karşı çıkan böylesi kişiler kendilerinin bilgiye ulaşma konusunda eksik olduklarını izhar etmekte ve akıl sahibi mertebesinin dışında görmektedirler.⁵⁸⁵ Bazı Şîî âlimlerin takiyye gerekçesiyle nazarın yasak olması yolundaki görüşleri yerinde bulmayan Müfîd, nazar ile münazaranın ayrı şeyler olduğunu, münazaranın takiyye gerekçesiyle yasaklanabileceğini, ancak nazarın hiçbir şekilde yasaklanamayacağını ifade etmektedir. Ona göre nazarın yasaklanması, kulları taklide sevk eder. Taklid ise bütün âlimler, Kur'an-ı Kerîm ve sünnetin açık naslarıyla zemmedilmiştir.⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s.39; Mennâî *Usûlu'l-akîde...*, s.72-73.

⁵⁸⁵ Müfîd, *Tashîh...*, s.72.

⁵⁸⁶ Müfîd, *Tashîh...*, s.72.

Müfid'in önde gelen öğrencilerinden biri olan Murtazâ, hocasının bu görüşlerini bir adım daha ileriye taşımış ve insana vacib olan ilk sorumluluğun Allah'ı bilmek yolunda nazar etmek olduğunu belirterek nazara büyük bir anlam yüklemiştir. O, bu noktadan hareket ederek kelamî düşüncesini akıl odaklı kurgulamıştır.⁵⁸⁷ Basra Mu'tezile'si âlimlerine tabi olarak Allah'ı ve peygamberini bilmenin nazar etmekle mümkün olduğunu ve vacibin kendisiyle tamamlandığı nazarın da vacip olduğunu ifade etmiştir. Onun nazarın vücubiyetine dair argümantasyonu şöyledir: *“Allah ve Resulünü bilmenin nazar ile olacağı yolundaki görüşümüzün kanıtı, şudur: Eğer bu bilgi zaruri olsaydı bütün akıl sahipleri eşit olacak ve aralarında görüş ayrılığı yaşanmayacaktı. Oysa onlar aynı görüşü benimsememişlerdir. Bu da dediğimizin doğruluğuna işaret etmektedir. Ayrıca Cenâb-ı Hak nakil yoluyla nazarı vacip kılmış, onu teşvik etmiş, nazar yapanı övmüş ve ondan yüz çevireni yermiştir. Cenâb-ı Allah'ın kitabında bu bağlamda serdettiği ayetler, nazarın vücubiyetine, taklidin de fesadına işaret etmektedir.”*⁵⁸⁸

3.2.2.2. Nazara Götüren Âmiller

Yukarıda ifade edildiği üzere Murtazâ, nazarın aklen vacip olduğunu iddia edenler arasında yer almaktadır. Nazarın aklen vacip olduğunu belirtenler, nazarın başlamasını gerekli kılan bazı âmillerden bahsetmektedirler. Bu âmillerden biri kulun psikolojik haletinden sezinleyerek farkına vardığı korku, diğeri Ceneb-ı Allah'ın lütfunun bir sonucu olarak kulun kalbine ilkâ edilen hâtır'dır. Kul, nazarı terkettiğinde bu âmillerin kendisini uyarmasıyla yeniden nazara yönelmektedir. Özellikle Mu'tezilî kelamcılar arasında dile getirilen bu izahat, Murtazâ tarafından da benimsenmiş görünmektedir. Şimdi bu âmiller hakkında öncelikle Mu'tezilî kelamcılarının getirdikleri değerlendirmeleri ele alalım. Ardından Murtazâ ve takipçilerinin bu âmiller hakkındaki görüşlerini yakından tanıyalım.

3.2.2.2.1. Korku

İnsana vacip olan ilk sorumluluk başlığında daha önce ifade edildiği üzere Allah'ı bilmenin gerekliliği iki gerekçeyle ifade edilmişti. Birinci gerekçeyi ileri

⁵⁸⁷ McDermott, *The Theology...*, s.373.

⁵⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s.200.

süren Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre kul, Allah'ın kendisine verdiği nimetlere karşı şükürü edebilmek amacıyla Allah'ı bilmek zorundaydı.⁵⁸⁹ Onun bu yaklaşımı, Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Kâdî Abdülcebbâr tarafından yerinde görülmemiş ve kulun Allah'ı bilme yolunda nazara yönelmesinin gerekçesi olarak “zararı deffetmek” gösterilmişti.⁵⁹⁰

Kâdî Abdülcebbâr, akıl sahibinin Allah'ı bilme yolunda nazar yapması gerekliliğini nereden öğreneceği şeklindeki farazî bir soruya şöyle yanıt vermektedir: *“Akıl sahibi; insanların görüş ayrılıklarını, birbirlerini tekfir edişlerini ve birbirlerini karşılıklı olarak korkutmalarını ıstıtmaktadır. O, ıstıttığı bu görüşlerin tamamının doğru olmadığını anlar. Çünkü görüşler arasında kiminin Allah'ın ilmini kadîm, kimisinin de hâdis kabul etmesi gibi zıt fikirler bulunmaktadır. Yine bu görüşlerin tamamının batıl olması da mümkün değildir. Zira hak görüş, mutlaka bunlardan biridir. Böylece görüşler arasında doğru ve yanlışların olduğu anlaşılmış oluyor. Bu kişinin korkması ve aklıyla korktuğu şeyden sakınması gerektiği ortaya çıkıyor. Buna binaen tefekkür ve nazarda bulunması zorunluluk haline geliyor.”*⁵⁹¹

Bu açıklamalarını kulun derunî hissedışıyle izah etmeye çalışan Kâdî, yolda yırtıcı bir hayvanın bulunduğu yönündeki uyarı sonrasında kul nasıl ki müstakbel zarardan korunmak için tefekküre yöneliyorsa, aynı şekilde manevi korkulardan da emin olmak için tefekkür etmeye yönelmesi gerektiğini belirtmektedir. Kişi kendi varlığı üzerinde akıl yürüttüğünde sağlık, güç, alet, şehvet, lezzet, ilim gibi nimetlerle onların zıtları arasındaki farkı zaruri bir şekilde anlar. Bu durumda, eğer nazarda bulunup yaratıcı ve nimet vereni öğrenmezsen onu inkâr etmediğinden emin olamam der. Ona itaat etmeye yönelir. Ancak ona itaat etmek için önce onu tam olarak bilmesi gerekir. Onu bilmek için nazar/tefeküre yönelir.⁵⁹²

Şerîf el-Murtazâ'nın bu konu hakkındaki değerlendirmeleri Kâdî'nin sözleriyle önemli ölçüde örtüşmektedir. Nazarın vücubiyetini, nazarı terk ettiğinde kendisine bir zarar gelmesinden korkmak ve bu korkunun ancak nazarla zail olacağını ümit etmesiyle söz konusu olduğu durumlarda gerçekleşir. Ona göre kulda

⁵⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s.77.

⁵⁹⁰ Mennâî *Usûlu'l-akîde...*, s.75.

⁵⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar...*, s.201.

⁵⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar...*, s.201.

meydana gelen korku ve korkunun nazarla giderilebileceği duygularının bir araya gelmesi halinde kişiye nazar vacip olur.⁵⁹³

Murtazâ, kişide oluşan korkunun gündelik deneyimler sonucu meydana geldiğini belirtmektedir. O, bireyin belli bir toplum içerisine gözlerini açtığını ve hayatını o toplum içerisinde sürdürmesinden hareketle hergün birçok olaya tanıklık ettiğini ifade eder. Tanıklık ettiği bu olaylar arasında yaratıcının varlığı-yokluğu tartışmaları da bulunur. Bu tartışmalarda herhangi bir görüşü benimseyen taraf, muhalifini sapkınlıkla itham ederek küfre düşmekle itham eder. Onu küfrü nedeniyle ebedi bir şekilde ateşe düşürmekle tehdit eder. Bu farklı görüşleri duyan ve akli mucibince hareket eden kişi nefisini taklit ve hevanın zincirlerinden kurtardığında korkmayacağını anlar ve nazara yönelir.⁵⁹⁴

Kişi, kendisini nazara yönlendirecek herhangi bir münebbih ve korkutucu olmaması halinde nefsi tarafından sanki bir korkutucu tarafından uyarılıyormuş gibi nazar etmeye yönlendirilebilir. Böylelikle o nazarı terk etmekten kaynaklanacak zarardan korkarak nazar etmeye yönelir. O insanlardan uzakta yaşasa bile kendisini nazarda bulunmak vaciptir.⁵⁹⁵

Haber konusuna oldukça titiz bir şekilde yaklaşan Murtazâ, aynı titizliği burada söz konusu etmemektedir. Ona göre deliller üzerinde tefekkür etmeyi terk edeni korkutma hem fasık hem de kâfirin haber-i vâhidi ile dahi mümkün olabilmektedir. Görüldüğü kadarıyla o, kişide bilgi sırasında oluşan itikâd ile korku arasındaki farktan hareketle bu bahiste oldukça geniş davranmış ve korkutan kişinin doğru söylemeye gerek olmadığını belirtmiştir. Çünkü akıl, sadece kesin olan durumlarda değil, ihtimalli durumlarda bile kendisini korumaya alacak tedbirleri almaya yönelmektedir.⁵⁹⁶

Murtazâ, nazarın başlangıcında etkili olan korku konusunu Mu'tezile'den etkilenererek nazarî düşünce yöntemine oldukça önemli bir parça olarak eklemiştir. Onun öğrenci ve takipçileri ondan etkilenmek suretiyle bu görüşleri olduğu gibi

⁵⁹³ Murtazâ, *Şerhu cümel...*, s.128.

⁵⁹⁴ Murtazâ, *Şerhu cümel...*, s.128; Murtazâ, *Cevâbâtü'l-mesâili'r-Râziyye*, s.206.

⁵⁹⁵ Murtazâ, *Cevâbâtü'l-mesâili'r-Râziyye*, s.206-207.

⁵⁹⁶ Es-Seyyîd Hamza b. Alî b. Zühre el-Halebî, *Gunyetu'n-nuzû' ilâ ilmeyi'l-usûl ve'l-fürû'*, İbrâhîm el-Bahâdîrî (tah.), Müessesetü'l-İmâm Sâdık, Kum 1417 HK., c.2, s.357.

eserlerine almışlardır. Aradaki benzerliğin yakından görülmesi bakımından öğrencisi Tûsî'den bazı pasajlar paylaşarak bu bahis sonlandırılacaktır. *“Akıl sahibini nazara sevk eden korku ne zaman meydana gelir? Korku, kişide şöyle meydana gelir. Kul, akıl sahipleri arasında büyür. Onların görüş ayrılıklarını ve birbirlerini korkutmalarını ıstır. Her topluluk kendisinin haklı, muhalifinin ise batıl ehli olup helak olacağını iddia eder. Bunu ıstıttığında, kendi iç dünyasına döner ve insaf ile tefekkür eder. Gençlik sarhoşluğunu bir tarafa bırakır ve taklit sınırlarını aşar. Bu kişinin korkması kaçınılmazdır. Hak görüşün taraflardan birine ait olduğunu anlar.”*⁵⁹⁷

3.2.2.2.2. Hâtır

İnsanın aklına gelen şey anlamına gelen hâtır, Allah'ın gayb âleminde kulun kalbine ilkâ ettiği bilgi şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁹⁸ Nazarın gerekliliğinin akli olduğunu öne sürenler, insanda neşet eden korku ve hâtır yoluyla izah etmeye çalışmışlardır. Eğer insanda korku oluşmazsa, hatırın devreye girmesi gerektiğini ifade ederler.

Bağdâdî, hatırın ilk defa Berâhime arasında görüldüğünü belirtir. Ona göre Mu‘tezile hatır konusunda apaçık bir şekilde Berâhime'den etkilenmiştir. Allah'ın kulları üzerindeki hakkının kullarının kendisini bilmesi şeklinde belirleyen Berâhime, insanların Allah'ı bilmek için istidlallerde bulunmasını gerekli görmüştür. Bu, Allah'ı bilmek ve onun verdiği nimetlere karşı şükrünü edabilmek için zorunludur. Berâhime anlayışında peygamber inancı bulunmadığından dolayı Allah insanlara lütuf olarak kalplerine bazı bilgiler göndermektedir. Bu bilgiler, iyiye ve kötüye çağıran şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Birinci tür bilgi, Allah tarafından olup, aklının gerekli kıldığı Allah'ın bilgisi ve şükrünü eda etmesini hatırlatır. Ve akıl sahibini delil ve kanıtlar yoluyla nazar ve istidlalde bulunmaya davet eder.⁵⁹⁹ İkinci hatır, şeytan tarafından gelen hatır olup, Allah tarafından gelen ve kulu itaate davet eden hatırdan alıkoymaya çalışır. Berâhime her iki hatırı araz olarak nitelemektedir. Onlar teklifin bu iki hatırla söz konusu olacağını belirtmektedirler. Zira her iki

⁵⁹⁷ Tûsî, *Temhîdu'l-usûl*, s.48-49.

⁵⁹⁸ Tehânevî, *Keşşâf...*, c.2, s.22-23.

⁵⁹⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.43.

hatırdan biri bulunup diğeri bulunmazsa kul zorunlu bir şekilde mevcut hatıra yönelmiş olur. Zorunluluğun olduğu yerde teklif söz konusu değildir.⁶⁰⁰

İslam mezhepleri arasında hatırın varlığını ve gerekliliğini öne süren kelamcılar Mu‘tezilî kelamcılar olmuştur. Kulların sorumluluğunu akliliğini savunan Mu‘tezile, insanların imtihanını verebilmesi için Allah’ın inayetini zorunlu görmekteydi. Bu anlayış, hatırın Mu‘tezile tarafından kabul görmesine önemli ölçüde etkili olmuştur. Ancak Mu‘tezilî kelamcılar hatırın niteliği konusunda kendi aralarında görüş ayrılığı yaşamışlardır. Ebü’l-Huzeyl el-Allâf, hatırların araz olduğunu kabul eder.⁶⁰¹ İbn Râvendî, Nazzâm’ın her iki hatırı cisim olarak kabul ettiğini iddia eder. Ancak onun bu iddiası Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât tarafından kabul edilmez. Hatta Hayyât, İbn Râvendî’yi yalancılıkla itham eder.⁶⁰² Ebü’l-Huzeyl, insanı nazar ve istidlale sevk eden hatırın Allah tarafından akıl sahibinin kalbine gönderildiğini ve onu bu yolla kendisine itaate davet ettiğini, onu korkutarak dâîlerini nazar ve istidlale yönlendirdiğini ifade etmektedir.⁶⁰³ İkinci hatır ise, şeytan tarafından gönderilmekte olup, birinci hatırın itaat etme yolundaki tembihlerini boşa çıkarmaya çalışmaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî, bu görüşü benimsemiş ve her iki hatırın araz olduğunu söylemişlerdir. Ancak oğul Cübbâî, insanı itaate davet eden hâtırın Allah’ın doğrudan veya bir melek aracılığıyla insanın kalbine attığı gizli bir söz olup emir konumunda olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde şeytanın insanın kalbine attığı hâtır da gizli bir söz olup onunla hitap etmektedir.⁶⁰⁴

Kulun nazara yönelmesi için korkuyu zorunlu gören düşünürler, korkunun oluşmadığı durumlarda farklı etkenlerin devreye girmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Buna göre eğer toplum içinde yaşayan kulda tecrübe edilen hadiseler akabinde veya kendinden nefsinde korku oluşmuyorsa Cenâb-ı Allah’ın kişinin kalbine onu nazara çağıran ve nazarı ihmal etmemesi noktasında korkutan hatır yoluyla mutlaka müdahalede bulunması gerekir. Zira şayet teklif bir öncül sonucu

⁶⁰⁰ Bağdâdî, *Usûlü’l-d-dîn*, s.44.

⁶⁰¹ Bağdâdî, *Usûlü’l-d-dîn*, s.44.

⁶⁰² Belhî, *Kitâbu’l-makâlât*, s.343.

⁶⁰³ Belhî, *Kitâbu’l-makâlât*, s.344.

⁶⁰⁴ Bağdâdî, *Usûlü’l-d-dîn*, s.44.

gerçekleşiyor ve bu öncülün de bir sebebi olması gerekiyorsa, hatır Allah bilme yolunda nazarı gerekli kılan korkunun sebebi olmuş oluyor.⁶⁰⁵

Murtazâ, hatır hakkındaki görüşleri kendi düşünce sistemine entegre etmiştir. O, insanlardan uzakta yaşayan ve bu nedenle insanlardan işiteceği uyarılar sonucunda kendisinde nazarın gerekliliği oluşmayan kişiler konusunda hatır ile açıklamaya çalışmaktadır. İnsanların görüş ayrılığından ya da kendi iç sesinden gelen uyarı yoluyla nazara yönelmeyen kullar, Allah tarafından kalplerine gönderilen hatır yoluyla uyarılırlar.⁶⁰⁶

Murtazâ kula ilkâ edilen hatırı kulun her ne kadar mahiyetinin ne olduğunu tam olarak anlamasa da kulağının içinde duyduğunu belirtir. Ona göre kulun kulağının içinde duyulan bu hatır ilim, itikâd ve zan olmamalıdır. Eğer öyle bir şey olsaydı yalnızca Allah'ın fiili olurdu. Zira Allah dışında hiç kimse başkasında ilim, itikâd ve zan meydana getiremez. Allah ise kullarında zaruri bilgi meydana getirebilmektedir.⁶⁰⁷

Hatırın kulakta duyulan gizli bir ses olduğunu belirten Murtazâ, doğuştan sağır olanların durumunu masaya yatırır. Zira eğer hatır kulakta duyulan bir ses ise, sağır bu sesi duymayabilir. Bu nedenle sağırın durumu, hatır konusundaki düşüncelerini çürütebilirdi. Bunu ele alan Murtazâ, sağır için mutlaka hatır yerine geçen başka bir şeyin bulunduğunu belirtir. Eğer sağır için hatırın yerine tutacak bir şey yoksa ve onu uyarmanın başka da bir yolu bulunmazsa onu mükellef kılmak hüsün olmazdı.⁶⁰⁸

Murtazâ'da sağırlara işittirelen hatır konusu muğlak kalmıştır. Bu nedenle bu boşluk başka Mu'tezilî kelamcılardan doldurulabilir. Söz gelimi İbn Metteveyh, sağırın konuşması halinde hangi dili konuşacaksa o dil üzerinden değerlendirildiğini

⁶⁰⁵ Seyyîd Hamza el-Halebî, *Gunyetu'n-nuzû'...*, c.2, s.120.

⁶⁰⁶ Murtazâ, *Cevâbâtü'l-mesâilî'r-Râziyye*, s.207.

⁶⁰⁷ Murtazâ, *Şerhu cümel...*, s.129-130.

⁶⁰⁸ Murtazâ, *Şerhu cümel...*, s.129-130.

ve nefsiyle böyle bir uzlaşım içinde olduğunu ifade etmektedir. Cenâb-ı Allah'tan kendisine hatıran da bu dilde geleceğini söyler.⁶⁰⁹

Görüldüğü üzere Murtazâ'nın akliliğini savunan biri olarak insanı nazar etmeye götüren bütün etkenleri insan merkezli olduğunu belirtmektedir. Bunlardan biri olan hatır, Allah'tan bir ihsan olarak mutlaka insanda bulunmalıdır. İnsan yaşadığı toplum içerisinde gerekli uyarıları almadığı durumda, Allah tarafından kalbine ilkâ edilen bu hatır sayesinde yeniden nazara yönelir.

3.3. HABER

Haber,⁶¹⁰ dini ilimlerde çeşitli açılardan tartışılmıştır. Haber, mana ve lafızdan müteşşekil bir dil verisi olarak ele alındığında, lafız boyutu ile dil bilimlerinin (sarf, nahiv ve belagat), mana ve içerik boyutu ile de mantık, kelam ve fıkıh usûlünün konusu olduğu gözlemlenmektedir. Öte yandan haber; haber veren, haber verilen ve haberin içeriği yönüyle incelendiğinde, haberin aktarımı ve aktarıcısını incelemek, hadis ve tarih ilminin; haber verilen şahısta bilgi ve sorumluluğun meydana gelip gelmeyeceği, kelam ve fıkıh usulünün; lafızların uygun bir diziliş ve örgü ile aktarılıp aktarılmadığı, dil bilimlerinin; fikir-ifade ekseninde doğruluk ve uygunluğun bulunup bulunmadığı, mantık ilminin konusu olmuştur. Görüldüğü üzere haber konusu, farklı disiplinleri ilgilendiren ve interdisipliner bir şekilde çalışılması gereken önemli bir konudur.

Bahsi geçen ilimlerden dil bilimleri ile mantık, âlî/alet ilimler kategorisindeki ilimlerdir. Bu ilimler yalnızca dini metinleri değil, dile dair her üretimi dil verisi olması bakımından inceler. Dolayısıyla bu ilimlerin haber hakkındaki incelemeleri, dil ve aktarımın içerik açısından sağlıklı bir şekilde anlaşılması için araçsal olmaktan öteye geçmez. Ancak kelam, fıkıh usûlü ve hadisin habere yaklaşımı böyle değildir.

⁶⁰⁹ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, et-*Tezkira fî ahkâmî'l-cevâhiri ve'l-'arâz*, Sâmi Nasr Lutf ve Faysal Bedir Avn (tah.), Dârü's-Sekâfe, Kahire ts., s.375.

⁶¹⁰ Biz haber kavramı ile dini öğreti, inanç ve hükümlerin kendisiyle aktarıldığı “nassı” (Kur'an-Sünnet) kastediyoruz. Kelamcılar, eserlerinde her ne kadar mantık ilminin bedihi bilgilerden biri olarak kabul ettiği “mütevâtirat” hakkında bazı açıklamalar yapmışlarsa da onların asıl amacı “nass”ın bilgi değerini ispat etmek olmuştur. Bizde buna bağlı kalarak haber başlığı altında daha ziyade naklî ilimlere temel hüviyetini kazandıran “nass” (Kur'an-sünnet) üzerinde duracağız.

Bu ilimler, naklî ilimler üst başlığı altında kategorize edilmişlerdir.⁶¹¹ Haber (vahiy/nass), bu ilimlerde merkezi bir konumdur. Nassî bilginin değeri, sıhhati ve aktarımı bu ilimlerin varlık amacıdır.⁶¹²

Genel olarak naklî ilimlerde, özelde ise kelim ilminde, aşkın bilgi vahiy ile beşeri bilgi üreten akıl arasındaki ilişki tarihsel kırılmalara ve ayrışmalara yol açmıştır. Hatta kelim ilminin ortaya çıkışı ve zaman içerisinde geçirdiği tarihsel kırılmaların, metodolojik kırılmalar olduğu söylenebilir. Buna göre, kelim ilminin varlık sahasına çıkışı, akıl-nakil ilişkisine dair geliştirdiği söylem sayesinde olmuştur.⁶¹³ Erken dönemde ortaya çıkan fırkaların her birinin kendi görüşünü desteklemek için haber uydurdukları⁶¹⁴ ve uydurdukları bu haberler üzerinden karşıtlarını dışladıkları bilinen bir vakıdır.⁶¹⁵ Fikirlerini kabul ettirmek veya hasmını

⁶¹¹ Felsefe temelli ilk bilimler tasnifine Aristo'nun (m.ö.322) eserlerinde rastlanır. Kindî (ö.252), İslam ilimler tarihinde ikili tasnife eserlerinde yer veren ilk İslam filozofudur. O, ilimleri ilahî ve insanî ilimler olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutar. Onun ilahi ilimler ifadesi ile vahiy menşeli ilimleri kastettiği ortadadır. Fârâbî'nin (ö.339) ilimler tasnifinde dil ve mantığın eklendiğini görürüz. Bu ilimler ondan sonra alet ilimleri olarak kategorize edilecektir. Gazzâlî'den (ö.505) itibaren ilimler, aklî-naklî veya şer'î-aklî şeklinde tasnif edilmiştir. Bu tasnifte kelim, fıkıh ve hadis, şer'î ilimler başlığı altında sıralanmışlardır. Dil ilimleri, şer'î ilimlerin öncül ilimleri arasında değerlendirilirken; mantık, kimi eserlerinde aklî ilimler içinde matematiğin yanında zikredilmiş, kimi eserlerinde de öncül/alet ilimler arasında sayılmıştır. Bk. Murtaza Bedir, "İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn", **İslam Araştırmaları Dergisi**, XV (15), s.5-15.

⁶¹² Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s.156.

⁶¹³ Örneğin; Ehl-i Sünnet keliminin ilk temsilcilerinden biri olan İmam Eş'arî, kelim yapılmasına karşı çıkan ve şayet gerekli olsaydı bunun Peygamberimiz tarafından yapılacağını belirten gruba karşı, bu kişilerin cehaleti sermaye edindiklerini, nazar/akıl etmenin bunlara ağır geldiğini dolayısıyla dini konularda araştırma yapmadan taklide yöneldiklerini belirtir. O, dinî meseleleri taklit yoluyla benimsenmesine karşı çıkararak nakil merkezli akıl yürütmelerde bulunmayı teşvik eder ve kelim ilminin gerekliliğini savunur. Bk. Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâil el-Eş'arî, **Risâletü fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-kelâm**, (el-Lüma' içinde), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2000, s.89-91.

⁶¹⁴ Hadis usûlü ilminde hadis uydurma ameliyesi sonucu aktarılan hadislerle "mevzû hadisler" denmiştir. Mevzû rivayetler yalnızca batıl ehli kimseler tarafından uydurulmamıştır. Ebu'l-Ferec el-Cevzî'ye (ö.597) göre, mevzû hadis uyduranlar beş kısma ayrılır. Bunlar: 1-Zühde aşırıya gidip hadis ezberlemeyi bırakanlar. 2-Nakli pek fazla önemsemeyen kimseler. 3-Başta güvenilir olup ömürlerinin sonlarına doğru akılları karışanlar. 4-Kendilerine gafletin galip geldiği kimseler. 5- Bilerek yalan uyduran kimseler. Bilerek hadis uyduranlar da üç kısma ayrılır: 1-Bilmeden hata ile rivayette bulunanlar. Bu kimseler daha sonra rivayet ettiklerinin hatalı olduğunu anlamalarına rağmen, hatada ısrar etmişlerdir. 2-Bilerek yalancı râvîlerden rivayette bulunanlar. 3-Hatayla değil bilerek yalan uyduranlar. Bu kimseler bazen isnadlarda uydurmaya gitmişler bazen de aktarılan hadislerde bilerek metni çarpıtmışlardır. Bk. Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî el-Cevzî, **Kitâbu'l-Mevzûât**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2003, c.1, s.14-21. Öte yandan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.715) hadisin senedine müracaat etmeksizin sadece metin eksenli bir inceleme ile mevzû hadislerin tespit edileceğine dair birtakım önemli mülahazalar aktarmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, **el-Menâru'l-münif fi's-sahih ve'z-za'if**, Dâru âlemi'l-fevâid, Suudi Arabistan trs., s.26-156.

⁶¹⁵ Fırkaların birbirleri aleyhine takındıkları bu tutum, bazı müelliflerin dikkatini çekmiştir. Bu müelliflerden biri olan İbn Kuteybe (ö.276), çağdaşı olan birtakım zevâtın kendi görüşleri

ilzam etmek için girişilen bu haber uydurma faaliyeti, dinî muhtevalı haberlere mesafeli yaklaşılmasına yol açmıştır. Bu husus, inanç ilkelerine akıl ekseninde yaklaşan kalamî düşüncenin ortaya çıkışını tetiklemiştir.

Ancak bu metot, İslam düşünce ekolleri arasında yeni bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir.⁶¹⁶ Vahyin otoritesi ile aklın yetkinliği bu yeni tartışmanın temel gündemini oluşturmuştur. Ekollerin akıl-vahiy ilişkisine yaklaşımları, onların metodolojik ve fikirsel yönden ayrışmalarında başat bir rol oynamıştır. Bu ayrışmada etkili olan bir etken ise, inanç inşâsında rehber edilecek haberin mahiyeti hakkındaki tartışmalar olmuştur. Kanaatimizce Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki temel ayrışma da buradan kaynaklanmıştır. Her iki ekolün habere yükledikleri mana ve bu mananın dini inanç ve hükümlerin belirlenmesindeki rolü, bu ayrışmada yadsınamaz derecede etkili olmuştur. Aynı şekilde Şîa kalamının kendi içerisindeki ayrışması da habere yüklenen manaya yapılan vurgunun şiddeti ve dozu üzerinden şekillenmiştir.

3.3.1. Kelam İlminde Haber

Mütekaddimûn kalamcılara göre kelam ilminin konusu, Allah'ın varlığı ve sıfatlarıdır.⁶¹⁷ Nübüvvet ve mead bahisleri ise bu asla ait konular olarak klasik kalam eserlerinde ele alınmıştır.⁶¹⁸ Cenab-ı Allah'ın varlığının aklen bilineceğini belirten

üzerinden başkalarını ayıpladıklarını, kendi gözlerindeki merteği görmeyip hasımlarının gözlerindeki çöplerle uğraştıklarını söyler. Bk. İbn-i Kuteybe, **Te'vîl...**, s.149. Aynı şekilde Eş'arî (ö.330), bazı insanların muarızlarına karşı yalan rivayetler uydurduğunu, bu tarzın rabbânî ve akılcı bir tarz olmadığını söyleyerek fırkalar arasındaki ihtilafları anlatmaya başlar. Bk. Eş'arî, **Makâlât...**, c.1,s.21.

⁶¹⁶ Ebu'l-Hilâl el-Askerî; bu konudaki ilk itirazın, Vâsıl b. Atâ tarafından dile getirildiğini belirtir. Aktardığına göre Vâsıl, “Edille-i Şer’iyye” yi dört olarak belirleyen ve Sünnetin icma kabilinden olması gerektiğini ifade eden ilk kişidir. Bk. Ebu'l-Hilâl el-Askerî, **el-Evâil**, Dâru'l-beşîr li’s-sakâfeti ve’l-ulûmî’l-İslâmiyye, Kahire 1987, s.374. Mu‘tezile’nin haber anlayışı hakkında müstakil çalışmaları bulunan Hüseyin Hansu, bu bilginin Askerî’den önce yaşamış olan Kâ’bî tarafından dile getirilmediğini belirterek ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini belirtir. Bk. Hüseyin Hansu, **Mütevâtir Haber**, Bilge Adamlar, Van 2008, s.71.

⁶¹⁷ Urmevî (ö.653), müteahhirîn kalamcılar içerisinde kelam ilminin konusunun Allah'ın zatı olduğunu savunan ender kalamcılardandır. Ona göre dünya ve ahirete dair bütün meseleler, onun zatına ve sıfatlarına bağlı olarak kelam ilmine dâhil edilmiştir. Bk. Teftâzânî, **Şerhu'l-mekâsîd**, c.1, s.42.

⁶¹⁸ Aslında akâid ilminin altı esası bulunmaktadır. Bu iman esasları başlangıçta “usûlü selâse”ye sonra da tek bir asıl olan “aslu’l-usûl”a irca olunmuştur. “Usûlü selâse” derken; Allah, nübüvvet ve ahiret konuları kastedilir. “Aslu’l-usûl” derken, Cenab-ı Allah'ın zatı kastedilir. Bk. Bekir Topaloğlu, **Kelam ilmi**, Damla Yayınevi, İstanbul trs., s.50.

kelamcılar⁶¹⁹ dâhil olmak üzere ilk kelamcılar, nübüvvetin varlığının ispatını dini inanç ve amellerin tespit edilmesi için gerekli görmüşlerdir.⁶²⁰ Nübüvvet ise, mucize göstermek ile ispatlanır.⁶²¹ Zira nebi ile nebi olmayan arasındaki fark, mucize ile bilinmektedir. Ancak mucize, yalnızca vahyin ilk muhatapları tarafından müşahade edilmiştir. Oysa din, yalnızca ilk muhataplara gönderilmemiştir. İlk muhataplar, mucizeyi birebir gözlemleyemeyen nesillere aktarım yoluyla gördüklerini iletme durumundadırlar.⁶²² Bu durumda mucize olgusunu müşahade edemeyenlerin sorumluluğu, kendilerine haber yoluyla aktarılan bilgiler aracılığıyla olmaktadır.

Ancak aktarılan haberlerin epistemolojik bilgi değeri hakkında bazı sorunlar bulunmaktadır. Bu sorunlar, haberî bilginin doğasında bulunmaktadır. Zira haber yollu elde edilen bilgi, müşahade ile elde edilen bilgidir.⁶²³ Haberî bilgide

⁶¹⁹ Cenâb-ı Allah'ın varlığının aklen bilineceğini belirten kelamcılar, Mu'tezilî ve Maturidî kelamcılardır. Mu'tezilî kelamcılara göre, peygamber sadece aklen bildiğimiz şeyleri detaylandırmak için gereklidir. Yoksa bizler aklen iyi ve kötüyü biliriz. Ancak peygamber hangi eylemin iyi ve kötü olduğunu Allah'ın bir lütfu olarak insanlara bildirir. Peygamberin fonksiyonu doktorun fonksiyonuyla aynıdır. Aslında bizler yararlı ve zararlı yiyeceklerle dair bir bilgiye sahibiz. Ancak bunların hangi yiyecekler olduğunun kesin bir şekilde öğrenilmesi, alanında mahir biri sayesinde olur. İşte Peygamberin varlık amacı da böyledir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s.565. Mâtüridî kelamcılar ise nübüvvetin hikmet gereği vacip olduğu düşüncesindedirler. Onlara göre nübüvvet olmasa insanların gündelik hayat hakkındaki bilgileri farklı farklı olacaktır. Bunun sonunda insanlar bilgilerini yarıştıracak belki de bu yüzden bilgi savaşları ortaya çıkacaktır. Bunun sonucunda ise kargaşa ve kaos ortaya çıkacaktır. Bu ise Yüce Allah'ın hikmetine aykırıdır. Bk. Sâbûnî, **el-Kifâye fi'l-hidâye**, 177-181.

⁶²⁰ Onların bu husustaki istidlali, mucize bir metin olan Kur'an'ın, muarızlarına meydan okuması ve muhaliflerin de bu meydan okumaya cevap veremeyerek aciz kalmalarının ancak haberle öğrenilebileceği nokta-i nazarından hareketle olmuştur. Bk. Müfid, **en-Nüket...**, Daru'l-Müfid, Beyrut 1993, s.35-36.; Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî...**, c.1, s.316; Murtazâ, **ez-Zahîre...**, s.341.

⁶²¹ Bu bağlamda ilk dönemde Peygamberimizin mucizelerini aktaran "Delâil" tarzında eserler yazılmıştır. Bk. Ebu'l-Hasan Abdülcebbar el-Esedâbâdî, **Tesbitu delâilu'n-nübuvve**, Dâru'l-arabiyye, Beyrut trs.; Ebû Nuaym el-İsfahânî, **Delâilu'n-nübuvve**, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1999; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, **Delâilu'n-nübuvve**, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1988.

⁶²² Bu konuda Cahız şunları söylemektedir: "Hayret! Bir kelamcı sahih haberi ortaya çıkarmayı nasıl terk edebilir. Zira peygamber ile peygamberlik iddiasında bulunan kişi arasındaki fark, haber ile bilinir. Âlimler, tıpkı selefin yaptığı (Kur'an'ın toplatılmasına atfen) gibi ümmeti korumalıdır. Zira insanlar içtihat eder; ama gaybı bilmezler. Bu bağlamda bir adam, peygamberin ölüyü dirilttiğini görerek onun peygamberliğinin hak olduğunu anlarsa bu kişinin bildiklerini gizlememesi, aktarması gerekir. Bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhîz, **Hucecû'n-nübüvve**, (Resâilu'l-Câhîz içerisinde), Dâru'l-cil, Beyrut 1991, c.3, s.224-230.

⁶²³ Bu konuda Peygamberimizden aktarılan bir hadiste; "Hz. Musa'ya kavminin sapıttığı haber verildi. O elindeki levhaları (kutsal levhalar) yere atmadı. Ne zamanki kavminin bu durumunu gözleri ile gördü, levhaları yere attı ve levhalar kırıldı." Bk. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1:215. Aclûnî (ö.1162) bu hadisin yorumunda şunları söylemektedir: "Haber ile aktarılan bilgide meydana gelen korku ve şaşkınlık, müşahade yoluyla oluşan korku ve şaşkınlık gibi değildir. Bazı inkârcılar bu hadis bağlamında Hz. Musa'nın Cenab-ı Allah'ın sözlerini kabul etmede tereddüt gösterdiğini söylemişlerdir. Oysa Hz. Musa bu konuda bir tereddüt içerisinde olmamıştır. O yalnızca söylenileni gözleri ile görünce daha fazla etkilenmiştir. Hz. İbrahim'in ölüyü diriltme hadisesini

hem aktaran hem de aktarılan kişide bir takım sıkıntılar bulunabilmektedir.⁶²⁴ Şayet bu sorunlar haberin bilgi değerini geçersiz kılsa, inanç ve ahkâma dair konularda ciddi tereddütler oluşacaktır. Bunun farkında olan kelim âlimleri itikâdî hususları selim akıl ve sahih nakil ışığında ispat etme vazifesini yüklenerek haberin bilgi değerini ispat sadedinde kelim eserlerinde haber bahsine yer vermişlerdir.⁶²⁵ Onların bu ispatı neticesinde; inanç, ahlak ve amele dair meselelerin kabul edilmesi mümkün olmuştur.

Haber, kelimciler nezdinde üç temel bilgi kaynağından biridir. Onlar nezdinde haber, tecrübe ve akli aşan bir takım bilgilerin elde edilmesinde eşsiz bir öneme sahiptir. Ancak haberin kaynaklık ettiği bilgi, duyu ve akıl bilgisinde olduğu gibi bilen birinci dereceden deneyimlediği bir bilgi değildir.⁶²⁶ Bu nedenle haberî bilginin bilgi değeri, aktarıcının/aktarıcıların güvenilirliği ve doğruluğuna bağlıdır. Bu yönüyle haberî bilgi, tecrübî ve akli bilgilerden farklılaşmaktadır. Bu farklılığın bilincinde olan kelimciler, akıl ve duyu aracılığıyla elde edilen bilgilerin sıhhatini bilgiyi akleden ve tecrübe eden “bilen” üzerinden değerlendirirken;⁶²⁷ haberî bilgide haberin sıhhatini, aktarıcıların nicelik ve nitelikleri üzerinden değerlendirmişlerdir.

müşahade etmek istemesini de bu bağlamda değerlendirebiliriz. Bk. İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, **Keşfu'l-hafâ ve muzillu'l-ilbâs**, Mektebetu ilmi'l-hadîs, c.2, s.

⁶²⁴ Haberî aktaran kişiler dünya görüşlerini desteklemek için hadisler uydurabilirler. Nitekim bu husus, İslam tarihinde sıkça yaşanmış ve ilmi disiplinler bunu engellemek için ortaya konmuştur. Öte yandan aktarılan kişiler açısından meseleyi ele alacak olursak bir kişiyi gözünde abartan biri o kişinin kendisine söylediği her şeyi doğru kabul edebilir. Âşık olan birinin ruh hali buna iyi bir örnektir. Aktaran ve aktarılan bakımından haberî bilginin taşıdığı bu riskler, bu zeminin nasıl kaygan bir zemin olduğuna dair bizlere bazı ipuçları vermektedir.

⁶²⁵ Gazzâlî'ye göre, Peygamber efendimizin sözünün delil değerinin ispatı, yalnızca kelim ilmi ile olur. O; kelimciyi, dini ilimlerin bütün ilkelerini ispat etmeyi yüklenen kimse olarak tanımlar. Bu nedenle kelim ilmi, onun ilimler tasnifinde en üst mertebeye yer alır. Bk. Gazzâlî, **el-Mustasfâ**..., s.15-16.

⁶²⁶ Haberî bilgiyi, duyu ve akıldan sadır olan bilgi şeklinde değerlendiren düşünürlerden biri, İbn Teymiyye'dir. Ona göre haber bir bilgi kaynağıdır; ancak bu bilgi, akıl ve duyu bilgisindeki gibi aracısız olmayıp akıl ve duyudan meydana gelmektedir. Bk. İbn Teymiyye, **Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2009, c.1, s.102. Ayrıca haberî bilginin her üç bilgi kaynağının ortak bir ürünü olduğunu belirten görüşler de bulunmaktadır. Buna göre duyularımızdan işitme duyusu ile bize ulaşan haber, aklın çıkarımsal işlevi sonrasında bilgi haline dönüşmektedir. Bu işlemde duyular akla her zamanki gibi ham veri taşıma görevini üstlenmektedir. Ne var ki bu aktarımda duyular olayı birinci elden deneyimlememiştir. Dolayısıyla bir habercinin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Şu halde böylesi bir bilgi; haber, duyu ve aklın ortak üretimi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bk. Sübhânî, **Nazariyyetü'l-ma'rife**, s.200-201.

⁶²⁷ Bu anlamda kelimciler, bilginin öznesi durumunda olan kişinin bilgiye ulaşması için duyuların sağlamlığı (havâs-ı selîme) ile akli melekelerinin yeterliliğini şart koşmuşlardır. Duyu verilerinde noksanlığın olması ya da akli ameliyede bir kusurun bulunması durumunda bilgi meydana gelmez. Bk. Sâbü'nî, **el-Kifâye fî'l-hidâye**, s.48-50.

Aslında haberin bilgi kaynaklarından biri olduğu hususunda kelamcılar arasında bir ihtilaf yoktur.⁶²⁸ Kelamcılar, bu konuda Sümeniyye⁶²⁹ ve Berâhime⁶³⁰ mezheplerine karşı mücadele etmişlerdir. Berâhime'nin peygamberlik kurumunu kabul etmemesi, kelamcıların onları haber mevzuunda neden hedef aldıkları konusunda bize bilgi vermektedir. Sümeniyye ise, duyu verileri dışındaki bütün bilgileri reddetmekteydi. Reddetikleri bilgiler arasında vahiy de bulunuyordu. Dolayısıyla onlar da kelim ilmi ile hasım oluyorlardı. Çünkü sıklıkla ifade ettiğimiz üzere kelim ilmi Peygamberimizden aktarılan dinsel öğretileri yakîni deliller aracılığıyla ispat etmeye çalışan bir ilimdir.⁶³¹

⁶²⁸ Kelamcılar arasında haberi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmediği ifade edilen tek kişi, Mu'tezilî kelamcı Nazzâm'dır (ö.231). Abdulkahîr el-Bağdâdî (ö.429), haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen Sümeniyye ve Berâhime'nin yanında Nazzâm'ın adını vererek onun da haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmediğini aktarır. O; Nazzâm'ın, mütevatir bile olsa haberin yalan olma ihtimali taşımasından dolayı bilgi kaynağı olarak benimsenemeyeceğini, ifade ettiğini söyler. Bağdâdî'nin, Nazzâm'a atfen aktardığı haber ile ilgili görüşlerine, Câhız (ö.255), İbn Kuteybe (ö.276) ve İbn Ravendî'nin (ö.301) eserlerinde rastlamaktayız. Ancak Mu'tezilî âlimlerden Hayyat (ö.300), "*el-İntisâr*" adlı eserinde bunun Nazzâm'a ve Mu'tezile'ye atılmış büyük bir iftira olduğunu söyleyerek Mu'tezile mezhebinin hasımlarına karşı kullandığı haberi delillerden örnekler sunar. Hayyât, Kur'an'dan aktardığı bu delillerin Mu'tezile'nin hasımları Müşebbihe'ye karşı kullandıkları en önemli deliller olduğunu da ekler. Nazzâm'ın eldeki eserlerinin muarrızlarının aksini söylediğini belirterek Nazzâm'a nispet edilen, ümmetin hata üzere bir araya gelmesinin caiz olduğu şeklindeki rivayetin, Câhız tarafından gafletle Nazzâm'a nispet edilerek aktarıldığını belirtir. Bkz. Hayyât, *el-İntisâr*..., s.50-51. Tehannevî de Nazzâm'ın; mütevatir haberin itminanî bilgi meydana getirdiğini söylediğini nakleder. Bk. Tehânevî, *Keşşâf*..., c.4, s.315. Öte yandan Nazzâm'a ait olarak aktarılan, bir haberin bilgi ifade etmesi için karine ile desteklenmesi gerektiği, yönünde bir görüşünden de bahsedilir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*..., c.15, s.385. Bütün bu bilgiler ışığında Nazzâm'ın aslında haberden bilgi meydana geldiğini inkâr etmediğini, haberin aktarıcısının hataya müsait olan insan olması hasebiyle dış dünyadan bir karine ile desteklenmesi gerektiğini ve dolayısıyla haberin itminani bilgi meydana getirdiğini söylemek istediğini söyleyebiliriz. Yine de Nazzâm'ın bu hususta tam olarak ne söylemek istediğinin anlaşılması için müstakil bir çalışmanın yapılması gerekliliği ortadadır.

⁶²⁹ Sümeniyye, nazar ve haberin bilgi kaynağı oluşunu reddeder. Onlara göre, biricik bilgi kaynağı duyulardır. Sümeniyye'nin haber hakkındaki değerlendirmelerini şöyle özetleyebiliriz: Doğru haberi, yanlış haberden ayırt etmek imkânsızdır. Şayet haber, ilme götüren bir yol ise, duyu bilgisinde olduğu gibi haberi ilk duyduğumuz anda bizde bilgi meydana gelmesi ve sürekli tekrar etmemesi gerekirdi. Birbirine aykırı haberler, haberin güvenilirliğini zedeler. Haber işitilmeden önce doğru ve yanlış muhtemeldir. Öyleyse her iki yöne ihtimali olan bir haber duyulduktan sonra nasıl doğru olabilir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*..., c.15, s.336-337.

⁶³⁰ Berâhime'nin bu konudaki argümanları şöyle sıralanabilir. 1-Cenab-ı Allah, hakîmdir. Peygamberi kabul etmeyeceğini bildiği birine, peygamber göndermek zorlama ve abestir. Abes olanı Cenab-ı Allah'tan gidermek için nübüvveti reddetmek gerekir. 2-Şayet Allah insanları sapkınlıktan kurtarıp hidayete erdirmek istiyorsa, bunu hikmetine ve amacına daha uygun bir şekilde akılları hidayete zorlayarak yapabilir. Bk. İbn Hazm, *el-Fisal*..., c.1, s.86. 3-Peygamber ya akla uygun şeyler söyleyecek ya da akla aykırı şeyler söyleyecektir. Eğer akla uygun şeyler söylerse akıl zaten bundan müstağnidir. Yok, şayet akla aykırı şeyler söylerse akıl zaten bunları reddeder. Her iki durumda da peygambere ihtiyaç yoktur. Bk. Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, s.176.

⁶³¹ Kelam, yakîni deliller ile dini inançları ispatlayan ilimdir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, c.1, s.27. Buradaki dini inançlar ifadesinin, "inançlar" kısmı ile amelin değil inancın kendisi

Kelamcılar eserlerinde haber mevzûunu öncelikle mantık ilminin bedihi bilgilerden kabul ettiği mütevatirat kabilinden haberler ile açarlar. Onlar bununla her şeyden önce haberin bilgisel değerini ortaya koymaya çalışırlar. Ancak onların asıl gayesi, bu haberlerin bilgisel değerini ispat etmek değildir. Çünkü bu gibi haberlerden bilginin meydana geldiği neredeyse herkes tarafından zaten kabul edilmekteydi. Onların asıl amacı, dinin öğretilerinin kendisiyle öğrenildiği vahyi bilginin epistemolojik değerini ispat etmektir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere dini bilgilerin asıl kaynağı vahyi bilgidir.

Vahyi bilginin epistemolojik değerini ispat etmeye dair ortaya konan bu çaba neredeyse bütün kelam ve fıkıh usûlü âlimlerinin eserlerinde görülmektedir. Ancak mütekaddimûn kelamcılar eserlerinde haber konusuna daha fazla yer ayırmışlardır. Kanaatimizce bunun nedeni, onların döneminde kelam ilminin henüz tam olarak olgunlaşmamasıdır. Zira halen İslam dışı yeni inanışlarla karşılaşılıyor ve dini inançlar ile hükümlerin yerleşmesi tehdidi bulunuyordu. Müteahirrun dönemine geldiğimizde artık inanç esaslarının ispatı etrafındaki problemler ortadan kalkmıştı. Nakil konusu kapanmış, kelam bir ilim olarak rûştünü ispatlamıştı. Ayrıca kelamın konuları felsefe ile iç içe geçmişti. Bu nedenle geç dönem kelam eserlerinde haber mevzuunun ilk dönem kelam eserlerindeki kadar yoğun bir şekilde tartışılmadığına şahit oluyoruz.

Bu yüzden kelamcılar, haberin bilgiye kaynaklık ettiği hususunu, nübüvvetin ispatı için zorunlu görmüşlerdir. Çünkü mucize bir metin olan Kur'an'ın, muarızlarına meydan okuduğu ve muhaliflerinin de bu meydan okumaya cevap veremeyerek aciz kaldıklarının bilinmesi ancak haber ile mümkündür.⁶³²

3.3.2. İmâmiyye'de Haber

329/940 yılında Büyük Gaybet'in başlamasından sonra İmâmiyye Şîa'sında toplumun pratik ihtiyaçlarının halledilmesi sorunu baş göstermeye başladı.⁶³³ Gaybet

kastedilmiştir. "Dini" kısmıyla da Muhammed (s.a.v.)'in dinine vurgu yapılmaktadır. Bk. İcî, **el-Mevâkıf...**, s.7.

⁶³² Müfid, **en-Nüket...**, s.35-36; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî...**, c.1, s.316; Murtazâ, **ez-Zahîre...**, s.341.

⁶³³ İrfan Abdulhamid, **İmâmiyye Şîa'sında Velayet-i Fakîh, Tarihi Arka Plan**, Seyit Bahçıvan (çev.), Marife, s.244.

öncesi dönemde, bu ihtiyaçların halledilmesi noktasında İmâmiyye Şîa'sı âlimleri arasında herhangi bir ihtilaf yoktu. Onlar, mezhebin temel anlayışını oluşturan konularda imamlardan gelen rivayetlere bağlı kalmışlardı. Ancak zamanla İmamlardan aktarılan rivayetlerin artmasıyla farklı bakış açıları ortaya çıktı.⁶³⁴

İmâmiyye Şîa'sı içerisinde temel iki bakış açısı bulunmaktadır. Birincisi; imamlardan aktarılan rivayetlerin tamamını, dinin her alanında delil olarak değerlendiren Ahbârî ekoldür.⁶³⁵ Bu görüşte olanlar, itikâd ve amelde yalnızca imamlardan gelen haberlerle amel etmeyi benimsemektedirler.⁶³⁶ Onlara göre, İmamlardan sahih yollardan aktarılan haberler, Kur'an'a uygundur.⁶³⁷ Zira bu tür haberler, Yüce Allah'tan vahiy yoluyla alınmıştır. Şayet bu haberler Allah tarafından bildirilmemiş olsaydı, birbirleriyle çelişik olurdu.⁶³⁸ Hatta onlardan bir gruba göre yegâne delil, sünnet olup, o da masum imamlara hastır. Çünkü Kur'an, müfesser yani açık bir kitap değildir. Kur'an'ı tefsir etmek sadece masum imamlara has olduğundan biricik delil masum imamlardan gelen haberlerdir.⁶³⁹

Erken dönem İmâmîliğinin temel karakteristik özelliği olan bu durum, dinî meselelerde imâmın otoritesini yegâne merci olarak kabul etmiştir. Bu nedenle bu dönemde Şîî fıkıh düşüncesinde kadî/hâkimlere yer verilmemiştir.⁶⁴⁰ Bahis konusu dönemde ideal mezhep müntesibi, imâmların ahbârını alıp rivayet eden ve onu sorgulamaksızın olduğu gibi uygulayan kimseler olmuştur. Bunun bir yansıması olarak imamlardan gelen herhangi bir haberle karşılaştığında teslimiyetçi bir tavırla olduğu gibi kabul eden bir talebeye İmâm Bakır'ın oldukça sitayişkâr ifadeler kullandığı nakledilmiştir.⁶⁴¹

⁶³⁴ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, s.183; Cürcânî, **Şerhu'l-mevâkıf**, c.8, s.423-424.

⁶³⁵ Mazlum Uyar, **Ahbarilik**, s.271-272.

⁶³⁶ Muhammed Emin el-Esterâbâdî, **el-Fevâidu'l-medeniyye**, Muesseset-u neşri'l-İslâmî, Kum 1426 hk., s.97.

⁶³⁷ Ahbârî gelenekten olmamasına rağmen Tabâtabâî'nin imamlardan gelen haberleri oldukça prestijli bir konuma yerleştirmesi İmâmiyye'nin imamlar noktasındaki hassasiyetini gözler önüne sermektedir. Ona göre, Peygamberimiz ve imamlardan aracı olmaksızın duyulan hadislerin hükmü, Kur'an'ın hükmü gibidir. Bk. Tabâtabâî, **eş-Şîatu fi'l-İslam**, s.89-90.

⁶³⁸ Sadûk, **el-İtikâdât**, s.42.

⁶³⁹ Abdullah es-Semâhicî, **İmâmiyye Şîa'sının İki Ekolü Ahbâriler ve Usûliler Arasındaki Temel Farklar**, İbrahim Kutluay (çev.), s.138.

⁶⁴⁰ Etan Kohlberg, **Gaybet Öncesi...**, 242.

⁶⁴¹ Etan Kohlberg, **Gaybet Öncesi...**, 241-42.

Yukarıda anlatılan Ahbârî ekolün görüşlerini din için sakıncalı hatta dini yok edecek bir tehdit⁶⁴² olarak değerlendiren Usûlî bakış açısı ise, haber konusunda yeni bir anlayış geliştirmiştir. Usûlî düşüncenin İmâmiyye Şîa'sında gerçekleştirdiği değişimin, özellikle habere yaklaşım konusunda olduğunu söylemek yerinde olur. Zira Usûlî anlayışın ilk temsilcileri olan Bağdat İmamiyye'sinin haber hakkındaki değerlendirmeleri, Ahbârî İmamîlere göre farklılık arz etmektedir. Bu farklılık, İmamiyye Şîa'sında metodolojik anlamda önemli değişiklikler meydana getirmiş, Usûlî bakış açısı mezhebin baskın karakteri haline dönüşmüştür.

Öte yandan Usûlî ulemanın haber konusunda benimsedikleri ortak bir görüşten de bahsetmek mümkün değildir. Onlar genelde haberin delil oluşu için bir takım şartlar öne sürerler. Bu şartlar, birinden diğerine farklılık gösterebilmektedir. Mesela; Usûlî anlayışın ilk temsilcisi olarak bilinen Şeyh Müfid'in haber anlayışı ile öğrencisi Şerîf el-Murtazâ'nın haber anlayışı arasında bazı görüş farklılıkları vardır. Şerîf el-Murtazâ ile öğrencisi Ebu Cafer et-Tûsî arasında da benzer şekilde önemli farklılıklar bulunmaktadır. Aynı şekilde diğer Usûlî âlimler arasında da bu tür farklılıklara rastlanılmaktadır.

Ancak Usûlî âlimler arasında haberin, mütevatir ve haber-i vâhid şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulması hususunda bir ihtilaf yoktur. Onların geneli, mütevatir haber ile karine tarafından desteklenen haber-i vâhidlere dinde delil olma değeri atfetmiştir.⁶⁴³ Bu noktada ilk dönem İmâmî kelamcılardan biri olan Şerîf el-Murtazâ ile nispeten geç dönem fıkıh teorisyeni olan İbn İdris el-Hillî, karine ile desteklense bile haber-i vâhidlerin dinde delil olamayacağını belirterek karine ile desteklenmiş haberin delil oluşuna karşı çıkmışlardır.⁶⁴⁴

⁶⁴² Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. İdris el-Hillî, **Kitâbu's-Serâiri'l-hâvî li tahriri'l-fetâvâ, İntişârât-ı delil-i mâ**, Kum 1387 HŞ., c.1, s.115.

⁶⁴³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâmiyye Şîa'sı içerisinde haberin karine ile desteklenmesi konusunu ilk gündeme getiren kişi, Şeyh Müfid'tir. O, haberin ravisinin doğru söylediğine delalet eden bir rivayet bulunmadığı sürece haber-i vâhidin dinde kesinlik bildirmeyeceğini belirtmektedir. Bk. Müfid, **Evâil...**, s.57.

⁶⁴⁴ Nâîni (ö.1936), Ebu'l-Kasım el-Hûî (ö.1992) ve Muhammed Hâdî Marifet (ö.2006) gibi bazı günümüz Şîî âlimler, Şerîf el-Murtazâ ile Şeyh Müfid'in aslında karine ile desteklenmiş olan haber-i vâhidleri dinde delil olarak kabul ettiklerini iddia ederler. Kanaatimizce onların bu çabaları delil ile desteklenen haber-i vâhidleri muteber bir kaynak olarak sunmak için ilk Usûlî âlimlerden destek bulma çabasıdır. Yoksa Şerîf el-Murtazâ hiçbir şekilde haber-i vahidi muteber bir delil olarak görmemektedir. Bu konuyu yeri gelince daha detaylı bir şekilde ele alacağız. (Bk.

Usûlî ulemanın ittifak ettikleri ikinci bir husus ise, muteber sayılacak haberin İmamî kaynaklardan gelmiş olması gerekliliğidir.⁶⁴⁵ Onlar nezdinde haber-i vâhid bile olsa mezhep içerisindeki kaynaklardan gelmiş ise, kendisiyle amel edilebilir.⁶⁴⁶ Şîî kelimciler haberin/nassın bilgi değerini ispat ederken masum gördükleri imamlardan aktarılan haberleri de göz önünde bulundurmuşlardır. Zira onlar masumdan aktarılan bütün haberlere bilgi değeri atfetmektedirler. Bunun sonucu olarak Hz. Peygamber'in yanına masum gördükleri imamları da eklemiş olmaktadır. Onlar ismet konusunda Hz. Peygamber ile imamlar arasında herhangi bir fark görmemektedirler. Bu bakış açılarının sonucu olarak sünnet tanımları da farklılaşmış olmaktadır.⁶⁴⁷ Onlara göre sünnet, masum olarak değerlendirilen Peygamber ve tahir imamlardan sadır olan söz, fiil ve takrirlerdir.⁶⁴⁸

3.3.3. Murtazâ'da Haber

Murtazâ'nın kelim sisteminde, Şîî öğretiler ve bu öğretileri şekillendiren haberin önemli bir yeri vardır. Ancak kendi dönemindeki Ahbârî ulemaya karşı verdiği mücadele, habere mesafeli yaklaştığı yönünde yaygın bir kanaate yol açmıştır. Bu kanaatin oluşmasında Murtazâ'nın haber hakkındaki tafsilatlı, iç içe geçmiş ifadelerinin önemli bir etkisi vardır.⁶⁴⁹ Aynı şekilde onun ilim tanımını itikat ile ilişkilendirmesi sonucunda kesinlik bildirmeyen zan ve haberlere karşı tutumu da

Muhammed Hâdî Ma'rîfet, **et-Tefsir ve'l-müfessirûn**, el-Camiatu'l-Rızaviyye li'l-ulumi'l-İslamiyye, Meşhed 1391 hş., c.2, s.546-548.

⁶⁴⁵ Doğruluğu kesin bir şekilde bilinen haberleri yedi kısma ayıran Allâme Hillî, Şîa/İmâmiyye mezhebine göre imamın haberi kesin doğru haberler arasında yer almaktadır. Bk. İbhû'l-Mutahhar el-Hillî, **Mebâdiu'l-vusûl**, s.198.

⁶⁴⁶ Bu hususta günümüz Şîi/İmâmîliğinin önemli simalarından biri olan Tabâtabâî şunları söylemektedir: Dinî hükümlerin istinbâtında mevcut delillerin bulunması nedeniyle mütevatir ve kesin haberin yanında güvenilir haber-i vâhidlerle de amel edilir. Tabâtabâî'nin, "güvenilir" ifadesiyle İmâmî kaynaklardan gelen işaret ettiği açıktır. Bk. Tabâtabâî, **eş-Şîatu fi'l-İslâm**, s.90. Bu konuda usûlî âlimler arasında bir görüş birliğinden bahsedilebilir. Haber-i vâhide mesafeli yaklaşan Murtazâ da icmâ bahsinde detaylı bir şekilde ele alacağımız üzere kendisine İmâmî kaynaklardan ulaşan haberleri imamın görüşünü yansıttığı için icmâ kapsamında değerlendirmiş ve bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir.

⁶⁴⁷ Mennâî, **Usûlü'l-akîde...**, s.119-120; Murtazâ, **el-Mûlahhas...**, c.1, s.10 (muhakkik mukaddimesi).

⁶⁴⁸ eş-Şehid es-Sânî, **er-Riâye fi ilmi'd-dirâye**, Mektebetu Ayetullâh el-Uzmâ el-Mara'sî en-Necefi, Kum 1408 hş., s.50.

⁶⁴⁹ Murtazâ'nın eserleri tetkik edildiğinde onun icmâ ile haber arasında müphem bir tavır içerisinde olduğu görülmektedir. Çalışmanın ileriki aşamalarında görüleceği üzere o, icmâa kısaca masum imamın görüşü şeklinde değerlendirdiğinden kendisine masum imam kanalıyla geldiğini düşündüğü bütün rivayetleri icmâ kapsamında görerek kelâmî ve fikhî görüşlerini inşa etmektedir.

bu kanaatin oluşmasına katkıda bulunmuştur.⁶⁵⁰ Ancak onun eserlerinin satır araları dikkatli bir şekilde okunduğunda onun hiçbir şekilde İmâmiyye'nin temel inanç esaslarının dışında bir fikir benimsemediği görülecektir.

Mensubu olduğu İmâmiyye fırkasının inanç esaslarını aklî deliller ile ispatlamaya çalışan Murtazâ, genel manada haberi, özel anlamda ise sünneti tamamıyla gözden çıkarmış değildir.⁶⁵¹ Onun düşünce sisteminde sünnete ulaşmanın yegâne yolu, haber-i vâhid değildir. O, kendisine farklı alternatif yollar arayarak icmâ üzerinden sünnete ulaşmayı düşünmüştür.⁶⁵² Burada sünnet kavramı ile kastedilenin İmâmiyye mezhebinde özel bir anlama işaret ettiğini belirtmekte yarar vardır. İmâmiyye mezhebi, sünnet kavramı ile Hz. Peygamber'i ve ondan sonra gelen imamların söz, fiil ve takrirlerini kastetmektedir. Onlar, ismet konusunda Hz. Peygamber ile imamlar arasında herhangi bir fark görmemektedirler. Bu nedenle imamların sözleri rivayet ve nakil kabilinden olmayıp zatî bakımdan hüccet değeri taşımaktadır.⁶⁵³

Murtazâ'nın haberin epistemik değerine yüklediği mananın arka planında da yukarıda ifade edilen "sünnet" anlayışının yansımaları yatmaktadır. O, İmâmî bir âlim olarak on iki imâmın tamamının nass ile ta'yin edildiğine inanmaktadır. Ona göre söz konusu ta'yinin gerçekleştiği nasslara tanık olmayanların imamların bu şekilde ta'yin edilmesini ancak haber yoluyla öğrenebilmektedirler. Kezâ imâmet ile ilgili cârî olan birçok hususa, sadece haber ile ulaşabilmektedirler. Bu nedenle haber bahisleri imâmet meselesi ile yakın bir şekilde içinde bulunmaktadır.⁶⁵⁴

3.3.3.1. Haberin Tanımı

Haber kavramının tanımlanıp tanımlanamayacağı ihtilaflı bir meseledir. Haberin tanımlanamayacağını belirten kimi âlimler, bunu iki gerekçe ile açıklama yoluna gitmişlerdir. Birinci gerekçeye göre haberi tanımlamak güç olduğundan

⁶⁵⁰ Nitekim Fahreddin er-Râzî, Murtazâ'nın haber-i vâhidi kabul etmemesinin arkasında şüphenin bulunduğunu belirtmektedir. Bk. Murtazâ, **ez-Zarî'a...**, c.1, s.102 (muahakkik mukaddimesi).

⁶⁵¹ Onun haber konusundaki itirazı daha ziyade inceleme ve araştırma yapılmadan yapılan özensiz tavra karşı olmuştur. Bk. Ma'rifet, **et-Tefsîr ve'l-müfessirûn**, s.546.

⁶⁵² Murtazâ, **el-Mûlahhas...**, c.1, s.9 (muahakkik mukaddimesi).

⁶⁵³ Mennâî, **Usûlü'l-akîde...**, s.119-20.

⁶⁵⁴ Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.2, s.41.

tanımlanamaz. İkinci gerekçeye göre ise, haber kavramsal olarak apaçık olduğundan onu daha açık bir tanım ile tanımlamak mümkün değildir. Apaçık kavramlar için tanım geliştirmenin zorluğunu telmih ettiren bu gerekçeyi ileri sürenler, haber kavramının söz konusu güçlükten dolayı tanımlanamaz olduğunu ileri sürmektedirler.⁶⁵⁵ Bu gerekçeyi ileri sürenlerden Sekkâkî (ö.626) ve Fahreddîn er-Râzî (ö.606), haber kavramının tasavvurunun zorunlu olduğundan hareket ederek haber kavramının tanımlanamayacağını belirtmişlerdir.⁶⁵⁶ İslam âlimlerinin cumhuru ise, haberin tanımlanabileceğini ifade etmişlerdir.⁶⁵⁷ Ancak onlar da haberin tanımı noktasında fikir ayrılığı yaşamışlardır.⁶⁵⁸

Murtazâ cumhura tabi olup haberin tanımlanacağını kabul edenler arasında bulunmaktadır. Onun eserleri incelendiğinde habere dair iki tanım yaptığı görülmektedir. O, kelim ve fıkıh usulü eserlerinde, haberi bilgiye ulaştıran üç araçtan biri şeklinde değerlendirip ıstılâhî açıdan tanımlamaktadır. Ona göre haber, kendisinde doğru veya yalan bulunması mümkün olan şeydir.”⁶⁵⁹ Murtazâ, haber tanımında “veya” bağlacını ısrarla kullanmakta ve kendinden önceki kitaplarda geçen⁶⁶⁰ habere dair tanımlarda kullanılan “ve”⁶⁶¹ bağlacını mahzurlu görmektedir.

⁶⁵⁵ Tehânevî, **Keşşâf...**, c.2, s.16; Kefevî, **el-Külliyât**, s.415.

⁶⁵⁶ Zerkeşî, **el-Bahrü'l-muhît...**, c.4, s.216-17.

⁶⁵⁷ Tehânevî, **Keşşâf...**, c.2, s.16.

⁶⁵⁸ Zerkeşî, **el-Bahrü'l-muhît...**, c.4, s.216-17.

⁶⁵⁹ Murtazâ, **ez-Zahîre...**, s.343.; Murtazâ, **ez-Zerî'a...**, 341.

⁶⁶⁰ Murtazâ, haberi tanımlarken bizden önceki kitaplarda yapılan haber tanımlarında geçen “doğru ve yanlış” mümkün olan şey” şeklindeki tanımlara karşı olduğunu belirtir. O, “bizden önceki kitaplarda geçen” ifadesiyle kimlerin haber tanımını kastettiğine dair bir bilgi vermemektedir. Biz Murtazâ’nın bu ifadesiyle dilciler, mantıkçılar ve mantıkçıların haber tanımlarını benimseyen Mu’tezilî kelimcileri hedef aldığını düşünüyoruz. Zira Kâdî Abdülcebâr, “*el-Muğnî*” adlı eserinde, haber olarak değerlendirilecek her yargının yalan barındırmasının mümkün olduğunu, yalana muhtemel olmayan bir ifadenin ise haber olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir. Bk. Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî...**, c.15, s.318-319. Murtazâ’nın çağdaşı olan Ebu’l-Hüseyîn el-Basrî de “haber, kendisine doğru ve yalan karışan şeydir”, şeklindeki tanımın dilcilere ait bir tanım olduğunu aktarır. Bk. Ebu’l-Hüseyîn Muhammed b. Alî el-Basrî, **el-Mu’temed fî usûlî’l-fıkıh**, Daru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut trs., c.2, s.74. Aynı şekilde Cemîl Salîbâ da (ö.1976) haberin; “doğru ve yalanan dâhil olduğu şey”, şeklindeki tanımın Mu’tezile’ye; doğru ve yalana muhtemel olan şey şeklindeki tanımın ise mantıkçılara ait olduğunu ifade eder. Bk. Salîbâ, **el-Mu’cemu’l-felsefî**, c.1, s.520. Öte yandan Ebu’l-Bekâ el-Kefevî (ö.1684); Arap dilcilerinin, “haber doğru ve yalana muhtemel olan şey” şeklindeki tanımda ittifak ettiklerini belirtir. Hemen devamında da bunun dilsel bir durum olduğunu, yani haberin zatı gereği böyle bir durum arz ettiğini aktarır. Haberinin zâtının dışındaki etkenler nazar-ı dikkate alındığında ise bazı haberler yalnızca doğruya muhtemel olurken, bazıları da yalnızca yalana muhtemel olmaktadır. Bk. Kefevî, **el-Külliyât**, s.415.

⁶⁶¹ Arapça’da ve bağlacı yerine kullanılan “ و ” atfî harfinin birliktelik anlamında kullanıldığı, dolayısıyla bir şeyin aynı anda hem doğru hem de yanlış oluşunun söz konusu olacağı ve bunun da imkânsız olduğu yönünde itirazlar gelmiştir. Bk. Tehânevî, **Keşşâf...**, c.2, s.16. Ehl-i Sünnet

Çünkü ona göre Cenab-ı Allah hakkındaki haberlerimiz ile bedihi bilgiler hakkındaki aktarımlarımız, yalana muhtemel değildirler. Aynı şekilde âlemin yaratıcısının muhdes bir varlık olduğu şeklindeki haberi yargımız da salt yalan bir ifadedir. Bu tür haberler, doğru ve yalanı bir arada barındırmaktan uzaktır.⁶⁶²

Bir kimsenin tek bir haberle aynı anda iki farklı şeyi kastedebileceğini, böylelikle de tek bir haberin hem doğru hem de yalanı aynı anda bünyesinde barındırabileceği şeklindeki muhalif argüman, Murtazâ için ikna edici değildir. O, böylesi bir iddianın her şeyden önce batıl bir istidlal olduğunu ifade eder. Ona göre bir kimse şayet; Cenab-ı Allah, kadimdir der ve bu ifadesiyle de Cenab-ı Allah’tan başkasını kastetmezse; bu kişi muhbir, aktardığı şey de hakiki haber olur. Ve bu tür içerikte aktarılan bu haberin yalan olması mümkün değildir.⁶⁶³ Yine aynı şey aksi için de söz konusudur. Yani bir haber içeriğine uygun ise doğru, içeriğine uygun değilse yalan olur.

Murtazâ’nın tartıştığı bir diğer haber tanımı ise, “doğrulamaya ve yalanlamaya muhtemel olan şey”, şeklindeki tanımdır. Murtazâ bu tanımı kullananların doğru konuşan ve yalan konuşan hakkındaki doğru söyledi veya yalan söyledi şeklindeki ifadedir. Ona göre bu şekilde bir tanım doğru olabilir. Ancak bu tarz bir itirazdan dolayı böylesi bir tanım ileri sürmek gerekmemektedir. Zira bir kimse doğru ve yalan söyleyen iki kişinin aynı anda doğru söylediğini ifade ederse şüphesiz sözü yalan olur. Bu bağlamda Ebu Hâşîm el-Cübbâî’nin her iki kişi için ayrı ayrı hükümler verilmesi gerektiği tarzındaki çözümünü aktaran Murtazâ, bu görüşü kendi görüşü kadar isabetli görmemektedir. Haberi aktaran kişinin aktarımında nefiy ile ispat arasında bir ara form yoktur. Öyleyse haberde de doğru ile yalan arasında bir form olmamalıdır. Zira onun nezdinde doğru ile yalan arasında bir ara form yoktur. Bir haber ya içeriğine uygun olup doğru olur, ya da içeriğine aykırı olup yalan olur.⁶⁶⁴

kelamcıları da -özellikle Eş’ariler- Cenab-ı Allah’ın sözlerinin dilsel bile olsa yalana muhtemel olamayacağını belirterek tanımda “ve” bağlacının kullanımına karşı çıkmışlardır. Bk. İmâmu’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cuveynî, **Kitâbu’l-İrşâd**, Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1995, s.164; Gazzâlî, **el-Mustasfâ...**, s.172.

⁶⁶² Murtazâ, **ez-Zahîre...**, s.342; Murtazâ, **ez-Zerî’a**, 341.

⁶⁶³ Murtazâ, **ez-Zahîre...**, s.342.

⁶⁶⁴ Murtazâ, **ez-Zahîre...**, s.343.

Murtazâ'nın haber kavramına yüklediği mana incelendiğinde onun tanımının sünnî kelimcilerin tanımı ile uyumlu olduğu görülmektedir.⁶⁶⁵ Kelamî düşünce sisteminde Mu'tezile ile birçok ortak noktası bulunan Murtazâ'nın haber tanımında onlarla farklılaşması, yukarıda ifade edildiği üzere imâmet anlayışının bir yansıması olabilir. Nitekim o, imamet bahsinde Mu'tezilî kelimcilerle sık sık karşıya gelmiş ve onlarla fikri tartışmalara girmiştir. O, söz ve görüşlerinde her zaman isabet ettiğini düşündüğü imamın asla yanılmayacağı ön kabulünden hareketle haber tanımını şekillendirmiştir. Bu yüzden o, haberi doğru ve yanlış muhtemel yargı şeklinde tanımlayan Mu'tezilî tanıma karşı çıkmıştır.

3.3.3.2. Haberin Epistemolojik Değeri

Haberin bilgi kaynağı olduğu konusunda kelam âlimleri arasında herhangi bir ihtilafın söz konusu olmadığı daha önce ifade edilmişti. Kelam âlimleri haberin bir bilgi kaynağı olduğu ve haberin bilgi kaynağı olarak kabul etmemenin akılla bağdaşmadığını eserlerinde sıklıkla dile getirmişlerdir.⁶⁶⁶ Onlar, haberin bilgisel değerini ispatlama, haberin bilgi kaynağı olmadığını iddia eden kişi ve grupları ilzam etme sadedinde habere özel bir ilgi göstermişlerdir. Bu bağlamda haberi müstakil bir konu olarak ele almış ve oldukça kapsamlı açıklamalar getirmişlerdir. Bahis konusu açıklamalar içerisinde haberin epistemolojik değerinin ispatı önemli bir yer işgal etmiştir.

İnsan tarihte yaşamış önemli kişilerin varlığını kabul eder. Bu bilgilere sanki duyu verileri ile elde edilmiş gibi kesin bir şekilde inanır. Oysa bu bilgiler duyusal kanallardan gelmemiştir. Zira bu tarihi şahsiyetlerin fiziki yapılarını görme, seslerini işitme gibi herhangi bir duyusal temas gerçekleşmemiştir. Onların varlığı hakkındaki bilgiler yazılı ve sözlü anlatılardan ibarettir. Bütün bunlar karşısında haberi işitenler, bu bilgileri onaylayabilir ya da reddedebilir. Ancak akıl bu kadar fazla kaynaktan gelen bilgilerin yalan olmasının mümkün olmadığını söyler. Çünkü tarih boyunca birbirinden habersiz farklı meşrep ve dinden kişilerin aynı bilgileri aktarmasının

⁶⁶⁵ Zerkeşî, haber tanımında “” bağlacını kullananların Bâkılânî ve Cüveynî gibi kelimciler olduğunu ifade etmektedir. Bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît...*, c.4, s.217.

⁶⁶⁶ Cemalettin Erdemci, “Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (6), 2006, s.157-58.

yalan olduğuna hükmeder. Böylelikle duyu ve akıl dışında başka bir kaynaktan da bilgi oluştuğu anlaşılır ki o da haberdır.⁶⁶⁷

Bu ön bilgiden hareketle duyu verileriyle idrak edilmeyen ülkeler, olaylar ve şeyleri bilmenin biricik yolunun haber olduğu açığa çıkmaktadır.⁶⁶⁸ Aynı şekilde insan bu tür bilgi sayesinde ailesini bilmekte ve kendi kökenlerini idrak edebilmektedir.⁶⁶⁹ Eğer haber, bilgi veren bir kaynak olarak kabul edilmezse insanın anne, baba, dayı, amca ve diğer akrabalarını bilmesi imkânsız hale gelir. Zira bunları bilmek, haberle mümkündür.⁶⁷⁰

Şîi/İmâmî kanadın önde gelen kelimcilerinden biri olan Şerîf el-Murtazâ, haberin bilgisel değerini kabul etmektedir. O, bu hususta diğer kelim âlimleri gibi haberin bilgi ifade etmediğini ileri süren Sümeniyye fırkasını hedef almaktadır.⁶⁷¹ Hedefine aldığı bu fırkaya mensup bir kimseyi tanımadığını, onlardan birini görüp kendisiyle münazara etmediğini ve kendisinden önce uzun bir zaman boyunca da kimsenin bu mezhebe mensup biriyle görüşmediğini ifade etmektedir. Bu mezhep hakkındaki bilginin yalnızca makâlat türü eserlerde zikredildiğini ifade etmektedir.⁶⁷² Ona göre böylesi bir iddiayı ileri süren bu fırka, hak ve hakikat ile arasına mesafe koymuş cahil kimselerden oluşmaktadır.⁶⁷³ Bilgiyi sadece duyu verilerine hasrettiğini belirttiği bu fırkanın iddiasının ciddiye alınır bir tarafının bulunmadığını ve görüşlerinin apaçık tutarsız olduğunu belirten Murtazâ'ya göre, haberin bilgi değerinden şüphe edenin, duyu verileri yoluyla elde edilen bilgiden şüphe edenden pek bir farkı bulunmamaktadır. Görmediğimiz uzak ülkeler hakkında haber ile elde ettiğimiz bilgilerde tıpkı duyu verilerimiz ile elde ettiğimiz bilgilerdeki gibi tam bir sükun-u nefis halinin oluştuğunu belirten Murtazâ, bu tür iddiaların duyu verilerinin

⁶⁶⁷ Sübhânî, **Nazariyyetü'l-ma'rife**, s.200-201.

⁶⁶⁸ Cüveynî, **el-İrşâd...**, s.164.

⁶⁶⁹ Bağdâdî, **el-Fark...**, s.285.

⁶⁷⁰ Sâbûnî, **el-Kifâye fi'l-hidâye**, s.49. Burada şöyle bir düşünce akla gelebilir. Günümüz tıp ilminde yaşanan gelişmeler neticesinde kişi DNA ve kan örnekleri üzerinden ailesinin kimliğini yüzde yüze bir bilgiyle öğrenebilmektedir. O halde kelim âlimlerinin ileri sürdüğü bu argüman boşa çıkmaktadır. Bu düşünce her ne kadar doğru olsa da haberin, kişinin ailesini öğrenmesinde geçerli bir bilgi kaynağı olduğu gerçeği yine de devre dışı kalmaz.

⁶⁷¹ Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerîf el-Murtazâ, **Ecvibetü'l-mesâil't-Tebbâniyyât fi ahhârî'l-âhâd**, (er-Resâil ve'l-mesâil V içinde), c.5, s.60.

⁶⁷² Murtazâ, **ez-Zahîra...**, c.2, s.254.

⁶⁷³ Murtazâ, **Mes'eletün fi'l-icmâ**, c.5, s.231.

bilgi oluşturmadağını dillendirenler ile aynı şeyi söylediklerini söyleyerek reddetmektedir.⁶⁷⁴

Sümeniyye fırkası ile sofistler arasında bir benzerlik kuran Murtazâ, bilginin tanımında kilit rol verdiği sükûn-ı nefis kavramından hareket ederek aslında mütevatirat kabilinden haberlerle tam bir itminan halinin oluştuğunu ve kişinin bunu kendi benliğinde apaçık bir şekilde hissettiğini ancak bu fırkanın tıpkı sofistlerin yaptığı gibi bilinçli bir şekilde bu bilgiyi reddettiğini söylemektedir. Bu yüzden uzak diyarlar hakkında birçok kişi tarafından aktarılan haberlerin meydana getirdiği bilginin zannî olduğunu belirten Sümeniyye ile duyu bilgileri dâhil her türlü bilginin zannî olduğunu belirten Sofistler arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. O, bu mezhep hakkında söylenilen bilgilerin doğru olması halinde, onları isme karşı çıkıp manayı kabul edenlerle aynı bağlamda gördüğünü ifade etmektedir. Böylesi bir kişide ilimle zannın birbirine karıştığını ifade eden Murtazâ, Sümeniyye hakkında söyleyeceklerinin sofistler hakkında söylediklerinden ileri gitmeyeceğini dile getirmektedir.⁶⁷⁵

Haberin bir bilgi kaynağı olduğunu, haberden neşet eden bilgiyi kabul etmeyenlerin dikkate alınmamasını salık veren Murtazâ, buradan haberi bilginin niteliği tartışmasına geçmektedir. O, haberî bilgilerin tamamının aynı kapsamda değerlendirilemeyeceği varsayımından hareketle meseleyi alt başlıklar halinde ele almaktadır. Bu kapsamda haberleri öncelikle ikiye ayırmaktadır. Kendisinden herhangi bir bilgi hâsıl olmayan birinci tür haberler başlığı altında ele aldığı haberlerin izahının bir anlam ifade etmediğini belirtmektedir. Zira bilgi ifade etmeyen bir şeyin zarurî bilgi mi, mükteseb bilgi mi oluşturduğunu tartışmak anlamsızdır. Bilgi ifade eden haberler başlığı altında ele aldığı ikinci tür haberleri ise, yine kendi içerisinde iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısım haberler, duyan her akıl sahibinde bilgi meydana getirmekte olup herhangi bir tereddüde mahal bırakmamaktadır. O; ülkeler, olaylar ve büyük hadiseler hakkındaki haberleri bu tarz haberlere örnek göstermektedir. İkinci tür haberler ise, sadece nazar ve istidlalde bulunup haber verenlerin yalan söylemeyeceği niteliğine sahip olduğunu bilen

⁶⁷⁴ Murtazâ, *ez-Zahira...*, c.2, s.47-48.

⁶⁷⁵ Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.2, s.78-79.

kişilerde bilgi meydana getirmektedir. Hz. Peygamber'in Kur'an dışındaki mucizeleri ile İmâmiyye'nin Hz. Ali'nin imâmetini tayin eden sarîh nass hakkındaki rivayetleri bu kapsamda değerlendirilebilir.⁶⁷⁶

Murtazâ, haberi duyan bütün akıl sahiplerinde bilgi meydana getiren ilk tür haberlerden hâsıl olan bilgiyi bazı çevrelerin zaruri bilgi şeklinde addedip Cenâb-ı Allah tarafından insanlarda âdeten gerçekleştirilen bir eylem olarak nitelendirdiğini belirtmektedir. Bu görüşü kabul edenler arasında Ebû Ali, Ebû Hâşim ve onlara tabi olan kelamcılar ile fakihleri zikretmektedir. Haberden hâsıl olan bilginin mükteseb bilgi olduğunu belirten ikinci düşüncenin ise, Ebü'l-Kâsım el-Belhî ve takipçilerine ait olduğunu aktarmaktadır.⁶⁷⁷ Murtazâ bu konuda vakıf olduğu görüşleri serdettikten sonra kendi kanaatini de şu sözlerle gözler önüne sermektedir: “Benim kanaatime daha güçlü gelen görüş ise, bu bilgi türünün niteliği konusunda tevakuf edip onun zaruri mi yoksa mükteseb mi olduğu noktasında kesin bir hükme gitmemek, her ikisinin de olabileceğini mümkün görmektir. Bu haberleri bilen biri, haberi aktaran topluluğun yalan üzerine birleşmeyeceklerini bildiği bir topluluktan haberin sadır olduğunu bilebilir. O, bunu bilip tasavvur etmiş olabilir. Ülkeler ve şehirler hakkında ona haber verildiğinde kendi nefsinde bazı bilgilere sahip olduğundan bu haberin doğruluğuna dair bir inanç oluşturabilir. Onun bu inancı, daha önce kendi nefsinde oluşturduğu öncüllere uygunluğu nedeniyle bilgi halini alır. Ve bu yolla ortaya çıkan bilgi, kesbi olup zaruri değildir.”⁶⁷⁸

Murtazâ'nın haberin epistemolojik değeri hakkındaki değerlendirmeleri dikkate alındığında, onun diğer kelam âlimleri gibi haberi bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği açık bir şekilde görülmektedir. Haberi bilgi kaynağı kabul etmeyen Sümeniyye fırkasına karşı kendi cephesinden çeşitli argümanlarla karşı çıkmaktadır. Onun haber hakkındaki değerlendirmelerinde İmâmî olmayan kelamcılardan ayrıştığı nokta ise, imamlardan aktarılan haberlere de yanılmaz bilgisel bir anlam yüklemesidir. Onun istidlâlî bir şekilde elde edildiğini ileri sürdüğü bu haberlere yaklaşımı, onun İmâmî kimliğinin bariz bir yansıması olarak kabul edilebilir. Bu tür haberlerden hâsıl olan bilgileri istidlâlî olarak değerlendirmesi, İmâmiyye mezhebine

⁶⁷⁶ Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.2, s.82.

⁶⁷⁷ Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.2, s.82-83.

⁶⁷⁸ Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.2, s.84.

intisab etmeyen insanların neden bu ittiba etmediklerini telmih etmek amacıyla olduğu düşünülebilir.

3.3.3.3. Haberin Kısımları

Haber; kelim, fıkıh usûlü ve hadis eserlerinde farklı taksimlere konu olmuştur.⁶⁷⁹ Söz konusu taksimler incelendiğinde haberin kısımlara ayrılmasında iki hususun ön plana çıktığı görülmektedir. İslam düşünce geleneğinin bidayetinde kelim ve usûl âlimleri haberin delil değerini haberi aktaranların sayısı üzerinden değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla haberin mütevatir ya da âhâd olarak değerlendirilmesi haberi aktaranların sayısı baz alınarak belirlenmiştir.⁶⁸⁰ Bu dönemde mütevatir ve ahad kavramlarından mütevatirin yerine “*el-ilmu’l-amme, haberu’l-amm el-ihâta, el-mucmeu aleyh, el-mucteme’u aleyh, maruf sünnet, meşhur sünnet ve ihtilafsız sünnet*” gibi kavramlar kullanılmıştır. Haber-i vâhidin yerine de “*ilmu’l-hass, haberu’l-hass*” gibi kavramlar kullanılmıştır.⁶⁸¹ Hadislerin tedvininden sonra özellikle ahkâma dair kimi konularda yaşanan sıkışma sonucunda haber konusunda mütevatir haber ile âhâd haber arasında yeni bir form daha da eklemlenmiştir.⁶⁸² Müstefiz haber adı verilen bu haber türü, mütevatir ile âhâd arasında bir değere sahip olup ilim ve amel gerektirmesi bakımından mütevatire yaklaşıırken, kendisinden sâdır olan bilginin mükteseb olması bakımından ondan ayrılmaktadır.⁶⁸³

Haberin taksiminde etkili olan ikinci husus ise, haberin içeriği olmuştur. Haber-vakıa uygunluğunu dikkate alarak yapılan bu taksimde, haberi aktaranların sayısından ziyade onun içeriğinin dış dünya ile uyumuna odaklanılmıştır. Aslında bu

⁶⁷⁹ Bernard Weiss, habere dair tartışmaların daha ziyade usûl eserlerinde yürütüldüğünü belirterek bu hususta usûl âlimlerini ön plana çıkarır. O bu konudaki tartışmaların farklı ilim dallarında mevcut olsa bile tevatür bahsinin usûl eserleri içinde teorik zemine kavuştuğunu öne sürer. Bk. Bernard Weiss, “Knowledge of the Past: The Theory of ‘Tawatur’ According to Gazzâlî”, **Studia Islamica**, LXV (65), s.85. Marie Bernard ise; Ebu’l-Hilal el-Askerî’den aktardığı, dini asıllar hakkındaki ilk değerlendirmenin Vâsıl b. Atâ tarafından olduğunu bildirdiği rivayete dayanarak bu tartışmanın kelimciler tarafından başlatıldığını iddia eder. Bk. Marie Bernard, “İlk Mu’tezililerde İlim Kavramı”, Şerafettin Gölçük (çev.), **Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, II (2), s.324.

⁶⁸⁰ Daire maarif Bozorg, “haber-i vahid”, c.22, s.49.

⁶⁸¹ Metin Yiğit, **Ebû Hanife’nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s.136; Hansu, **Mütevatir Haber**, s.72.

⁶⁸² Ali b. Muhammed el-Cürcânî, **Kitâbü’t-ta’rîfât**, Dârü’l-ma’rife, Beyrut 2007, s.92.

⁶⁸³ Bağdâdî, **Usûlü’l-dîn**, s.26.

taksim, mantık ilminin haberin bilgi değerine dair değerlendirmelerinin bir yansıması olduğu düşünülebilir. Buna göre haberler tasdik edilmesi zorunlu olanlar, yalanlanması zorunlu olanlar ve her iki duruma muhtemel olanlar olmak üzere üçe ayrılmaktadır.⁶⁸⁴

Kelam ve usûl eserlerinde her iki taksemi kullanan Murtazâ, bunu iç içe geçmiş bir halde sunmaktadır. İlk olarak yukarıdaki taksimlerden haberin doğruluk değeri üzerinde duran Murtazâ doğru, yalan ve ihtimallî haber şeklinde üçlü bir ayırma gitmiştir. Onun bu tasnifinin temelinde haber-vakıa uyumu etkili olmuştur. O, haber-vakıa uyumunun uygunluk arz ettiği haberleri doğru olarak kabul etmiştir. Murtazâ, bu başlık altında ele aldığı haberleri de kendi içerisinde iki gruba ayırmıştır. Onun birinci grup içerisinde ele aldığı haberlerde haber-vakıa uyumunun doğruluğu herkes tarafından zorunlu bir şekilde bilinmektedir. Aslında bu haberler, göğün üstümüzde olduğu, yerin altımızda olduğu gibi yanlışlanamaz önermelerdir. Haber-vakıa uyumunun ancak iktisâbî bir şekilde bilindiği ikinci türde ise, herkes haberin doğruluğunu zarurî bir şekilde bilmemektedir. Murtazâ bu haberlere örnek olarak Allah'ın, peygamberinin ve bütün ümmetin icmâ ettiği mütevatir haberleri zikretmektedir.⁶⁸⁵

Doğru haber taksiminde kullandığı argümanların neredeyse aynısını yalan haber için de kullanan Şerîf el-Murtazâ, haber-vakıa uyumsuzluğu (yalan) zorunlu olarak bilinen ve iktisâbî olarak bilinen haber şeklinde yeniden ikili bir tasnife yönelmiştir. Birinci grup kapsamında gökyüzünün altımızda olduğu, yerin üstümüzde olduğu yolundaki bedihî yalan haberlere yer veren Murtazâ, bu tür haberlerin yalan olduğunun herkes tarafından zorunlu bir şekilde bilindiğini ifade etmektedir. İkinci tür haberler ise, aklî bir delil, kitap, sünnet ve icmâ ile öğrenilen haberler olup herkes tarafından bilinmemektedir. Bu tür haberlerin yalan olduğu ancak kesb/çaba ile öğrenilebilmektedir.⁶⁸⁶

Ahbârî gelenekte olduğu gibi kendisine ulaşan her habere bilgi değeri yüklemeyan Murtazâ, doğru ile yalan arasında konumlandığı birtakım haberlerde

⁶⁸⁴ Bâkılânî, *Temhîd...*, s.434-436; Gazzâlî, *el-Mustasfâ...*, s.182.

⁶⁸⁵ Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.2, s.80-81.

⁶⁸⁶ Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.2, s.102.

tavakkuf edilmesi taraftarıdır. Bunun nedeni, haber-vakıa eşleştirmesinde içeriğin kesinkes doğru veya yalan olduğunun bilinmemesidir. O, bu haberleri de kendi içerisinde iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısım haberler ile amel etmek vaciptir. Zira bu türden kimi haberlerde insan aklının yararlı gördüğü bazı anlatılar bulunabilmektedir. İkinci tür haberlerle amel etmek ise vacip değildir. Ancak yine de bu tür haberleri tamamen gözden çıkarmamak gerekmektedir. Bunları da kendi içerisinde iki kısma ayırıp bir kısmı reddedilmeyi gerektirecek türdendir. Diğer türde ise, ihtiyatla hareket edip tavakkuf etmekte yarar vardır.⁶⁸⁷

Murtazâ'nın çağdaşlarından ve kendisinden önceki âlimlerin haber taksiminden etkilenecek yaptığı bu taksim,⁶⁸⁸ Şîî kelam ve usûl düşüncesinde bir ilk olma hüvviyeti taşımaktadır. Hocası Şeyh Müfîd her ne kadar mütevatir ve âhâd haberler hakkındaki birtakım değerlendirmelerde bulunmuş olsa da onun değerlendirmeleri sistematik bir görüntü arz etmemektedir.⁶⁸⁹ Bu nedenle Murtazâ, bu konuda Şîî düşüncede ilk olma vasfını taşımaktadır. Onu takip eden öğrencileri, hocalarının bu taksimini İmâmî öğretiler ekseninde yorumlayarak daha ileriye taşımış ve kalıcı bir hale getirmişlerdir.

3.3.3.3.1. Mütevatir Haber

Doğruluğuna kesin bir şekilde hükmedilen mütevatir haber, yalan üzerine uzlaşması adeten mümkün olmayan topluluk tarafından aktarılan haber şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁹⁰ Yalan üzere uzlaşmayı güç hale getirmek için bazı âlimler tanımda geçen “topluluk” ifadesinin önüne “büyük bir” sıfatını eklemişlerdir.⁶⁹¹ Bunu yeterli görmeyen diğer bazı âlimler de “çeşitli durumdaki farklı farklı kişilerden oluşan” kaydıyla tanımlı sağlama almaya çalışmışlardır.⁶⁹² Bu kayıtlardan anlaşıldığı üzere

⁶⁸⁷ Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.2, s.81.

⁶⁸⁸ Murtazâ'nın *ez-Zerî'a* isimli usûl eserini oldukça kapsamlı bir şekilde tahkik eden es-Seyyîd Alî Rızâ el-Mededî, onun Mu'tezilî usûl eserlerinden ve Cessâs'ın usulünden önemli ölçüde etkilendiğini, ancak bu etkiyi eserlerine sarahaten yansıtmadığını söylemektedir. Bk. Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.1, s.68.

⁶⁸⁹ Müfîd, *Evâil...*, s.102-103.

⁶⁹⁰ Müfîd, *Evâil...*, s.102.

⁶⁹¹ Gırîdî, *Nakdü'l-keîâm...*, s.24-25.

⁶⁹² Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, s.48.

mütevâtir haber için şart koşulan şey, onun sayısal değeri olmayıp⁶⁹³ duyan kişide oluşturduğu psikolojik tatmin halidir.⁶⁹⁴ Bu gerçekten hareket eden düşünürler, mütevâtir haberin zatı gereği bilgi gerektirmediği kaydını düşmüşlerdir.⁶⁹⁵

Çeşitli kayıtlarla sağlama alınan mütevâtir haberin epistemolojik otoritesi, hadis âlimleri tarafından zaten kesin bilgi verdiği şeklinde kabul edildiğinden hadis eserlerinde mütevâtirin bilgisel değerinin ispatı üzerinde pek durulmamıştır. Kalam ve fıkıh usûlü âlimleri ise, haber meselelerini tartıştığı yerlerde mütevâtir haberin otoritesini de ispatlamaya gayret sarf etmişlerdir.⁶⁹⁶ Onlar belirli bazı şartları taşıması koşuluyla mütevâtir habere konu olan şeyler hakkında zaruri bir bilginin meydana geleceğini belirtmişlerdir.⁶⁹⁷

Mütevâtir haberin zaruri bilgi vermesi için taşıması gereken şartlarda nisbî bir ittifakın bulunduğu bahsedilebilir. Haberi aktaranların, habere konu ettikleri şeyi duyular yoluyla zaruri olarak bilmeleri görüş birliği edilen şartlar arasında ilk sırada gelmektedir.⁶⁹⁸ Burada haberi aktaranların haber verdikleri şeyi delil yoluyla değil, duyumsama yoluyla bilmeleri gerekmektedir.⁶⁹⁹ Eğer nazarî ve istidlâlî yolla öğrendikleri bir şeyi aktarırlarsa, haberleri bilgi ifade etmez. Söz gelimi âlemin hâdis oluşunu dile getirenler tevatür sayısının oldukça üzerinde olmasına rağmen, onların haberi zorunlu bilgi meydana getirmemektedir. Görmediğimiz bir ülke hakkında

⁶⁹³ İbn Kuteybe bu hususta, kelimcilerin 1'den 70'e kadar farklı rakamları Kur'an'a dayandırarak ve birtakım istidlallerde bulunarak mütevâtirin sayısını ortaya koymaya gayret ettiklerini söylemektedir. O, kelimcilerin Kur'an'daki rakamlardan yola çıkarak yaptıkları bu istidlali alaya alır. Ona göre, şayet kelimcilerden biri Ashâb-ı Kehf'in köpeğini dikkate alarak bir hadisin sıhhati için aranan rakamın 8 olması gerektiğine dair bir varsayımda bulunursa bunun kendisini şaşırtmayacağını belirtir. Bk. İbn Kuteybe, **Te'vîl...**, s.250-252. Aynı şekilde Gırîdî de mütevâtir haberde haber verenlerin çokluğu ve belli bir sayıya ulaşmalarının etkili olmadığını açıkça ifade etmektedir. Bk. Gırîdî, **Nakdû'l-kelâm...**, s.24-25.

⁶⁹⁴ Cüveynî, **el-İrşâd...**, s.165. Herhangi bir haberin mütevâtir olup olmadığının belirlenmesinde sayının dikkate alınmayacağı hususu sonraki kelimciler nezdinde ittifakla kabul edilen bir konu olmuştur. Bu kelimci ve usûl âlimleri haberin kabulü üzerinde konsensüsün sağlanmasını yeterli görmüşlerdir. Hatta geç dönem bazı kelimciler bir kişinin aktardığı haberin bile kesin bilgi ifade edebileceğini belirtmişlerdir. Ancak bu ifade, her türlü haber için söz konusu olamaz. Bu kapsamdaki haber, o bir kişiden önce sayısız karinelerin vukua gelmiş olmasını, bilginin meydana gelmesi için sadece bir aktarıcıya ihtiyacın kaldığı durumları ifade etmektedir. Bk. Gazzâlî, **el-Mustasfa...**, s.177.

⁶⁹⁵ Cüveynî, **el-İrşâd...**, s.164.

⁶⁹⁶ Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s.158.

⁶⁹⁷ Cüveynî, **el-İrşâd...**, s.164.

⁶⁹⁸ Cüveynî, **el-İrşâd...**, s.165; Gazzâlî, **el-Mustasfa...**, s.175.

⁶⁹⁹ Gırîdî, **Nakdû'l-kelâm...**, s.25.

bizlere ulaşan haberler ise, bizde zaruri bir bilgi meydana getirmektedir.⁷⁰⁰ Mütevatir habere konu olan şeyin taşınması gereken bir diğer koşul, aktarılan şeyin aklen muhal olmaması gerekmektedir.⁷⁰¹ Haberi aktaranların sayısının her tabakada tevatür seviyesinin altına düşmemesi ve tevatür sayısının sağlanması bir diğer koşuldur.⁷⁰²

Kelamcıların mütevatir haber hakkındaki ileri sürdükleri bu koşulların mantık ilminde bedihî bilgi veren mütevatirat bahsinde dile getirilen koşullarla benzerlik gösterdiği dikkati çekmektedir. Bu benzerlik iki ilim dalı arasında bir etkileşimin olduğunu gözler önüne sermektedir. Nitekim Aristo mantığında da mütevatir haber, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun haberi olarak tanımlamaktadır.⁷⁰³ Aristotelyen mantıkta mütevatirat akıldan sadır olan yargılardır. Aslında bu, yalanın daimi olamayacağı öncülüne dayanmaktadır. Mesela belirli bir şey hakkında büyük bir topluluk aynı şekilde haber verirse biz verilen bu haberin içeriğinin doğru olduğunu anlarız.⁷⁰⁴

Daha önce ifade edildiği üzere haberin bir bilgi kaynağı olduğu hususu, Şiî/İmâmî düşüncede önemli bir yere sahiptir. Zira Şiî telakide Hz. Peygamber'den sonra halife olarak Hz. Ali'nin tayin edilmesinin mütevatir nass ile sabit olduğu iddia edilmektedir.⁷⁰⁵ Şiî/İmâmî âlimler özellikle imamın gaybette olduğu dönemde dinî öğretileri imamlardan aktarılan mütevâtir haberlerden öğrenmektedirler.⁷⁰⁶ Bu iki nedenden ötürü İmâmî kelamcı ve usûlcüler mütevatir haberin bilgi değerini kabul etme ve ispatlamaya özel ihtimam göstermişlerdir.

İmâmiyye mezhebi içerisinde neşet eden Bağdat merkezli bazı hukukçular, İmâmiyye Şîa'sını domine eden hadisçi anlayışa başarılı bir şekilde meydan okudular. Bu meydan okumada ön saflarda yer alan Şeyh Müfid ve öğrencisi Şerîf el-Murtazâ, hukuk alanında mütevatir hadislerle yönelmişlerdir.⁷⁰⁷ Onların

⁷⁰⁰ Cüveynî, *el-İrşâd...*, s.165.

⁷⁰¹ Gıridî, *Nakdû'l-keâm...*, s.25.

⁷⁰² Gazzâlî, *el-Mustasfâ...*, s.175.

⁷⁰³ Muzaffir, *Mantık*, s.286; Seyyid Hüseyin es-Sadr, *Durûsun fi ilmi'l-mantık*, Dâru'l-kâtibi'l-Arabî, Beyrut 2005, s.242.

⁷⁰⁴ Hasan er-Râdî, *Nazariyyetü'l-ma'rife alâ dav'i kitabi felsefetunâ*, Daru'l-mahaccati'l-beydâ, Beyrut 2011, s.128.

⁷⁰⁵ Tûsî, *Resâilu'l-aşar*, s.106.

⁷⁰⁶ Kerâcekî, *Kenzu'l-fevâid*, c.1, s.251.

⁷⁰⁷ Haider, *Shi'i Islam...*, s.152.

benimsediği bu yöntem daha önce İbn Akîl tarafından mezhep içerisinde etkin bir şekilde kullanılmıştı. O, hüküm istinbatında genellikle Kur'an'a ve mütevatir hadislere bağlı kalmış, gerçekliği kesinkes ispatlanmayan âhâd hadisleri delil olarak kullanmamıştı.⁷⁰⁸

Şeyh Müfid, âdeten yalan üzere bir araya gelmeleri düşünülmeyecek bir sayıya ulaşan topluluk tarafından aktarılan haber şeklinde tanımladığı mütevâtir haberi, doğru bilgi veren haber kısmında değerlendirir. O, mütevatirin taşıması gereken sayının herkes tarafından bilindiğini söyler. Eğer haberi aktaranların sayısı bahsedilen çoğunluğa ulaşmaz ise, bu durumda onların birbirlerini tanıyıp tanımadıklarına, rivayetlerini somut şahitlerle ortaya koymalarına bakılır. Şayet bu koşulları sağarlarsa onların doğru söylediği anlaşılır.⁷⁰⁹

Düşünce dünyasını aklın rehberliğinde inşa etmeye gayret gösteren bir düşünür olarak lanse edilen Murtazâ da bu akılcı yaklaşımının bir parçası olarak mütevatir habere gerekli ilgiyi göstermiştir.⁷¹⁰ Onun bu ilgisinin temelinde diğer kelimeler âlimlerinin yaptığı gibi nübüvvetin ispatını temin eden mu'cizenin varlığını ispat etme gayreti yatmaktadır. Ancak o, nübüvvetin ispatına yönelik çabalarına ek olarak imâmetin ispatı noktasında da haberin önemli bir işlevinin olacağının farkındadır. Zira imamların birbirini imam tayin etmeleri nass ile gerçekleşmiştir. Nass ise, ona tanık olmayanlara ancak birinin haber vermesi ile duyulabilmektedir.⁷¹¹

İmâmiyye mezhebinin bir müntesibi olarak Hz. Ali'den başlayarak gaybete giden Mehdi'ye kadar bütün imamların birbirini nass ile tayin ettiğine inanan Murtazâ, bu nassların İmâmiyye mezhebi içerisinde mütevatir şartlarını sağlayarak aktarıldığını belirtmektedir. Bu naslara göre her imam kendisinden sonraki imamı ismen tayin etmiştir. Aynı şekilde on iki imâmın olacağına ve on ikinci imamın gaybete gireceği tarih de Hz. Peygamber'den aktarılan naslarla sabittir.⁷¹²

Murtazâ, bir haberin mütevatir sayılması için bazı şartlar öne sürmektedir. Bu şartlardan ilki, haberi aktaranların sayısının yalan üzerinde ittifak etmelerinin önüne

⁷⁰⁸ Modarressi, *An Introduction...*, s.42.

⁷⁰⁹ Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, s.74.

⁷¹⁰ Beyâtî, *Devrü'l-icmâ...*, s.251.

⁷¹¹ Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.2, s.41.

⁷¹² Murtazâ, *ez-Zahîra...*, c.2, s.321.

gececek sayıyı aşmış olmalıdır. İkinci şart, haberi aktaran topluluğun yalan için bir araya gelmediklerinin biliniyor olması gerekir. Son şart ise, aktarılan haberden karışıklık ve şüphenin zail olması gerekmektedir.⁷¹³

Mütevâtir haberde önemli olan râvîlerin sayısının psikolojik itminan verecek boyuta ulaşmasını gerekli gören Murtazâ, onların adalet vasfı sahibi olmasını gerekli görmemektedir. Hatta o, fasık ile kâfîrin rivayetini bile bilgi oluşturduğunu söylemektedir. Zira bu şahısların rivayet ettiğinin bilgi ifade etmesi, aklî durumlara bağlıdır. Çünkü böyle bir cemaatin yalan üzere bir araya gelmesi mümkün değildir ve bu cemaat de böyle yapmamıştır.⁷¹⁴

Murtazâ'nın mütevâtir hakkındaki değerlendirmelerinden hareketle onun İmâmîyye içerisinde farklı görüşler ileri sürdüğünü düşünmek beyhudedir. Zira o, birçok yerde sünnî kesimin uydurma diye nitelediği haberleri mütevâtir kabul etmektedir. Söz gelimi Hz. Hasan'ın sorusu karşısında Hz. Ali'nin peygamberimizden Nehrevan savaşı ile ilgili herhangi bir nasihat almadığını ileri süren Nazzâm'a sert bir şekilde karşı çıkmış ve Nehrevân Savaşı ile ilgili efendimizin direktiflerinin apaçık olduğunu ve rivayetlerin mütevâtir düzeyde olduğunu söylemiştir.⁷¹⁵ Benzer şekilde o Hâricîlerle yapılan savaşın Efendimizden gelen kesin bilgilerle haber verildiğinde şüphe eden Âbîde es-Süleymânî'ye defalarca yemin ettiğini ve bu rivayetin farklı sahabe kanalıyla aktarılan mütevâtir bir haber olduğunu belirtmektedir.⁷¹⁶ Sünnî çevreler tarafından sorunlu görülen bu rivayetlerin Murtazâ tarafından mütevâtir kabul edilmesi, onun zihin dünyasında mütevâtir anlayışına nasıl yaklaştığını gözler önüne sermektedir.

3.3.3.2. Âhâd Haber

Şîî/İmâmî düşüncede vahiy kavramı, peygamberleri hitap alan ilâhî kelâmın sınırlarını aşarak imâmları da sâri olacak şekilde geniş bir manaya karşılık olarak kullanılmıştır. Şeyh Sadûk, imâmlardan aktarılan sahîh haberleri, Allah'ın kitabına uygun kabul etmektedir. Ona göre her ikisi de vahiy kaynağından neşet

⁷¹³ Murtazâ, *eş-Şâfi...*, c.2, s.316-317.

⁷¹⁴ Şerîf el-Murtazâ, *Meseletu fi ibtâli'l-amel bi-ahbari'l-âhâd*, (Resâilu'l-Şerîf el-Murtazâ içinde), c.III, s.311-312. C.5, s.218.

⁷¹⁵ Murtazâ, *Tenzîhü'l-enbiyâ*, s.232-33.

⁷¹⁶ Murtazâ, *Tenzîhü'l-enbiyâ*, s.234.

etmektedir.⁷¹⁷ Onun bu cüretkâr ifadeleri kimi usûlî âlimler tarafından yumuşatılarak dile getirilmiştir. Nitekim Murtazâ'nın önde gelen öğrencilerinden biri olan Kerâcekî, imâmların bilgisi her ne kadar birebir vahyî bilgi ismini almasa da onunla aynı mesabede olduğunu söylemektedir.⁷¹⁸ Cenab-ı Allah'ın Hz. Peygamber'den sonra hüccetleri olan imâmlara olacakların bilgisini sözlü olarak iletebileceğini ikrar eden Şeyh Müfid ise, bu sözlü bilgilendirmenin vahiy diye isimlendirilmemesi noktasında bir hasassiyet taşımaktadır.⁷¹⁹

Vahyin anlamında görülen bu genişleme, doğal olarak sünnet algısında birtakım farklı telakilere kapı aralamıştır. İmamların söz, fiil ve takrirlerini itiraz etmeden almak ve onları sonraki nesillere aktarmak övgü almayı gerektiren bir davranış olarak kabul edilmiştir. Bunun sonucu olarak özellikle imâmların yaşadığı dönemde onlardan duyulan haberlerin olduğu gibi aktarılmasına büyük bir önem verilmiştir.

Ne var ki on ikinci imâmın gaybetinden sonra Şîî/İmâmî düşüncede yapısal bazı değişiklikler gözlemlenmeye başlandı.⁷²⁰ İmâmlardan aktarılan bütün haberlere koşulsuz olarak kabul eden görüş ile onları belli bazı filtrelere tabi tutmayı öneren kesimler arasında elektriklenmeler yaşandı. Mütevâtir haber etrafında belli bir ittifak sağlanmasına karşın, âhâd haberler konusunda aynı görüş birliği oluşmadı. Yaşanan kamplaşmaların akabinde gaybet sonrası dönemde İmâmiyye mezhebi içerisinde haber-i vâhidlerin epistemolojik değeri hakkında birden fazla teori ortaya çıktı.

Bu teorilerden ilkinde göre, Haber-i vâhid bilgi değeri taşımamaktadır. Bu teori, üçüncü asrın ikinci yarısında yaşamış olan İmâmî kelamcılardan İbn Kibbe er-Râzî'ye nispet edilmiştir. Bu nazariyeye göre haber-i vâhid'e delil değeri verme olasılığı bile inkâr edilmiştir.⁷²¹ Söz konusu teorilerden ikincisinin sözcülüğünü yapan Şeyh Sadûk, işittiği rivayetlerin tamamına bilgisel bir değer atfetmiş ve onları herhangi bir kritere bağlı kalmadan eserlerinde aktarmıştır.⁷²² İlk iki teori arasında

⁷¹⁷ Sadûk, **el-İ'tikâdât**, s.117.

⁷¹⁸ Kerâcekî, **Kenzu'l-fevâid**, c.2, s.61.

⁷¹⁹ Müfid, **Tashîh...**, s.121.

⁷²⁰ Haider, **Shi'i Islam...**, s.146.

⁷²¹ Ebü'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasan el-Muhakkık el-Hillî, **Meâricu'l-usûl**, Müessesetu âli'l-beyt, İran 1403 HK., s.141.

⁷²² Müfid, **el-Mesâilü's-sereviyye**, s.73.

orta bir yol tutan üçüncü teori ise, haber-i vahidlerin bazı özel şartlarla birlikte delil olma değeri kazandığını ifade eder. Şeyh Müfid'in öncülüğünü yaptığı bu yaklaşım, haber-i vâhidlere tek başına epistemolojik bir mana yüklememektedir. Fakat râvî'nin doğru söylediğini destekleyen karinelerin bulunması halinde ona güvenilebileceği ifade edilir.⁷²³

Yukarıda görülen nazariyelerde görüldüğü üzere akılcı İmâmî kelimciler, haber-i vâhide mesafeli yaklaşmışlardır. Bu kelimcilerden biri olan Murtazâ, haber-i vâhide büsbütün karşı çıkmıştır. Ona göre her delil, ya akıl ve mütevatir haberde olduğu gibi kendi zatından ilim ifade etmeli, ya da şâri' tarafından kendisine bir değer verilmiş olmalıdır. Oysa haber-i vâhid her iki şeye de sahip değildir. Bu nedenle haber-i vâhid bilgi ifade etmez. Şâri' de haber-i vâhide herhangi bir değer yüklememiştir.⁷²⁴

Murtazâ'nın fikri hayatını yönlendiren temel kavram "bilgi" olduğundan, epistemolojik bir değer atfetmediği haber-i vâhide düşünsel ameliyede güvenmemiştir. Eserlerinde yücelttiği ilim kavramını herhangi bir verinin kabul ve reddi için temel dayanak olarak kabul ettiğinden, ilim ve yakîn ifade etmeyen haber-i vahidlere sırtını dönmüştür.⁷²⁵ Zira ona göre amel, ilme tabidir. Haber-i vâhidde ise, ilim bulunmamaktadır. Eğer haber-i vâhid ile amel, bazı hükümlerde caiz olursa dinin geri kalan hükümlerinde de hatta akîdevî asıllarda da caiz olur. Böylelikle Kur'an ve nübüvvetin ispatı haber-i vâhid ile mümkün hale gelir.⁷²⁶

Aslında Murtazâ'nın haber-i vâhidlerde karşı çıkmasının arka planında, ilim ihtiva etmeyen bu gibi haberlerle tefsir ve itikâd gibi vicdanî meselelerde hüküm beyan etme olasılığını görmüş olmasıdır.⁷²⁷ Bu alanlarda delil değeri bulunmayan bir kaynağı kullanmanın hiçbir yararı bulunmamaktadır. İbadet etmek ise, amel ile ilgili olduğundan haber-i vâhid ile amel edilebilir. Aynı hususa işaret eden Tûsî, haber-i vâhidlerin ilim ifade etmesi gereken meselelerde kabul edilmemesi gerektiğini ifade

⁷²³ Müfid, **Evâil...**, s.142.

⁷²⁴ Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerîf el-Murtazâ, **Mes'eletün fi haberi'l-vâhid**, (er-Resâil ve'l-mesâil V içinde), c.5, s.181.

⁷²⁵ Beyâtî, **Devrû'l-icmâ...**, s.250.

⁷²⁶ Ahmed Mehdîzâde Ârî, Muhammed Gafûrî Nejdâ, Bazgan-i intikâdî mebânî huciyet nedâştên-i haber vâhid der itikâdât der mekteb-i Bağdât, s.151.

⁷²⁷ Ma'rife, **et-Tefsîr ve'l-müfessirûn**, s.545.

etmektedir. Tefsir gibi konularda, ilmiliği tartışmalı olan bu gibi haberleri Cenab-ı Allah'ın kitabına şahit kılmamak gerekir.⁷²⁸

Nâinî (ö.1936), Ebu'l-Kasım el-Hûî (ö.1992) ve Muhammed Hâdî Marifet (ö.2006) gibi bazı günümüz Şii âlimler, Şerîf el-Murtazâ ile Şeyh Müfid'in aslında karine ile desteklenmiş olan haber-i vâhidleri dinde delil olarak kabul ettiklerini iddia ederler. Kanaatimizce onların bu çabaları delil ile desteklenen haber-i vâhidleri muteber bir kaynak olarak sunmak için ilk Usûlî âlimlerden destek bulma çabasıdır. Yoksa Şerîf el-Murtazâ hiçbir şekilde haber-i vahidi muteber bir delil olarak görmemektedir.⁷²⁹

3.4. DİĞER BİLGİ KAYNAKLARI

Murtazâ, dinî hükümlerin istinbâtında kelim ve fıkıh usûlü âlimlerinin ittifakla benimsediği duyu, akıl ve haber dışında; icmâ, kıyas ve rüya bahislerine de eserlerinde yer vermiştir. Onun bu başlıkları tartışma konusu etmesi, bilgisel değerleri ekseninde olduğu için çalışmamızda söz konusu başlıklara yer verilmesi gerektiği düşünülmüştür.

3.4.1. İcmâ

Azmetmek ve fikir birliği yapmak gibi dilsel manalara sahip olan icmâ kavramı,⁷³⁰ İslam müctehidlerinin Hz. Peygamber sonrasındaki bir dönemde dinî bir konu ve hükümde ittifak etmeleri anlamına gelmektedir.⁷³¹ Tanımda geçen “*Hz. Peygamber sonrasındaki bir dönem*” kaydından, icmân Efendimizin bulunmadığı zaman dilimlerinde İslam toplumunun karşılaştığı dinî sorunlara çare üreten epistemik bir otoritesinin bulunduğu anlaşılmaktadır.⁷³² İcmân sahip olduğu bu

⁷²⁸ Ebu Cafer et-Tûsî, **et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'an**, Daru ihya-i't-turâsi'l-arabî, Beyrut trs., c.1, s.6-7.

⁷²⁹ Ma'rifet, **et-Tefsir ve'l-müfessirûn**, el-Camiatu'l-Rızaviyye li'l-ulumi'l-İslamiyye, Meşhed 1391 hş., c.2, s.546-548.

⁷³⁰ Ebû Abdillâh Bedrûddîn ez-Zerkeşî, **el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkıh**, Ömer Süleyman el-Aşkar v.dğr. (tahr.), Dâru's-safve, Gardaka 1988, c.4, s.435-436; Tehânevi, **Keşşâf...**, c.1, s.323.

⁷³¹ Ebû Abdillâh Fahreddîn er-Râzî, **el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh**, Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (tah.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts., c.4, s.20.

⁷³² Gazzâlî, icmânın İslam asıllarının en önemli sacayağı olduğunu belirtmektedir. Bk. Gazzâlî, **el-Mustasfâ...**, s.223; Câbirî, icmânın tanımı, benimsenmesi ve imkânı noktasında âlimler arasında her ne kadar birtakım fikir ayrılıkları olsa da icmayı savunan, şüpheyi yaklaşan ve çekimser

epistemik otorite, doğal olarak bizleri Murtazâ'nın bu konudaki görüşlerini incelemeye sevk etmektedir. Murtazâ'nın icmâ hakkındaki görüşlerinin nereye oturduğunu öğrenmek için de başta Şîa olmak üzere İslam fırkalarının icmâ hakkındaki değerlendirmelerini kısaca aktarmak zaruret arz etmektedir.

İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu icmân hak olduğu noktasında ittifak etmişlerdir.⁷³³ Onlar bu düşüncelerini Nisâ suresi 115. ayetine⁷³⁴ ve Hz. Peygamber'in "ümmetim dalalet/hata üzere bir araya gelmez",⁷³⁵ hadisine dayandırmışlardır. Ancak Müslüman düşünürlerin tamamının bu konuda aynı tutumu benimsemedikleri görülmektedir.⁷³⁶ Nitekim erken dönemden itibaren kimi âlimler icmâ ile dinî hükmün tesis edilemeyeceğini ifade ederek icmâa karşı çıkmışlardır. Onların icmâa karşı çıkmaları temelde iki gerekçeye dayanmaktadır. Bu gerekçelerden birincisi, hüküm istinbatında bulunan müçtehidlerin kıyas ve istinbât noktasında hata yapabilme olasılıklarının bulunmasıdır. Böyle bir olasılık bulunduğu için, icmân herhangi bir delil değeri kalmamaktadır. İkinci gerekçe ise, icmân gerçekleşip gerçekleşmediğini tespit etmede yaşanan güçlülüdür. Bu gerekçeyi ileri sürerler icmâda söz konusu olan bütün âlimlerin görüş birliği halinde olması kaydının tespit edilmesinin imkânsızlığına işaret etmişlerdir.⁷³⁷ Bu iki gerekçeyle icmân delil değerine şüpheyile yaklaşan bazı âlimler, onun dinî konularda kesin bir delil olarak görülemeyeceğini belirtmektedirler. Söz gelimi birinci gerekçeyi ileri sürerek icmân bilgi değerinin bulunmadığını belirten Nazzâm, bütün Müslümanların hata üzere ittifak edebileceğini ileri sürmüştür.⁷³⁸

İcmân delil değeri taşıdığını belirten âlimler de icmâ ameliyesine kimlerin dâhil olacağı noktasında fikir ayrılığı yaşamışlardır. Onların bu görüş ayrılıklarını belirtmeye geçmeden önce, icmâ kavramının ıstılahî manasında geçen "*İslam*

davrananların tamamının ona güçlü bir epistemolojik otorite tanıdığını belirtmektedir. Bk. Câbiri, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s.167.

⁷³³ Söz gelimi Tûsî, hangi mezhebe tabi olduğuna bakılmaksızın bütün kelim ve fıkıh âlimlerinin icmâyı delil olarak kabul ettiğini belirtmektedir. Tûsî, **el-Udde...**, c.2, s.601.

⁷³⁴ Nisâ 4/115.

⁷³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce el-Kazvînî, **es-Sünen**, Şuayb el-Arnâvut v.dğr. (tah.), Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009, "Fiten", 8/3950.

⁷³⁶ Murtazâ, **ez-Zerî'a...**, c.2, s.197.

⁷³⁷ Belhî, **Kitâbu'l-makâlât**, s.489.

⁷³⁸ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, **el-Mu'temed**, c.2, s.4; Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.25; Tûsî, **el-Udde...**, c.2, s.601-602.

müctehidleri” ifadesinin avam, çocuk vb. kişileri dışarda tuttuğuna işaret etmekte yarar bulunmaktadır.⁷³⁹ Bu kayıt ilim ehli olmayanların icmâ ameliyesinde herhangi bir etkilerinin olmadığını ortaya koymaktadır. Avamın icmâ ameliyesinde herhangi bir fonksiyonunun bulunmadığı noktasında İslam mezhepleri arasında bir konsensüs bulunmaktadır.⁷⁴⁰ Ne var ki icmâ ameliyesinde bütün ilim sahiplerinin bulunmasının gerekliliği noktasında aynı fikir birliğinin oluşmadığı görülmektedir. Bu hususta erken dönemden itibaren yaşanan ayrışmada bazı düşünürler, Hâricîler ile Şîîler’in icmâ konusunda dikkate alınmayacağını belirtmektedirler. Bu görüşü benimseyenler, bu iki grubun Hz. Peygamber’den dinî hükümleri aktaran seleften teberri etmelerini gerekçe olarak ileri sürmektedirler.⁷⁴¹

İslam âlimlerinin yukarıdaki görüşleri ekseninde icmâ ameliyesinin dışında kalan Şîa da sünî kanadın kabul ettiği icmânın epistemik değerine inanmamış onun yerine imamın otoritesini yerleştirmiştir.⁷⁴² Onların icmâa karşı çıkmasındaki temel etken, ilk halifenin seçimi etrafında yaşanan görüş birliğidir. Bu tecrübe onların ana gövdeden ayrılmalara ve imâmet etrafında kümelenmelerine yol açmıştır.⁷⁴³ Bu nedenle onlar imamın görüşü ile desteklenmeyen icmâi hakikat olarak kabul etmemişlerdir. Hatta onlar, imamın dışında gerçekleşen ittifakın zulüm ile oluştuğunu belirtmişlerdir.⁷⁴⁴

Diğer pek çok meselede olduğu gibi icmâ bahsine de imâmet merkezli bir anlayışla yaklaşan Şîa, ümmetin icmâına icmâ olmak bakımından herhangi bir değer atfetmemiştir. Bu görüşü dile getiren önemli Şîî düşünürlerden biri olan Şeyh Müfîd,

⁷³⁹ Tehânevi, **Keşşâf...**, c.1, s.323.

⁷⁴⁰ Gazzâlî, her ne kadar İslam ümmetinden olsalar da çocuk, deli ve meccânin/aylakların icmâ ameliyesinde herhangi bir yerlerinin bulunmadığını belirtmektedir. Bk. Gazzâlî, **el-Mustasfâ...**, s.228. Muhammed Rızâ el-Muzaffir de şer’î bir hükmü ortaya çıkarmada herhangi bir rolleri olmadığı için avamın görüşünün icmâ ameliyesinde dikkate alınmadığını dile getirmektedir. Bk. Muhammed Rızâ el-Muzaffir, **Usûlü’l-fıkıh**, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Kum 1427 HK, c.2, s.102.

⁷⁴¹ Belhî, **Kitâbu’l-makâlât**, s.491.

⁷⁴² Goldziher, **el-Akîde ve’ş-şerî’a**, s.212-213; Fazlur Rahman, **İslam**, s.265.

⁷⁴³ Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki temel ayrılık noktalarından birinin Ehl-i sünnetin cemaatin hataya düşmeyeceği, yolundaki görüşüne Şîa’nın cemaatin hata işleyebileceği ancak masum imamın hata işlemeyeceği şeklindeki karşıt tezin olduğunu belirten Neşşâr, ilk dönemde Hz. Ali’nin Sahabe topluluğu karşısında yalnız kalmış olmasının bunda etkili olduğunu belirtmektedir. Ona göre Şîa, bu yalnız kalmanın bir sonucu olarak doktrinel olarak topluluk karşısında bireye yönelmiştir. Bk. Neşşâr, **Neş’et...**, c.2, s.18.

⁷⁴⁴ Goldziher, **el-Akîde ve’ş-şerî’a**, s.212-213

icmân değerini, bünyesinde imamın görüşünü barındırmasına bağlamaktadır.⁷⁴⁵ İcmâ konusunda benzer görüşlere sahip olan İbn Zühre el-Halebî, bilinen icmâ tanımlarının ötesine geçerek imamın görüşünü içerisinde barındırması halinde bütün ümmetin icmânının da söz konusu olabileceğini belirtmektedir.⁷⁴⁶ İcmâ imam lehine daha ileri bir noktaya taşıyan Hillî ise, İmâmiyye mezhebine göre icmân delil olarak kabul edilmesinin masum imamın görüşünü bünyesinde barındırmasına bağlamakta ve şayet yapılan icmâda masum imamın görüşü bulunmazsa ittifak eden mezhep imamlarının niceliksel çoğunluğunun hiçbir anlam ifade etmeyeceğini ifade etmektedir.⁷⁴⁷ Çağdaş dönem Şîî/İmâmî anlayışının önemli temsilcilerinden biri olan Muzaffir ise, İmâmiyye mezhebinin icmâ şer'î hükmün delillerinden biri olarak kabul etmiş olmasının sadece şekilsel ve ismen olduğunu, icmân İmâmiyye mezhebi nezdinde Kur'an ve sünnete mukabil bir delil değerinin bulunmadığını, sahip olduğu değeri sadece masum imamın görüşünü yansıtmaya borçlu olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴⁸

İçerisinde yetiştiği İmâmiyye fırkasının icmâ anlayışını aynıyla benimseyen ve bunu eserlerinde kapsamlı bir şekilde ele alan Murtazâ, icmâ dinî bilginin ispat ve istinbâtında önemli bir delil olarak kabul eder.⁷⁴⁹ İcmâ kavramı ile ümmetin icmâ, ümmetten inananların icmâ veya yalnızca âlimlerin icmâ şeklinde olabileceğini söyleyen müellif, bahsi geçen toplulukların görüş birliğinin icmâ olarak değerlendirilmesi için mutlaka masum imamın görüşünü kapsamasını şart koşturmaktadır.⁷⁵⁰ Ümmet sözcüğünün derununda imamın da bulunduğunu ve masum imamın ümmetin en faziletli bireylerinden birini olduğunu ifade ederek görüşünü desteklemeye çalışmaktadır.⁷⁵¹

⁷⁴⁵ Müfîd, **et-Tezkire bi usûli'l-fikh**, s.45.

⁷⁴⁶ Seyyîd Hamza el-Halebî, **Gunyetu'n-nuzû'**..., c.2, s.370.

⁷⁴⁷ Muhakkık el-Hillî, **el-Mu'teber fi şerhi'l-muhtasar**, Ayetullâh Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî (tah.), Müessesetu Seyyidü's-şühedâ, Kum ts., c.1, s.31.

⁷⁴⁸ Muzaffir, **Usûlü'l-fikh**, c.2, s.103.

⁷⁴⁹ Murtazâ, **ez-Zerî'a...**, c.2, s.197; Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerîf el-Murtazâ, **Ecvibetü'l-mesâil't-Tebbâniyyât fi ahhârî'l-âhâd**, (er-Resâil ve'l-mesâil V içinde), Komisyon (tah.), Meşhed 1441 HK., c.5, s.56.

⁷⁵⁰ Murtazâ, **eş-Şâfi...**, c.1, s.313; Murtazâ, **ez-Zerî'a...**, c.2, s.198.

⁷⁵¹ Murtazâ, **ez-Zerî'a...**, c.2, s.198; Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerîf el-Murtazâ, **Cevâbâtü'l-mesâil'r-Ressiyyeti'l-ulâ**, (er-Resâil ve'l-mesâil IV içinde), Komisyon (tah.), Meşhed 1441 HK., c.4, s.106.

Murtazâ, ümmetin ittifak ettiği sahih icmân mutlaka masum imamın görüşünü yansıtması gerektiğine işaret etmesinin mezhebi görüşüyle muhaliflerinin görüşleri arasında zimnî bir örtüşme ortaya çıkardığına işaret etmektedir. Ancak İmâmiyye mezhebinin icmâa delil değeri atfetmesinin sadece masum imamın görüşünü barındırması sayesinde olduğunu oysa muhaliflerinin ise, ümmetin tamamının hata üzere ittifak edemeyeceği noktasından hareket ettiğini belirtmektedir.⁷⁵²

İki görüş arasında değerlendirmelerde bulunan Murtazâ'nın muteber gördüğü icmân İmâmiyye mezhebinin icmâi olduğunu belirtmekte yarar bulunmaktadır. O, aklî teklif gereği olarak bir lütuf şeklinde değerlendirdiği her zaman diliminde mutlaka masum bir imamının bulunması ön kabulünden hareketle imamın asla kabih/çirkin bir eylem içerisinde olmayacağı, onun görüşünün hak ve muteber olduğu dolayısıyla bu görüşün icmâ eden müctehidlerle birlikte hak görüşe isabet edeceğini dile getirmektedir. Bu öncülden hareketle her asırda masum iman bulunmasına paralel olarak icmân da delil değeri taşıması söz konusu olmaktadır. İşte bu noktada kendi istidlallerinin muhaliflerin istidlaline muvaffık düştüğünü belirten Murtazâ, aradaki temel farkın icmân hüccet değeri kazanmasını sağlayan asıl olduğunu, bu aslın İmâmiyye nezdinde masum imamın görüşüne tekabül ettiğini, muhalifler kanadında ise topluluğun içtihadına karşılık olarak karşımıza çıktığını belirtmektedir.⁷⁵³

İmamın görüşünün İmâmiyye mezhebinin görüşü ile özdeşleştiren Murtazâ, aradaki bu özdeşliğin oldukça doğal olduğunu ve imamın düşüncesinin başka bir mezheple bir araya gelmesini imkânsız görmektedir.⁷⁵⁴ Dolayısıyla İmâmiyye mezhebinin herhangi bir söz veya görüş üzerindeki ittifakını ancak hak üzere yapılmış bir görüş birliği olarak değerlendirmektedir.⁷⁵⁵ O, bu düşüncesini de imamın bilgisel otoritesi ile açıklamaktadır.⁷⁵⁶

⁷⁵² Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.2, s.199.

⁷⁵³ Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.2, s.199.

⁷⁵⁴ Murtazâ, *Ecvibetü'l-mesâili't-Tebbâniyyât...*, s.62.

⁷⁵⁵ Murtazâ, *Cevâbâtü'l-mesâili'r-Ressiyyeti'l-ulâ*, c.4, s.106.

⁷⁵⁶ Murtazâ, *Meseletun fi'l-icmâ*, c.5, s.229.

Sahih bilginin en önemli kaynağının masum imam olduğunu belirten Murtazâ, icmâ ameliyesine değer veren temel etmenin imamın görüşü olduğunu farklı yerlerde sıklıkla tekrar etmektedir.⁷⁵⁷ Onun masum imamın görüşüne verdiği bu önem, icmâ ile ilgili birçok değerlendirmesinde kendisini göstermektedir. Örneğin; Medine ehlinin icmâını delil olarak kabul eden İmam Mâlik'in düşüncesini eğer masum imamın görüşünü barındırıyorsa kabul etmektedir. Medine ehlinin icmâının imamın görüşünü yansıtmaması halinde ise, herhangi bir değer atfetmemektedir. Aynı şekilde imam oradan başka bir yere göçerse hüküm zail olmaktadır.⁷⁵⁸

Murtazâ, icmâi delil olarak kabul etmesini bünyesinde masum imamın görüşünü barındırmasıyla ilişkilendirdiğinden imamın görüşüne kimlerin katılıp katılmadığına da herhangi bir mana yüklememektedir. O, bu görüşüyle sünnî çevrelerin dışladığı bazı fırkaların icmâına kapı aralamaktadır. Önemli olan imamın görüşü olduğundan onun görüşüyle aynı düzlemde buluşan muhalif grupların varlığı icmâa herhangi bir zarar vermemektedir. Aynı şekilde icmâ ameliyesine katılan topluluğun sayısal bir alt ve üst sınırı da bulunmamaktadır. O, Şîa kelmacı ve usûlcülerine paralel olarak masum imamın tek başına görüşünün büyük bir topluluğa karşı kabul edileceğini ifade etmektedir. Eğer kendisine ulaşan görüşün imâma ait olduğu bilinir ve bu görüş yalnızca bir kişiye aitse bu durumda o görüşe karşıt olan topluluğun görüşünün hatalı olduğu kabul edilir.⁷⁵⁹

İcmâi fıkıh ve kelamî konularda hüküm istinbât etmede fonksiyonel bir şekilde kullanan Murtazâ, aslında icmâ ile İmâmiyye mezhebine egemen olan birçok görüşü meşrulaştırma amacı gütmektedir.⁷⁶⁰ Haber-i vâhide kuşkuyla yaklaşmasının getirdiği birçok sıkışıklığı icmâ kavramı ile atlatmaya çalıştığı sıklıkla müşahede edilmektedir. O, başta fıkıh usûlü olmak üzere kelam eserlerinin birçoğunda icmâyı

⁷⁵⁷ Murtazâ, *eş-Şâfi...*, c.1, s.313.

⁷⁵⁸ Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.2, s.240-241.

⁷⁵⁹ Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.2, s.221.

⁷⁶⁰ Murtazâ, dinî hükümlerin önemli çoğunluğunun hak fırka olarak nitelendirdiği İmâmiyye mezhebi âlimlerinin icmâyı söz konusu olduğunu söylemektedir. Bk. Murtazâ, *Cevâbâtü'l-mesâilî'r-Ressiyetü'l-ulâ*, c.4, s.106.

haber nazariyesinin mükemmel bir alternatifi olarak değerlendirmekte ve böylelikle Mu'tezilî fikirlerden bu sayede uzak durmayı başarmaktadır.⁷⁶¹

Murtazâ'nın icmâ hakkındaki görüşleri incelendiğinde onun Şîa/İmâmiyye mezhebinin baskın görüşünü aynıyla benimsediği görülmektedir. Hatta onun ilk Şîi usûl müelliflerinden biri olması hasebiyle icmâi teorize eden Şîi düşünürlerden olduğu da söylenebilir. Onun icmâ kavramına yüklediği mana, sünnî çevrelerin bu kavrama yüklediği anlamdan önemli ölçüde ayrılmaktadır. Aslında onun düşünce sisteminde icmâ kavramı, imamın görüşüyle birebir aynı anlama karşılık düşmektedir. İmâmın görüşünü bünyesinde barındırmayan icmâ, sayısal çoğunluğuna bakılmaksızın hiçbir delil değeri taşımamaktadır. Böylelikle diğer birçok bilgi meselesinde olduğu gibi icmâ bahsinde de o, imâmın görüşü ekseninde icmâ mefhumunu yorumlamış görünmektedir.

3.4.2. Kıyas

Erken dönem Râfızîler'inin ekserisi bütün bilgilerin zaruri oluşunu benimsediklerinden kıyasın bilgiye ulaştıramayacağını kabul etmişlerdi.⁷⁶² Râfızîler arasında azınlıkta kalan iki grup ise kıyasın Allah'ı bilmeye götürdüğünü düşünmekteydi. Bu gruplardan biri, kıyasın kişiyi Allah'ın bilgisine ulaştırması için peygamberin gönderilmiş olmasını gerekli görürken, diğeri peygamberin gönderilmesini gerekli görmez. İkinci grup, kıyasın peygamberin gönderilmesinden önce de sonra da insanı Allah'ın bilgisine götürdüğünü iddia etmekteydiler.⁷⁶³ Fazl b. Şâzân, Yunûs b. Abdurrahman ve bazı önde gelen İmâmî simâlar kıyası kabul etmekte ve dönemine göre oldukça cüret gerektiren bir iddiayla dinî konularda dahi kıyas yapılabileceğini belirtmekteydiler.⁷⁶⁴

İlk dönem Râfızîler'inin kıyası kabul etmemelerinin nedeni, imamların hayatta olup aralarında yaşamasıydı. Onlar ortaya çıkan yeni olaylarda imamların söylediklerine tabi olmaktaydılar. Bunun dışındaki bir şeyle amel etmenin caiz olmadığını düşünmekteydiler. Bu düşüncelerini Hz. Peygamber ve imamların hiçbir

⁷⁶¹ Beyâtî, **Devrû'l-icmâ...**, s.250.

⁷⁶² Eş'arî, **Makâlât...**, c.1, s.58.

⁷⁶³ Eş'arî, **Makâlât...**, c.1, s.58.

⁷⁶⁴ Murtazâ, **Resâil**, c.5, s.217.

şeye içtihad ve kıyasla hükmetmediklerini ve bunun onlara helal olmadığı inancıyla temellendirmektedirler.⁷⁶⁵

Mezhepler tarihi eserlerinde geçen Râfızîler'in kıyası kabul etmediği yönündeki yukarıdaki ifadelerle aklî kıyasın mı, şer'î kıyasın mı kastedildiği tam olarak anlaşılamamaktadır. Cümlelerin öncesi ve sonrası dikkatle okunduğunda Eş'arî'nin aklî kıyası kastettiği, Belhî'nin de şer'î kıyası murad ettiği muhtemeldir. Onlar söz konusu aktarımlarında kıyasın hangi türünü kastetmişse etsin, imamların yaşadığı evrede Şîî âlimlerin aklî yöntemlerle aralarına mesafe koyduğu anlaşılmaktadır.

Râfızîlerin reddettiği kıyas türünün hangisi olduğu, Şeyh Müfid'in anlatılarında vuzuha kavuşmaktadır. Onun, “*Yeni ortaya çıkan hadiseler karşısında kıyasla amel edilmemesi gerektiği*” yönündeki telkinlerine bakılırsa ilk dönem İmâmîler'in reddettiği kıyasın şer'î kıyas olduğu anlaşılabılır. Çünkü o, yukarıdaki sözlerinin hemen arkasından İmâmî âlim ve müntesiplerinin karşılaştığı yeni hadiseleri imamların sözlerine irca etmelerini sâlık vermektedir. Bunun ötesine geçmeyi doğru bulmayan Müfid, kendilerine ulaşan sahih ve sarîh hadislerde bu hususun tavsiye edildiğini vurgulamaktadır. Son olarak bu görüşün İmâmîyye mezhebine özgü olduğunu, kelam âlimlerinin çoğunluğu ve emsâr fakihleri tarafından kabul edilmediğini sözlerine eklemektedir.⁷⁶⁶

Müfid başka eserlerinde dinî konularda kıyas ve re'ye başvurma'nın İmâmîyye mezhebinde yerinin olmadığını dile getirmektedir. Ona göre kişisel görüşler ekseninde amm lafızlar tahsis edilemediği gibi, has lafızlar da amm formuna aktarılamaz. Kıyas ve re'yin hakikate işaret eden tarafları bulunmadığından böylesi bir hükmün söz konusu olduğunu ileri sürer.⁷⁶⁷ O, kıyas ve re'y aleyhindeki olumsuz kanaatini daha ileri bir boyuta taşıyarak her iki yöntemin dinî hükümlerin istinbatında herhangi bir yerinin olmadığını, bunlara dayanarak hüküm verenlerin sapkınlık üzere olduğunu söylemektedir.⁷⁶⁸

⁷⁶⁵ Belhî, *Kitâbu'l-makâlât*, s.500.

⁷⁶⁶ Müfid, *Evâil...*, s.161-162.

⁷⁶⁷ Müfid, *et-Tezkire bi usûli'l-fıkh*, s.38

⁷⁶⁸ Müfid, *et-Tezkire bi usûli'l-fıkh*, s.43.

Kıyas ve re'ye kapıyı sert bir şekilde kapatan Müfid, bunu yerine imamlardan aktarılan sahih hadislere yönelmeyi telkin etmektedir. O, bu bağlamda şöyle demektedir: “Şîa’dan hak ehlinin üzerinde ittifak ettiği din hakkında haberler olduğu gibi, kendisinde ihtilaf edilen haberler de bulunmaktadır. Düşünen ve akleden kişinin İmam Sâdık’ın emrettiği gibi üzerinde ittifak edilen hadisleri alması, ihtilaf edilen hadislerde ise hangisinin daha doğru olduğunu bilmediği durumlarda tevakkuf etmesi gerekir. Bu tür hadisleri kendisinden daha iyi bilene havale etmesi, kıyasla hüküm vermemeye gitmesi gerekir. Böylelikle dini konularda hataya ve sapkınlığa düşmekten kendisini korumuş olur.”⁷⁶⁹

Kıyas konusunu çeşitli eserlerinde ayrıntılarıyla ele alan Murtazâ, *ez-Zerî’a* isimli fıkıh usûlü eserinde kıyası tanımlayarak işe koyulmaktadır. Onun kıyas tanımı şu şekildedir: “Kıyas, kendisine kıyas edilenin (*el-makîsü aleyh*) hükmünün aynısını kıyaslanana (*el-makîs*) hamletmektir.”⁷⁷⁰ Bazılarının kıyas ile içtihadı aynı manada kullandıklarını dile getiren Murtazâ, her ikisi arasında ayrıma giden kimi fakihlerin kıyas tanımından hareketle kıyasın yalnızca kendisine kıyas edilen aslın belli olduğu durumlarda söz konusu olduğunu söylemektedir.⁷⁷¹

Murtazâ, hocası ve İmâmî âlimlerin genel kanaatine uygun olarak dini konularda kıyasın kesinlikle kabul edilemeyeceğine işaret eder.⁷⁷² Bu görüşünde yalnız olmadığını selef-halef, mütekaddimîn-müteahhirîn bütün mezhep âlimlerinin kendisiyle benzer düşünceler paylaştığını ve onların insanları kıyas ile amel etmekten mennettiklerini ifade eder.⁷⁷³ Kıyas karşıtı sözlerinin dozunu artırarak dinî hükümlerde kıyası kabul edenin küfre girdiğinde hiçbir tereddüdün bulunmadığını söyler. Bu noktadan hareketle kıyası kabul ettiğini ileri sürdüğü İmâmîyye mezhebinin bazı ileri gelen hadisçilerini eleştirir ve adalet şartını yitirdikleri için hadislerinin kabul edilmeyeceğini ileri sürer.⁷⁷⁴

⁷⁶⁹ Müfid, *el-Mesâilü’s-sereviyye*, s.74.

⁷⁷⁰ Murtazâ, *ez-Zerî’a...*, c.2, s.272.

⁷⁷¹ Murtazâ, *ez-Zerî’a...*, c.2, s.277.

⁷⁷² Murtazâ, *ez-Zerî’a...*, c.2, s.279-80.

⁷⁷³ Murtazâ, *Resâil*, c.4, s.214.

⁷⁷⁴ Şerîf el-Murtazâ, *Meseletu fî ibtâli’l-amel bi-ahbari’l-âhâd*, (Resâilu’l-Şerîf el-Murtazâ içinde), c.III, s.311.

İmâmiyye'nin muarızları tarafından benimsenen kıyasın, zannî bilgi verip ilim ifade etmediğini, dolayısıyla dinî hükümlere ulaşmada bir yöntem veya araç olarak kullanılmayacağını dile getirir. Bu düşüncesini, şu sözlerle açıkça ortaya koyar: *“Görmez misin bizler aradaki benzerlik dolayısıyla fer‘in haramlığını aslın haramlığından hareketle belirlemekteyiz. Oysa onun gerçek manada hükmünü bilmemekteyiz.”*⁷⁷⁵

Görüldüğü üzere Murtazâ'nın dinî hükümlerde kıyası kabul etmemesinin arka planında ibadet ve şer‘î hükümlerin, ilmî delil ve kriterlere mebni olmasını şart koşması gelmektedir. Ona göre hükmü, yakînî yollarla bilinmeyen bir eylemin maslahat mı, mefsedet mi olduğu tayin edilemez. Bu gibi durumlarda kul kaçınılmaz olarak mefsedet ağına düşmektedir. Belirsizliğin bulunduğu hükümlerle amel etmek, caiz olmayıp, çirkindir. Çünkü fâsid olduğundan emin olunmayan bir hüküm ile amel etmek, fâsid olduğu bilinen bir hükümle amel etmek gibidir.⁷⁷⁶

Murtazâ, dinî konularda kıyasî yöntemle ulaşılan hükümlerle amel edilmeyeceği yönündeki görüşünü bazı üstatlarının ibadetlerin akılla kavranılamayacağı söylemi ile desteklemektedir. Amelin ilme tabi olmasını zorunlu gören bu kişilere göre kıyas yapan kişide yakînî bilgi meydana gelmediğinden onunla ibadet etmesi de caiz değildir.⁷⁷⁷ Çünkü kıyas doğru ve yanlış muhtemel bir yöntem olup, kişiyi bazı durumlarda birbirine zıt hükümlere götürebilmektedir.⁷⁷⁸ Aynı düşünceleri paylaşan Murtazâ, kıyasın dinî konularda hükümlere ulaşma yöntemi oluşuna karşı çıkmakta ve kullanılmasına itiraz etmektedir. Bu itirazını ibadetlerin kıyasî bir şekilde emredilmemesi ile gerekçelendirmektedir.⁷⁷⁹

Kıyas hakkındaki düşüncelerini aklî kıyas ve şer‘î kıyas şeklinde ikiye ayıran Murtazâ, temelde her iki kıyasın birbirinden farklı olmadığını, ikisinin farklılaştığı yerin illete dayanan hükümlerde olduğunu belirtmektedir. Aklî illet, olumlu yönde etkili ve mucib iken, naklî delil aynı seviyede müessir değildir. Şer‘î kıyas, daha

⁷⁷⁵ Murtazâ, **Resâil**, c.4, s.212.

⁷⁷⁶ Murtazâ, **Resâil**, c.4, s.211.

⁷⁷⁷ Murtazâ, **Resâil**, c.4, s.212.

⁷⁷⁸ Murtazâ, **ez-Zerî‘a...**, c.2, s.279.

⁷⁷⁹ Murtazâ, **ez-Zerî‘a...**, c.2, s.279-80.

ziyade başka etmenlere ve maslahata ilişkin hususlara dayanmaktadır. Akî kıyasta illet, yalnızca malum iken, bu husus şer'î kıyasta maznun (zan) kalmaktadır.

Murtazâ bu gerekçelere binaen Allah'ın sadece doğruyu seçeceğini bildiği peygamber veya âlim birine istediği gibi hükmetme yetkisini verip veremeyeceğini sorgular. Böyle bir şeyin caiz olmadığını belirttikten sonra hükümlerin failin ihtiyarına bağlı olmadığını her hükmün delilinin bulunması gerektiğini söyler. Bir kişinin sadece iyiyi seçeceğini bilmek, onun hükümleri tayin etmesi için yeterli değildir.⁷⁸⁰ Şeriatte salahı mefsedetten ayırt eden bir delilin bulunması gerekir. Mükellefin ihtiyarı maslahata taalluk edebileceği gibi mefsedete de taalluk edebilir. Her ikisini birbirinden ayırt edemez.⁷⁸¹

Murtazâ'nın kıyas hakkındaki değerlendirmeleri öğrencileri ve takipçileri tarafından büyük oranda kabul görmüştür. Kerâcekî'nin Kahire'deki ilmî bir mecliste muhalif biriyle yaptığı tartışma, karşılıklı münazara şeklinde olması sebebiyle İmâmiyye'nin kıyas konusundaki tutumunu çıplak bir şekilde ortaya koymaktadır. Söz konusu münazarayı onun ağzından aktararak bahsi anlamaya çalışalım: *"Kâhire'deki ilmî bir toplantıda âlim biri bana insanlar huzurunda kıyas ile ilgili ne düşündüğümü, mezhebimizde caiz olup olmadığını sordu. Ben de kendisine iki tür kıyasın bulunduğunu, akî kıyasların caiz ve sahih olduğunu, naklî konularda yapılan kıyasın ise batıl ve müstahil olduğunu söyledim. Bana her iki kıyasın tanımında herhangi bir farklılık bulunup bulunmadığını sordu. Ben de her iki kıyasın aynı tanımı taşıması gerektiğini belirttim. Bana tanımı sorunca, ben de kendisine kıyas yapılanın hükmünü kıyaslanan şeye yüklemektir, şeklinde cevap verdim. Bu tanımın bütün kıyas türlerini kapsadığını da ilave ettim. Akabinde de herhangi bir şeyin diğerine kıyas edilmesi için aralarında birlikteliklerini sağlayan illetin bulunması gerektiğini aktardım. Bana her iki kıyasın aynı tanımı taşımasına rağmen neden farklı olduklarını sordu. Ben de akî kıyasların mucib ve etkin olduklarını, oysa sem'î kıyasın ihtiyara odaklı gerek/dâi ve maslahatlara bağlı olduğundan bu niteliği taşımadığını belirttim. Yine akî kıyaslar, ancak bilinenlerde olur. Oysa sem'î kıyaslar zannî ve bilinmeyen hususlarda da olur. Akî kıyaslarda tek bir seçenek olur,*

⁷⁸⁰ Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.2, s.262.

⁷⁸¹ Murtazâ, *ez-Zerî'a...*, c.2, s.263-64.

*sem'î kıyaslarda ise birden fazla seçenek bulunabilir. Dini hükümler hakkında bilgiye ancak esrarı ve halkın maslahatını **bilen yoluyla ulaşılabilir**. Bu hususta kıyas yapanlara yer yoktur.*"⁷⁸²

Yukarıdaki açıklamalar ışığında Murtazâ'nın ilk dönemden itibaren İmâmî gelenekte yer edinen kıyas karşıtı düşüncüyü benimsediği ifade edilebilir. O, kıyasın zannî tarafını dikkatlere sunarak dinî konularda sadece yakînî bilgi ile ibadet edilebileceğini belirtir. Allah, Peygamber ve imamlar yoluyla gelen sahih ve sarîh hadisler dikkate alınarak dinî hükümlerle amel edilebileceğini ifade eder. Kıyas ise zan ifade ettiğinden dinî meselelerde herhangi bir değer taşımaz. Bu nedenle kıyas karşı çıkar ve kabul etmez.

3.4.3. Rüya

Rüya; tıp, psikoloji, psikiyatri, nöroloji, ilahiyat ve felsefe gibi farklı bilimlerin ilgi duyduğu sofistike ve kompleks bir meseledir.⁷⁸³ İlimler tasnifi süreci incelendiğinde, Aristocu yöntemi dikkate alarak bilimler tasnifi yapılan klasik evrede rüyanın ilahiyat ve metafizik bahisler arasında ele alındığına tanık olunmaktadır.⁷⁸⁴ İslam bilimler tasnifinde şer'î ilimler kavramı ekseninde yapılan tasniflerde ise, rüyanın –özellikle de rüya tabirinin- dinî ilimler arasında telaki edildiği müşahede edilmektedir.⁷⁸⁵ Hangi başlık altında incelenmiş olursa olsun rüyanın öteden beri bir şekilde varlık ve hakikat hakkında araştırma yapanların ilgisine mazhar olduğu ortadadır. Rüyanın varlık mertebeleri içerisinde hangi kategoriye girdiği, hakikatinin ve mahiyetinin ne olduğu hep merak konusu olmuştur. Rüya konusunda merak edilen bir diğer husus da onun bilgisel bir değerinin bulunup bulunmadığıdır. Şerîf el-Murtazâ'nın rüya bahsine bilgi değeri açısından getirdiği yorumlar, onu doğal olarak çalışmamıza konu etmektedir.

⁷⁸² Kerâcekî, **Kenzu'l-fevâid**, c.2, s.203-204.

⁷⁸³ İbn Kuteybe, insanların tahsil ettiği ilimler içerisinde rüyadan daha kapalı, daha değerli ve daha karmaşık bir şeyin bulunmadığını belirtir. O, rüyayı vahiy ve nübüvvetin bir türü olarak değerlendirir. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî, **Kitâbu ta'biri rü'ya**, Dâru'l-Beşâir, Dımaşk 2001, s.24-25.

⁷⁸⁴ Nitekim gerek Heraklitos, Platon ve Aristo gibi Yunan filozofları gerekse Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslam filozofları rüyayı nefis ve tabiat bahislerinde ele almışlardır.

⁷⁸⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâilü İhvâni's-Safâ ve hüllâni'l-vefâ**, Dâr Sâdır, Beyrut 2008, c.1, s.267; İbn Haldun, **Mukaddime**, s.866.

Murtazâ'nın rüya hakkındaki değerlendirmeleri; nefsin mahiyeti, uykunun hakikati, rüyaların sahilhliği, rüyanın faili, rüyaların hangi cinse dâhil olduğu, rüyaların kısımları ve rüyaların sahilhliğinin hangi ölçüt ile tespit edilebileceği bağlamında olmuştur.⁷⁸⁶ Rüya bahsinde farklı kesimlerle karşı karşıya gelen Murtazâ ilk olarak İslam filozoflarını karşıısına almıştır. İslam filozoflarının nefis, nefsin kuvveleri, âlemler ve rüyanın hakikati hakkındaki fikirlerini eleştiri konusu yapan Murtazâ, bu görüşleri ipe sapa gelmez süslü laflar olarak değerlendirmiştir.⁷⁸⁷ Murtazâ'nın rüya konusunda eleştirdiği ikinci grup ise, şairlerdir. O, şairleri bedensel olarak bir araya gelemelikleri âşıkları ile ruhsal birleşme sağlamak adına hayalden istifade etmekle suçlamaktadır.⁷⁸⁸ Murtazâ'nın rüya bahsinde karşı çıktığı üçüncü grup ise her türlü rüyaya bilgisel değeri atfeden aşırı yüceltmeci kişilerdir. Murtazâ'nın bu gruplara karşı eleştirilerini aktarmadan önce rüya bahsinde en fazla karşı çıktığı filozofların rüya hakkındaki değerlendirmelerine kısaca değinmekte yarar vardır. Ta ki Murtazâ'nın rüya hakkındaki fikirlerinin bağlamına ulaşılabilin.

Meşşâî filozoflar rüya konusuna yakın ilgi göstermişlerdir. Onlar içerisinde rüyayı müstakil bir şekilde ele alıp inceleyen ilk kişi, Kindî'dir (ö.252). Kindî, bu konuda kaleme aldığı “*fî Mâhiyeti'n-nevm ve'r-rü'ya*” isimli risalesinde rüya meselesini etraflica ele alır. Ona göre, rüya hakkında konuşacak birinin her şeyden önce nefis ve nefsin kuvveleri hakkında iyi bilgi sahibi olması gerekir. O, bu konularda yeterli bilgi sahibi olmayan birinin uyku ve rüya hakkında sağlıklı bilgi ortaya koyamayacağını vurgular. Nefsin iki ana kuvveye sahip olduğunu belirten Kindî, bu kuvvelerden biri olan duyu kuvvesinin dış dünyadan nefse veri taşıdığını, akıl kuvvesinin ise taşınan bu suretlerden soyutlama işlevini yürüterek nefse hizmet ettiğini ifade eder. Bu iki kuvve arasında üçüncü bir kuvvenin de bulunduğunu ve bu kuvvenin hem uyanıkken hem de uykuda iken nefse bilgi taşımaya devam ettiğini söyleyen Kindî, bu kuvvenin uyku esnasında hata yapabilecek aletlerden kurtulmasıyla daha net ve sağlam bilgiler sunabildiğini ileri sürer.⁷⁸⁹

⁷⁸⁶ Murtazâ, *Ecvibetü'l-mesâîlî't-Trablisiyyât*, s.288.

⁷⁸⁷ Murtazâ, *el-Emâlî*, c.2, s.395.

⁷⁸⁸ Murtazâ, *Tayfu'l-hayâl*, s.83.

⁷⁸⁹ Ya'kub b. İshâk el-Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye*, Dâru'l-fikri'l-arabî, Mısır 1950, s.293-96.

Rüya bahsini ele alıp işleyen bir diğer İslam filozofu, Farâbî'dir. Onun rüya hakkındaki değerlendirmeleri, Kindî'nin açıklamalarına benzerlik arz eder. Ancak onun kuvve tanımlaması, Kindî'ninkinden farklıdır. O, kişinin uykuda iken sahip olduğu bilgilerin mütehayyile duyusu aracılığıyla nefse intikal edildiğini belirtir. Bu duyu, his duyusu ile nefs-i natıka arasında yer alır. Duyular devrede iken taşınan verileri resmetmek ve işlemekle meşgul olan mütehayyile duyusu, uyku gibi duyu verilerinin devre dışı bırakıldığı süreçte sadece nefs-i natıkanın hizmetine girer ve kendisine daha önce aktarılan verileri soyutlama işlemine tabi tutar. Uyku sırasında kendisine ulaşan veriler arasında eşleştirme ve ayrıştırma yapar.⁷⁹⁰

İslam filozofları arasında rüya ile ilgili görüşlerine başvuracağımız son kişi, İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'ya göre rüya, nefsin muhayille gücünün etkiye açık olması ve fizik ötesi âlemle iletişime geçerek gaybî bilgiye mazhar olmasıdır.⁷⁹¹ Bu tür bilgilere hem uyanırken hem de uykuda iken nail olunabileceğini belirten İbn Sînâ, nefsi bozuk kişilerin ise asla bu tür bilgilere ulaşamayacağını ifade eder. O, bu iddiasını kişisel tecrübe ve işitsel anlatılara dayandırır.⁷⁹²

İslam filozoflarından aktardığımız bilgilerden hareketle şöyle bir değerlendirme yapılabilir. Rüyada gördüğümüz ve izlediğimiz bilgiler ikinci bir şahıs tarafından bizlere aktarılan bilgiler değildir. Nefis yetkinliğinin ve uygunluğunun doğal bir sonucu olarak bu bilgilere ulaşabilir. Dolayısıyla bu bilgi ve müşahedeler nefsin ve kuvvelerinin eriştiği gaybî bilgilerdir. Nefis sağlam bir mizaç sahibi olursa rüya aracılığıyla gayb âlemine ittisal edebilir. Nefsin bu bilgilere ulaşması sadece rüya yoluyla da değildir. Gaybî bilgilere erişim nesneler ve duyular dünyasında da mümkündür. Ancak nefsin riyaziyat yoluyla duyu aletlerinden ve nesneler dünyasından soyutlanması gerekir. Kişi uykuya dalarak zaten bu tür aletler ve nesnelerden arınmış olmakta ve gayb âlemi ile karşı karşıya gelmektedir. Nefsin gündelik hayatta sağlam bir mizaca sahip olması gayb âleminden bilgi edinmesinde önemli rol oynamaktadır. Böyle bir mizaca sahip olmayanın rüyasında gördükleri ise, kişisel hırs ve hezeyanlarının yansımalarıdır.

⁷⁹⁰ Ebu'n-Nasr el-Farâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, Matbaatu's-saâde, Mısır 1906, s.

⁷⁹¹ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2008, s.144.

⁷⁹² Sübhânî, *Nazariyyetü'l-ma'rife*, s.259.

İslam filozoflarının rüya hakkındaki bu açıklamaları Murtazâ tarafından kabul görmemektedir.⁷⁹³ İnsanı bir bütün olarak değerlendiren Murtazâ, nefsin tecerrüdünü kabul etmez. O; nefsi, bünyenin bütünü olarak değerlendirir. Ona göre bu bünye parçalanamaz ve müstakil bir varlık olarak değerlendirilemez. Canlı, bu bütünün tamamını ifade eder. Hayy olmanın yegâne göstergesi ise, ilim ve kudret sıfatlarına sahip olmaktır. Gerek itikat gibi kalbi eylemler gerekse nesneler dünyasına ait herhangi bir eylem ve aktivite, bir bütün olan bu hayy tarafından gerçekleştirilir. Dolayısıyla ortaya çıkan eylemler de bu bütüne nispet edilir. Eylemleri bu bünyenin bir kısmına dayandırmak doğru değildir. Zaten böylesi bir açıklama gerçeklik arz etmez. Bu nedenle filozofların nefis ve rüya hakkındaki açıklamaları tamamen bir hezeyandan ibarettir.⁷⁹⁴

Bu açıklamaları ile nefis ve nefsin kuvveleri çerçevesinde yapılan rüya ile ilgili yorumları dışlayan Murtazâ'nın önüne başka bir sorun çıkmaktadır. Onun görüşünde ön plana çıkarılan hayy, pek çok defa uyku halinde birtakım şeyler görmektedir. Bu görülenleri bir şekilde yorumlamak gerekir. Murtazâ'nın bu husustaki yorumları, daha ziyade aklın noksanlığı çerçevesindedir.⁷⁹⁵ Ona göre uyuyan ile uyanık arasındaki yegâne fark, aklın devre dışı kalmasıdır. Zira uyuyan birine dışarıdan bakan biri, onu bütün uzuvları ve bünyesi ile her zaman olduğu gibi müşahade eder. Oysa bu kişi tıpkı ölen birinde olduğu gibi bünyesindeki bazı parçalardan istifade edememektedir. Uyuyanın istifade edemediği bu parçanın akıl olduğunu belirten Murtazâ, bu eksiklik ile kişinin gerçek bilgiye asla ulaşamayacağını ifade eder. Dolayısıyla gördüğü şeyler de batıl şeyler olup bilgidan uzaktır.

Murtazâ, batıl bile olsa rüyada görülen şeylerin failini sorgulamaya kalkar. Ona göre rüyada görülenlerin faili üç kişiden biri olabilir. Bu fail ya Allah ya beşer, -

⁷⁹³ Murtazâ filozofların rüya hakkındaki görüşlerini kabul etmediği gibi ağır sözlerle de eleştirmektedir. Ona göre, filozofların rüya hakkında ileri sürdüğü fikirler, çocuğunu yitirmiş anneleri bile güldürür. Filozofların “nefsin hakikati” tamlaması ile tam olarak neyi kastettiklerinin bilinmediğini, “nefis âlemi” ifadesinin tam olarak neye tekâbül ettiğinin belli olmadığını, bu ifadelerin aldatmaca ve süslü ifadelerden ibaret olduğunu söylemektedir. Bk. Murtazâ, **el-Emâli**, c.2, s.395.

⁷⁹⁴ Şerif el-Murtazâ Ali b. Hüseyin el-Musevî, **Tayfü'l-hayâl**, Muhammed Seyyîd Keylânî (tah.), Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1955, s.39.

⁷⁹⁵ Murtazâ, **Gurer...**, s.394; Murtazâ, **Ecvibetü'l-mesâilî't-Trablisiyyât**, s.293.

cin ve melek gibi cisim olan ikinci bir şahıs- ya da insanın bizzat kendisidir. Rüyada görülenlerin failinin Allah olamayacağını ifade eden Murtazâ, bunu insanın rüyada gördüklerinin tamamının doğru olmaması ile temellendirmektedir. O, bu hususta görülen yalan yanlış rüyaları ileri sürerek bunların Cenab-ı Allah'ın eylemi olamayacağını belirtir. Onun anlayışına göre itikad cinsinden bir şeyi şayet Allah meydana getiriyorsa bunun zorunlu bilgi şeklinde olması gerekir. Zorunlu bilgiler ise birinden diğerine farklılık göstermemelidir. Oysa iki kişinin rüyalarında gördükleri şeyler arasında tutarsızlık görünmektedir. Bu da bu bilgilerin Cenab-ı Allah tarafından bir kimsede ibtidai olarak meydana getirilmediğinin delilidir.⁷⁹⁶

Bu bilgi ve tasavvurların Allah tarafından insanda zorunlu olarak meydana gelen eylemler olmadığını açığa kavuşturan Murtazâ, bu bilgilerin beşer, cin ve melek gibi ikinci şahıslar tarafından meydana geliyor olmasına da karşı çıkar. O, uyuyan birinde bir şeyin meydana gelmesi için bunun ibtidai bir şekilde meydana gelmiş olmasını gerekli görür. Oysa bu varlıklar cismi varlıklar olup başkasında itikad cinsinden bir şey meydana getiremezler, hele bu inancı ibtidai olarak asla yapamazlar. Bilgiyi ibtidai ya da tevlid yoluyla kişide meydana gelen bir inanç olarak yorumlayan Murtazâ, tevlid yoluyla ikinci bir kanaldan bilginin meydana gelemeyeceğini ifade eder. Bir eylemin tevlid yoluyla meydana gelmesi kudreti uygulayan bir mahalden itimadat şeklinde sebeplerin işletilmesi halinde olur. Oysa cisim grubuna dâhil olan ne kadar uzun süre birine bakarsa baksın karşıdaki kişide asla kalbi bir eylem meydana getiremez.⁷⁹⁷

O halde kişinin rüyasında gördüğü şeylerin ne olabileceği sorusu üzerinde duran Murtazâ, bu tür bilgileri kişinin kendi nefsinde ibtidai olarak meydana getirdiği bilgiler olarak değerlendirmektedir. O, İslam filozoflarının görüşlerine paralel olarak kalbe gelen hatırların hem uyanıklık hem de uyku halinde devam ettiğini ifade etmektedir.⁷⁹⁸ Duyular âlemin yalnızca uyanıklık halinde müşahade edilebildiğini uykuda ise hayalin temessül ettiğini ve kalbin bundan istifade ederek onu hakikat zannettiğini vurgular. Ve kalp, hakikat zannettiği bu hayalin hesapta

⁷⁹⁶ Murtazâ, *Ecvibetü'l-mesâili't-Trablisiyyât*, s.290.

⁷⁹⁷ Şerif el-Murtazâ Ali b. Hüseyin el-Musevî, *Gurerü'l-fevâid ve dürerü'l-keîd*, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1954, s.392; Murtazâ, *Ecvibetü'l-mesâili't-Trablisiyyât*, s.291.

⁷⁹⁸ Murtazâ, *Ecvibetü'l-mesâili't-Trablisiyyât*, s.291.

olmayan faydalarından yararlanır.⁷⁹⁹ Bu açıklamalardan görüldüğü üzere Murtazâ da İslam filozofları gibi hem uyanıklık hem de uyku halinde kişiye temessül eden birtakım yansımalarından söz eder. Ancak o, İslam filozoflarının aksine bu yansımaları gayb âleminin müşahedesi olarak değerlendirmez. Ona göre bu yansımalar, ya kişiye dışarıdan verilen hatırlar ya da kişinin kendisinde ibtidai olarak meydana getirdiği kesin bilgi ifade etmeyen inanç cinsi bilgilerdir.⁸⁰⁰

Kişinin rüyasında hayal ettiği şeyleri üç kısımda inceleyen Murtazâ, bunlar içinde doğruya en yakın olanın direk Allah tarafından ya da bir melek aracılığıyla insan kalbine attığı hatırlar olduğunu belirtir. Dikkat edilirse Murtazâ, hayal olarak görülen şeyler ile hatır arasında ayırma giderek bunları insanda oluşturulan bilgi olarak değerlendirmez. O, bu tür hatırı bilgi meydana getirmek için insanda uyaran olarak değerlendirir. Bu hatırlar insanı hayra ve dini konularda kurtuluşa davet eden rüyalar kısmındadır. Murtazâ'nın rüya tasnifinde ikinci kısım rüyalar Allah tarafından gönderilen hatırların aksine Şeytan tarafından gönderilen hatırlardır. Şeytan bu tarz hatırları kişi uykuda iken onun kulağına üfürür. Uykuda olan şahıs bu tür sözleri sanki gözünün önünde yaşanan şeyler olarak hayal eder. Uyuyan kişinin rüyasında hayal ettiği üçüncü tür görüntüler ise kendisini gerektiren herhangi bir sebep olmaksızın kişinin kendisinde ibtidai olarak meydana getirdiği hayallerdir. Bu tür hayaller kişinin duyulur dünyada arzuladığı şeylerin bir sonucu olarak aklın eksikliğinden yani bilincin devre dışı bırakılması ile insanda meydana çıkar. Bu hayaller batıl hayaller olup herhangi bilgisel bir değere sahip değildirler.⁸⁰¹

Murtazâ'nın bilgisel bir değer atfettiği rüyalar yalnızca Peygamberlerin rüyalarıdır. Ona göre bir peygamberin rüyasında gördüğü şeyler her zaman doğru olur. Ancak burada da şöyle bir sorun bulunmaktadır. Hz. Yakub, oğlu Yusuf'un rüyasını bildiği halde unutup oldukça kederlenmiştir. Buna göre aynı zamanda bir peygamber olan Hz. Yakub rüyanın bilgisel değerine inanmamış ve bu nedenle üzüntüden perişan olmuştur. Murtazâ'nın bu konuya getirdiği yorum Hz. Yusuf'un bu rüyayı peygamberlikten önce gördüğü dolayısıyla kesin bir bilgi ifade edemeyebileceği şeklindedir. Şayet o, bu rüyayı kendisine peygamberliğin verildiği

⁷⁹⁹ Şerif el-Murtazâ, *Tayfu'l-hayal*, s.26.

⁸⁰⁰ Murtazâ, *Ecvibetü'l-mesâili't-Trablisiyyât*, 290.

⁸⁰¹ Murtazâ, *Ecvibetü'l-mesâili't-Trablisiyyât*, s.291.

bir dönemde görmüş olsaydı rüyanın kesin bilgisinden asla şüpheyeye düşmezdi. Zira bir peygamberin rüyası vahyin bir parçası olan sadık rüyalar şeklinde tezahür etmektedir.⁸⁰²

Sonuç olarak farklı felsefî ve dini gruplar nezdinde bilgisel bir değere haiz kabul edilen rüya, Murtazâ tarafından bilgisel değere haiz kabul edilmemiştir. Rüya da görülenleri hayaller şeklinde tanımlayan Murtazâ, bu hayallerden bir kısmını kişiyi iyi ve kötüye çağırın hatır şeklinde değerlendirirken bir kısmını da kişinin kendi nefsinde ibtidai olarak yarattığı batıl inançlar şeklinde düşünmektedir. Onun rüyada görülenleri bu şekilde değerlendirmesinin arka planında uykuya dalanın kalbi eylemleri doğuran akıldan mahrum kalması olarak değerlendirmesi dolayısıyladır. Murtazâ'nın düşüncesinde bilgi inanç ile eşitlendiğinden, inançlar da kalbi eylemler sınıfına dâhil olduğundan böylesi bir inancın meydana gelmesi için iki faile ihtiyaç vardır. İnsanda kalbi eylemleri yaratmaya muktedir olan birinci güç, Cenab-ı Allah'tır. Onun kelam düşüncesinde Allah dilediği kişide zorunlu olarak bilgi meydana getirebilir. Ancak rüyada görülen pek çok yalan yanlış şeyin bulunması dolayısıyla bu gibi rüyaların Allah tarafından gerçekleşmediği ortaya çıkar. Geriye bu tür eylemleri yaratan tek varlık olarak insanın kendisi kalır ki insan uykusunda bu tür bilgileri ibtidai olarak var eder ve rüyada görülen bu tarz bilgiler bilgisel bir değere sahip olmayıp insanın ürettiği batıl bilgilerdir. Onun rüya ile ilgili değerlendirmelerinde bilgisel değer atfedilen rüyalar, sadece peygamber rüyalarıdır.

⁸⁰² Murtazâ, **Tenzîhu'l-enbiyâ**, s.71.

SONUÇ

Şîa, günümüz İslam dünyasının en önemli iki mezhebinden biridir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından yaşanan siyasi tartışmalarda onun Ehl-i beytinin imametini savunan kişiler etrafında ortaya çıkan bu mezhep yaşadığı ağır travmalar sonucu diğer İslam mezheplerinden esaslı bir şekilde ayrılmıştır. Ortaya çıktığı ilk dönemde verdikleri mücadelede psikolojik üstünlük sağlamak adına imamların insanüstü niteliklere sahip bireyler olduğunu dile getiren bu mezhep, bu düşüncesini zamanla itikâdî bir çerçeveye oturtmaya muvaffak olmuştur. Bu noktadan itibaren mezhebin inanç esasları ve fikirleri genel manada imamların ruhanî ve manevî şahsiyeti tarafından belirlenmiştir.

Şîa mezhebinin önemli kollarından biri olup zaman içinde en önemli fırkasına dönüşen İmâmiyye, Hz. Hüseyin soyundan gelen on iki imam anlayışına sahiptir. Bu fırka, ilk dönemde bireysel veya toplumsal düzeyde karşılaşılan bütün itikâdî-amelî problemleri imamlara çözdürmeye çalışmıştır. Mezhebe intisab eden âlim-cahil herkes bu düşünceye mümkün mertebe dikkat göstermiş ve kişisel değerlendirmelerden uzak kalmaya gayret etmiştir. Bunun sonucunda ilk dönemde akıl, kıyas, içtihad gibi bütün aklî yöntemler devre dışı kalmıştır. Akıldan uzaklaşan mezhep, akıl ve mantıkla uyuşmayan birçok rivayetin dinî kisveyle yer bulmasına olanak tanımıştır.

Erken dönemlerde mezhebin azınlık kanadını temsil eden akılcı âlimler kendilerini zor durumda bırakan bu söylemlerin dışlanması amacıyla fikri mücadeleler vermişlerdir. Hicri üçüncü asrın ilk yarısında Şîa ve Mu'tezile aleyhine oluşan siyasi ortam, farkında olmadan Şîa içerisindeki bu azınlık kanada can suyu olmuştur. Hilafet tarafından devlet kurumlarından dışlanan Mu'tezile, belli bir halk tabanına sahip Şîa içerisinde varlığını sürdürme imkanına kavuşmuştur. Bu etkileşim Şîa'ya ise mezhebi aklileştirme şeklinde yansımıştır. Bu dönemde her iki mezhep arasında görülen geçişkenliğe Mu'tezilî fikirleri yakından öğrenme imkânı da eklenince Şîa'da aklileşme hareketi hız kazanmıştır.

Kısa bir süre sonra on birinci imamın arkasında herhangi bir erkek evlat bırakmadan dünyadan ayrılması mezhep içerisinde büyük bir şaşkınlık döneminin başlamasına sebep olmuştur. Mezhebin en önemli parçası imamın olmamasından kaynaklanan bu şaşkınlık, beraberinde ciddi bir krizi getirmiştir. Bu krizi atlarmaya yönelik olarak mezhep içerisinde iki ana eğilim ortaya çıkmıştır. Birinci eğilim, imamların boşluğunu onların manevi varlıkları anlamına gelen haberlerini derleme ve derlenen bu haberlere sıkı sıkıya bağlı kalmakla doldurmayı önermiştir. İkinci eğilim ise, imamların boşluğunu onların öğretilerini merkeze alarak akılla yorumlamakla aşmayı önermiştir.

Hicri dördüncü asrın ilk yarısında İslam âleminin çeşitli yerlerinde görülen Şîa tandanslı yönetimlerin İmâmiyye mezhebine verdiği destek mezhep içerisindeki dengelerin akıl merkezli düşünceye doğru evrilmesine kapı aralamıştır. Bu evrede diğer mezhep müntesipleriyle açık toplantılar tertip edilmiş ve Şîî düşünceler diğer inanç topluluklarıyla rahat bir şekilde paylaşılır hale gelmiştir. Bu yeni durumda aklen savunulmayan görüşler mezhep âlimleri üzerinde bir baskı unsuru haline geldiğinden bunlardan kurtulmanın yolları aranmaya başlanmıştır.

Şîî Büveyhî hanedanının Abbâsî hilafetinin merkezine gelerek İslam devletinin kalbine hükmetmeye başlaması ve devlet kademelerine İmâmiyye mezhebinden birçok kişiyi getirmesi mezhep içerisindeki değişim hareketini önemli oranda hızlandırmıştır. Bu harekete öncülük eden en önemli şahsiyetlerden bir olan Şeyh Müfid, başta hocası Şeyh Sadûk olmak üzere ahhârî gelenekle yüzleşmiş ve mezhebin inanç esaslarını akıl ekseninde yapılandırma yoluna gitmiştir. Bunun sonucunda İmâmiyye’de akıl, naklin yanında önemli bir yere sahip olmuştur. Ancak buna rağmen akıl, mezhep içerisinde istenen noktaya ulaşmamıştır. Zira Müfid’in düşünce sisteminde akıl, nakilden tamamen bağımsız olmayıp, ancak nakille birlikte yol alabilmektedir.

İmâmiyye mezhebinde akla tamamen bağımsız olma hüviyetini kazandıran kişi, Müfid’in en önemli öğrencilerinden biri olan Şerîf el-Murtazâ olmuştur. O, hocasının bıraktığı yerden devam ederek aklın dinî sorumlulukları öğrenebilmesi için nakle ihtiyaç duymadığını ifade etmiştir. Onun düşünce sisteminde akıl tamamen

bağımsız bir şekilde bilgi elde edebilmektedir. Bu anlayışı eserlerinde oldukça yüksek sesle dillendiren Murtazâ, öğrencilerini de bu ekseninde yetiştirmiştir.

Murtazâ benimsediği bu akılcı yaklaşım nedeniyle ilmî bulmadığı hiçbir şeyi kabul etmemiştir. Bu bağlamda kendisinden önce İmâmiyye mezhebinin hâkim zihniyeti olan ahhârî düşünceyle hesaplaşmış ve haberlerin kabûlünde ağır koşullar öne sürmüştür. Bu düşüncesi neticesinde haber-i vâhidlerle amel edilemeyeceği fikri ön plana çıkmıştır.

Onun düşünce sisteminin etkisi sadece haberle ilgili tartışmalarla kalmamış, mezhebin birçok düşüncesine etki etmiştir. Mezhep içerisinde akla yönelik bu çabasına rağmen, Murtazâ asla İmâmî öğretilerin dışına çıkmamıştır. Bunun en güzel örneği, onun kıyas içtihad ve icmâ gibi düşüncelerinde görülmektedir. Aynı şekilde onun haber-i vâhid anlayışında da aslında İmâmî toplumun çoğunluğu tarafından benimsenen fikirler onun eleştirilerine maruz kalmamıştır.

KAYNAKÇA

- ABDULSATER, Hussein Ali, “**The Climax of Speculative Theology in Buyid Shi’ism: The Contribution of al-Sharif al-Murtadâ**”, (“Yayınlanmamış Doktora Tezi”, Yale University, New Haven 2013).
- ABDULSATER, Hussein Ali, **Shi’i Doctrine, Mu’tazili Theology al-Sharif Murtadâ and İmami Discourse**, Edinburg University Press, Edinburg 2017.
- ABDÜLHAMÎD, İrfan, **Dirâsât fi’l-firak ve’l-akâidi’l-İslâmiyye**, Matbaatu’l-İrşâd, Bağdat 1967.
- ABDÜLHAMÎD, İrfan, **İmâmiyye Şîa’sında Velayet-i Fakîh, Tarihi Arka Plan**, Seyit Bahçivan (çev.), Marife.
- ABRAHAMOV, Binyamin, “Necessary Knowledge in Islamic Theology”, **British Journal of Middle Eastern Studies**, 1993 (20/1).
- ACLÛNÎ, İsmâil b. Muhammed, **Keşfu’l-hafâ ve muzillu’l-ilbâs**, Mektebetu ilmi’l-hadîs.
- AHMED, Fellâh b. İsmâil, **el-Alâka beyne’t-teşeyyu‘ ve’t-tasavvuf**, (Yayınlanmamış doktora tezi).
- AKHTAR, S. Waheed, **Early Shi’ite İmâmiyyah Thinkers**, Ashish Publishing House, New Delhi 1988.
- ALÎ, Aun Hasan, “**Imamite Rationalism in The Buyid Era**”, (“Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi”, McGill Univerty Institute of Islamic Studies, Montreal 2007).
- ÂMÎDÎ, Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed Seyfüddîn, **Ebkârü’l-efkâr fî usûli’d-dîn**, Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 2003.
- ANSARI, Hassan ve SCHMİDTKE, Sabine, “Al-Sharif al-Murtadâ’s Responses to Theological Questions Posed by Abû Ya’lâ Sallâr b. ‘Abd al-‘Azîz al-Daylamî (d.448/1057): A Critical Edition”, **Shii Studies Review**, (2018/2).
- ANSARÎ, Hassân ve SCHMİDTKE, Sabine, “The Shi’i Reception of Mu’tazilism (II): Twelver Shi’is, **The Oxford Handbook of Islamic Theology**, Oxford University Press, United Kingdom 2016.
- ANSARÎ, Hassan ve SCHMİDTKE, Sabine, **al-Şarîf al-Murtaḍâ’s Oeuvre and Thought in Context: An Archaeological Inquiry into Texts and Their Transmission**, Cordoba University Press, Cordoba 2022.
- ARSLAN, Hulusi, **İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu’tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)**, Endülüs Yayınları, İstanbul 2017.

- ATAY, Hüseyin, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXIX (29).
- AYDIN, Ali Arslan, **İslam İnançları ve Felsefesi**, İrfan Yayınevi, İstanbul ts.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb, **Târihu Bağdâd**, Beşşâr Avvâd Ma‘rûf (tah.), Dâru’l-garbi’l-İslâmî, Beyrut 2001.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, **el-Farku beyne’l-fırak**, İbrâhîm Ramazân (tal.), Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 2008.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, **Usûlü’l-dîn**, Ahmed Şemseddîn (tah.), Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 2002.
- BÂKILLÂNÎ, Ebubekir Muhammed b. et-Tayyib, **et-Takrîb ve’l-irşâd**, Abdulhamîd b. Ali Ebî Züneyd (tah.), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut ts.
- BÂKILLÂNÎ, Ebubekir Muhammed b. et-Tayyib, **Temhîdü’l-evâil ve telhîsü’l-delâil**, İmâdüddîn Ahmed Haydar (tah.), Müessesetü’l-kütübi’s-sekâfiyye, Beyrut 1987.
- BASRÎ, Ebu’l-Hüseyin Muhammed b. Alî, **el-Mu‘temed fî usûli’l-fikh**, Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut ts.
- BEDİR, Murtaza, “İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, XV (15).
- BELHÎ, Ebû Kâsım Abdullah b. Ahmed, **Kitâbu’l-makâlât**, Hüseyin Hansu (tah.), Dâru’l-Feth, Ürdün 2018.
- BERNARD, Marie, “İlk Mu‘tezilîlerde İlim Kavramı”, Şerafettin Gölcük (çev.), **Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, II (2).
- BEYÂTÎ, Haydar Abdülmeâf, “Mektebetu’s-Şerîf el-Murtazâ ve Yevmiyyâtuhu”, **Eş-Şerîf el-Murtazâ Hayâtuhu ve Âsâruhu**, (195-515), el-Âsitânetu’r-Razeviyye el-Mukaddese, Meşhed 1441 HK.
- BEYÂTÎ, Haydar Abdülmenâf, “Devrü’l-icmâ fî’l-fikri’l-keâmî li’s-Şerîf el-Murtazâ”, **el-Akîde**, III (3), 2015.
- BEYHÂKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, **Delâilu’n-nübuvve**, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1988.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, **Muvazzah İlmi Kelam**, Fatih Enes Kitabevi, İstanbul 2000.
- BOZAN, Metin, **İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci**, İsam Yayınları, İstanbul 2009.

- BROCKELMAN, Carl, **Târihu'l-edebi'l-Arabî**, Abdulhalîm en-Neccâr (çev.), Dâru'l-Maârif, Kahire ts.
- BULUT, Halil İbrahim ve GÜL, Özkan, “İmâmiyye Şîa'sında İlmü'l-İmâm İnancı”, **Marife**, 2005/1.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Burhan Koroğlu (Çev.) Kitapevi Yayınları, İstanbul 2001.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, **Arap-İslam Siyasal Aklı**, Vecdi Akyüz (çev.), Kitabevi, İstanbul 2001.
- CÂHİZ, Ebû Osmân Amr b. Bahr, **Hucecû'n-nübüvve**, (Resâilu'l-Câhiz içerisinde), Dâru'l-cîl, Beyrut 1991.
- CÂRULLÂH, Zühdi, **el-Mu'tezile**, el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tavzî', Beyrut 1974.
- CENNET, Mehmet Zülfi, “**Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi**” (“Doktora Tezi”, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2016).
- CEVDET PAŞA, Ahmet, **Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ**, Bedir Yayınevi, İstanbul 2015.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005, s.517.
- CÜD'ÂNÎ, Muhammed b. Hâmid b. Menûr, “**es-Sılatu beyne't-Teşeyyu ve'l-İ'tizâl**”, (“Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi”, Ummü'l-Kura Kuliyetü'd-Da'va ve Usûlüddîn, Mekke 1419 HK.).
- CÜNDİOĞLU, Dücan, **Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi**, Kapı Yayınları, İstanbul 2014.
- CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şerîf, **Kitâbü't-ta'rîfât**, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 2007.
- CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed eş-Şerîf, **Şerhü'l-mevâkıf**, Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî (tas.). Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1998.
- CÜVEYNÎ, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh, **eş-Şâmil fî usûli'd-dîn**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1999.
- CÜVEYNÎ, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh, **Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-i'tikâd**, Zekerîyyâ Umeyrât, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1995.
- ÇÜÇEN, A. Kadir, **Bilgi Felsefesi**, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2012.
- DAFTARY, Farhad ve MİSKİNZODA, Gurdofarid, (Ed.), **The Study of Shi'i Islam**, I.B. Tauris Publishers, Londra 2014.

- DAFTARY, Farhad, **A History of shi'i Islam**, The Institute of Ismaili Studies, London 2013.
- DAĞ, Mehmet, “Eş‘arî Kelamında Bilgi Problemi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, IV (4).
- DONALDSON, Dwight M., **The Shi‘ite Religion: A History of Islam in Persia and Irak**, Luzac & Company, London 1933.
- DURUSOY, Ali, **İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, İFAV Yayınları, İstanbul 2008.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed, **el-İmam Zeyd: hayâtuhû ve asruhû – ârâuhû ve fıkhuhû**, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 2005.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed, **Târihü’l-mezâhibi’l-İslâmiyye fî’s-siyâseti ve’l-akâidi ve târihi’l-mezâhibi’l-fıkhiyye**, Dâru’l-fikri’l-arabî, Kahire ts.
- EMÎN, Ahmed, **Duha’l-İslam**, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 2007.
- EMÎN, Ahmed, **Fecrû’l-İslâm**, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 2009.
- EMÎN, Ahmed, **Zuhrû’l-İslâm**, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 2007.
- EMÎN, Muhsin, **A‘yânü’s-Şîa**, Hasan el-Emîn (tah.), Dâru’t-Te‘ârufi li’l-Metbûât, Beyrut 1983.
- EMÎRHÂNÎ, Ali, “Tatavvur-ı marifet-i ızdırârî der medrese-i kelâmî İmâmiyye der Bağdad: (Ez Nevbahtiyân tâ Şeyh Tûsî), **Tahkîkât-ı Kelâmî**, 1393.
- ERDEMÇİ, Cemalettin, “Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri” **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, VI (6), 2006.
- ERTUĞRUL, İsmâil Fennî, **Lügatçe-i Felsefe**, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341.
- ESTERÂBÂDÎ, Muhammed Emin, **el-Fevâidu’l-medeniyye**, Muesseset-u neşri’l-İslâmî, Kum 1426 HK.
- EŞ‘ARÎ, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil, **Risâletu fî istihsâni’l-havz fî ilmi’l-kelâm**, (el-Lüma‘ içinde), Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 2000.
- EŞ‘ARÎ, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmâil, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn**, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2009.
- EŞ-ŞEHÎD ES-SÂNÎ, **er-Riâye fî ilmi’d-dirâye**, Mektebetu Ayetullâh el-Uzmâ el-Mara’sî en-Necefî, Kum 1408 HŞ.
- EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, **Tehzîbü’l-luga**, Abdulhalîm en-Neccâr ve Muhammed Ali en-Neccâr (tah.), Dâru’l-Mısıriyye li’t-te’lîfi ve’l-tercemeti, ts.

- FARÂBÎ, Ebu'n-Nasr, **Kitâbu Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla**, Matbaatu's-saâde, Mısır 1906.
- FAZLUR RAHMAN, **İslam**, Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın (çev.), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- FERÂHÎDÎ, Halîl b. Ahmed, **Kitâbü'l-'ayn**, Abdulhamîd Hindâvî (tah.), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2003.
- FERHÂRÎ, Ebû Abdurrahman Abdulazîz b. Ahmed, **en-Nibrâs şerhu şerhi'l-akâidi'n-Nesefiyye**, Okan Kadir Yılmaz (neş.), Mektebetu Yasin, İstanbul 2012.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub, **el-Kâmûsu'l-muhît**, Dâru'l-marife, Beyrut 2008.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2008.
- GRÎDÎ, Sırrî-i, **Nakdû'l-keâm fî akâidi'l-İslâm**, Dersaâdet, İstanbul 1324.
- HAİDER, Najam, **Shi'i Islam: An Introduction**, Cambridge University Press, Amerika 2014.
- HALEBÎ, Es-Seyyîd Hamza b. Alî b. Zühre, **Gunyetu'n-nuzû' ilâ ilmeyi'l-usûl ve'l-fürû'**, İbrâhîm el-Bahâdırî (tah.), Müessesetü'l-İmâm Sâdık, Kum 1417 HK.
- HALM, Heinz, **Shi'ism**, Janet Watson ve Marian Hill (çev.), Edinburg University Press, Edinburg 2004.
- HÂNSÂRÎ, Mirzâ Muhammed Bâkır el-Musevî, **Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ-i ve's-sâdât**, Mektebetu İsmâiliyyân, Kum 1391 HK.
- HANSU, Hüseyin, **Mütevâtir Haber**, Bilge Adamlar, Van 2008.
- HASAN, Hasan İbrâhîm, **Siyasi-Dini-Kültürel ve Sosyal İslam Tarihi**, Ahmed Turan Aslan v.dğr. (çev.), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1997.
- HAYYÂT, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed, **el-İntisâr ve'red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid**, Nyberg (tah.), Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Kahire ts.
- HEMEDÂNÎ, Muhammed b. Abdulmelîk, **Tekmiletu târihu't-Taberî, (Târihu'l-ümem ve'l-mülûk içinde)**, Dâr Savaydân, Beyrut ts.
- HİLLÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. İdris, **Kitâbu's-Serâiri'l-hâvî li tahriri'l-fetâvâ**, İntişârât-ı delil-i mâ, Kum 1387 HŞ.

- HİLLÎ, Ebü'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasan el-Muhakkık, **el-Mu'teber fî şerhi'l-muhtasar**, Ayetullâh Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî (tah.), Müessesetu Seyyîdü's-şühedâ, Kum ts.
- HİLLÎ, Ebü'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasan el-Muhakkık, **Meâricu'l-usûl**, Müessesetu âli'l-beyt, İran 1403 HK. Ali b. Hüseyin el-Musevî Şerîf el-Murtazâ, **Mes'eletün fî haberi'l-vâhid**, (er-Resâil ve'l-mesâil V içinde).
- HİLLÎ, Hasan b. Yusuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar, **Ricâlü'l-Allâme el-Hillî**, el-Matbaatu'l-Haydariyye, Necef 1961.
- HİMYERÎ, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd, **el-Hürü'l-în**, Kemâl Mustafâ (tah.), îade, Tahran 1972.
- HOLLİSTER, John Norman, **The Shi'a of India**, Luzac Company, Londra 1953.
- HOWARD, İ.K.A., "Şî'î Kelâm Edebiyatı", M. Ali Büyükkara (çev.), **Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi**, 1999/II (2).
- ISFAHÂNÎ, Ebû Nuaym, **Delâilu'n-nübuvve**, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1999.
- ISFAHÂNÎ, Mirzâ Abdullah Efendî, **Riyazu'l-ulemâ ve hiyâzu'l-fuzelâ**, (tah.), Seyyîd Ahmed el-Hüseynî, Mektebetu Ayetullâh el-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, Kum 1403 HK.
- ISFAHÂNÎ, Râgıb, **Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an**, Dâru'l-kalem, Dimaşk 2009.
- IZUTSU, Toshihiko, **Kur'an'da Tanrı ve İnsan**, M. Kürşad Atalar (çev.), Pınar Yayınları, İstanbul 2017.
- İBN FÂRİS, Ebu'l-Hüseyin Ahmed, **Mekâyısu'l-Lüga**, Dâru'l-hadîs, Kahire 2008.
- İBN FÛREK, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, **Mücerredü Mağâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, Ahmed Abdurrâhîm es-Sâyih (tah.), Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, Kâhire 2006.
- İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, **Lisânü'l-Mîzân**, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut ts.
- İBN HALDÛN, **Mukaddime**, Süleyman Uludağ (çev.), Dergah Yayınları, İstanbul 2017.
- İBN HAZM, **el-Fısal fî'l-milel-i ve'l-ehvâ-i ve'n-nihal**, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2007.
- İBN HİŞÂM, **es-Sîretü'n-nebeviyye**, Mustafâ es-Sakâ ve İbrâhîm el-Abyârî ve Abdulfazîl Çelebî (tah.), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 2007.
- İBN KAYYİM, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir el-Cevziyye, **el-Menâru'l-münîf fî's-sahîh ve'z-za'îf**, Dâru âlemi'l-fevâid, Suudi Arabistan ts.

- İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ İsmâîl, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Yâsin Muhammed es-Sevvâs (tah.), Dâr İbn Kesîr, Beyrut 2007.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, **Te'vilu muhtelifi'l-hadîs**, Nurullâh Şevket Bîker (tah.), Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2008.
- İBN METTEVEYH, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed, **et-Tezkira fî ahkâmi'l-cevâhiri ve'l-'arâz**, Sâmî Nasr Lutf ve Faysal Bedir Avn (tah.), Dârü's-Sekâfe, Kahire ts.
- İBN MİSKEVEYH, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb, **Tecâribü'l-ümem**, Seyyîd Kisrevî Hasan (tah.), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2003.
- İBN SA'D, Muhammed Menî', **Kitâbü't-tabakâti'l-kübrâ**, Ali Muhammed Ömer (tah.), Mektebetü'l-hancî bi'l-Kahîre, Kahire 2001.
- İBN SEB'ÎN, **Büddü'l-ârif**, Corc Kettûre (neş.), Dârü'l-Endülüs, Beyrut 1978.
- İBN ŞEHRÂŞÛB, Ebû Ca'fer Reşidüddîn Muhammed b. Ali, **Me'âlimu'l-ulemâ fî fihristi kütübi's-Şîa ve esmâi'l-musannifin minhum kadîmen ve hadîsen**, Dâru'l-Edvâ, Beyrut ts.
- İBN TEYMİYYE, **Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2009.
- İBN TEYMİYYE, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, **et-Tis'iniyye**, Muhammed b. İbrâhîm el-'Aclân (tah.), Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1999.
- İBN TEYMİYYE, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, **Minhâcü's-sünneti'n-nebiviyye fî nakzi kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye**, Muhammed Eymen eş-Şabravî (tah.), Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî, **Kitâbü'l-Mevzûât**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2003.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, **el-Muntazam fî Târihi'l-mülûk ve'l-ümem**, Muhammed Abdulkâdir Atâ ve Mustafâ Abdulkâdir Atâ (tah.), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut ts.
- İBNÜ'L-ESÎR, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî, **el-Kâmil fî't-Târih**, Halil Me'mûn Şeyhâ (tah.) Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- İBNÜ'L-HACER, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, **Lisânü'l-Mîzan**, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut ts.
- İBNÜ'L-MURTAZÂ, Ahmed b. Yahya, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, Susanna Diwald-Wilzer (tah.), Müessesetu Reyyân, Beyrut 2009.

- İBNÜ'N-NEDÎM, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk, **el-Fihrist**, Yusûf Ali Tavîl (tah.), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2010.
- ÎCÎ, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, **el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm**, Âlemü'l-kütüb, Beyrut ts.
- İHVÂN-I SAFÂ, **Resâilü İhvânî's-Safâ ve hüllânî'l-vefâ**, Dâr Sâdır, Beyrut 2008.
- İLMÎ HEYET, **Eş-Şerîf el-Murtazâ Hayâtuhu ve Âsâruhu**, (195-515), el-Âsitânetu'r-Razeviyye el-Mukaddese, Meşhed 1441 HK.
- İSFERÂİYİNÎ, Ebü'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir, **et-Tabsîr fî'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fırağı'l-hâlikîn**, Mecîd el-Halîfe (tah.), Dâr İbn Hazm, Beyrut 2008.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, **Tesbitu delâilu'n-nübuvve**, Dâru'l-arabiyye, Beyrut ts.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, **Fazlu'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetuhum li sâiri'l-muhaliîn**, Fuâd Seyyîd (tah.), Dâru't-Tunûsiyyeti Li'n-Neşr, Tunus ts.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl**, Muhammed Hıdır Nebhâ (tah.), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2012.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, Abdulkerîm Osman (tah.), Mektebetü'l-Üsre, Kahire 2009.
- KAHVECÎ, Niyazi, **Mutezile ile Şî'a Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdulcebbar-Şerif Murteza)**, Araştırma Yayınları, Ankara 2006.
- KARTALOĞLU, Habib, "Şerîf el-Murtazâ ve Şîî Usûlî Gelenekteki Yeri", ("Doktora Tezi", Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya 2016).
- KÂŞİF EL-GİTÂ, Muhammed el-Hüseyn, **Aslû's-Şîati ve usûluhâ: Mukâranetun ma'a'l-mezâhibi'l-arbaa'**, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1990.
- KÂTİB, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, **Târihü'l-Ya'kûbî**, Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Haydariyye, Necef 1964.
- KÂTİB, Ahmed b. Ebî Ya'kûb, **Târihü'l-Ya'kûbî**, Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Haydariyye, Necef 1964.
- KAZVÎNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, **es-Sünen**, Şuayb el-Arnâvut v.dğr. (tah.), Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.
- KEFEVÎ, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musâ, **el-Külliyât**, Müessestü'r-risâle naşîrûn, Beyrut 1998.

- KİNDÎ, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf, **Kitâbü'l-Vülât**, Matbaatü'l-âbâi'l-Yasû'îyyîn, Beyrut 1908.
- KİNDÎ, Ya'kub b. İshâk, **Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye**, Dâru'l-fikri'l-arabî, Mısır 1950.
- KOÇ, Turan, **Din Dili**, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- KOHLBERG, Etan, "Introduction", **The Study of Shi'i İslam**, İ.B. Tauris Publishers, Londra 2014.
- KOLOĞLU, Orhan Şener, **Cübbâiler'in Kelam Sistemi**, İsam Yayınları, İstanbul 2011.
- KRAEMER, Joel L., **Humanism in the Renaissance of Islam The Cultural Revival During the Buyid Age**, E. J. Brill, Leiden 1986.
- KULEYNÎ, Muhammed b. Ya'kûb, **Usûlü'l-Kâfî**, Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 2005.
- LEWIS, Bernard, **Tarihte Araplar**, Hakkı Dursun Yıldız (çev.), Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.
- MA'RİFET, Muhammed Hâdî, **et-Tefsir ve'l-müfessirûn**, el-Camiatu'l-Rızaviyye li'l-ulumi'l-İslamiyye, Meşhed 1391 HŞ.
- MA'TÛK, Ahmed Muhammed, **eş-Şerîf el-Murtazâ: hayâtuhû, sekâfetuhû, edebuhû ve nakduhû**, Dâru'l-Faris, Beyrut 2008.
- MADELUNG, Wilferd ve SCHMİDTKE, Sabine, **Rational Theology In İnterfaith Communication Abu'l-Husayn al-Basrî's Mu'tazilî Theology Among the Karaites in the Fâtimid Age**, Brill, Leiden-Boston 2006.
- MADELUNG, Wilferd, "Imamism and Mu'tazilite Theology", **Religious Schools and Sects in Medieval Islam**, (13-29), Variorum Reprints, Londra 1985.
- MADELUNG, Wilferd, "Introduction", **The Study of Shi'i Islam**, (455-463), I.B. Tauris Publishers, Londra 2014.
- MAHMÛD, Hasan Ahmed ve ŞERÎF, Ahmed İbrâhîm, **el-Âlemu'l-İslâmî fi'l-asri'l-Abbâsî**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts.
- MAHMÛD, Hasan Ahmed, ve EŞ-ŞERÎF, Ahmed İbrâhîm, **el-Âlemu'l-İslâmî fi'l-asri'l-Abbâsî**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts.
- MAKDÎSÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî, **Ahsenu't-tekâsim fî ma'rifeti'll-akâlîm**, Mektebetu Madboli, Kahire 1991.
- MAKRÎZÎ, Takıyyüddîn Ahmed b. Ali, **el-Hıtatü'l-Makrîziyye**, Dâr Sâdır, Beyrut ts.

- MARTİNİCH, A. P. (Ed.), **The Philosophy of Language**, Oxford University Press, New York 1996.
- MATRÛDÎ, Muhammed İbrahim Abdurrahman, “**eş-Şerîf el-Murtazâ ve edebuhû**”, (“Doktora Tezi”, Ezher Üniversitesi Külliyyetu’l-Lügati’l-Arabiyye, Kahire 1979).
- MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, **Kitâbü’t-tevhîd**, Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (tah.), Dâr Sâdır, Beyrut 2010.
- MCDERMOTT, Martin J., **The Theology of al-Shaikh al-Mufîd**, Dar el-Machreq Editeurs, Beyrut 1978.
- MEDKÛR, İbrâhîm, “**Mantık-ı Aristo nezdi mütekellimân-ı İslâmî**”, Muhammed Hânsârî (çev.), Harvard 1971.
- MELÂHİMÎ, Rûknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî, **el-Mu‘temed fî usûli’l-dîn**, Martin McDermott ve Wilferd Madelung (tah.), el-Hüda, Londra 1991.
- MEMİŞ, Murat, **Mu‘tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi**, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011.
- MENNÂÎ, Aîşe Yusuf, **Usûlu’l-akîde beyne’l-Mu‘tezile ve’s-Şîati’l-İmâmiyye**, Dâru’s-sekâfe, Doha 1992.
- MES‘ÛDÎ, Ebû’l-Hasan Ali b. Hüseyin, **Mürûcû’z-zeheb ve me‘âdinü’l-cevher**, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 2005.
- METZ, Adam, **el-Hadâretü’l-İslâmiyye fî’l-karni’r-râbi‘ el-hicrî ev asru’n-nahdati fî’l-İslâm**, Muhammed Abdulhâdî Ebû Ridde (çev.), Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut ts.
- MEYDÂNÎ, Abdurrahmân Hasan Habenneke, **Devâbitü’l-ma‘rife**, Dâru’l-kalem, Dımaşk 1998, s.17.
- MEYDÂNÎ, Abdurrahmân Hasan Habenneke, **Devâbitü’l-ma‘rife**, Dâru’l-kalem, Dımaşk 1998.
- MİNKÂRÎ, Nasr b. Müzâhim, **Vak‘atu Sıffîn**, Abdusselâm Muhammed Hârûn (tah.), Dâru’l-Cîl, Beyrut 1990.
- MODARRESSÎ, Hossein, **An Introduction to Shi‘î Law: A Bibliographical Study**, Ithaca Press, Londra 1984.
- MODARRESSÎ, Hossein, **Crisis and Consolidation in The Formative Period of Shi‘ite Islam: Abû Ja‘far İbn Qiba al-Râzî and His Contribution to Imamite Shi‘ite Thought**, The Darwin Press, Princeton 1993.

- MOEZZI, Mohammed Ali Amir, “Early Shi’i Theology”, **The Oxford Handbooks of İslamic Theology**, (1-13), Oxford University Press, Oxford 2016.
- MOEZZİ, Mohammad Ali Amir, **The Divine Guide in Early Shi’ism**, Dadiv Streight (çev.), State University of New York Press, New York 1994.
- MOEZZİ, Mohammed Ali Amir, “Early Shi’i Theology”, **The Oxford Handbooks of İslamic Theology**, (1-13), Oxford University Press, Oxford 2016.
- MOHAGHEGH, Mehdi, “al-Sharîf al-Murtadâ and The Defense of The Imamet”, **Shi’ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions**, (123-133), Global Publications, New York 2001.
- MOMEN, Moojan, **An İntroduction to Shi’i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi’ism**, Yale University Press, New Haven 1985.
- MUHYİDDÎN, Abdurrezzâk, **Şahsiyyet-i edebî Seyyîd Murtazâ**, Cevâd Muhaddisî (çev.), Müessese İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1373.
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **Cevâbâtü’l-mesâilî’r-Ressiyyêti’l-ulâ**, (er-Resâil ve’l-mesâil IV içinde), Komisyon (tah.), Meşhed 1441 HK.
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **Cevâbâtü’l-mesâilî’r-Râziyye**, (er-Resâil ve’l-mesâil II içinde).
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **Cümelü’l-ilm ve’l-amel**, Rızâ Yahyâ Pûr Farmed (tah.), el-Âsitânetü’r-Razaviyye el-Mukaddese, Meşhed 1441 HK.
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **Ecvibetü’l-mesâilî’t-Tebbâniyyât fî ahhbâri’l-âhâd**, (er-Resâil ve’l-mesâil V içinde), Komisyon (tah.), Meşhed 1441 HK.
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **Ecvibetü’l-mesâilî’t-Trablisiyyât**, (Mesâilü’l-Murtazâ içinde), Müessesetü’l-belâğ, Beyrut 2001.
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **el-Mukni’ fî’l-gaybe**, Muhammed Hüseyin ed-Dirâyetî (tah.), el-Âsitânetü’r-Razaviyye, Meşhud 1441 HK.
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **el-Mûlahhas fî usûli’d-dîn**, İlmî Heyet (tah.), Âsitânetü’r-Rızaviyye el-Mukaddese, Meşhed 1441 HK.
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **eş-Şâfi fî’l-imâme**, Muhammed Hüseyin ed-Derâbetî, Macmau’l-buhûsi’l-İslâmiyye, Meşhed 1441 HK.
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **ez-Zahîra fî ilmi’l-keîâm**, (tah.) Komisyon, el-Âsitânetu’r-Rızaviyye el-Mukaddese, Meşhed 1441 HK.
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **ez-Zahîra fî ilmi’l-keîâm**, (tah.) Komisyon, el-Âsitânetu’r-Rızaviyye el-Mukaddese, Meşhed 1441 HK.

- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a**, (tah.) Ali Rızâ el-Mededî, el-Âsitânetu'r-Rızaviyye el-Mukaddese, Meşhed 1441 HK.
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a**, (tah.) Ali Rızâ el-Mededî, el-Âsitânetu'r-Rızaviyye el-Mukaddese, Meşhed 1441 HK.
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **Gurerü'l-fevâid ve dürerü'l-keîid**, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1954.
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **Mes'eletun fi'l-icmâ**, (er-Resâil ve'l-mesâil V içinde).
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **Meseletu fi ibtâli'l-amel bi-ahbari'l-âhâd**, (Resâilu'l-Şerîf el-Murtazâ içinde).
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **Şerhu cümeli'l-ilm ve'l-amel**, Yakûb el-Caferî el-Merâğî (tah.), Dâru'l-Usve, Tahran 1419 HK.
- MURTAZÂ, Ali b. Hüseyin el-Musevî eş-Şerîf, **Tayfü'l-hayâl**, Muhammed Seyyîd Keylânî (tah.), Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1955.
- MUTAHHARÎ, Murtazâ, **Felsefe Dersleri 2**, Ahmet Çelik (Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- MUTAHHARÎ, Murtazâ, **Silsiletü'l-usûli'd-dîn: el-imâme**, Dâru'l-Havrâ, Beyrut ts.
- MUZAFFİR, Muhammed Rızâ, **el-Mantık**, Dâru't-Te'ârufi li'l-Matbûât, Beyrut 2006.
- MUZAFFİR, Muhammed Rızâ, **Usûlü'l-fıkıh**, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1427 HK.
- MÜLLER, Max, **Lectures on The Science of Language**, Gutenberg EBook, EBook 2010.
- Nâşî Ekber, **Mesâilu'l-İmâme ve muktatafâtun mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât li'n-Nâşî'l-Ekber**, Joseph Van Ess (tah.), Franz Steiner, Beyrut 1971.
- NECÂŞÎ, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali, **Ricâlü'n-Necâşî**, (tah.) Musâ eş-Şebîrî ez-Zencânî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1418 HK.
- NECÂŞÎ, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali, **Ricâlü'n-Necâşî**, (tah.) Musâ eş-Şebîrî ez-Zencânî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1418 HK.
- NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, **Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn**, Hüseyin Atay (tah.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.
- NEŞŞÂR, Ali Sâmi, **Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslam**, Dâru'l-ma'ârif, Kahire 1968.

- New Catholic Encyclopedia, The Catholic University of America, Washington 1967.
- NEWMAN, Andrew J., **Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- NEWMAN, Andrew Joseph, **The Development and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Tradionalist (Akhbari) Schools in Imami Shi'i History From The Third/Ninth to The Tenth/Sixteenth Century A.D.**, ("Yayınlanmamış Doktora Tezi" University of California, Los Angeles 1986).
- Nİ'ME, Abdullâh, **Felâsifetü's-Şîa hayâtuhum ve ârâuhum**, Dâru'l-Fikr el-Lübnânî, Beyrut 1987.
- Nİ'ME, Abdullâh, **Hîşam b. Hakem**, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1985.
- NİCHOLSON, Reynold A., **A Literary History of The Arabs**, Routledge, New York 2014.
- OSMÂN, Abdülkerîm, **Nazariyyetü't-teklîf**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts.
- OWENS, Joseph, **A History of Ancient Western Philosophy**, Appleton Century, New York 1959.
- PETERS, Johannes Reinier Theodorus Maria, **God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qadî'l-Qudat Abû'l-Hasan 'Abd al-Jabar bn. Ahmad al-Hamadânî**, Brill, Leiden 1976.
- PLATON, **Kratylos**, Furkan Akderin (çev), Say Yayınları, İstanbul 2015.
- RADÎ, Hasan, **Nazariyyetü'l-ma'rife alâ dav'i kitabi felsefetunâ**, Daru'l-mahaccati'l-beydâ, Beyrut 2011.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahreddîn, **el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh**, Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (tah.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, **İ'tikâdâtü fıraķı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn**, Ali Sâmî en-Neşşâr (tah.), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1982.
- RÂZÎ, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân, **Kitâbü'z-zîne fî kelimetü'l-İslâmiyye el-Arabiyye**, Abdullah Sellâm es-Sâmerrâî (neş.), Dâr Vâsıt li'n-Neşr, Bağdat ts.
- RECEP REŞÂ, Mahmûd Muhammed, **"eş-Şerîf el-Murtazâ ve ârâuhu'l-kelâmiyye dirâsetun mukârinetun ma'a mezâhibi'l-muhâlifîn"**, ("Doktora Tezi", İskenderiyye Üniversitesi, İskenderiyye 2005).
- RESSÎ, Kâsım b. İbrâhim, **er-Red alâ'r-Rafıza**, (tah.) İmâm Hanefî Abdullah, Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, Kahire 2000.

- ROSENTHAL, Franz, **Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam**, Brill, Leiden-Boston 2007.
- SÂBÛNÎ, Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, **el-Kifâye fî'l-hidâye**, Muhammed Aruçi (tah.), Dâr İbn Hazm, Beyrut 2014.
- SADR, es-Seyyîd Hasan, **Te'sisü's-Şîa li ulûmi'l-İslâm**, Dâru'r-Râid el-Arabî, Beyrut ts.
- SADR, Seyyîd Hüseyin, **Durûsun fi ilmi'l-mantık**, Dâru'l-kâtibi'l-Arabî, Beyrut 2005.
- SAFÂ, Alî Câbir Âl, **Nazariyyetu'l-ma'rife ve'l-idrâkâtî'l-itibâriyye inde'l-Allâme Tabatabâî**, Dâru'l-Hâdî, Beyrut 2001.
- SAFÂ, Zebîhullâh, **Târih-i edebiyât der İrân ez-Âğâz-i ahdi İslâmî tâ devre-i Selçûkî**, İntişârât-ı Firdevs, Tahran 1369.
- SAFFÂR, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ferrûh, **Besâirü'd-derecât fi fezâili âli Muhammed**, Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, Kum ts.
- SAİD, Cevdet, **İkra ve rebbuke'l-ekrem**, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1998.
- SALÎBÂ, Cemil, **el-Mu'cemu'l-felsefî**, Daru'l-kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut 1982.
- SEÂLİBÎ, Ebû Mansûr Abdulmelik en-Nîsâbûrî, **Tetimmetu'l-yetîme**, Abbâs İkbâl (neş.), Matbaatu Ferdîn, Tahran 1353 HK.
- SEMÂHİCÎ, Abdullah, **İmâmiyye Şîa'sının İki Ekolü Ahbâriler ve Usûliler Arasındaki Temel Farklar**, İbrahim Kutluay (çev.).
- SPULER, Bertold, "Doğuda Hilafetin Çöküşü", **The Cambridge History of Islam**, (151-182) Hamdi Aktaş (çev.), Kitabevi, İstanbul 1997.
- STEWART, Devin J., "al-Sharîf al-Murtadâ", **Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurist**, (ss. 167-211), Leiden, Brill 2013.
- SUBHÎ, Ahmed Mahmûd, **Fî ilmi'l-keîâm: Dirâsetun felsefiyyetun li ârâi'l-firaki'l-İslâmiyye fî usûli'd-dîn**, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1991.
- SÜBHÂNÎ, Ca'fer, **Buhûsun fî'l-mileli ve'l-nihal**, Müessesetu'l-İmâm es-Sâdık, Kum 1381.
- SÜBHÂNÎ, Ca'fer, **Davru's-Şîa fî binâi'l-hadâreti'l-İslâmiyye**, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1993.
- SÜBHÂNÎ, Ca'fer, **Târihu's-Şîa ve akâdetihim**, Maş'ar, Tahran 1387 HŞ.
- SÜBHÂNÎ, Cafer, **Nazariyyetü'l-ma'rife**, Hasan Muhammed Mekkî el-Âmilî (der.), Daru'l-İslamiyye, Beyrut 1990.

- ŞEHRÂŞÛB, Ebû Ca'fer Reşidüddîn Muhammed b. Ali, **Me'âlimu'l-ulemâ fi fihristi kütübi's-Şîa ve esmâi'l-musannifin minhum kadîmen ve hadîsen**, Dâru'l-Edvâ, Beyrut ts.
- ŞEHRÎSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, **el-Milel ve'n-nihal**, Ahmed Fehmî Muhammed (tas.), Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2007.
- ŞEYH MÜFÎD, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân, **el-Mesâilü's-sereviyye**, Sâib Abdulhamîd (tah.), el-Mu'temeru'l-Âlemî li Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfîd, Kum 1413.
- ŞEYH MÜFÎD, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân, **en-Nüketi'l-itikâdiyye**, Daru'l-Müfîd, Beyrut 1993.
- ŞEYH MÜFÎD, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân, **et-Tezkire bi usûli'l-fıkh**, Mehdî Necef (tah.), Müessesetu Âli'l-Beyt, Kum 1413 HK.
- ŞEYH MÜFÎD, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân, **Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât**, Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- ŞEYH MÜFÎD, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân, **Tashîhu i'tikâdâti'l-İmâmiyye**, Hüseyin Dergâhî (tah.), el-Mu'temeru'l-Âlemî li Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfîd, Kum 1413 HK.
- ŞEYH SADÛK, Ebu Cafer Muhammed İbn Babeveyh el-Kummî, **el-İ'tikâdât**, İsâm Abdusseyyîd (tah.), el-Mu'temeru'l-Âlemî li Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfîd, Kum 1413 HK.
- ŞİMRÎ, Raûf Ahmed, **eş-Şerîf el-Murtazâ Mütেকellimen**, Macma'u'l-Buhusi'l-İslâmiyye, Meşhed 1434 HK.
- ŞİRÂZÎ, Sadruddîn Âli Hân, **ed-Derecâtu'r-rafi'a fi tabakâti'l-İmâmiyye mine's-Şîa**, Muhammed Cevâd el-Mahmûdî ve Seyyîd Abdüssettâr el-Hüseynî (thk.), Müessesetu turâsi's-Şîa, Kum 1395 HŞ.
- TABÂTABÂÎ, Muhammed Hüseyin, **eş-Şîatu fi'l-İslâm**, Merkezu Bakiyyetillâh'il-A'zam li'd-dirâsâti ve'n-neşr, Beyrut 1999.
- TAHRÂNÎ, Âgâ Bozorg Muhammed Muhsin, **ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şîa**, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1403 HK.
- TAHRÂNÎ, Âgâ Bozorg Muhammed Muhsin, **ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şîa**, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1403 HK.
- TAHRÂNÎ, Âgâ Bozorg, **Tabakâtu a'lâmi's-Şîa: en-Nâbis fi'l-karni'l-hâmis**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2009.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, **Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye**, Ahmed Hicâzî el-Sakâ (tah.), Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1988.

- TEFTÂZÂNÎ, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer, **Şerhü’l-Mekâsıd**, İbrâhîm Şemseddîn (tal.), Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 2001.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Alî b. Ali, **Keşşâfü ıstılâhâtı’l-fünûn**, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 2006.
- TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed, **Ahlâkü’l-vezireyn**, Muhammed b. Tâvî et-Tancî (tah.), Dâr Sâdır, Beyrut 1992.
- TOPALOĞLU, Bekir, **Kelam ilmi**, Damla Yayınevi, İstanbul ts.
- TUCKER, William F., **Mahdis and Millenarians Shi‘ite Extremists in Early Iraq Muslim Iraq**, Cambridge, Cambridge ts.
- TÛSÎ, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Hasan b. Ali, **el-Fihrist**, Cevâd Kayyûmî (tah.), Müessesetu Neşri’l-Fehâhe, y.y. 1417 HK.
- TÛSÎ, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Hasan b. Ali, **Temhîdü’l-usûl**, İntişârât-ı Râid, Kum 1394 HK.
- TÛSÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan, **el-Udde fî usuli’l-fıkıh**, Sitâre, Kum 1376 HŞ.
- TÛSÎ, Ebu Cafer, **et-Tibyân fî tefsiri’l-Kur’an**, Daru ihya-i’t-turâsi’l-arabî, Beyrut trs., c.1, s.6-7.
- ÜÇÖK, Bahriye, **İslam Tarihi Emevîler-Abbasîler**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.
- WATT, Montgomery W., “The Râfidites: A Preliminary Study”, **Oriens**, Cilt No. (16), Leiden 1963.
- WATT, W. Montgomery, “Shi‘ism Under the Umayyads”, **The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, Cilt No. (3/4).
- WATT, W. Montgomery, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Ethem Ruhi Fırlalı (çev.), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1998.
- WEISS, Bernard, “Knowledge of the Past: The Theory of “Tawatur” According to Gazzâlî”, **Studia Islamica**, LXV (65).
- YİĞİT, Metin, **Ebû Hanife’nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- YÜKSEL, Emrullah, **Amidî’de Bilgi Teorisi, İşaret Yayınları**, İstanbul 1991.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, **Mîzânü’l-i‘tidâl fî nakzi’r-ricâl**, Ali Muhammed el-Becâvî (tah.), Dârü’l-Ma‘rife, Beyrut ts.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, **Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ’**, Şuayb el-Arnavût (tah.), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1982.

ZEHEBÎ, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, **Târihü’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a‘lâm**, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 2003.

ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedrüddîn, **el-Bahrü’l-muhît fî usûli’l-fikh**, Ömer Süleyman el-Aşkar v.dğr. (tahr.), Dâru’s-safve, Gardaka 1988.