

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

TARİHSEL SÜREÇTE İMÂMİYYE-MUTEZİLE İLİŞKİSİ

Ahmet SONAY

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TARİHSEL SÜREÇTE İMÂMİYYE-MUTEZİLE İLİŞKİSİ

Ahmet SONAY

Danışman : Prof. Dr. İsmail ŞIK
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Hulusi ARSLAN
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Nasi ASLAN
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2021

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. İsmail ŞIK
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU

Üye: Prof. Dr. Nasi ASLAN

Üye: Prof. Dr. Hulusi ARSLAN
TUNAGÖZ

Üye: Doç. Dr. Tuna

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../2021

Prof. Dr. SERAP ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. 22 /01 /2021

Ahmet SONAY

ÖZET

TARİHSEL SÜREÇTE İMÂMİYYE-MUTEZİLE İLİŞKİSİ

Ahmet SONAY

Doktora Tezi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. İsmail ŞIK

Ocak 2021, 259 sayfa

İmâmiyye-Mutezile ilişkisi II./VIII. asrın ilk yarısında başlamıştır. Bu tarihten III./IX. asrın ortalarına uzanan dönem, İmâmiyye ile Mutezile arasında ciddi bir rekâbetin varlığına işâret etmektedir. İki ekolün mensupları arasındaki münâzaralar ve oluşturulan reddiye literatürü bunun canlı şâhidi konumundadır. Bu dönemde felsefeyle beslenen Mutezile, akılcı din anlayışını benimsemiş, tevhitte mutlak tenzihi, adâlette insanın tam hürriyetini savunmuştur. İmâmiyye ise nasçı din anlayışını benimsemiş, imamlarının otoritesi sebebiyle dış etkilere kapalı bir görünüm sergilemiştir. İmâmiyye kelâmının özünü, tevhitte “teşbihsiz isbât”, adâlette “ne cebir ne de tefvîz” prensipleri oluşturmuştur.

III./IX. asrın ortalarından IV./X. asrın ikinci çeyreğine uzanan dönem, iki ekolün ilişkisi açısından gerilimli geçmiştir. Bunda Mutezile’nin mihne sonrası süreçte Sünnî ekole yakınlaşma çabaları başat rol oynamıştır. Bazı Mutezilîler bu çabaya tepki olarak İmâmiyye saflarına katılmış, diğer taraftan bazı Mutezilî fikirler gaybet meselesinin doğurduğu kaosta kendisine güvenli bir liman arayan İmâmiyye’ye sirâyet etmeye başlamıştır. Dinde akla belli bir yer veren Usûlî İmâmîler bu fikirlerden geniş ölçüde, rivâyet merkezli din anlayışını benimseyen Ahbârî İmâmîler ise sınırlı ölçüde etkilenmişlerdir.

Büveyhîler döneminde (320/932-454/1062) İmâmiyye-Mutezile yakınlaşması zirveye ulaşmıştır. Bu sebeple iki ekolün önce arkadaş, sonra kardeş olduğu ifade edilmiştir. Bu dönemde Mutezile’nin Usûlî İmâmiyye üzerindeki etkisi, bir önceki döneme göre daha derin ve kalıcı olmuştur. Usûlîler birçok konuda Mutezile’den etkilenseler de imâmet, bedâ, rec’at, takiyye gibi İmâmiyye’ye ana rengini veren

konulardaki kadim görüşleri savunmaya devam etmişler, hatta bunları aklî yöntemlerle desteklemişlerdir. Bu sebeple Usûliyye'yi İmâmî karakteri ağır basan bir İmâmîyye-Mutezile sentezi olarak değerlendirmek mümkündür.

Anahtar kelimeler: İmâmîyye, İsnâaşeriyye, Ahbâriyye, Usûliyye, Mutezile.



ABSTRACT

IMAMIYYA-MUTAZILA RELATIONSHIP IN THE COURSE OF TIME

Ahmet SONAY

Ph.D., Department of Main Islamic Sciences

Advisor: Prof. Dr. İsmail ŞIK

January 2021, 259 pages

The relationship between the Imâmiyya and the Mu'tazila goes back to the first half of the IInd/VIIIth century. The middle of the IIIrd/IXth century marked the beginning of a serious competition between Imâmiyya and Mu'tazila. Debates between the members of these two groups and the refutation works they produced against each other testify to this rivalry. In this period, the Mu'tazila, nurtured by philosophy, adopted a rational understanding of religion and advocated absolute transcendence of God and complete free will of man with respect to the topics of God's unicity and justice. The Imâmiyya, on the other hand, adopted a textualist approach in religion and remained resistant to external influences due to the authority of the imams. With respect to the theological topics of God's unicity and justice, the Imâmiyya held onto the principles of "proof (tathbît) without similitude (tashbîh)" and "neither predestination (jabr) nor delegation of power (tafwîd)."

The relationship between the two schools of thought became tenser from the middle of the IIIrd/IXth century to the period extending to the second quarter of the IVth/Xth. The Mu'tazila's efforts to get closer to the Sunni schools of thought in the post-mihna period played a major role in this tension. As a reaction to this, some Mu'tazilîs joined the ranks of the Imâmiyya. On the other hand, some Mu'tazilî ideas also started to infuse into Imâmiyya thought at a time when the Imâmîs were searching for a safe harbor in the aftermath of the chaos caused by the last imâm's occultation. The Usûlî Imâmîs, who were inclined to accept reason in religion matters, were influenced by these ideas to a large extent; whereas the Akhbârî Imâmîs, who had a text-oriented understanding of religion, were only minimally influenced by them.

The Imâmiyya-Mu'tazila convergence, however, reached its peak during the Buwayhid period (320/932-454/1062). Considering this convoluted path of evolution in

the relationship between the two schools, they were often regarded to have first become friends and later brothers. In the Buwayhid period, the influence of the Mu‘tazila on Usûlî Imâmiyya became stronger and left permanent traces than in the previous period. Even though the Usûlîs were influenced by the Mu‘tazila on many topics, they continued to defend their former views on issues such as the imamate, badâ’, raj‘a and taqiyya and supported them with rational methods of argumentation. On the basis of these developments, Usûliyya can be described as a synthesis of Imâmiyya and Mu‘tazila, but with a dominant Imâmî character.

Key words: Imâmiyya, Twelver Shi’ism, Akhbâriyya, Usûliyya, Mu‘tazila.

ÖN SÖZ

Müslümanlar İslam'ı anlama ve yorumlama konusunda yoğun ilmî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu realitenin bir yansıması olarak tarihsel süreçte İslam kültürü içerisinde adına mezhep denilen çok sayıda düşünce ekolü neşet etmiştir. İslam düşüncesinin zenginliği, temelde bu ekollerin çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır.

İmâmiyye ve Mutezile, İslam düşüncesine önemli ölçüde tesir etmiş iki büyük ekoldür. Her iki ekolün özgün fikirleriyle İslam düşüncesine sağladığı katkıları yadsımak mümkün değildir. İmâmiyye incelendiğinde, Muhammed el-Bâkır (114/733) ve Cafer es-Sâdık'ın (148/765) öğrencileri olan İmâmîlerin hadis, fıkıh, akâid, tefsir, siyer, tarih, lügat ve nahiv ilimlerinde eser veren ilk müellifler arasında yer aldıkları görülmektedir. Bunların arasından, kapısı her mezhepten insanlar tarafından çalınan Ebân b. Tağlib (141/758), İslâmî ilimlerin tümünde otorite olan Humrân b. A'yen (II./VIII. asrın ortaları), mahâretli kelâmcı Ebû Cafer el-Ahvel (170/786 ile 183/799 arası), nahiv ve aruzu sisteme kavuşturan ünlü dil âlimi Halil b. Ahmed (175/791) ve çağının en büyük ilmî şahsiyeti kabul edilen Hişâm b. Hakem'i (186/803) hatırlamak kâfidir. Mutezile'ye gelince, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (227/841), İbrahim en-Nazzâm (231/845), Ebû Cafer el-İskâfî (240/854), Ebû Ali el-Cübbâî (303/915), Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933), Ebu'l-Kâsım el-Kabî (319/931) ve Kadı Abdulcabbâr (415/1025) gibi parlak zekâlara sahip olan bu ekolün diyalektik tartışma yöntemini kullanarak İslam'ı diğer dinlerin mensupları karşısında başarıyla savunduğu ve sistematik kelâmın tesisinde aktif rol oynadığı müsellemler bir gerçektir. Diğer kelâm ekollerine çeşitli boyutlarda tesir ettiği dikkate alınırsa, Mutezile'nin önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Ehl-i Sünnet düşüncesinin yaygın olduğu ülkemizde İmâmiyye ve Mutezile hakkında yapılan araştırmaların sayısı nispeten azdır. Bunda siyasî, sosyolojik ve psikolojik mesafelerin belirleyici olduğu söylenebilir. Bununla birlikte son yirmi yılda iki ekol hakkında yapılan araştırmalarda nicelik ve nitelik bakımından kayda değer bir artış söz konusudur. Yeni nesil araştırmacıların iki ekolü değerlendirirken eski nesillere nazaran çok daha ılımlı ve nesnel hareket ettikleri, hatta bazı konularda iki ekole haklılık payı verecek kadar insafli davrandıkları gözlenmektedir. Şüphesiz ki geline bu nokta, ilmî ruhun canlanması ve ilmin inkişâfı adına oldukça sevindiricidir.

Günümüzde İmâmiyye ve Mutezile ile ilgili araştırmaların sayısı artsa da iki ekol arasındaki ilişkiyi tarihsel süreci izleyerek bütüncül perspektifle ele alan bir çalışma yapılmamıştır. Alandaki bu eksikliği doldurmak amacıyla hazırlanan

çalışmamız, her iki mezhep arasındaki ilişkiyi, II./VIII. asrın başlarından Büveyhîler döneminin son bulduğu V./XI. asrın ortalarına kadar uzanan süreçte, toplumsal ve siyasal gelişmeleri de dikkate alarak nesnel bir bakış açısıyla incelemektedir.

Çalışma giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında, en çok yararlanılan klasik kaynaklar ve çağdaş araştırmalar tanıtılmış, İmâmiyye ve Mutezile hakkında genel bilgi verilmiştir. İki ekol arasındaki ilişkinin yüksek hassâsiyetle tespit edilebilmesi için İmâmiyye'deki Ahbâriyye-Usûliyye ve Mutezile'deki Basra-Bağdat kollarına değinmekte fayda görülmüştür.

Birinci bölümde öncelikle İmâmiyye'nin erken dönemdeki din anlayışı ve kelâmî görüşleri tasvir edilmeye çalışılmıştır. Bu konuların tasvir edilmesi bir anlamda bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmıştır. Nitekim erken dönem İmâmiyyesi ile geç dönem İmâmiyyesi arasındaki metodik ve kelâmî farklar tespit edilmeden İmâmiyye-Mutezile ilişkisi bağlamında sağlıklı sonuçlara varmak mümkün olmayacaktı. Bugüne kadar üzerinde pek durulmayan bu iki önemli konuya değinildikten sonra II./VIII. asrın başlarından III./IX. asrın ortalarına uzanan dönemde İmâmiyye-Mutezile ilişkisi analiz edilmiştir. Analizde, öncelikle Mutezile'nin ilk tohumlarını atan Vâsıl b. Atâ (131/748) ve Amr b. Ubeyd'in (144/761) İmâmiyye ile temasına değinilmiştir. Daha sonra, dönemin kırılma noktalarını teşkil eden, felsefenin İslam düşüncesine sirâyeti, Ali er-Rızâ'nın (203/818) Memun (218/833) tarafından veliaht gösterilmesi ve mihne olayı merkeze alınmıştır. Bu kırılma noktaları yaşanırken gündeme damgasını vuran İmâmiyye ve Mutezile âlimlerinin fikirleri ve birbirleriyle ilişkileri incelenmiştir.

İkinci bölümde iki ekolün III./IX. asrın ortalarından IV./X. asrın ikinci çeyreğine uzanan dönemdeki ilişkisi araştırılmış, bu bağlamda Basra ve Bağdat Mutezilesi'nin İmâmiyye ile ilişkileri, İmâmiyye'ye geçen Mutezilîler ile Mutezilî fikirlerden etkilenen İmâmîler üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde iki ekol arasındaki etkileşimin zirveye ulaştığı Büveyhîler dönemi (320/932-454/1062) mercek altına alınmıştır. Dönemin siyasî ve sosyo-kültürel yapısı resmedildikten sonra İmâmiyye'ye meyleden Mutezilîler, İmâmiyye'ye etki eden Mutezilîler ve Mutezile'den etkilenen İmâmîler irdelenmiştir.

Dördüncü bölümde iki ekolün benzer ve farklı görüşleri ortaya konulmuştur. Bu yapılırken İmâmiyye'nin erken ve geç dönemi arasındaki farklar, ayrıca İmâmiyye'deki Ahbâriyye-Usûliyye ve Mutezile'deki Basra-Bağdat ayrışmaları göz önünde bulundurulmuştur. İki ekolün birbirine göre konumunun tam olarak tespit edilebilmesi amacıyla Eşariyye ve Maturidiyye'nin görüşlerine kısaca temas edilmiştir.

Yaklaşık 350 yıllık uzun bir süreci İmâmiyye-Mutezile ilişkisi açısından inceleyen çalışmamız, ulaştığımız neticeleri sıraladığımız sonuç kısmıyla nihâyete ermektedir.

Çalışmanın tüm aşamalarında akademik desteğini aldığım tez danışmanım Prof. Dr. İsmail ŞİK'a; değerli görüşleriyle çalışmanın olgunlaşmasına katkı sağlayan jüri üyeleri Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU, Prof. Dr. Hulusi ARSLAN, Prof. Dr. Nasi ASLAN ve Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ'e; kaynak temininde yardımını gördüğüm Dr. Mehmetcan AKPINAR'a en içten duygularıyla teşekkür ederim. Ayrıca yetişmemde en büyük hisseye sahip olan, haklarını ödeyebilmekten aciz olduğum anne ve babama, bana her zaman destek ve moral veren eşim Hüyem'e cânı gönülden muhabbet, hürmet ve şükranlarımı sunarım.

Ahmet SONAY

Adana / 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
ÖN SÖZ	viii
KISALTMALAR	xvi
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu ve Sınırları	1
2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	1
3. Araştırmanın Metodu	2
4. Kaynaklar	5
4.1. Tabakât ve Biyografî Eserleri	5
4.2. Makâlât Eserleri	7
4.3. Kelâm Eserleri	9
4.4. Tarih ve Coğrafya Eserleri	11
4.5. Hadis Eserleri	11
4.6. Tefsir Eserleri	13
4.7. Nisbeti Tartışmalı Eserler	14
4.8. Çağdaş Araştırmalar	16
5. Kavramsal Çerçeve	18
5.1. İmâmiyye	18
5.1.1. Ahbâriyye	23
5.1.2. Usûliyye	25
5.2. Mutezile	28
5.2.1. Basra Mutezilesi	32
5.2.2. Bağdat Mutezilesi	33

BÖLÜM I

II./VIII. ASRIN BAŞLARINDAN III./IX. ASRIN ORTALARINA KADAR

İMÂMİYYE-MUTEZİLE İLİŞKİSİ

1.1. Erken Dönem İmâmiyyesi'nin Din Anlayışı	37
1.2. Erken Dönem İmâmiyye Kelâmı	46

1.3. II./VIII. Asrın İlk Yarısında İmâmiyye-Mutezile İlişkisi	59
1.3.1. Vâsıl b. Atâ	59
1.3.2. Amr b. Ubeyd	62
1.4. II./VIII. Asrın İkinci Yarısında İmâmiyye-Mutezile İlişkisi	65
1.4.1. Felsefî Hareketin İki Ekolün İlişkisine Etkisi.....	66
1.4.2. Dönemin Önde Gelen Mutezile Âlimleri.....	67
1.4.2.1. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf	67
1.4.2.2. İbrahim en-Nazzâm.....	70
1.4.2.3. Bişr b. Mutemir.....	74
1.4.3. Dönemin Önde Gelen İmâmiyye Âlimleri.....	76
1.4.3.1. Hişâm b. Hakem	76
1.4.3.2. Ebû Cafer el-Ahvel	82
1.4.3.3. Ali b. İsmail b. Şuayb el-Mîsemî.....	85
1.5. III./IX. Asrın Başından Ortalarına Kadar İmâmiyye-Mutezile İlişkisi.....	87
1.5.1. Ali er-Rızâ'nın Veliyaht Tayin Edilmesinin İki Ekolün İlişkisine Etkisi.....	87
1.5.2. Mihne Olayının İki Ekolün İlişkisine Etkisi	93
1.5.3. Dönemin Önde Gelen İmâmiyye Âlimleri.....	95
1.5.3.1. Yunus b. Abdurrahman.....	95
1.5.3.2. Muhammed b. Halil es-Sekkâk.....	96
1.5.3.3. Muhammed b. Ebû Umayr	96
1.5.3.4. Ebû Mâlik el-Hadramî	98
1.5.3.5. Fadl b. Şâzân en-Nîsâbü'rî.....	98
1.5.4. Dönemin Önde Gelen Mutezile Âlimleri.....	99
1.5.4.1. Ahmed b. Ebû Duâd.....	99
1.5.4.2. Amr b. Bahr el-Câhız.....	103
1.5.4.3. Ebû Cafer el-İskâfî.....	106
1.5.4.4. Ebû İsa el-Verrâk	111

BÖLÜM II

III./IX. ASRIN ORTALARINDAN IV./X. ASRIN İKİNCİ ÇEYREĞİNE KADAR İMÂMİYYE-MUTEZİLE İLİŞKİSİ

2.1. İmâmiyye-Basra Mutezilesi İlişkisi	115
2.1.1. Ebû Ali el-Cübbâî	115

2.1.2. Ebû Hâşim el-Cübbâi.....	118
2.2. İmâmiyye-Bağdat Mutezilesi İlişkisi.....	121
2.2.1. Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât	121
2.2.2. Ebu'l-Kâsım el-Kabî.....	126
2.3. İmâmiyye'ye Geçen Mutezilîler	128
2.3.1. İbn Mümlek el-İsfahânî	128
2.3.2. İbnu'r-Râvendî.....	130
2.3.3. İbn Kıbe er-Râzî.....	132
2.4. Mutezile'den Etkilenen İmâmîler	134
2.4.1. Ebû Sehl en-Nevbahtî	134
2.4.2. Hasan b. Musa en-Nevbahtî.....	137
2.4.3. Muhammed b. Yakub el-Küleynî	139
2.4.4. İbn Ebû Akîl.....	141
2.4.5. İbnu'l-Cüneyd.....	142
2.4.6. Ebu'l-Ceyş el-Belhî	144
2.4.7. Ebu'l-Hüseyin es-Süsencirdî	144
2.4.8. Nâşî el-Asgar	145
2.4.9. Ebû Mansûr es-Sarrâm.....	146
2.4.10. Muhammed b. Ali b. Abdek	146

BÖLÜM III

BÜVEYHÎLER DÖNEMİNDE İMÂMİYYE-MUTEZİLE İLİŞKİSİ

3.1. Büveyhîler Döneminin Siyâsî ve Sosyo-Kültürel Yapısı	149
3.2. Büveyhîler Döneminde İmâmiyye'ye Meyleden Mutezilîler.....	154
3.2.1. Ebû Abdullah el-Basrî	154
3.2.2. Ali b. İsa er-Rummânî	155
3.2.3. Ebû Ubeydullâh el-Merzubânî.....	157
3.2.4. Sâhib b. Abbâd.....	159
3.2.5. İbn Metteveyh.....	161
3.3. Büveyhîler Döneminde İmâmiyye'ye Etki Eden Mutezilîler	162
3.3.1. Kadı Abdalcabbâr	162
3.3.2. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî	164
3.4. Büveyhîler Döneminde Mutezile'den Etkilenen İmâmîler.....	165

3.4.1. İbn Bâbeveyh el-Kummî.....	165
3.4.2. Şeyh Müfid	169
3.4.3. Şerîf Murtazâ	173
3.4.4. Şerîf Radî	176
3.4.5. Şeyh Tûsî	179

BÖLÜM IV

İMÂMIYYE-MUTEZİLE İLİŞKİSİNİN FİKRÎ ÇERÇEVESİ

4.1. İmâmiyye ve Mutezile'nin Benzer Görüşleri	186
4.1.1. Aklın Dindeki Yeri	186
4.1.2. İlahî Sıfatlar	189
4.1.3. Marifetullâh	191
4.1.4. Rüyetullâh.....	194
4.1.5. Halku'l-Kur'ân.....	195
4.1.6. Hüsün-Kubuh.....	196
4.1.7. Lütuf.....	198
4.1.8. Aslah	199
4.1.9. Elem ve İvaz	200
4.1.10. İblis'in Mensubiyeti.....	201
4.2. İmâmiyye ve Mutezile'nin Farklı Görüşleri	202
4.2.1. Kader ve Kazâ.....	202
4.2.2. Bedâ	205
4.2.3. Nübüvvet.....	209
4.2.4. İmâmet	211
4.2.5. Rec'at.....	214
4.2.6. Takiyye	218
4.2.7. İmân ve İslam.....	222
4.2.8. Va'd ve Va'id.....	224
4.2.9. el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn	227
4.2.10. el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy 'ani'l-Münker	230
4.2.11. Cennet ve Cehennem	234
4.2.12. Hz. Peygamber'in Ataları	236

SONUÇ	240
KAYNAKÇA.....	244
ÖZGEÇMİŞ	259



KISALTMALAR

AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
a. mlf.	: Aynı müellif
b.	: İbn (oğlu)
bkz.	: Bakınız
bt.	: Bint (kızı)
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
Hız.	: Hazreti
KURAMER	: Kur'ân Araştırmaları Merkezi
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa aralığı
thk.	: Tahkik eden
trz.	: Basım tarihi yok
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
vdğr.	: Ve diğerleri
yrz.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Sınırları

Araştırmamız İmâmiyye ile Mutezile ekolleri arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. Her iki ekol mensuplarının birbirleriyle yaptıkları münâzaralar, birbirlerine yazdıkları reddiyeler, birbirleriyle hoca-talebe ilişkileri, takındıkları siyasî tavırlar, savundukları fikirler, aralarındaki ilişkinin hangi bağlamlarda geliştiği, birbirlerini algılamalarına hangi değişkenlerin etki ettiği, konumuzu doğrudan ilgilendirmektedir.

Bilimsel bir araştırmanın başarıya ulaşabilmesi için sınırlarının çok iyi tespit edilmesi gerekir. Bu husus, yaptığımız araştırma için de geçerlidir. Araştırmamız tarihsel bakımdan İmâmiyye-Mutezile ilişkisinin başladığı II./VIII. asrın başlarıyla Büveyhîler döneminin sona erdiği V./XI. asrın ortaları arasındaki zaman dilimini; coğrafi bakımdan ise iki mezhep arasındaki ilişkinin en yoğun olduğu Bağdat, Basra ve Rey şehirlerini kapsamaktadır.

Aslında İmâmiyye-Mutezile ilişkisinin izlerini Mutezile'nin etkinliğini kaybettiği VII./XIII. asra kadar sürmek mümkündür. Gönlümüz araştırmanın sınırlarını bu asra kadar genişletmekten yanaydı. Ancak bu durumda tezimizin normal sınırları aşılacak ve belirlenen bitiş tarihine yetiştirilmesi imkânsız hale gelecekti. Bu nedenle araştırmamızı yukarıda belirttiğimiz zaman dilimiyle sınırlandırdık.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmamızın amacı, İmâmiyye-Mutezile ilişkisini dinî, siyasî, beşerî ve toplumsal unsurlar ekseninde, tarihsel süreci dikkate alarak, İslam Mezhepleri Tarihi'nin yöntem ve teknikleri çerçevesinde ortaya koymaktır.

Araştırmamız İmâmiyye-Mutezile ilişkisinin arka planını, temel dinamiklerini, siyasî ve sosyal hayattaki tezâhürlerini anlayabilmek açısından önem taşımaktadır. Bu hususların anlaşılmasının önemi ise iki ekol hakkında doğru bilgiye ulaşmada anahtar rolü taşımasında yatmaktadır.

Araştırmamız süreç merkezli ve karşılaştırmalı bir çalışmadır. Bu noktadan hareketle, araştırmamızdan elde edeceğimiz sonuçların her iki ekolün fikrî gelişim sürecinin aydınlatılmasına katkı sağlayacağına inanıyoruz. Aynı zamanda bu sonuçların İmâmiyye ve Mutezile hakkında zihinlerde yerleşen bazı ön kabullerin sorgulanmasına

kapı aralayacağını umuyoruz. Bu ön kabullerden bazıları şöyle sıralanabilir: I) Mutezile ilâhî sıfatları inkâr eder. II) Mutezile hadise itibar etmez. III) Erken dönem İmâmiyyesi teşbih ve cebir anlayışlarını benimsemiştir. IV) İmâmiyye'nin itikâdî görüşleri Büveyhîler döneminde oluşmuştur. V) İmâmiyye, Mutezile'nin vârisidir. Araştırmamız bu tarz ön kabulleri eleştiri süzgecinden geçirmekte, bu yönüyle de Mezhepler Tarihi'nde doğru bilgiye ulaşmada eleştirel düşüncenin önemine vurgu yapmaktadır.

Araştırmamız mezheplerin ihtilafları yanında ittifak ettikleri çok sayıda noktanın da varlığını ortaya koymaktadır. Ulaştığımız bulgular, İmâmiyye ile Mutezile arasındaki benzerlikler kadar, her ikisiyle Eşariyye ve Maturidiyye arasındaki benzerlikleri de görmemize fırsat vermektedir. Gerçekten de İslam mezhepleri arasındaki mesafeler zannedildiği kadar uzak değildir. Bu husus fark edildiğinde mezhepler arasında dostane ilişkilerin kurulabilmesi kolaylaşacaktır. Biz hazırladığımız çalışmayla buna mütevâzı bir katkı sağlamış olmayı diliyoruz.

3. Araştırmanın Metodu

Araştırmamızın metodu üç temel prensip üzerine kurulmuştur. Bunlardan birincisi, mezheplerin tarafsız bir gözle objektif olarak incelenmesidir. Nitekim mezhep araştırmalarının güvenilirliğini zedeleyen tehditlerden biri olan öznellikten ancak objektiflik sayesinde korunmak mümkün olacaktır. Mezhepler Tarihi'nde tarafsızlık ve objektiflik; savunmacılıktan kurtulmak, metodolojik yaklaşım, eleştirel zihniyete sahip olmak, inançları paranteze almak ve tabulardan kurtulmak şeklinde tanımlanabilir.¹ Mutlak objektifliğe ulaşmak imkânsız olmakla beraber, bir mezhepler tarihçisi bu hususta elinden gelen bütün çabayı harcamak zorundadır. O bunu yapmazsa, araştırma metodunun diğer prensiplerine uygun davransa bile doğru bir sonuca ulaşamayacaktır. Biz bunun bilincinde olarak, araştırmamızda elimizden geldiğince mezhepler üstü bir bakış açısı sergiledik ve objektif olmaya özen gösterdik. Bunun bir gereği olarak da konumuzu teşkil eden her iki mezhebi ve temsilcilerini hem olumlu hem olumsuz yönleriyle birlikte ele aldık.

Bir mezhepler tarihçisinin tarafsız ve objektif olması, araştırdığı konuya ilişkin hiçbir değerlendirme yapamayacağı anlamına gelmez. Aksine o, değerlendirme yapma hakkına sahiptir. Fakat o bu hakkı, araştırdığı fikir, şahıs ve olayları oldukları şekilde ortaya koyduktan sonra, adâleti gözetmek ve makul argümanlar öne sürmek kaydıyla

¹ Kutlu, Sönmez, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi I*, s. 439, ss. 391-441, İstanbul 2005.

elde edebilir. Bu şartlara riâyet edilerek yapılan değerlendirmeler hem araştırmayı zenginleştirir, hem de kuru bilgiler yığını olmaktan kurtarır.

Metodumuzun ikinci prensibi, kaynak kritiği ve eleştirel yaklaşımdır.² Hiç şüphesiz, bir mezhepler tarihçisinin karşılaştığı sorunlardan birisi de bilgi kaynaklarının sahliliği ve güvenilirliğidir. Mezhepler tarihçisi bu sorunu aşmak için tarih bilimi tarafından geliştirilen iç ve dış tenkit tekniğini uygulamalı,³ eldeki kaynağın ait olduğu dönemden ve verdiğı bilgilerin doğruluğundan emin olduktan sonra o kaynağı kullanmalıdır.⁴ Bu husus, değer bakımından en üst sırada yer alan birinci el kaynaklar için de geçerlidir. Çünkü bir kaynağın birinci el vasfını taşıması, güvenilirliğine ve tarafsızlığına işâret etmeye kâfi değildir.⁵ Bu nedenle mezhepler tarihi araştırmalarında hem birinci hem ikinci el kaynaklar için geçerli olacak şekilde yazarın kimliği, eserin yazılış zamanı, yeri, amacı ve yazıldığı dönemin sosyo-politik ortamı tetkik edilmelidir.⁶ Örnek vermek gerekirse, yaşadığı dönemde Bağdat Mutezilesi'nin reisi olan Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât'ın (300/913) *el-İntisâr* adlı eseri birinci el kaynak vasfını taşımaktadır. Fakat eser, Mutezile'den dışlandıktan sonra İmâmiyye saflarına katılan İbnu'r-Râvendî'nin (300/913) *Fadîhatu'l-Mu'tezile* adlı kitabına reddiye mâhiyetinde yazılmıştır ve neredeyse her sayfası İmâmiyye'ye karşı sert eleştirilerle doludur. Bu nedenle eserin İmâmiyye hakkında verdiğı bilgilere ihtiyatla yaklaşılmalı, bu bilgiler mutlaka başka kaynaklardaki bilgilerle karşılaştırıldıktan sonra bir hükme varılmalıdır. Benzer şekilde, Mutezile'yi tanımak için bu mezhebi sert bir şekilde eleştiren İbn Kuteybe'nin (276/889) *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*'i ya da Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1071) *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*'i referans alınmamalıdır. Bir mezhep veya şahıs, sırf hasımlarının yazdıkları üzerinden değerlendirilmemelidir. Sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için mutlaka o mezhep veya şahsın varsa kendi eserlerine, yoksa dönemin en yakın şahidi olan başka kaynaklara mürâcaat edilmelidir.

Metodumuzun üçüncü prensibi, fikir-hâdis irtibatıdır.⁷ Bu prensip, bir fikrin veya inancın sosyal, siyasî, ekonomik ve dinî hâdiselerdeki tezâhürlerinin tespit edilmesi demektir.⁸ Mezhepler tarihçisi, araştırdığı mezheple ilgili fikirleri, olayları ve

² Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara 2017, s. 39-40.

³ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 50-51.

⁴ Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", 433.

⁵ Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 2008, s. 34.

⁶ Alibekiroğlu, Fatmanur, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mutezile İlişkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2018, s. 5.

⁷ Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, Ankara 1993, s. 1.

⁸ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 41.

davranışları ortaya koyarken fikir-hâdis e irtibatını kurmaya ve bu ilişkileri zaman ve mekân bağlamını da katarak derinlemesine analiz etmeye dikkat etmelidir.⁹

Mezhepler tarihçisi için fikirler üzerinde derinleşmek önemlidir. Fikirler üzerinde derinleşmekten maksat, fikirlerin tarihlendirilmesi ve menkulde makulün aranmasıdır.¹⁰ Klasik eserlerde fikirler; sahibi, bağlamı ve dönemi belirtilmeden anonim olarak verilmiştir. Bu, genellemeci ve indirgemeci bir yaklaşımdır. Bu nedenle mezhepler tarihçisi, tarih bilinciyle hareket ederek bir fikrin ilk olarak kim tarafından, nerede, hangi bağlamda ve hangi saiklerden hareketle üretildiğini araştırmak zorundadır. Aksi takdirde o, klasik kaynakların düştüğü genelleme ve indirgeme yanlışlıklarına düşmekten kurtulamaz.¹¹

Fikirler üzerinde derinleşmenin şahıslar ve olaylar üzerinde derinleşmeyle desteklenmesi gerekir.¹² Bu husus, bizim çalışmamızda olduğu gibi iki mezhep arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalarda daha fazla önem kazanmaktadır. Fikirlerin oluşumunda her ne kadar tarihî, coğrafi, siyasi, ictimâî ve iktisâdî şartlar etkili olsa da burada kilit rol şahıslara aittir. Üzülerek belirtmeliyiz ki klasik kaynaklar bazı şahısları ele alırken objektif davranmamıştır. Bunu Hişâm b. Hakem (186/803) örneğinde müşâhede etmek mümkündür. Hişâm, klasik kaynaklarda mücessim olmakla itham edilmiştir. Bunun nedeni, Allah hakkındaki “cisimlere benzemeyen bir cisim” görüşüdür. Hişâm, Allah’ın araz ya da cevher olmayan bir varlık olduğunu ifade etmek maksadıyla O’na “cisim” demiş, “cisimlere benzemeyen” kaydını koyarak da Allah’ı cisimlere ait olan hudûs, sınırlılık, tecezzi, hareket, sükûn, boyutluluk gibi özelliklerden tenzih etmiştir. Ne var ki Mutezile, en büyük rakibi olan Hişâm’ın ifadesini bağlamından koparmış ve onun Allah’ı cisimleştirdiği propagandasını yaymıştır. Mutezile bunda o kadar başarılı olmuştur ki, Eşârî (324/935-36) bile Hişâm’ı tanıtırken Mutezile’ye uymuştur. Daha sonra gelen Malatî (377/987), İsferyânî (418/1027), Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037-38) ve Şehristânî (548/1153) de bu konuda hiçbir sorgulama yapmadan Eşârî’yi takip etmiştir. Sonuç olarak karşımıza tahrif edilmiş bir Hişâm tasviri çıkmaktadır. Biz işte bu tür tahriflerin bertaraf edilebilmesi için fikir, şahıs ve olaylar üzerinde derinleşmeyi önemsiyoruz.

⁹ Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 435.

¹⁰ Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 436.

¹¹ Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 437.

¹² Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 42.

4. Kaynaklar

Araştırmamızda kelâm, hadis, tefsir, fıkıh, tarih, coğrafya ve edebiyat alanlarında çok sayıda kaynaktan faydalandık. Burada söz konusu kaynaklardan en önemli olanları değerlendireceğiz.

4.1. Tabakât ve Biyografi Eserleri

İki mezhep arasındaki ilişkinin incelendiği araştırmalarda, her iki mezhebin müntesiplerini iyi tanımak büyük önem taşır. Bu da tabakât ve biyografi türü eserlere mürâcaat etmeyi zorunlu kılar. Bu çerçevede mürâcaat ettiğimiz başlıca kaynaklar şunlardır:

1) *Ma'rifetu'n-Nâkilîn 'ani'l-Eimmeti's-Sâdikîn*: İmâmiyye'nin dört temel ricâl kitabından biridir. Keşşî'nin (III-IV./IX-X. yüzyıl) yazdığı bu eserden günümüze ne yazık ki sadece Ebû Cafer et-Tûsî'nin (460/1056-57) *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl* adıyla yaptığı bir seçme ulaşmıştır. Tûsî eser üzerinde birtakım tasarruflarda bulunmuş, ayrıca bazı biyografi ve rivâyetleri çıkarmış olsa da mevcut ifadelerin neredeyse tamamının Keşşî'ye aitliği şüphesizdir.¹³ Keşşî, eserine Hz. Peygamber'in ashâbıyla başlamış, sonra Hasan el-Askerî'ye kadar sırasıyla Şîa imamlarının ashâbını ve onların ardından gelenleri zikretmiştir. Subhânî'ye göre eserin İmâmiyye içindeki yeri, İbn Sa'd'ın (230/845) *et-Tabakât*'ının Ehl-i Sünnet içindeki yeri gibidir ve onu benzerlerinden ayıran en önemli özellik, râvilerin güvenilirliği ya da zayıflığı konusunda okuyucuyu bilgilendirecek rivâyetlere yer vermesidir.¹⁴ Keşşî üzerine mustakil bir çalışma yapan Topgöl,¹⁵ eserdeki rivâyet malzemesinin imamlar özelinde Şîi cemaat yapısını şu açılardan tanımayı sağlayacağını ifade etmektedir:

el-Ma'rifet'den hareketle Şîi düşünce içerisinde filizlenen aşırı görüşler, marjinal fikirlere sahip kimseler ve imamların bunlara karşı tutumu, takiyye, imamların bilgisinin sınırları, mâsumlukları ve sayıları, gaybet, kâim imam gibi konular çerçevesinde Şîa itikadının gelişim aşamaları, erken dönem Şîi fıkıh anlayışı ve Kur'ân yorumu, Şîi cemaatlerin Sünnî toplumla, âlim ve idarecileriyle ilişkileri, bizzat Ehlibeyt içerisinde yaşanan kırılma ve ayrılıklar, imamların siyasal güce ve isyancı hareketlere bakışları, Muhammed el-Bâkır-Cafer es-Sâdik ve sonraki imamların çizgisindeki Şîi cemaatin gelir kaynakları, imamların farklı bölgelerdeki takipçileriyle haberleşme şekilleri ve onları yönlendirme unsurları, vekillik/nâiblik sistemi hakkında ilk elden bilgi sahibi olmak mümkündür.¹⁶

¹³ Topgöl, Muhammed Enes, "Keşşî", *DİA*, EK-2, s. 45, ss. 45-47, İstanbul 2016.

¹⁴ Sübhânî, Cafer, *Külliyât fî 'İlmi'r-Ricâl*, Kum 2003, s. 60.

¹⁵ Topgöl, Muhammed Enes, *Erken Dönem Şîi Ricâl İlmi (Keşşî Örneği)*, İstanbul 2016.

¹⁶ Topgöl, Muhammed Enes, "Keşşî", 46.

Neşşâr'ın işaret ettiği gibi, *el-Ma'rife* özellikle Hişâm b. Hakem (186/803) ve Ebu'l-Hattâb el-Esedî (138/755 veya 143/760) gibi haklarında ihtilaf edilen Şîîlerle ilgili çok kıymetli bilgiler içermektedir.¹⁷ Araştırmamızda bu gibi şahısları değerlendirirken *el-Ma'rife*'den çokça istifade ettik.

2) *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*: Üç farklı eserin Fuâd es-Seyyid tarafından bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Bunlardan birincisi, Ebu'l-Kâsım el-Kabî'nin (319/931) *el-Makâlât*'ının "Bâbu Zikri'l-Mu'tezile" adlı bölümüdür. Kabî, kitabının bu bölümünde Mutezile'nin ittifak ettiği esasları sıralamış, ardından Vâsıl b. Atâ'dan (131/748) başlayarak önde gelen Mutezilî âlimleri tanıtmış, sonra da Mutezile'nin bölgesel bazda dağılımından ve her bölgede öne çıkan temsilcilerinden bahsetmiştir. Üç eserden ikincisi, Kadı Abdulcabbâr'ın (415/1025) *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*'sidir. Eserde Mutezile'nin haklılığı savunulmakta, hasımlarının eleştirileri cevaplanmakta ve ilk on tabakasından şahıslar tanıtılmaktadır. Kaynakları arasında günümüze ulaşmayan İbn Yezdâd'ın (230/844) *el-Masâbih*'i, İbn Ferzeveyh'in *el-Meşâih*'i ve Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin (310/922) *el-Ârau ve'd-Diyânât*'ının bulunması eserin önemini arttırmaktadır. Fakat eserin ilk tabakada sahâbeden Ali, Ebû Bekir, Ömer, Abdullah b. Mesud, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'e yer vermesi, cebirci anlayışı reddeden herkesi Mutezilî sayması gibi hususlar sorunludur. Bu nedenle eserdeki bu tip hususlara ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Üç eserden sonuncusu, Hâkim el-Cüşemî'nin (494/1101) *Şerhu 'Uyûni'l-Mesâil* adlı kitabında Mutezile'nin 11. ve 12. tabakalarının zikredildiği bölümdür. Cüşemî gibi Zeydî-Mutezilî kimlikli olan İbnu'l-Murtazâ (840/1436) da *Tabakâtü'l-Mu'tezile* adlı kitabında Kadı Abdulcabbâr ve Cüşemî'ye dayanarak Mutezileyi 12 tabakada ele almıştır. Bu kitap, Kadı Abdulcabbâr ve Cüşemî'nin kitaplarının özeti mâhiyetindedir.

3) *el-Fihrist*: Şîî-Mutezilî kabul edilen İbnü'n-Nedîm'in (385/995) bu eseri İslâm dünyasında bibliyografik eserler türünün ilkidir. *el-Fihrist*, İslâm'ın ilk dört asrında dinî, fıkri ve ilmî alanlarda yazılmış Arapça telif eserlerle tercümeler ve bunların müellifleri hakkında bilgi vermekte, bu çerçevede beşinci makâlenin birinci bölümünde Mutezile, ikinci bölümünde ise İmâmiyye kelâmcılarından; ayrıca altıncı makâlenin beşinci bölümünde Şîî fakihlerden bahsetmektedir. Eser her ne kadar detaylara girmese de konumuzla ilgili faydalı bilgiler içermektedir.

¹⁷ en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, II (*Neş'etu't-Teşeyyu*'), Dâru'l-Ma'rife, Kahire trz., 393.

4) *Ricâlü'n-Necâşî*: İmâmiyye'nin biyografik eserler mirasının önemli parçalarından biridir. Necâşî (450/1058) bu çalışmasında sayıları 1270'e ulaşan Şî-İmâmî musannif, müellif ve râvilerini eserleri, ilmî durumları ve başkalarının haklarında yaptıkları değerlendirmelerle birlikte ele almıştır.¹⁸ Necâşî'nin olumsuz tarafı, bazen objektifliğini kaybetmesi ve taassuplarıyla tanınan hocaları İbnu'l-Gadâirî (411/1020) ile Ahmed b. Ali b. Nûh es-Sîrâfî'nin etkisinde kalmasıdır. Örneğin Ahmed b. Muhammed b. Ubeydullâh'ı (401/1010) tanıtırken takındığı şu tavır ilginçtir:

Bu şeyhi gördüm. O, hem benim hem de babamın dostuydu. Ondan çok şey dinledim. Ancak şeyhlerimizin onu zayıf olarak nitelediğini gördüm. Bu nedenle ondan hiçbir şey rivâyet etmedim ve uzaklaştım. Bununla birlikte o ilim ehlindendi, güçlü bir edebiyata, nefis bir şiire ve güzel bir hat yeteneğine sahipti. Allah ona rahmet etsin ve onu bağışlasın.¹⁹

Ricâlü'n-Necâşî, buna benzer olumsuzluklarına rağmen içerdiği zengin malumat sebebiyle araştırmamız açısından vazgeçilmez bir eserdir.

5) Çağdaş Biyografik Eserler: Araştırmamızda çağdaş İmâmî âlimlerin yazdığı biyografik eserlere de mürâcaat ettik. Bunlardan en çok Muhsin Emîn el-Âmilî'nin yaklaşık 13.000 biyografi içeren *A'yânu's-Şî'a*'sından faydalandık. Muhammed Muhsin et-Tahrânî'nin *Tabakâtu A'lâmi's-Şî'a*'sını, Ebu'l-Kâsım el-Hûî'nin *Mu'cemu Ricâlî'l-Hadîs*'ini ve Cafer Subhânî'nin editörlüğünde hazırlanan *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütakellimîn*'i ise nâdiren kullandık.

Araştırmamızda İmâmiyye ve Mutezile dışından müelliflerin tabakât ve biyografi eserlerine de başvurduk. Bunların arasında İbn Hallikân'ın (681/1282) *Vefeyât'u'l-A'yân*'ı, Zehebî'nin (748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'sıyla *Mizânu'l-İtidâl*'i, İbn Hacer'in (852/1449) *Lisânu'l-Mizân*'ı yer almaktadır.

4.2. Makâlât Eserleri

Mezhepler Tarihi çalışmalarında ilk başvurulacak eserler arasında makâlât eserleri gelmektedir. Bu eserlerin tümünde meseleler belli bir mezhebin bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu nedenle verdikleri bilgilerin mutlaka eleştiri süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir. Çalışmamızda başvurduğumuz makâlât türünden en önemli eserleri şu şekilde sıralayabiliriz:

¹⁸ Öz, Mustafa, "Necâşî", *DİA*, XXXII, s. 475, İstanbul 2006.

¹⁹ en-Necâşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali, *Ricâlü'n-Necâşî*, Beyrut 2010, s. 86.

1) *el-Makâlât*: Kabî'ye (319/931) ait bu eser, makâlât türünün günümüze ulaşan en eski örneğidir. Kabî objektif tavrıyla yazdığı eserinde hiç kimseyi tekfir etmemiştir. Bununla birlikte Kabî'nin bazı bilgileri sorgulamadan naklettiği gözlenmektedir. Râfıza isminin ortaya çıkış sebebi hakkında verdiği bilgiler²⁰ buna örnek gösterilebilir.

2) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*: Eşârî'nin (324/935-36) tasvirici bir üslupla yazdığı eseridir. Çoğu yerde İmâmiyye için Râfizîler ismini kullanması,²¹ Hişâm b. Hakem'in (186/803) görüşlerini hasımları olan Mutezile'den nakletmesi²² gibi hususlar metodik sorunlarıdır.

3) *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*: Malatî'nin (377/988) 73 fırka sistemine göre yazdığı eseridir. Neşşâr'ın belirttiği gibi, eserin olumsuz tarafı, birçok yerde fırkaların birbirine karıştırılması ve sürekli ilzam edilmeye çalışılmasıdır.²³

4) *Evâilu'l-Makâlât*: Mezheplerin akâid konularına ilişkin görüşlerini mukâyeseli biçimde inceleyen bu eser, Şeyh Müfid (413/1022) tarafından yazılmıştır. İmâmiyye ile Mutezile arasındaki görüş farklılıklarına değinmesi, ayrıca Nevbahtîlerin görüşlerini aktarması bakımından çalışmamız için oldukça önemlidir. Şeyh Müfid, ortaya koyduğu görüşlerin on iki imamdan nakledilen ilkelere uygun olduğunu söylese de onun bütün görüşleri için bunu söyleyebilmek zordur. Mesela kabul ettiği aslah prensibi²⁴ ve sarfe nazariyesi²⁵ Mutezilî fikirlerdir. Eserden faydalanırken bu husus dikkate alınmalıdır.

5) *el-Fark beyne'l-Fırak*: Eşariyye mezhebine sıkı bağlılığıyla tanınan Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (429/1037-38) mezhepler tarihine dâir eseridir. Mezhepdaşı Fahreddin er-Râzî (606/1210), Bağdâdî'nin muhâliflerine karşı şiddetli bir taassuba sahip olduğunu ve bu yüzden eserinde zikrettiği hemen hiçbir fırkanın görüşlerini objektif bir şekilde aktarmadığını belirtmiştir.²⁶ Bu nedenle Bağdâdî'nin Mutezile ve İmâmiyye hakkında verdiği bilgilerin sorgulanması gerekmektedir.

6) *el-Milel ve'n-Nihal*: Şehristânî'nin (548/1153) makâlât türü eserler arasında önemli bir yere sahip olan eseridir. Zeyd b. Ali'nin (122/740) Vâsıl'ın (131/748)

²⁰ el-Kabî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed, *el-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vdğr., Ürdün 2018, s. 115-16.

²¹ el-Eşârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1990, I, 88 vd.

²² Eşârî, *el-Makâlât*, I, 106-109, 114-15, 133-34.

²³ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, II, 390.

²⁴ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, Kum 1413/1993, s. 59.

²⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 63.

²⁶ er-Râzî, Fahreddîn, *el-Munâzarât*, Beyrut 1967, s. 39.

öğrencisi olarak tanıtılması²⁷ ve Şîa'nın başlangıçta teşbihçi olduğu iddiası²⁸ gibi hususlar eserin sağlıklı bilgiler yanında ihtiyatla karşılanması gereken birçok bilgiyi de içerdiğini göstermektedir.

4.3. Kelâm Eserleri

1) *el-İntisâr*: Câhız (255/869) *Fadîlatu'l-Mu'tezile* adlı eserinde İmâmiyye'yi sert bir dille eleştirince İbnu'r-Râvendî (300/913) ona *Fadîhatu'l-Mu'tezile* adlı eseriyle karşılık vermiştir. *el-İntisâr*, işte bu esere reddiye mâhiyetinde Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (300/903) tarafından yazılmıştır. Hayyât'tan önce yaşamış Mutezilîlerin görüşlerini nakletmesi bakımından önemlidir. Ancak ifrat derecesinde Mutezile'yi övüp İmâmiyye'yi yermesi, eserin değerini düşürmektedir. Neşşâr, eserde İmâmiyye'ye, özellikle de Hişâm b. Hakem'e isnat edilen ithamların hiçbir ilmî değeri olmadığını söylemektedir.²⁹

2) *Usûlu'l-Kâfi*: Küleynî'nin (329/941) *el-Kâfi*'sinin kelâmî konuları içeren bölümüdür. Kelâmî konularda Şîa imamlarından nakledilen rivâyetleri içermektedir. Ancak *el-Kâfi*'deki bazı rivâyetlerin uydurma olduğu yönünde iddialar vardır.³⁰ Çağdaş İmâmî âlimlerden Tahrânî, *el-Kâfi*'deki 16199 hadisin 9485 tanesinin zayıf ve gayr-ı muteber olduğunu belirtmiştir.³¹ *Usûlu'l-Kâfi*'deki kelâma ilişkin hadisler İslam kelâmının ana tartışma konularıyla ilgilidir. Küleynî bu eserinde Şîi kelâmın kaynağı olarak imamların kelâma dâir görüşleri üzerinde Kum ulemasının icmâsını tesis etmek istemiştir.³²

3) *İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*: İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (381/991) İmâmiyye'ye ait itikâdî görüşleri derli toplu bir şekilde ele aldığı eseridir. Ancak Kummî, 368/978 yılında yazdığı eserinin çoğu yerinde şahsî görüşlerini İmâmiyye'nin görüşleriymiş gibi takdim etmiştir.³³

4) *et-Tevhîd*: Kummî'nin *el-İ'tikâdât*'ı yazması, Mutezile'nin İmâmiyye'ye birtakım eleştiriler yöneltmesine sebep olmuştur. Kummî, bu eleştirilere cevap vermek

²⁷ eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 2006, s. 31, 152.

²⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 172.

²⁹ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi*, II, 172.

³⁰ Sofuoğlu, M. Cemal, "el-Kâfi", *DİA*, XXIV, s. 148, İstanbul 2001.

³¹ et-Tahrânî, Muhammed Muhsin, *ez-Zerî'a ilâ Tesânifi's-Şî'a*, Beyrut 1983, XVII, 245.

³² Howard, Ian K.A., "Şîi Kelâm Edebiyatı", çev. M. Ali Büyükkara, *İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2/22-23-24, s. 220, ss. 206-26, İstanbul 1999.

³³ eş-Şehristânî, Hibetüddîn, "Mukaddime", *Tashîhu'l-İ'tikâd*, Şeyh Müfid, Kum 1413/1992, s. 20.

gayesiyle *et-Tevhîd*'i kaleme almıştır.³⁴ *et-Tevhîd*, tıpkı *Usûlu'l-Kâfi* gibi hadis temelli kelâm anlayışıyla kaleme alınmış bir eserdir. Büyük oranda Küleynî'nin, bir nebze de Mutezile'nin etkisini taşımaktadır.³⁵ Sahihlerin yanı sıra zayıf haberleri de içeren eserde bazen aklî izahlar yapılmaya çalışılmıştır.

5) *Tashîhu'l-İ'tikâd*: Şeyh Müfid (413/1022) bu eserinde hocası Kummî'nin *el-İ'tikâdât*'taki görüşlerini bazen tashih bazen de şerh etmiştir. *Tashîhu'l-İ'tikâd* İmâmiyye içerisinde Ahbârîyye-Usûliyye farklılaşmasını gözlemlemeyi mümkün kılan önemli bir eserdir.³⁶

6) *el-Hikâyât*: Mutezile'nin İmâmiyye'ye muhâlefet ettiği konulara temas eden önemli bir eserdir. Eserin amacı, İmâmiyye ile Mutezile arasındaki sınırı belirlemektir. Eserin yazarı Şeyh Müfid, bu konuya *el-İfsâh fi'l-İmâme*, *el-Mesâilu's-Sereviyye* ve *el-Mesâilu's-Sâgâniyye* adlı eserlerinde de değinmiştir. Çalışmamızda bu eserlerin tümüne başvurduk.

7) *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*: Kadı Abdulcabbâr'ın (415/1025) beş esas çerçevesinde Mutezile'nin temel görüşlerini açıkladığı 20 ciltlik eseridir. Eserin iki cüzden oluşan son cildi imâmet konusunu ele almakta ve İmâmiyye'nin bu konudaki görüşlerini eleştirmektedir.

8) *eş-Şâfi fi'l-İmâme*: Kadı Abdulcabbâr'ın (415/1025) *el-Muğnî*'sinin son cildine reddiye mâhiyetinde yazılmıştır. Şerîf Murtazâ (436/1044) bu eserinde görüşünü hiç kimseye dikte etmeye çalışmamakta ve şöyle demektedir: “Kitabımızı okuyandan ricamız, kitabımızda yer alan görüşlerimiz hususunda bizi basiretsiz bir şekilde taklit etmemesi, sadece doğruluğuna ilişkin kanıt görmesi durumunda bize uymasındır.”³⁷ Eser, İbn Mutahhar el-Hillî'nin (726/1325) *Minhâcu'l-Kerâme fi Ma'rifeti'l-İmâme*'si ile birlikte İmâmiyye'nin imâmet konusundaki en önemli teliflerindendir.

9) *Emâli'l-Murtazâ*: Şerîf Murtazâ'nın *Gureru'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid* adıyla da bilinen eseridir. Yazarın öğrencilerine imlâ ettirdiği eser 413/1022 yılında tamamlanmıştır. Edebî-hikemî türün en seçkin örneklerinden olan eserde kelâm konularına dâir âyetler ve hadisler yorumlanmıştır.³⁸ Mutezilî etkinin hissedildiği eserde Mutezile'nin önde gelen şahsiyetleri hakkında bilgilere de yer verilmiştir.

³⁴ Öz, Mustafa, “İbn Bâbeveyh”, *DİA*, XIX, s. 347, ss. 345-47, İstanbul 1999.

³⁵ Howard, “Şîî Kelâm Edebiyatı”, 221-23.

³⁶ Bu konuda özel bir çalışma için bkz. Kartaloğlu, Habib, *Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid Bağlamında İmâmiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2011.

³⁷ Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, Tahran 2004, IV, 366.

³⁸ Cerrahoğlu, İsmail, “Gureru'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid”, *DİA*, XIV, s. 205, ss. 205-6, İstanbul 1996.

10) *el-İktisâd*: Şerîf Murtazâ'nın *Cümelü'l-İlm ve'l-Amel* adlı eserine Şeyh Tûsî'nin (460/1067) *Temhîdu'l-Usûl* adıyla yazdığı hacimli şerhin muhtasarıdır. İki başlıktan oluşan bir mukaddime ile altı ana bölümden meydana gelmiştir. İlk beş bölümde tevhid, adl, va'd-va'îd, nübüvvet ve imâmet bahisleri işlenmiş, son bölüm ise şer'î ibâdetlere ayrılmıştır.³⁹ Mutezile'nin Usûlî İmâmiyye üzerindeki etkisinin boyutlarını tespit edebilmemiz açısından önemli bir eserdir.

11) *Şerhu Nehci'l-Belâga*: Ali b. Ebû Tâlib'e nisbet edilen *Nehcu'l-Belâga*'nın 200'den fazla şerhi içinde en güzeli ve en meşhuru olan bu ansiklopedik eser, edebiyat, tarih, kelâm ve İslâm kültürünü bütün boyutlarıyla kuşatıcı mâhiyettedir.⁴⁰ İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258) tarafından kaleme alınan şerh, *Nehc*'in Mutezilî yorumunu sunmaktadır.

4.4. Tarih ve Coğrafya Eserleri

Bazı dönemlerde İmâmiyye-Mutezile ilişkisine siyasetin etki ettiği gözlenmektedir. Özellikle Memun döneminde (198/813-218/833) ve Büveyhîler döneminde (320/932-454/1062) bunu açıkça müşâhede etmek mümkündür. Bu sebeple çalışmamızda siyasî tarih eserlerine başvurmayı gerekli gördük. Bunlardan en önemlileri, Yakubî'nin (292/905'ten sonra) *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Taberî'nin (310/923) *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Mesûdî'nin (345/956) *Mürûcu'z-Zeheb*, Makdisî'nin (355/966'dan sonra) *el-Bed'u ve't-Târîh*, İbnu'l-Cevzî'nin (597/1201) *el-Muntazam* ve İbnu'l-Esîr'in (630-1233) *el-Kâmil fi't-Târîh* adlı eserleridir. Bunlara ek olarak sosyal tarihi ön plana çıkaran ve toplumun her kesiminden 7831 kişinin biyografisine yer veren Hatîb el-Bağdâdî'nin (463-1071) *Târîhu Bağdâd*'ına da zaman zaman başvurduk.

Yararlandığımız coğrafya kitapları ise Makdisî'nin (380/990) *Ahsenu't-Tekâsîm*'i ve Yakut el-Hamevî'nin (626/1229) *Mu'cemu'l-Buldân*'ı ile sınırlıdır.

4.5. Hadis Eserleri

Mutezile'nin tercüme hareketiyle birlikte felsefî etkiye maruz kalmasından sonra akîl ilimlere naklî ilimlerden daha fazla değer verdiği bilinmektedir. Bu nedenle Mutezile'nin ürettiği bir hadis külliyyâtına rastlamamaktayız. Ancak bu, Mutezile'nin hadis konusunda hiç fikri olmadığını göstermez. Kabî'nin (319/931) yakın zamanda

³⁹ Üzümlü, İlyas, "el-İktisâd", *DİA*, XXII, s. 56, ss. 56-57, İstanbul 2000.

⁴⁰ Özbalıkcı, Mehmet Reşit, "İbn Ebu'l-Hadîd", *DİA*, XIX, s. 465, ss. 463-66, İstanbul 1999.

neşredilen *Kabûlu'l-Ahbâr*'ı, Mutezile'nin hadise bakış açısını ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Eserde Ehl-i Hadîs'in hadis anlayışı eleştirilmekte, çelişkileri ve zayıf noktaları kendi âlimlerinin tanıklıklarıyla gözler önüne serilmektedir.

Mutezile'nin hadisi tamamen inkâr ettiği yönünde yaygın bir iddia mevcuttur. Mutezile karşıtlığıyla bilinen bazı eserlerin ön yargılı yorumuna dayanan bu iddia asılsızdır ve Mutezilî kaynaklar tarafından doğrulanmamaktadır.⁴¹ Cârullah'ın tespitine göre, Zehebî *Mizânu'l-İ'tidâl*'de Buhârî ve Müslim'in kendilerinden hadis rivâyet ettiği 45 Kaderî ve 27 Mutezilî'nin biyografisine yer vermiştir.⁴² Bu, Mutezile'nin hadise atfettiği değeri göstermesi açısından çarpıcı bir tespittir. İşin doğrusu, Mutezile itikâdî konularda akli esas almakla birlikte mütevâtir hadislere de itimat etmiştir. Bazı Mutezilîler âhâd hadisleri fıkıh alanında delil sayarken diğer bazıları saymamıştır. Mutezile zannî bilgi ifade eden âhâd hadisleri itikâdî konularda destekleyici delil olarak kullanmış, fakat bunlara belirleyici rol vermemiştir.⁴³

İmâmiyye erken dönemde rivâyet merkezli din anlayışını benimsemiştir. Bunun bir yansıması olarak erken dönem İmâmiyyesi'nde fıkıh ve kelâm ilimlerinin hadise endeksli olduğu görülmektedir. İmâmiyye'nin günümüze ulaşan en önemli hadis kitapları şunlardır:

1) *el-Mehâsin*: Muhammed el-Cevvâd (220/835), Ali el-Hâdî (254/868) ve Hasan el-Askerî'nin (260/874) önde gelen ashâbından olan⁴⁴ ve Şiîliğiyle tanınan Küfe kökenli bir aileden gelen Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî'nin (274/887 veya 280/893) en önemli eseridir. Fıkıh, tevhîd, hikmet ve âdâb gibi çeşitli konuları içeren eser,⁴⁵ Küleynî'nin (329/941) ana kaynağıdır. Mutezilî etkinin İmâmiyye'ye sirâyet etmesinden önce yazıldığı için araştırmamız açısından büyük önem taşımaktadır.

2) *el-Kütübü'l-Erba'a*: İmâmiyye'nin dört temel hadis mecmuası vardır. Bunlar Küleynî'nin *el-Kâfî*'si, Kummî'nin (381/991) *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*'i, Tûsî'nin (460/1067) *Tehzîbu'l-Ahkâm* ve *el-İstîbâsâr*'ıdır. Bunlar fıkıh alanında yazılmış eserlerdir ve aralarından sadece *el-Kâfî*'nin daha önce bahsettiğimiz kelâma ilişkin *Usûlu'l-Kâfî* adlı kısmı bizi yakından ilgilendirmektedir.

⁴¹ Hansu, Hüseyin, "Mutezile Mezhebinin Sünnet Anlayışı", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi*, 1/1, s. 160, ss. 146-63, Rotterdam 2008.

⁴² Cârullâh, Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974, s. 244.

⁴³ Hansu, "Mutezile Mezhebinin Sünnet Anlayışı", 159-60.

⁴⁴ et-Tûsî, Muhammed b. Hasan, *Ricâlu't-Tûsî*, Kum 1430/2008, s. 373, 383.

⁴⁵ Çeker, Orhan, "Berkî", *DİA*, V, s. 509, İstanbul 1992.

3) *Tuhefu'l-'Ukûl*: IV./X. asırda yaşamış İmâmiyye âlimlerinden Ebû Muhammed Hasan b. Şu'be el-Harrânî'nin meşhur eseridir.⁴⁶ Hz. Peygamber'den ve on iki imamdan rivâyet edilen hikmetli sözler ve vaazları içermektedir. Ali Zeynelâbidîn'in (94/713) hukuk risâlesi, Cafer es-Sâdık'ın (148/765) Ebû Cafer el-Ahvel'e (170/786 ile 183/799 arası) vasiyeti ve Süfyân es-Sevrî (161/778) ile münâzarası, Musa el-Kâzım'ın (183/799) Hişâm b. Hakem'e (186/803) vasiyeti, Ali er-Rızâ'nın (203/818) İslam'ı özetlediği hutbe ve Ali el-Hâdî'nin (254/868) Ahvâz halkına gönderdiği risâle eserin en dikkat çekici başlıklarıdır. Şeyh Müfîd (413/1022) de dâhil çok sayıda İmâmiyye âliminin yararlandığı eser, Mutezilî etkiden hâlî olması bakımından geleneksel İmâmî düşünceyi keşfetme noktasında oldukça önemlidir.

4) *Bihâru'l-Envâr*: Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (1110/1699) büyük hacimli ansiklopedik çalışmasıdır. Eser Şîî-İmâmî rivâyetlerin tamamını içine alacak tarzda hazırlanmış bir derlemedir. Meclisî bu eserinde çok sayıda Şîî müellifin 400 civarındaki eserinden istifâde etmiştir.⁴⁷ Fakat maalesef sahih-zayıf ayırımı yapmadan eline ulaşan bütün rivâyetleri eserine almıştır. Eser, günümüze ulaşmayan birtakım kaynaklardan alıntılarda bulunması bakımından önemlidir. Bazı konu ve şahısların incelenmesinde zaman zaman bu eserden faydalandık.

4.6. Tefsir Eserleri

Mutezile'nin zengin bir tefsir literatürüne sahip olduğu göze çarpmaktadır. Ancak ne yazık ki bu literatür günümüze eksik biçimde ulaşmıştır. Lübnanlı akademisyen Nebhâ, bazı Mutezilî âlimlerin tefsirlerinden kayıtlar içeren çeşitli klasik eserlerden faydalanarak yakın zamanda *Mevsû'atu Tefâsîri'l-Mu'tezile* adlı altı bölümden oluşan bir derleme meydana getirmiştir. Bu bölümler sırasıyla Ebû Bekr el-Asam (200/816), Ebû Müslim el-İsfahânî (322/934), Ebû Ali el-Cubbâî (303/916), Ebu'l-Kâsım el-Kabî (319/931), Ali b. İsa er-Rummânî (384/994) ve Kadı Abdalcabbâr'a (415/1025) ait tefsirleri içermektedir.

İmâmiyye'nin günümüze ulaşan en eski tefsir kitabı, Küfe asıllı Ali b. İbrahim el-Kummî'nin (307/919 civarı) *Tefsîru'l-Kummî*'sidir. Bu tefsir, siyerle alakalı çok sayıda tarihi rivâyeti ihtiva etmesi⁴⁸ bakımından önemlidir. İmâmiyye'nin bu dönemde

⁴⁶ Eser ve yazarı hakkında İmâmiyye âlimlerinin görüşleri için bkz. el-Harrânî, Hasan b. Ali b. Hüseyin b. Şu'be, *Tuhefu'l-'Ukûl*, Beyrut 2002, s. 6-7.

⁴⁷ Öz, Mustafa, "Bihâru'l-Envâr", *DİA*, VI, s. 140, ss. 139-41, İstanbul 1992.

⁴⁸ Kohlberg, Etan, "Şîî Hadis", çev. M. Ali Büyükkara, *EKEV Akademi Dergisi*, 2/2, s. 54, ss. 47-56, Erzurum 2000.

ürettiği bir başka tefsir, Ayyâşî'nin (320/932 civarı) *et-Tefsîr*'idir. Bu tefsirden günümüze ulaşan kısım yalnızca ilk 18 sureyi kapsamaktadır.⁴⁹ Bu eser, bir önceki tefsirle birlikte beşinci ve altıncı imamlardan rivâyet edilen, Şîî tefsirinin ana kaynaklarını oluşturan rivâyetlerin muhafazası açısından önemli görülmektedir.⁵⁰ Rivâyet merkezli bu iki tefsirden sonra İmâmiyye'nin klasik dönemdeki dirâyet tefsirlerinden bahsetmemiz gerekir. İmâmiyye'nin ilk dirâyet tefsiri, Şerîf Radî'nin (406/1015) *Hakâiku't-Te'vîl*'idir. Sadece beşinci cildi günümüze ulaşan bu tefsirde Mutezilî fikirler ağır basmaktadır. Ebû Cafer et-Tûsî'nin (460/1067) *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı, klasik dönemde İmâmiyye'nin ürettiği en önemli tefsirlerinden biri kabul edilmektedir. Eserde bazı durumlarda rivâyetlere yer verilmekle birlikte dirâyet yöntemi kullanılarak istidlâllerde bulunulmuş; kıraat, meânî ve i'rab meselelerine temas edilmiş, müteşâbih âyetler üzerinde durulmuş; Cebriyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi grupların görüşleri eleştirilmiş, dinî hükümlerin usul ve fîrûu hakkında açıklamalar yapılmıştır.⁵¹ Tabersî'nin (548/1154) *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı, *et-Tibyân* esas alınarak vücuda getirilmiş, içerisinde hem Ehl-i Sünnet hem Şîa ahbârına yer verilmiştir.⁵²

4.7. Nisbeti Tartışmalı Eserler

1) *Nehcu'l-Belâga*: Şerîf Radî (406/1015) tarafından derlenen ve Ali b. Ebû Tâlib'e (40/661) nispet edilen çeşitli hutbe, mektup ve veciz sözlerden oluşmuş bir antolojidir. Eserdeki sözlerin Ali b. Ebû Tâlib'e aidiyeti, günümüze kadar çeşitli polemiklere konu edilmiştir.⁵³ İbn Hallikân (681/1282),⁵⁴ Zehebî (748/1348)⁵⁵ ve İbn Hacer (852/1449)⁵⁶ bu konuda olumsuz görüş bildirmişlerdir. Günümüze kadar bütün Şîî âlimler ve *Nehc*'in en mükemmel şerhini ortaya koyan İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258) ise sözlerin Ali b. Ebû Tâlib'e, derlemenin Şerîf Radî'ye ait olduğu noktasında birleşirler.⁵⁷ Arap dili ve belâgati alanında yaptığı çalışmalarla tanınan Durmuş da antolojideki sözlerin büyük bir kısmının Ali b. Ebû Tâlib'e ait olduğu kanaatindedir.⁵⁸

⁴⁹ Kohlberg, "Şîî Hadis", 54.

⁵⁰ Mertoğlu, M. Suat, "Ayyâşî", *DİA*, EK-1, s. 153, ss. 152-53, İstanbul 2016.

⁵¹ Öz, Mustafa, "Tûsî, Ebû Cafer", *DİA*, XLI, s. 434, ss. 433-35, İstanbul 2012.

⁵² Yılmaz, Musa Kazım, "Mecmau'l-Beyân", *DİA*, XXVIII, s. 257, Ankara 2003.

⁵³ Bu polemikler hakkında bkz. el-Âmilî, Muhsin Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, Beyrut 1983, I, 539-45.

⁵⁴ İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân*, Beyrut 1398/1978, III, 113.

⁵⁵ ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-İ'tidâl*, Kahire 1963, III, 124.

⁵⁶ el-Askalânî, İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut 2002, IV, 223.

⁵⁷ Durmuş, İsmail, "Nehcu'l-Balâga", *DİA*, XXXII, s. 539, ss. 538-40, İstanbul 2006.

⁵⁸ Durmuş, "Nehcu'l-Balâga", 539.

Nehc'teki hutbe, mektup ve hikmetli sözlerin kaynakları hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan en başarılısı, Abduzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb'e ait *Masâdiru Nehci'l-Belâga ve Esânîduhu* adlı dört ciltlik çalışmadır. Bu çalışma, *Nehc*'in kaynakları arasında İbn Sa'd'ın (230/845) *et-Tabakât*'ı, Câhız'ın (255/869) *el-Beyân ve't-Tebyîn*'i, İbn Kuteybe'nin (276/889) *'Uyûnu'l-Ahbâr*'ı, Belâzürî'nin (279/892-93) *Ensâbü'l-Eşrâf*'ı, ed-Dîneverî'nin (282/895) *el-Ahbârü't-Tivâl*'ı, Müberred'in (286/900) *el-Kâmil*'i, Taberî'nin (310/923) *Târîh*'i ve Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin (356/967) *el-Egânî*'si gibi erken dönem eserlerinin yer aldığını göstermektedir.⁵⁹

Kohlberg'in "muazzam bir edebiyat" olarak nitelediği⁶⁰ *Nehcu'l-Belâga*'nın araştırmamız için önemi, erken dönem İmâmiyye düşüncesine ışık tutmasıdır. Zira erken dönem İmâmiyyesi'nin görüşleri büyük ölçüde Ali b. Ebû Tâlib'in hutbeleri çerçevesinde şekillenmiştir. Bununla birlikte ilâhî sıfatlar ve ilâhî kelâmın mâhiyeti gibi I./VII. asırda tartışılmış olma ihtimali zayıf görülen konularda *Nehc*'i referans almadığımızı belirtmemiz gerekir.

2) *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*: Ali Zeynelâbidîn'in (94/713) dualarını içeren bu eser, bir dua ve ahlak kitabı olmasının yanı sıra çok sayıda itikâdî konuya değinmektedir. Şîa imamlarının itikâdî görüşlerinin tespiti noktasında önem taşımaktadır. Şeyh Bahâî, Mîr Dâmâd, Muhammed Bâkır el-Meclisî, Muhammed b. Ali el-Lâhîcî gibi meşhur İmâmiyye âlimlerinin şerhettiği eser birçok defa basılmış, William C. Chittick ve Ahmed Muhani tarafından iki ayrı İngilizce çevirisi asıl metinle birlikte neşredilmiştir.⁶¹

3) *Fıraku's-Şî'a*: Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin (310/922), Şîa'nın imâmet eksenli tartışmalar sonucunda tarihsel süreçte yaşadığı bölünmeleri konu edinen eseridir.⁶² Eserde fırkaların imâmetle ilgili görüşleri⁶³ ve bazı siyasi gelişmeler karşısındaki tutumlarından da bahsedilmektedir.⁶⁴ Kullandığı kaynakları belirtmemiş olması ve Şîa imamlarının yakın ashâbından bazılarına ağır ithamlarda bulunması gibi hususlar eserin olumsuz yönünü oluşturmaktadır.

⁵⁹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. el-Hatîb, Abduzzehrâ el-Hüseynî, *Masâdiru Nehci'l-Belâga ve Esânîduhu*, Beyrut 1975, I, 29-42.

⁶⁰ Kohlberg, "Şîi Hadis", 53.

⁶¹ Kılavuz, Ahmet Saim, "Zeynelâbidîn", *DİA*, XLIV, s. 365-66, ss. 365-66, İstanbul 2013.

⁶² Eserin Nevbahtî'ye nisbeti konusundaki tartışmalar için bkz. Madelung, Wilferd, "İmâmiyye Fırak Literatürüne Dâir Mülâhazalar", *Şîi Fırkalar*, ed. Sönmez Kutlu, Ankara 2004, ss. 271-86; el-Hüseynî, Muhammed Rızâ, "*Fıraku's-Şî'a* veya *Makâlâtü'l-İmâmiyye* Nevbahtî'nin mi Yoksa Kummi'nin mi?", *Şîi Fırkalar*, ed. Sönmez Kutlu, Ankara 2004, ss. 287-318.

⁶³ en-Nevbahtî, Hasan b. Musa, *Fıraku's-Şî'a*, Necef 1936, s. 1-13.

⁶⁴ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 13-17.

4) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*: Kadı Abdulcabbâr'ın (415/1025) imlâ yoluyla meydana getirdiği, Mutezile'nin beş esasını sistematik bir şekilde açıklayan eseridir.⁶⁵ Mutezile'nin beş esası konusunda en çok bu eserden faydalandık.

4.8. Çağdaş Araştırmalar

İmâmiyye-Mutezile ilişkisi çok sayıda çağdaş araştırmacının ilgisini çekmiş bir konudur. Bu konuda yapılan çalışmaların hepsinin İmâmiyye üzerinde Mutezilî etkinin en fazla görüldüğü Büveyhîler dönemi ve sonrasına odaklandığı gözlenmektedir. Şüphesiz söz konusu dönem bağlamında bu araştırmaların ulaştığı sonuçlar değerlidir. Lakin iki mezhep arasındaki ilişkinin tüm tarihsel süreci kapsayan tam bir resmini ortaya koyabilmek için yeterli değildir. Resmin tamamını görebilmek, konuya bütüncül bir perspektifle yaklaşmayı gerektirmektedir. Bu da ancak ilişkinin başlangıcından zirveye çıktığı döneme kadar tarihsel seyrinin izlenmesiyle mümkündür. Biz tezimizde bunu gerçekleştirmeye çalıştık.

Bu önemli noktaya dikkat çektikten sonra konumuzla alakalı çağdaş araştırmalardan bazılarına değinmek istiyoruz.

1) *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mutezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği)*: Hulusi Arslan, ciddi emek vererek hazırladığı bu önemli çalışmasında Şerîf Murtazâ ile Kadı Abdulcabbâr'ın görüşlerini baştan sona karşılaştırmakta, Murtazâ'nın hem izlediği yöntem hem de kelâmî görüşleri bakımından büyük ölçüde Kadı'dan etkilendiği sonucuna varmaktadır.⁶⁶

2) *Usûlu'l-'Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*: Ayşe Menâ'î tarafından 1990'da Ezher'de tamamlanan doktora tezidir. Ezher'in birinci dereceden başarı ödülüne lâyık gördüğü bu tez, Mutezile ve İmâmiyye'nin ittifak ve ihtilaf ettiği itikâdî konuları Kummî, Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ, Şeyh Tûsî, Nasîruddîn et-Tûsî ve İbn Mutahhar el-Hillî özelinde karşılaştırmalı biçimde ele almaktadır. Tezin vardığı sonuç, tevhit ve adâlet esaslarında genel anlamda Şeyh Müfid'in Bağdat Mutezilesi'nden, Şerîf Murtazâ'nın ise Basra Mutezilesi'nden etkilendiği, onlardan sonra gelen İmâmiyye kelâmcılarının da bu ikisinden birini izlediğidir.⁶⁷

⁶⁵ Eserin Kadı Abdulcabbâr'a nisbetiyle ilgili farklı görüşler hakkında bkz. Çelebi, İlyas, "Şerhu'l-Usûli'l-Hamse", *DİA*, XXXVIII, s. 570, ss. 570-71, İstanbul 2010.

⁶⁶ Arslan, Hulusi, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mutezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği)*, İstanbul 2017, s. 229.

⁶⁷ Menâ'î, Ayşe, *Usûlu'l-'Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, Doha 1992, s. 448-49.

3) *el-Merci' fî Târîhi 'İlmi'l-Kelâm*: Şîa ile ilgili araştırmalarıyla tanınan Sabine Schmidtke'nin editörlüğünde, alanında uzman doğulu ve batılı 37 araştırmacının katılımıyla hazırlanan, 5 büyük kısım ve 41 bölümden oluşan, Mısırlı akademisyen Usâme es-Seyyid tarafından İngilizceden Arapçaya çevrilen iki ciltlik bir kitaptır. Kitapta konumuza ilişkin en güncel ve ileri seviyedeki araştırmaları içeren üç önemli makale yer almaktadır. Bunlar Schmidtke ve Pûrcevâdî'nin ortak yazdığı “el-Mezhebu's-Şî'î el-İsnâ'aşerî”, Muezzi'nin “Bevâdiru'l-Kelâmi's-Şî'î” ve Ansârî ile Schmidtke'nin ortak yazdığı “et-Telakki's-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye” adlı makalelerdir.

4) *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye li't-Teşeyyu' fî'l-Kurûni's-Selâseti'l-Ûlâ*: İmâmiyye üzerine araştırmalarıyla tanınan Princeton Üniversitesi öğretim üyelerinden Hüseyin Müderrisî, zengin içerikli bu çalışmasında hicrî ilk üç asrı kapsayacak şekilde İmâmiyye'nin fikrî tarihini konu edinmekte ve konumuzla ilgili önemli bilgiler vermektedir.⁶⁸

5) *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*: İslam Düşüncesi alanında Mısır'ın önemli akademisyenlerinden biri olan Ali Sâmi Neşşâr, üç ciltten oluşan bu eserinin ikinci cildini Şîliğe tahsis etmiştir. Neşşâr, Şîa şemsiyesi altında yer alan Gulât, Zeydiyye, İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye'yi oldukça objektif bir bakış açısıyla ele almıştır. Özellikle Hişâm b. Hakem üzerinde durmuş,⁶⁹ yanı sıra İmâmiyye-Mutezile ilişkisi hakkında önemli değerlendirmeler yapmıştır.⁷⁰

6) *Dirâsât fî'l-Fırak ve'l-'Akâid el-İslâmiyye*: Iraklı akademisyen İrfan Abdulhamîd bu kitabında “Şîa ile Mutezile Arasındaki Fikirsal Bağ” başlığı altında, konu hakkında Cambridge Üniversitesi'nde yapmış olduğu doktorayı özetlemiştir.⁷¹ O, doktorasında İmâmiyye'nin Büveyhîler döneminde, özellikle de Sâhib b. Abbâd'ın 18 yıl süren vezirliği zarfında Mutezile'den etkilendiği sonucuna varmıştır.⁷²

7) *el-Menha'l-Kelâmî 'inde Hişâm İbni'l-Hakem*: Lübnanlı akademisyen Hıdır Muhammed Nebhâ bu çalışmasında Hişâm b. Hakem'in İslam düşüncesindeki yerini ele almakta ve bu bağlamda Mutezile ile ilişkisine temas etmektedir.

8) *Büveyhîler Döneminde Mutezile*: Muharrem Akoğlu bu önemli çalışmasının bir bölümünde Mutezile-İmâmiyye ilişkisinin Büveyhîler dönemindeki durumunu ele

⁶⁸ el-Müderrisî, Hüseyin, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye li't-Teşeyyu' fî'l-Kurûni's-Selâseti'l-Ûlâ*, çev. Fahri Meşkûr, Beyrut 2015, s. 138-57.

⁶⁹ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, II, 168-97.

⁷⁰ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, II, 218-28.

⁷¹ Abdulhamîd, İrfan, *Dirâsât fî'l-Fırak ve'l-'Akâid el-İslâmiyye*, Bağdat 1967, s. 98-108.

⁷² Abdulhamîd, *Dirâsât fî'l-Fırak*, 100-1.

almış ve İmâmiyye üzerindeki Mutezilî etkinin bu dönemde zirveye ulaştığını tespit etmiştir.⁷³

9) *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*: Çağdaş İmâmî âlimlerden Cafer es-Subhânî'nin İslam mezheplerini 8 ciltte incelediği büyük hacimli eseridir. Eserin üçüncü cildinde Ali b. Ebû Tâlib'in hutbelerinin Mutezile üzerindeki etkisi, Şîa ve Mutezile'den hangisinin diğerinin aslı olduğu ve ikisi arasındaki farklardan bahsedilmiştir. Şîa'ya tahsis edilen altıncı ciltte ise İmâmiyye hem Mutezile hem de Eşariyye ile karşılaştırılmış, benzer ve farklı tarafları zikredilmiştir. Ancak eserin eksik yönü, Mutezile'nin İmâmiyye'den etkilendiği konuları zikretmesine karşın İmâmîyye'nin Mutezile'den etkilendiği konulara hiç değinmemesidir.

10) *eş-Şî'a beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mu'tezile*: Hâşim Ma'rûf el-Hasanî bu çalışmasında İmâmiyye'yi müstakil ve özgün bir mezhep olarak tanıtmakta, ekolün itikâdî bakımdan Mutezile ve Eşariyye ile benzerlik ve farklılıklarını göstermektedir.

Konumuzla ilgili makale düzeyinde çalışmalar da mevcuttur. Wilferd Madelung'un "Imamism and Mu'tazilite Theology" ve konumuz hakkında en son fikirlerini içeren "Early İmâmî Theology as Reflected in the Kitâb el-Kâfî of al-Kulaynî"; Mazlum Uyar'ın "Gaybet Sonrası Şîî Kelâmının Teşekkülü ve Mutezile" ve "Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mutezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid"; Kâmil Güneş'in "Şîî Kaynaklarda İmâmiyye ile Mutezile Arasında İttifak ya da İhtilaf Edilen Bazı Kelâmî Meseleler"; Niyazi Kahveci'nin "Şîa-Mutezile Gaybet Tartışması" ve "Şîa ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma"; son olarak da Habib Kartaloğlu'nun "İmâmiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid Örneği" adlı makaleleri bu çerçevede zikredilebilir.

5. Kavramsal Çerçeve

5.1. İmâmiyye

Şîa, Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet yönetiminin Ali b. Ebû Tâlib'e ve onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen çeşitli grupların ortak adıdır.⁷⁴ Şîa şemsiyesi altında yer alan ana gruplar İmâmiyye, İsmâiliyye ve Zeydiyye'dir. 2013 yılı itibariyle dünyadaki 1,3 milyar kadar Müslümanın yaklaşık % 15'ini (200 milyon) oluşturan Şîa'nın en büyük kolu İmâmiyye'dir. Yaklaşık 80

⁷³ Akoğlu, Muharrem, *Büveyhiler Döneminde Mutezile*, Ankara 2008, s. 179-89.

⁷⁴ Öz, Mustafa, "Şîa", *DİA*, XXXIX, s. 111, ss. 111-14, İstanbul 2010.

milyonluk nüfusa sahip İran'ın % 95'inden fazlası İmâmiyye'ye mensuptur. Bir o kadar İmâmiyye mensubu da Güney Asya, Pakistan, Hindistan ve Bangladeş'te mevcuttur. İmâmiyye, Irak ve Bahreyn'de çoğunluktadır. Suriye, Lübnan, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde, ayrıca Afganistan ve Orta Asya cumhuriyetlerinde çeşitli büyüklükte İmâmiyye toplulukları bulunmaktadır.⁷⁵ Ayrıca Türkiye'de Kars, Ağrı, Iğdır, İstanbul gibi birkaç şehirde 500 bin civarında İmâmiyye mensubunun yaşadığı tahmin edilmektedir.

Tezimiz açısından İmâmiyye'nin ne zaman ortaya çıktığı önem taşımaktadır. Kohlberg, İmâmiyye teriminin Şîî kaynaklarda ilk defa Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922) ve Sa'd b. Abdullah el-Kummî (301/913) tarafından kullanıldığını bildirmektedir.⁷⁶ Bununla birlikte Watt, İskâfî'nin (240/854) *Nakdu'l-Osmâniyye*'sine istinâden⁷⁷ terimin ilk defa 236/850'den önce kullanıldığını tespit etmiştir.⁷⁸ Bu önemli tespit, İmâmiyye'nin bir fırka olarak kısa gaybetin başladığı 260/874 yılından önce mevcut olduğunu göstermektedir. Bu durumda Nevbahtî ve Kummî'nin İmâmiyye'yi 260/874 yılından sonra ortaya çıkan Şîî gruplardan biri olarak tanıtmakla⁷⁹ yanlışlıkları anlaşılmaktadır. Tarihsel bakımdan sâbit olan husus, varlığı 260/874 yılından önceye uzanan İmâmiyye'nin bu tarihte gaybet ve on iki imam doktrinlerini benimseyerek İsnâaşeriyye'ye dönüşmesidir.

Eşarî (324/935-36) İmâmiyye isminin ortaya çıkış sebebi hakkında şöyle demiştir: “Onlar İmâmiyye olarak adlandırılmışlardır. Çünkü Ali b. Ebû Tâlib'in imâmetine ilişkin nassın bulunduğu inanmışlardır.”⁸⁰ Buna göre İmâmiyye'nin bu ismi alması, Nevbahtî ve Kummî'nin iddia ettiği gibi on ikinci imam ve onun gaybetiyle değil, Ali b. Ebû Tâlib'in imâmetine ilişkin nassın bulunduğu inanmakla alakalıdır.

İmâmiyye'nin ortaya çıkış tarihini kesin biçimde ortaya koyacak bir veriye sahip değiliz. Bununla birlikte biz, Muhammed el-Bâkır (114/733) ve Cafer es-Sâdık'ın (148/765) etrafında toplanan Şîîlerin ilk İmâmîler olarak değerlendirilebileceğini düşünüyoruz. Zira söz konusu Şîîlerle ilerleyen asırlardaki İmâmîler arasında, Watt'ın

⁷⁵ Daftary, Farhad, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul 2016, s. 15.

⁷⁶ Kohlberg, Etan, “İmâmiyye'den İsnâaşeriyye'ye”, çev. Cemil Hakyemez, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/3, s. 288, ss. 287-301, Samsun 2005.

⁷⁷ el-İskâfî, Muhammed b. Abdullah, “Nakdu'l-Osmâniyye”, *el-Osmâniyye*, Amr b. Bahr el-Câhız, Beyrut 1991, s. 318.

⁷⁸ Kohlberg, “İmâmiyye'den İsnâaşeriyye'ye”, 287.

⁷⁹ Kummî, Sa'd b. Abdullâh – Nevbahtî, Hasan b. Musa, *Şii Fırkalar*, ed. Sönmez Kutlu, çev. Hasan Onat vdğr., Ankara 2004, s. 242-47, 264-66.

⁸⁰ Eşarî, *el-Makâlât*, 89.

da belirttiği gibi, bazı hususlarda bir devamlılık söz konusudur.⁸¹ Bu hususlar imâmet, Allah'ın isim ve sıfatları, halku'l-Kur'ân, kader, bedâ, takiyye gibi kelâmî mevzulara ilişkin muayyen görüşlerdir.

Şeyh Müfid'in (413/1022) İmâmiyye'yi tarifi şöyledir: "İmâmiyye, imâmetin bütün zamanlarda varlığını, her imam hakkında açık nassın mevcudiyetini, her imamın masum ve kâmil olmasını vâcip gören, imâmeti Hüseyin b. Ali'nin soyuna hasredip Ali b. Musa er-Rızâ'ya doğru ilerleten mezhebi karakterize eder."⁸² Bu tanım esas alındığında, el-Bâkır ve es-Sâdık'ın etrafında toplanan Şiîler için İmâmiyye isminin kullanılması mümkündür. Neşşâr da bu kanaati taşıyanlar arasındadır. Bu sebeptir ki o, el-Bâkır öldükten sonra İmâmiyye Şîası'nın ruhanî liderliğinin es-Sâdık'a geçtiğini belirtmiştir.⁸³ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, erken dönem İmâmiyyesi ile geç dönem İmâmiyyesi'nin özdeşleştirilemeyeceğidir. Çünkü bu ikisi arasında benzerlikler yanında farklılıklar da bulunmaktadır. Bunları tezimizin son bölümünde detaylı bir şekilde ele alacağız.

Dinler ve mezhepler tarihi alanında otorite kabul edilen Nevbahtî, gaybet ve gâib imam inancı ekseninde İmâmiyye'yi şu şekilde tasvir etmiştir:

Allah'ın yeryüzünde Hasan b. Ali'nin (el-Askerî'nin) oğullarından bir hücceti vardır ve o, babasının vasisidir. İmâmet Hasan ve Hüseyin'den sonra iki kardeşe intikal etmez. İmâmet Hüseyin b. Ali'nin soyundadır. Yeryüzünde sadece iki kişi kalsa bile biri hüccet olur, eğer biri ölse, geri kalan hüccettir; bu durum Allah'ın emir ve yasakları kulları üzerinde var olduğu müddetçe böyledir; imâmetin, babasının sağlığında ölen ve imâmeti tesis edilmemiş ve ayrıca hiçbir hücceti bulunmayan bir kimsenin zürriyetinde bulunması câiz değildir. Yeryüzünün hüccetsiz kalması câiz değildir; biz imâmeti ve (Hasan b. Ali el-Askerî'nin) ölümünü tasdik ederiz ve onun soyundan, kendisinden sonra imam olan ve zuhur edip açıkça imâmetini ilan edecek bir evlada sahip olduğunu iddia ederiz; zuhur ve gayb sürelerini belirlemek Allah'a aittir ve insanların bunu soruşturması doğru değildir. Re'y ve ihtiyar ile bir imam seçmek müminlere düşen bir şey değildir; Allah onu bizim için tayin eder. İmamın kendi kimliğini gizlemesi için haklı bir sebebi vardır ve o, ortaya çıkıncaya kadar bilinmeyecektir.⁸⁴

⁸¹ Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara 2010, s. 383.

⁸² Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 38.

⁸³ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, II, 162.

⁸⁴ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 108-9.

Ali b. İbrahim el-Kummî (307/919), Nevbahtî ile uyumlu bir şekilde, on iki imam silsilesinin son halkası olarak el-Kâim el-Muntazar'ı zikreder. Sonra da onun zulüm ve haksızlıkla dolan dünyayı hak ve adaletle yöneteceğini söyler.⁸⁵

İmâmiyye, on iki imam inancı münâsebetiyle İsnâaşeriyye olarak anılmaktadır. On iki imamların adları sırasıyla şöyledir: Ali b. Ebû Tâlib (40/661), Hasan b. Ali (49/669), Hüseyin b. Ali (61/680), Ali Zeynelâbidîn (94/713), Muhammed el-Bâkır (114/733), Cafer es-Sâdık (148/765), Musa el-Kâzım (183/799), Ali er-Rızâ (203/818), Muhammed el-Cevvâd (220/835), Ali el-Hâdî (254/868), Hasan el-Askerî (260/874), Muhammed el-Mehdî.

Kohlberg İsnâaşeriyye teriminin en erken kullanımına Mesûdî'nin (345/956) *et-Tenbîh*'inde rastlandığını bildirmiştir.⁸⁶ Şehristânî (548/1153) bu terimin Kat'iyeye delâlet ettiği görüşündedir.⁸⁷ Onun ifadesiyle:

Cafer es-Sâdık'ın oğlu Musa el-Kâzım'ın vefatının kesin olduğuna inanıp Kat'iyeye olarak adlandırılanlar, imâmeti onun soyuyla devam ettirmişlerdir. Onlar şöyle demişlerdir: "Musa el-Kâzım'dan sonra imam, kabri Tus'ta olan oğlu Ali er-Rızâ'dır. Ondan sonra Bağdat'ta Kureyş kabristanında medfun olan Muhammed Taki el-Cevvâd'dır. Ondan sonra kabri Kum'da⁸⁸ olan Ali b. Muhammed en-Nakî'dir. Ondan sonra Hasan el-Askerî ez-Zekî'dir. Ondan sonra Sâmerrâ'da olan oğlu on ikinci imam Muhammed el-Kâim el-Muntazar'dır." Zamanımızda İsnâaşeriyye'nin yolu budur.⁸⁹

İmâmiyye, fikhî görüşlerini Cafer es-Sâdık'a nisbet ettiği için Caferiyye, on ikinci imamın gelişini beklediği için Ashâbu'l-İntizâr ve on ikinci imam için çokça kullanılan Kâim unvanına nisbetle Kâimiyye diye de anılmaktadır.⁹⁰ Muhâliflerinin ise İmâmiyye için daha çok tahkir edici bir anlam içeren Râfıza/Ravâfız ismini kullandığı görülmektedir.⁹¹ Âmilî (1952) bu lakabın Ali'yi hilâfette başkalarının önüne geçirenlere takıldığını, ekseriyetle kin ve intikam hissiyle kullanıldığını, taassup duygularının taşması durumunda ise tüm Şiîleri kapsayacak şekilde genişletildiğini söyler.⁹² Eşarî (324/935-36), Râfıza isminin kullanılma sebebini İmâmiyye'nin Ebû Bekir (13/634) ve

⁸⁵ el-Kummî, Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum 1435/2013, II, 621.

⁸⁶ Kohlberg, Etan, "İsnâaşeriyye Teriminin İlk Kullanımı", çev. H. İbrahim Bulut, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2/1, s. 105, ss. 95-108, İstanbul 2004.

⁸⁷ Buradan, Şehristânî'nin İsnâaşeriyye'yi Kat'iyeye'nin devamı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

⁸⁸ Doğrusu, kabrinin Sâmerrâ'da bulunduğu.

⁸⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 167.

⁹⁰ Fığlalı, Ethem Ruhi, "İsnâaşeriyye", *DİA*, XXIII, s. 142, ss. 142-47, İstanbul 2001.

⁹¹ Râfıza isminin kullanımıyla ilgili olarak bkz. Benli, Yusuf, "Râfıza Adlandırılmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler", *Hikmet Yurdu*, 1/1, ss. 31-69, 2008.

⁹² Âmilî, *A'yânu's-Şî'a*, I, 21.

Ömer'in (23/644) imâmetini reddetmesi olarak gösterir.⁹³ Menâ'î'ye göre bu sebep makuldür. Çünkü İmâmiyye düşüncesinin mihverini oluşturan Ali'nin takdimi davası, doğal olarak seleflerinin imâmetini reddetmeyi gerektirmektedir.⁹⁴ İsmi ortaya çıkış sebebi olarak bazı kaynaklarda Zeyd b. Ali'nin (122/740) Ebû Bekir ve Ömer hakkında olumlu görüş belirtmesi ve bunun üzerine bazı ashâbı tarafından terkedilmesi gösterilse de,⁹⁵ bu, mantıklı gözükmemektedir. Zira Zeyd'i terkeden Şîiler arasında İmâmiyye'den hiç kimse bulunmamaktaydı. Hal böyleyken Zeyd'i terk edenler nedeniyle İmâmiyye'ye Râfıza isminin verildiğini söylemek makul değildir.

Kanaatimizce Mezhepler Tarihi'nin en zor araştırma alanlarından birini İmâmiyye oluşturmaktadır. Bunun başlıca sebepleri, mezhebin erken dönemde ürettiği eserlerin çoğunun kaybolmuş olması, muhâliflerin karalamak maksadıyla mezhep hakkında birçok yalan uydurmaları, mezhep içerisinde tek bir akımın değil de birbiriyle yarışan mukassıra-mutedile-mufavviza-gulât akımlarının bulunması ve Şîa imamlarına söylemedikleri bazı haberlerin isnad edilmesidir. Buna, III./IX. asrın ortalarından sonra geleneksel İmâmiyye öğretisi üzerinde tasarrufta bulunulması da eklenince mesele iyice zorlaşmaktadır. Biz çalışmamızda İmâmiyye'nin yalnızca mutedil kanadını göz önünde bulunduracağız. Bu kanadın erken ve geç dönemlerdeki akidesini ilerleyen bölümlerde ele alacağız. Burada ise İmâmiyye'nin itikâdî bakımdan ayırt edici özelliklerinin imâmet, ismet, takiyye, gâib imam, rec'at ve bedâ olduğunu söylemekle yetineceğiz.⁹⁶

Araştırmacılar İmâmiyye tarihini⁹⁷ imamlar dönemi ve gaybet dönemi olmak üzere iki devreye ayırırlar.⁹⁸ İmamlar dönemi, Hasan el-Askerî'nin vefat ettiği 260/874 senesinde sona erer. Bu tarihten 329/941 senesine uzanan süreç, on ikinci imam sayılan Mehdî'nin kısa gaybet dönemidir. Bu dönemde Mehdî'nin, vekilleri aracılığıyla İmâmiyye'yi yönlendirdiğine inanılmaktadır. Son vekil olan Ali b. Muhammed es-Semerrî'nin 329/941 senesinde vefatıyla Mehdî beşerî âlemle irtibatını kesmiş, böylece

⁹³ Eşarî, *el-Makâlât*, I, 89. Ayrıca bkz. İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-Ferîd*, Beyrut 1986, I, 101.

⁹⁴ Menâ'î, *Usûlu'l-Akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, 42.

⁹⁵ er-Râzî, Fahreddîn, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Beyrut 1982, s. 77; İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trz., I, 8.

⁹⁶ Bu inançlar konusunda detaylı bilgi için bkz. Subhânî, Cafer, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum 2002, VI, 268-357.

⁹⁷ İmâmiyye tarihi hakkında bkz. Fayyâd, Abdullah, *Târîhu'l-İmâmiyye*, Beyrut 1395; Subhânî, Cafer, *Advâon 'alâ 'Akâidi's-Şî'ati'l-İmâmiyye ve Târîhihim*, Tahran 1421, s. 17-100.

⁹⁸ Fıglalı, "İsnâaşeriyye", 143.

kısa gaybet sona ermiş, günümüze kadar devam eden ve ne zaman sona ereceği bilinmeyen uzun gaybet dönemi başlamıştır.⁹⁹

5.1.1. Ahbâriyye

Ahbâriyye, haber kelimesinin çoğulu olan ahbâra bir nisbet ifadesi olup dinî konularda nakil ve rivâyetlere bağlananlar demektir.¹⁰⁰ İsnâaşerî terminolojide dinî bilginin kaynağı olarak Şîa imamlarının ahbârına dayanıp aklî istidlâl ve ictihada karşı çıkan fırka için kullanılmaktadır.¹⁰¹ Ahbârîlikten İmâmiyye içerisinde bir fırka olarak bahseden ilk kişi Şehristânî'dir (548/1153). O, İmâmiyye'nin başlangıçta usûlde imamlarının mezhebi üzerine olduğunu, fakat zamanla imamlarından gelen rivâyetlerde ihtilafa düştüğünü ve Mutezile-Ahbâriyye olmak üzere ikiye ayrıldığını zikreder.¹⁰² Terimin zıttı olan Usûliyye ile birlikte ilk kullanımına ise Abdulcelîl el-Kazvîni'nin (565/1170) *Kitâbu'n-Nakz*'ında rastlanmaktadır.¹⁰³ Ahbâriyye kaynaklarda Ashâbu'l-Hadîs, Ashâbu'l-Ahbâr, Ehlü'l-Ahbâr, Haşeviyye, Mukallide isimleriyle de anılmaktadır.¹⁰⁴

Ahbârîlik ilk dönem ve yeni dönem Ahbârîliği olmak üzere ikiye ayrılabilir. İlk dönem Ahbârîliğinin en önemli temsilcileri Küleynî (329/941) ve Kummî'dir (381/991). Kısa gaybet dönemi ve sonrasında hâkim olan Kum merkezli Ahbârîlik, İmâmiyye'nin ilk temsilcileri gibi ictihat ve re'yi reddederek Şîa imamlarının ahbârını referans aldı.¹⁰⁵ Bu süreçte ahbâr, Şîa imamlarından nakledilen ve 400 asıl olarak adlandırılan kaynaklar esas alınarak el-Kütübü'l-Erba'a'da toplandı.¹⁰⁶ Ancak ahbârın çelişkili olması ve ortaya çıkan yeni meseleleri çözmede yetersiz kalması gibi sebeplerden dolayı Ahbârîlik IV./X. asrın sonlarında zayıfladı. Şeyh Müfid'in (413/1022) önderliğinde temelleri atılan, nasların yanında akla da belli bir yer veren, Bağdat merkezli Usûlî düşünce onun yerini aldı. Bu durum yaklaşık XI./XVII. asrın ortasına kadar sürdü. Bu

⁹⁹ Nusayriyye'ye göre Mehdi'nin son vekili Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî'dir. Ali b. Muhammed es-Semerrî ise Mehdi'nin değil, Nevbahtî'nin şahsî mülkü hususunda vekilidir. Dolayısıyla uzun gaybet, Nevbahtî'nin vefat ettiği 18 Şaban 326 (20 Haziran 939) tarihinde başlamıştır. Bkz. Sonay, Ahmet, *İmâmiyye ve Nusayriyye'de Dört Sefir Telakkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2016, s. 99-100.

¹⁰⁰ Yurdagür, Metin, "Ahbâriyye", *DİA*, I, s. 490, ss. 490-91, İstanbul 1988.

¹⁰¹ Uyar, Mazlum, *Ahbârîlik: İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, İstanbul 2000, s. 64.

¹⁰² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 193.

¹⁰³ el-Kazvîni, Abdulcelîl, *Kitâbu'n-Nakz*, nşr. Celâlüddîn el-Urmevî, Tahran 1939, s. 3, 236, 272, 282, 285, 458, 529, 568, 569.

¹⁰⁴ McDermott, Martin, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, Beyrut 1978, s. 2-3, 12-13.

¹⁰⁵ Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany 1981, s. 32, 34.

¹⁰⁶ Uyar, *Ahbârîlik*, 56-57.

asrın başında Muhammed Emîn Esterâbâdî (1033/1624),¹⁰⁷ *el-Fevâidu'l-Medeniyye* adlı eserini yazarak Usûliyye'nin akâid ve fıkıh usulü konularındaki görüşlerini esaslı bir biçimde tenkit etti ve ilk dönem Ahbârî düşüncesini sistemleştirerek müstakil bir ekol haline getirdi.¹⁰⁸ Sistematik Ahbârîliğin en önemli temsilcileri arasında Esterâbâdî'den sonra Fayz el-Kâşânî (1091/1680), el-Hurru'l-Âmilî (1104/1692), Hâşim el-Bahrânî (1107/1695), Muhammed Bâkır el-Meclisî (1111/1699), Nimetullâh el-Cezâirî (1112/1700), Abdullâh es-Semâhicî (1135/1722) ve Yusuf el-Bahrânî (1186/1772) yer aldı.

Sistematik Ahbârîlik Safevîler döneminde yaklaşık 200 yıl hüküm sürdü. Ancak mutaassıp Ahbârîlerin Usûlîlere karşı takındığı müsâmahasız tavır bu ekolün sonunu hazırladı. Buna Yusuf el-Bahrânî gibi Ahbârîlerin ılımlı yaklaşımı, Usûlî âlim Behbehânî'nin (1205/1790) Ahbârîliği yok etme gayretleri, Ahbârî âlimlerin Usûlîlerde olduğu üzere canlı bir liderlik anlayışına sahip olmadıkları için toplumun ihtiyaçlarına cevap verememeleri gibi sebepler eklenince Usûliyye tekrar hâkimiyeti ele geçirdi.¹⁰⁹ Günümüzde sayı ve nüfuz bakımından gücünü kaybetmiş olan Ahbârîyye en çok Bahreyn, Katîf ve Ahsâ'da bulunmakta, İran'da ise Nisabur, Hemedân ve Sebzevâr gibi şehirlerde dağınık olarak yaşamaktadır.¹¹⁰

İlk dönem Ahbârîliği ile yeni Ahbârîliğin benzer tarafları, a) Şîa imamlarının ahbârına dayalı gelenekçi bir anlayış olmaları, b) aklın vahiy üzerinde tasarrufta bulunmasına karşı çıkmaları, c) şer'î delil olarak yalnızca Kur'ân ve ahbârî kabul etmeleridir. İki Ahbârîliğin farklı yönleri ise şunlardır: a) İlk dönem Ahbârîliği Şîi düşüncenin doğal seyri içerisinde teşekkül ederken yeni Ahbârîlik Usûlî düşünceye karşı reaksiyoner bir tepki olarak doğmuştur. b) İlk dönem Ahbârîliği Şîa imamlarının ahbârını toplamakla iştigal etmiş, yeni Ahbârîlik ise mesaisini Usûliyye'nin kelâm ve fıkıh alanında yaptığı tahribatı gidermekle geçirmiştir. c) İlk dönem Ahbârîliği sistematik yapıdan yoksun iken yeni Ahbârîlik sistematik ve müesseseseleşmiş bir ekol şeklinde ortaya çıkmıştır.¹¹¹

Bazı Usûlî âlimler Ahbârîlik teriminin ilk dönem için kullanılmasını sakıncalı bulmuş, Ahbârîliği Şîiğin ana çizgisinden bir sapma ve Esterâbâdî (1033/1624)

¹⁰⁷ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Âmilî, *A'yânu's-Şî'a*, III, 223; IX, 137.

¹⁰⁸ Uyar, *Ahbârîlik*, 73.

¹⁰⁹ Uyar, *Ahbârîlik*, 372-73.

¹¹⁰ Uyar, *Ahbârîlik*, 373.

¹¹¹ Uyar, *Ahbârîlik*, 363-64.

tarafından icat edilmiş bir hareket olarak görmek istemişlerdir.¹¹² Yine onlar, Ahbârîleri Ehl-i Sünnet'ten Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hazm gibi kıyas ve re'ye karşı çıkan hadis taraftarlarının metodunu kullanmakla itham etmişlerdir.¹¹³ Konuya daha objektif bakan Usûlî âlimler ise ilk Ahbârîleri müstakil bir ekolün temsilcileri olarak değil de Şîî fıkhnın gelişiminde ilk merhaleyi temsil eden âlimler olarak değerlendirmişlerdir.¹¹⁴ Uyar'a göre bu yaklaşım daha gerçekçi olmakla birlikte eksiktir. Zira Şeyh Müfid (413/1022), Şerîf Murtazâ (436/1044) ve Şeyh Tûsî'nin (460/1067) eserlerinde kullandıkları Ashâbu'l-Hadîs ve Mukallide gibi tabirlerin Ahbâriyye'yi işâret ettiği açıktır.¹¹⁵ Madelung da Ahbârîliğin ilk dönemlere âit bir fırka olduğunu ileri sürmüş ve Safevîler dönemindeki Ahbârî-Usûlî çekişmesinin köklerinin ilk dönemdeki spekülâtif kelâmcılarla dinde aklın kullanılmasına karşı çıkan gelenekçiler arasındaki tartışmalarda aranması gerektiğini söylemiştir.¹¹⁶

5.1.2. Usûliyye

Sözlükte “temel, esas” anlamındaki asl kelimesinin çoğulu olan usûlden gelen Usûliyye, İmâmiyye geleneğinde dinî hükümlerin aklî istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunan ekolün adıdır.¹¹⁷ Fıkıh usulüne verdiği önemden dolayı bu adı alan ekol, kelâm ve fıkıh disiplinlerini kapsayacak şekilde Büveyhîler döneminde Bağdat'ta doğdu. Böylelikle İmâmî düşüncenin merkezi, Ahbâriyye'nin kalesi konumundaki Kum'dan Bağdat'a taşındı. Bağdat, İmâmî düşüncenin merkezi olma vasfını Selçuklular'ın eline geçinceye kadar korudu.¹¹⁸

Usûliyye'nin ilk temsilcileri arasında Ebû Sehl en-Nevbahtî (311/923), yeğeni Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922), İbn Kîbe er-Râzî (317/929),¹¹⁹ İbn Ebû Akîl (IV./X asrın ortası) ve İbn Cüneyd (381/991) yer alır.¹²⁰ Bu âlimler her ne kadar gelenekçi ekolün baskısı nedeniyle sınırlı bir etki alanı oluşturmuşlarsa da doktrinel

¹¹² Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*, London 1985, s. 117.

¹¹³ es-Sadr, Muhammed Bâkır, *el-Me'âlimu'l-Cedîde li'l-Usûl*, Necef 1975, s. 41; el-Câbirî, Ali Hüseyin, *el-Fikru's-Selefi 'inde's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, Beyrut 1977, s. 265.

¹¹⁴ Sadr, *el-Me'âlim*, 80-81; Câbirî, *el-Fikru's-Selefi 'inde's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, 286.

¹¹⁵ Uyar, *Ahbârîlik*, 70.

¹¹⁶ Madelung, Wilferd, “Imamism and Mu'tazilite Theology”, *Le Shiisme Imâmite*, s. 20-21, ss. 13-30, Paris 1970.

¹¹⁷ Öz, Mustafa, “Usûliyye”, *DİA*, XLII, s. 214, ss. 214-15, İstanbul 2012.

¹¹⁸ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 81-82.

¹¹⁹ Adı bazı kaynaklarda yanlış olarak İbn Kubbe şeklinde geçmektedir. Ancak Allâme Hillî doğru telaffuzun İbn Kîbe olduğunu bildirmektedir. Bkz. el-Hillî, Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar, *Hulâsatu'l-Akvâl fi Ma'rifeti'r-Ricâl*, Kum 2009, s. 143.

¹²⁰ Kartaloğlu, Habib, “İmâmiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/2, s. 200, ss. 193-216, Sakarya 2011.

meselelere yaklaşımları ve takip ettikleri metotlarıyla kendilerinden sonra gelen Usûliyye temsilcilerine referans teşkil ettiler.¹²¹ Usûlî düşüncüyü sistemleştiren isim ise Şeyh Müfid (413/1022) oldu.¹²² Öğrencileri Şerîf Murtazâ (436/1044) ve Şeyh Tûsî (460/1067) de yazdıkları eserler ve yetiştirdikleri öğrenciler vasıtasıyla Usûlî düşüncenin gelişimine önemli katkı sağladılar.

Kartaloğlu, Usûlî düşüncenin ortaya çıkışını üç temel sebebe bağlamaktadır. Bunlardan birincisi, Ahbârîlerin on ikinci imamın gaybeti ve imâmet fikriyle ilgili muhâliflerden gelen tenkitlere doyurucu cevap verememesidir.¹²³ Mesela Kummî'nin (381/981) bu konuya ilişkin *Kemâlû'd-Dîn* adlı eserinde ahbâra dayalı açıklamalar yanında Ebû Sehl ve İbn Kîbe'nin rasyonel açıklamalarına başvurması¹²⁴ dikkat çekicidir. Şeyh Müfid'in aynı konudaki *el-Mesâilu'l- 'Aşere fi'l-Gaybe*'si de ahbârın yetersizliğini göstermesi bakımından önemlidir.¹²⁵ İkinci sebep, imama âit görevlerin gaybet döneminde kim tarafından ve nasıl yerine getirileceği sorunudur.¹²⁶ Bu görevler arasında cihat ilan etmek, ganimetleri paylaşmak, Cuma namazını kıldırmak, had cezalarını uygulamak, zekât ve humusu toplamak gibi vecibeler yer almaktadır.¹²⁷ Bu görevlerin gaybet döneminde ifası hakkında açık bir nas bulunmadığı için İmâmiyye mensupları bazı şer'î meselelerin hükmünü belirlemede çaresiz ve çözümsüz kalmıştır.¹²⁸ Üçüncü sebep ise dönemin siyâsî şartlarıdır.¹²⁹ Usûliyye hâkimiyetinin Şîî yüzyıl olarak adlandırılan¹³⁰ IV./X. yüzyılda gerçekleşmesi bir tesadüf değildir. Şîî temayüllü Büveyhîlerin sağladığı destek sayesinde İmâmiyye, fikirlerini özgürce ifade edebilmiş ve ana kaynaklarını bu dönemde telif etmiştir. Şeyh Müfid'in başarısı da bir açıdan Büveyhîlerin sağladığı imkânlarla bağlantılıdır. Zira onun güçlü Büveyhî hükümdarı Adududdevle (372/982) ile yakın ilişkisine birçok kaynak değinmiştir.¹³¹

Şeybî'ye göre imamlardan nakledilen ahbârın birbiriyle çelişmesi ve Mehdîlik konusunda yeterince nas bulunmaması, cedel ve mantıkla desteklenen belli bir görüşün

¹²¹ el-Müderresî, Hüseyin, *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*, London 1984, s. 38-39.

¹²² Uyar, *Ahbârîlik*, 67.

¹²³ Kartaloğlu, Habib, "Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/33, s. 78 vd., ss. 75-90, Sakarya 2016.

¹²⁴ el-Kummî, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh, *Kemâlû'd-Dîn ve Tamâmü'n-Ni'me*, Beyrut 1991, s. 88-94.

¹²⁵ Kartaloğlu, "Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", 82.

¹²⁶ Kartaloğlu, "Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", 82 vd.

¹²⁷ Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 204-205.

¹²⁸ Kartaloğlu, "Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", 83.

¹²⁹ Kartaloğlu, "Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", 85 vd.

¹³⁰ Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. Alp Eker vdğr., İstanbul 1993, II, 38; Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 82.

¹³¹ Örneğin bkz. ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1981-1985, XVII, 344.

ictihatla tebenni edilmesini İmâmiyye’de zorunlu kılmıştır. Böylece ictihat, mezhebin sağlam temellere oturtulması için bir vesile kılınmıştır. İctihadın kullanımı zamanla ifrat derecesine varınca bariz fakihler dört temel hadis kitabındaki ahbâra dönüş yapmıştır. Ancak bu, Şiîliğin doğasına uygun bir çözüm olmamış, ictihadı aşan bir tepkiyi doğurarak Şeyhîlik ve onun bir kolu olan Bâbîliği ortaya çıkarmıştır.¹³²

Ahbârî âlimlerden Semâhîcî (1135/1722) Usûliyye ile Ahbâriyye arasındaki temel farkları 40 maddede toplamıştır.¹³³ Bunların en önemlilerini aşağıdaki 10 maddede sıralamak mümkündür:

1) Usûlîler, “Bize göre deliller dört tanedir. Bunlar kitap, sünnet, icmâ ve akıldır.” derler. Ahbârîler ise sadece kitap ve sünneti delil olarak kabul ederler.

2) Usûlîler zanna dayanarak şer’î hükümler elde etmeyi câiz görürler. Ahbârîler bunu kabul etmezler ve şer’î hükmün ancak kesin ilme dayanarak elde edilebileceğini söylerler.

3) Usûlîler hadisleri sahih, hasen, müvessak ve zayıf şeklinde dört gruba ayırırlar. Ahbârîler ise hadisleri sahih ve zayıf diye ikiye ayırırlar.

4) Usûlîler toplumu müçtehitler ve mukallitler şeklinde iki gruba ayırırlar. Ahbârîler ise toplumun tamamının masum imamların mukallidi olduğunu söylerler ve hiçbir müctehidi kabul etmezler.

5) Usûlîler ahbâr ile kendi görüşleri çeliştiğinde kendi görüşlerine dayanarak fetva verirler. Ahbârîler ise bunu câiz görmezler. Ahbârın teâruzu durumunda imamların koyduğu kâidelerin dışında tercihte bulunulamayacağına, bu kâideler bulunmadığı takdirde tevakkuf edilmesi gerektiğine inanırlar.

6) Usûlîler müteşâbih âyet ve hadislerle amel etmeyi câiz görürler. Ahbârîler ise sadece muhkem âyet ve hadislerle amel ederler.

7) Usûlîler müçtehit öldüğü zaman artık ona ve fetvalarına tâbi olmanın bâtıl olduğunu söylerler. Onlara göre ölünün sözü, ölü gibidir. Ahbârîler ise hak olanın hayatla veya ölümle değişmeyeceğini belirtirler.

8) Usûlîler akâid ve fıkıh usulünde haber-i vâhide dayanmayı câiz görmezler. Ahbârîler ise bunun tersini savunurlar.

¹³² eş-Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne’t-Tasavvuf ve’t-Teşeyyu’*, Beyrut 1982, II, 59-60.

¹³³ es-Semâhîcî, Abdullah, “İmâmiyye Şiası’nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, ss. 137-53, Şırnak 2013.

9) Usûlîler “Eşyada asıl olan ibâhadır.” derler. Ahbârîler ise bu hususta tevakkuf ederler. Çünkü onlara göre bir şeyin câiz olduğuna ilişkin nas olmadıkça o şeyin mübah ya da haram olduğunu söylemeye imkân yoktur.

10) Ahbârîler zayıf olduğuna dâir nas bulunmadıkça el-Kütübü'l-Erba'a'daki bütün hadislerin sahih olduğuna inanırlar. Usûlîler ise bunu kabul etmezler.

5.2. Mutezile

Sözlükte “ayırarak, uzaklaştırmak” anlamındaki azl kökünden sıfat olan Mutezile kelimesi “uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen” demektir.¹³⁴ Mutezile ismi ilk defa Ali b. Ebû Tâlib dönemindeki sîyasî kargaşada hiçbir gruba katılmayan ve tarafsız kalanlar için kullanılmıştır.¹³⁵ Ancak Mutezile ismi bu dönemde itikâdî bir farklılaşmayı ifade etmemektedir.¹³⁶ Siyaset hiçbir zaman itizâl fikrinin esasını teşkil etmemiş, bu ekol her dönemde dinî akideyi aklî bir esasa oturtmayı hedefleyen fikrî bir hareket olmuştur.¹³⁷

Mutezile ismi, itikâdî bir mezhep anlamında II./VIII. asrın başında Basra'da Vâsıl b. Atâ'nın (131/748) önderliğinde teşekkül etmeye başlayan ekolü simgeler. Ekolün bu isimle anılmasının sebebi hakkında çeşitli rivâyetler ileri sürülmüştür.¹³⁸ Şehristânî'ye (548/1153) göre bu isim Hasan el-Basrî (110/728) ile Vâsıl b. Atâ (131/748) arasında geçen meşhur olaya dayanmaktadır.¹³⁹ Bu teori çoğunlukla Mutezile'nin ümmetten ayrıldığı yönünde bir algı oluşturmak amacıyla dile getirilmiştir. Ancak bu teorinin makul ya da tatmin edici olduğunu söylemek zordur. Nyberg, *el-İntisâr*'ın ön sözünde bu ekole intisap edenler için “Ehlü'l-İ'tizâl” ve “Men Kâle bi'l-İ'tizâl” de dendiğini, şayet bu ismin anlamı yukarıda iddia edildiği gibi

¹³⁴ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1990, XI, 440.

¹³⁵ et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut trz., V, 58, 64.

¹³⁶ Aydınli, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2013, s. 29.

¹³⁷ Abdulhamîd, *Dirâsât fi'l-Fırak*, 93.

¹³⁸ el-Kabî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed vdğr., *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd es-Seyyid, Tunus 1974, s. 12-25.

¹³⁹ Bu olaya göre birisi Hasan el-Basrî'nin meclisine gelir ve şöyle der: “Ey dinin imamı! Zamanımızda büyük günah işleyenleri tekfir eden bir cemaat ortaya çıktı. Bunlara göre büyük günah küfürdür ve sahibini dinden çıkarır. Bunlar Vaîdî olan Hâricilerdir. Bir başka cemaat ise büyük günah işleyenlerin akıbetini ahirete erteledi. Bunlara göre büyük günah işlemek imana zarar vermez. Çünkü onların mezhebine göre amel imanın bir parçası değildir. İtaat küfürle birlikte işe yaramadığı gibi, isyan imanla birlikte hiçbir zarar vermez. Bunlar ümmetin Mürciesidir. Bu konuda bizim için itikâdî açıdan nasıl hüküm verirsiniz?” el-Basrî konu üzerinde düşünür. O cevap vermeden Vâsıl şöyle der: “Ben büyük günah işleyen ne mutlak anlamda mümin, ne de mutlak anlamda kâfir olduğunu söylerim. Lâkin o, iki menzile arasında bir yeredir. Yani o, ne mümin ne de kâfirdir.” Sonra da ayağa kalkıp meclisten ayrılır ve mescidin bir köşesinde el-Basrî'nin ashâbına konu hakkındaki fikrini izah eder. Bunun üzerine el-Basrî, “İ'tezele 'annâ Vâsıl”, yani “Vâsıl bizden ayrıldı.” der. Böylece Vâsıl ve ashâbı Mutezile adını alır. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 53-54.

olsaydı, böyle bir tesmiyenin mümkün olamayacağını söyler. Bunun o zamandaki örfte benzerlerinin bulunduğunu, örneğin Mürcie için Ehlü'l-İrcâ, Râfıza için Ehlu'r-Rafz dendiğini belirtir.¹⁴⁰ Bu görüşünü Mesûdî'den (345/956) aktardığı şu ifadeyle destekler: “Mutezile mezhebinin ıstalâhında i'tizâl, el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşüne tâbi olmaktadır. Yani büyük günah işleyenin müminlerden ve kâfirlere ayrıldığını benimsemektir.”¹⁴¹ Zühdi Cârullâh, Mesûdî'nin bu görüşünün diğer görüşlerden daha doğru ve insaflı olduğunu belirtir.¹⁴² Mesûdî bu görüşü büyük ihtimalle Kabî'nin (319/931) *el-Makâlât*'ından almıştır. Zira Kabî bu eserinde şöyle demektedir: “Mutezile dedi ki: Fâsıkın hükmü, mümin ile kâfirin hükümlerinden ayrıldığı için fâsık bu iki grubun isimlerini taşıyamaz. İşte bu, el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşüdür. Yani fîsk, küfür ile iman arasında bir menziledir.”¹⁴³

Bazı araştırmacılar Mutezile'yi Kaderiyye ile ilişkilendirmiştir.¹⁴⁴ İbn Kuteybe (276/889) ve Bağdâdî (429/1037-38) gibi yazarlar ise bu iki fırkayı tek bir fırka olarak gösterme eğilimindedirler.¹⁴⁵ Bu yazarların amacı, “Kaderîler bu ümmetin Mecûsîleridir.”¹⁴⁶ hadisindeki Mecûsîlerin Mutezile olduğunu ispatlamaktır. Mutezile ise kötü nâmı olan Kaderiyye ismini şiddetle reddetmiş ve “Hayır ve şerri Allah takdir eder.” diyen Mücbire'nin bu isme müstahak olduğunu savunmuştur.¹⁴⁷ Mutezile-Kaderiyye ilişkisi bağlamında en tutarlı görüş, Mutezile'nin irâde hürriyeti konusunda Kaderiyye'den etkilendiği, fakat ilk asırdaki Kaderiyye'nin devamı veya bir şubesi sayılamayacağı şeklindedir.¹⁴⁸ Bu durumda Mutezile'nin doğuşunda cebirci ideoloji karşıtlığının önemli payı olduğunu söylemek mümkündür.¹⁴⁹

¹⁴⁰ el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyn, Abdurrahîm b. Muhammed, *el-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, ıyız., trz., s. 52.

¹⁴¹ el-Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyn el-Bağdâdî, *Mürûcû'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut trz., III, 235.

¹⁴² Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 3.

¹⁴³ Kabî, *el-Makâlât*, 196.

¹⁴⁴ Abdulhamîd, *Dirâsât fi'l-Fırak*, 86.

¹⁴⁵ İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, Kahire 1996, s. 144; el-Bağdâdî, Abdulkâhîr b. Tâhîr, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut 1973, s. 114-15.

¹⁴⁶ Bu hadisin senet ve metnin tenkidi için bkz. Subhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, III, 169-78.

¹⁴⁷ Kadî Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed, “Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile”, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, ed. Fuâd es-Seyyid, Tunus 1974, s. 167; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 43.

¹⁴⁸ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 44.

¹⁴⁹ Öztürk konuya ilişkin şu tespiti yapar: “Esasında Mutezile'nin ortaya çıkışına zemin hazırlayan en temel faktör, Emevî saltanat rejimidir. Bu noktada mezhebin ortaya çıkış tarihinin Emevî hânedanının hüküm sürdüğü yıllara rastlaması son derece dikkate değer bir husustur. Meseleye bu tarihsel perspektiften bakıldıkta, Mutezile, cebr ideolojisini halka dayatmak suretiyle kendilerine ait tüm gayri meşru icraatları Allah'ın irâde ve takdirine bağlamayı ilke edinen ve bu dolayında insana ait tüm fiillerin Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğini, dolayısıyla ümeraya ait her icraatın da aslında Allah'ın değişmez takdirinin bir tezâhürü olduğunu dikte eden Emevî sultanlarına karşı insanın özgürlüğünü

Mutezile'nin ilişkilendirildiği bir diğer fırka Cehmiyye'dir. Bu fırka ilk kelâmcılar arasında yer alan Cehm b. Safvân'ın (128/745) fikirleri etrafında teşekkül etmiştir. Şehristânî (548/1153) Cehm'in Cebriyye-i Hâlisâ'dan olduğunu, kulların sıfatlarıyla Allah'ın vasfedilemeyeceği, Allah'ın ilminin hâdis olduğu, cennet ve cehennem bir müddet sonra yok olacağı görüşlerini savunduğunu belirtir.¹⁵⁰ Ayrıca rüyetullâh'ın inkârı, kelânullâh'ın yaratılmışlığı ve marifetin vahiyden önce akılla vâcipliği şeklindeki Mutezilî görüşleri benimsediğini kaydeder.¹⁵¹ Cehm'in Mutezile'den etkilendiği yönünde Şehristânî'nin verdiği bilgi tahkik edilmeye muhtaçtır. Diğer taraftan, Mutezile'nin Cehmiyye'den etkilendiği yönündeki iddianın mesnetsiz olduğu açıktır. Ne var ki Ehlü'l-Hadis, en büyük hasmı olan Mutezile'ye menfi içerikli Cehmiyye adını yakıştırmak için elinden geleni yapmıştır. Örneğin Ahmed b. Hanbel (241/855) ve Buhârî (256/870) *er-Redd 'ala'l-Cehmiyye* adıyla iki kitap yazmış ve bununla Mutezile'yi kastetmişlerdir.¹⁵²

Mutezile'nin üzerinde en çok durduğu esaslar tevhit ve adâlettir. Bu sebeple onlar Ehlü't-Tevhîd ve'l-Adl ismiyle anılmayı yeğlemişlerdir. Kullanmaktan hoşlandıkları diğer isimler ise Ehlü'l-Hak, el-Fırkatü'n-Nâciye, Ashâbu'l-Aslah, Ashâbu'l-Lutf ve Ehlü't-Tenzîh'tir.¹⁵³

Mutezile'nin doğuşuna ve gelişimine tesir eden üç âmilden bahsetmek mümkündür. Bu âmiller, Müslümanlar arasındaki sorunları çözme teşebbüsü, İslam'ı savunma çabası ve felsefî metinlerin tetkikidir.¹⁵⁴ İlk Mutezilîler dinî metin odaklı bir perspektif sunmuşlar¹⁵⁵ ve akli naklin desteklenmesinde bir araç olarak kullanmışlardır.¹⁵⁶ İkinci kuşak Mutezilîler bu noktadan uzaklaşarak akıl ile nakli eşdeğer görmüşler ve ikisini birbiriyle uyumlu göstermeye çalışmışlardır. Özellikle Harun Reşid (193/809) ve sonrası dönemde Mutezile'nin felsefî etkiye maruz kalması ciddî bir kırılma noktası teşkil etmiş, bundan sonra Mutezile akli nakilden daha üstün ve öncelikli görmüştür.¹⁵⁷ Mutezile'nin dinî anlamada akla öncelik vermesi, birçok meselede farklı görüşlerin doğuşuna neden olmuş, bu da ekolün varlığını tehlikeye

savunan onurlu bir siyasal muhâlefet zemininde vücut bulmuştur." Bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'ın Mutezilî Yorumu*, Ankara 2008, s. 10.

¹⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 86-87.

¹⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 87.

¹⁵² Benzer örnekler için bkz. Gölcük, Şerafettin, "Cehmiyye", *DİA*, VII, s. 236, ss. 234-36, İstanbul 1993.

¹⁵³ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 37.

¹⁵⁴ Aydın, Osman, *Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, İstanbul 2018, s. 43-48; Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 14-50.

¹⁵⁵ Aydın, *Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 12.

¹⁵⁶ Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 256.

¹⁵⁷ Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 256.

atmıştır. Mutezile bu tehlikeyi bertaraf etmek için kendisine âidiyeti beş prensibe bağlamış, Mutezilî olarak isimlendirilmek için bu beş prensibin tamamını benimsemeyi şart koşturmuş.¹⁵⁸ el-Usûlu'l-hamse adıyla bilinen bu prensipler şunlardır: el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-va'd ve'l-va'îd, el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker, tevhi'd ve adl.¹⁵⁹

Mutezile entelektüel açıdan donanımlı, dil ve edebiyat alanında yetkin, hitâbet ve ikna kâbiliyeti yüksek şahısların öncülüğünde kurulmuş, daha ziyade kültürlü insanlar arasında yayılma imkânı bulmuştur.¹⁶⁰ Hayyât'a (300/913) göre Mutezile'nin geniş çevrelere yayılamamasının nedeni, dinin teolojik boyutuyla meşgul olması ve bu boyutun sıradan insanların ilgi alanına girmemesidir.¹⁶¹ Cüşemî (494/1101) ise Mutezilîlerin azlığını Emevîlerin cebirci ideolojiyi halk arasında yaymasına bağlar. Gaylân, Hasan el-Basrî, Vâsıl ve Amr'a¹⁶² uygulanan baskı nedeniyle Mutezile'nin içe kapandığını ve az sayıda müntesibe sahip olduğunu belirtir.¹⁶³ Ahmed Emîn'in bu konudaki görüşü ise şöyledir:

Mutezilîler İslâm'ı aklın ve Yunan felsefesinin esaslarına göre yorumladılar. Onlar bu konuda büyük mahâret sergilediler. Aristo'nun sözlerine sırf Aristo'ya ait oldukları için inanmadılar. Örneğin Câhız *el-Hayavân* adlı eserinde bazen bir Câhiliyye dönemi bedevîsinin sözünü büyük filozof Aristo'nun sözüne tercih etti. Onların yöntemi böyleydi. Şüphesiz bu yöntem yalnızca aydınlara uygundu. İşte bu sebeple sadece kültürlü insanların en aydınları itizâlî benimsedi. Avam ise ondan nefret etti.¹⁶⁴

Yunan felsefesinden beslenerek güçlenen Mutezile, mihne sürecinde (218/833-237/851) Abbâsî devletinde resmî mezhep statüsü kazanmış,¹⁶⁵ fakat karşı mihne diyebileceğimiz süreçte büyük bir baskıya maruz kalmıştır. Büveyhîler döneminde (320/932-454/1062) toparlansa da¹⁶⁶ Selçuklular döneminde (454/1062-552/1157) yeniden baskı altına alınmıştır. Timur dönemine (VIII./XIV. yüzyıl) kadar Harizm ağırlıklı olmak üzere sınırlı sayıda şehirde temsil imkânı bulan Mutezile,¹⁶⁷ bu

¹⁵⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 188 vd.

¹⁵⁹ Kabî, *el-Makâlât*, 157-59.

¹⁶⁰ Öztürk, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu*, 13.

¹⁶¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 72.

¹⁶² Bunlardan Gaylân ve Hasan el-Basrî'yi Mutezilî saymak sorunludur.

¹⁶³ Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed, "Şerhu'l-'Uyûn", *Fadlu'l-'İtizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, ed. Fuâd es-Seyyid, Tunus 1974, s. 393.

¹⁶⁴ Subhânî, *Buhûs fî'l-Milel ve'n-Nihal*, III, 227-28. (Kahire'de yayımlanan *Risâletü'l-İslâm* dergisinin 3. sayısından naklen)

¹⁶⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mutezile*, İstanbul 2006.

¹⁶⁶ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*.

¹⁶⁷ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 84.

dönemden sonra tarihe karışmıştır. Nitekim tarihsel kaynaklarda Mutezilî olarak anılan son kişi, Timur'un huzurunda gerçekleştirilen Teftazânî-Seyyid Şerîf tartışmasına hakemlik eden Nu'mânuddîn el-Harizmî'dir.¹⁶⁸ Bununla birlikte ekolün fikirlerinin büyük ölçüde Zeydiyye ve kısmen Usûlî İmâmiyye içerisinde yaşadığını söylemek mümkündür.

5.2.1. Basra Mutezilesi

Mutezile doğduğu ve geliştiği ilmî çevre ve benimsediği imâmet düşüncesi ekseninde Basra ve Bağdat Mutezilesi olarak iki kola ayrılmıştır.¹⁶⁹ Bu ayrılmaya beş sebebin etki ettiği söylenebilir: Mutezile'nin özgür düşünceye önem vermesi, halku'l-Kur'ân meselesi etrafında yapılan tartışmalar, Abbâsî yönetiminin Bağdat Mutezilesi ile ilişkisi, Bağdat Mutezilesi'nin Zeydiyye ile ilişkisi ve Bağdat Mutezilesi'nin imâmet düşüncesi.¹⁷⁰ Basra ekolünün merkezi, aynı zamanda itizâl fikrinin doğup geliştiği yer olan Basra'dır. Bu ekolün en önemli temsilcileri Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (227/841), İbrahim en-Nazzâm (231/845), Ebû Bekr el-Asam (235/850), Muammer b. Abbâd es-Sülemî (215/830), Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (218/833), Ali el-Esvârî (240/854), Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (250/864), Muhammed b. Şeddâd Zurkân (247/861), Câhız (255/868), Yakub eş-Şahhâm (266/880), Ebû Ali el-Cübbâî (303/915), Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933), Ebû Abdullâh el-Basrî (369/980), Kadı Abdulcabbâr (415/1025), Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (436/1044) ve Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'dir (415/1024).

Mutezile'nin Basra ve Bağdat kolları beş esas kabul etmekle birlikte ayrıntıda farklı görüşler benimsemiştir.¹⁷¹ Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* adlı eserinde Basra ile Bağdat Mutezilesi arasındaki ihtilafları ortaya koyar ve aralarında cereyan eden sert tartışmalardan söz eder.¹⁷² İhtilaflı konuların çoğu tabiat felsefesine dâir olsa da iki ekolün temel farkı imâmet konusundaki temayülleridir.¹⁷³ Basra kolu imâmet konusunda efdaliyyet fikrini savunmakta, yani Sünnî anlayışta olduğu gibi, ilk dört halifenin fazilet sırasını bunların

¹⁶⁸ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 85.

¹⁶⁹ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 9.

¹⁷⁰ Akın, Murat, *Basra ve Bağdat Mutezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 28-45.

¹⁷¹ İki kol arasındaki görüş ayrılıkları hakkında detaylı bilgi için bkz. Akın, *Basra ve Bağdat Mutezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, 88-226.

¹⁷² en-Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, Beyrut 1979, s. 10-14.

¹⁷³ Aydın, *Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 64.

göreve gelme sırası olarak kabul etmektedir.¹⁷⁴ Bağdat kolu ise mefduliyet fikrini savunmakta, yani Zeydî anlayışta olduğu gibi, Ali b. Ebû Tâlib'i ilk üç halifeden üstün görmekle birlikte ilk üç halifeyi meşru saymaktadır.¹⁷⁵ Dolayısıyla imâmet meselesinde Bağdat kolunun Basra koluna göre İmâmiyye'ye daha yakın olduğunu söylemek mümkündür.

Basra ve Bağdat ekolleri karşılaştırıldığında Basra ekolünün felsefî akla ağırlık verdiği ve Yunan felsefesine daha çok ilgi duyduğu, Bağdat ekolünün ise siyasî otoriteyle yakın temas kurduğu ve bunun sonucunda siyasî ve ideolojik bir hüviyet kazandığı söylenebilir.¹⁷⁶ Bununla birlikte Basra Mutezilesi'ne mensup Allâf, Nazzâm ve Câhız gibi bazı âlimlerin Abbâsî sarayıyla yakın ilişkisi olduğu, Bağdat Mutezilesi'ne mensup Ebû Musa el-Murdâr, Cafer b. Harb ve Cafer b. Mübeşşir gibi bazı âlimlerin ise siyasetten uzak durup zühdü tercih ettikleri unutulmamalıdır.

Makâlât yazarları Bağdat ve Basra ekolleri arasındaki görüş ayrılıklarını mümkün olduğunca fazla göstermeye çalışmışlardır. Örneğin Malatî (377/987) iki ekol arasında 1000'den fazla ihtilaflı konu olduğunu ve birbirlerini tekfir ettiklerini yazmaktadır.¹⁷⁷ Oysaki Ebû Reşîd en-Nisâbûrî (415/1024) kendi döneminde Bağdat ekolünü temsil eden Kabî (319/931) ile Basra ekolünü temsil eden Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933) arasındaki ihtilaflı meselelerin sayısını 155 olarak vermektedir.¹⁷⁸ Makâlât yazarlarının bir diğer yanlış tutumu, Mutezile kollarının sayısını abartmak olmuştur. Watt'ın belirttiği gibi, onlar sırf 72 sapık fırka sayısına ulaşmak için bu yönteme başvurmuştur.¹⁷⁹

5.2.2. Bağdat Mutezilesi

Bağdat Mutezilesi Bişr b. Mutemir'in (210/825) görüşleri etrafında teşekkül etmiştir.¹⁸⁰ Ekolün önde gelen diğer isimleri Sumâme b. Eşres (213/828), Ahmed b. Ebû Duâd (240/854), Ebû Musa el-Murdâr (225/840), Cafer b. Harb (236/851), Cafer b. Mübeşşir (233/848), Ebû Cafer el-İskâfî (240/854), İsa b. Heysem es-Sûfî (245/859),

¹⁷⁴ Nâşî el-Ekber, Abdullâh b. Muhammed, *Mesâilu'l-İmâme*, Beyrut 1971, s. 51-53; Aydın, Osman, *Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003, s. 55-71.

¹⁷⁵ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 56-57; Aydın, *Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 71-99.

¹⁷⁶ Öztürk, *Kur'an'ın Mutezili Yorumu*, 14-15.

¹⁷⁷ el-Malatî, Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 2007, s. 47.

¹⁷⁸ Çelebi, İlyas, "Mutezile", *DİA*, XXXI, s. 393, ss. 391-401, İstanbul 2006.

¹⁷⁹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 312-13.

¹⁸⁰ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Hakyemez, Cemil, *Bişr b. el-Mutemir ve Mutezile'nin Bağdat Ekolünün Doğuşu* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 1998.

Nâşî el-Ekber (293/906), Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (300/913) ve Ebu'l-Kâsım el-Kabî'dir (319/931).¹⁸¹

Bağdat Mutezilesi'nden bir ekol olarak ilk bahseden kişi Câhız'dır (255/868). O, yakından tanıdığı Bişr b. Mutemir'den bahsederken, “Bağdat Mutezilesi'nin tümü onu otorite kabul etmiştir.”¹⁸² ifadesini kullanmıştır. Bağdat ekolü imâmet nazariyesi sebebiyle Şiileşmiş Mutezile (Müteşeyyi'atü'l-Mu'tezile) olarak da anılmıştır.¹⁸³ Malatî'nin (377/987) Bağdat Mutezilesi'ni Zeydîliğin bir kolu olarak göstermesi bu anlayışın bir ürünüdür.¹⁸⁴ Kanaatimizce Bağdat Mutezilesi'ne sırf imâmet nazariyesi sebebiyle Şîi ya da Zeydî etiketini yapıştırmak doğru bir yaklaşım değildir. Bu konuda en tutarlı yaklaşım, Bağdat Mutezilesi'nin imâmet konusunda Şîa'dan etkilendiğini söylemekle yetinmektir.

İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258) *Şerhu Nehci'l-Belâgâ*'nın girişinde Mutezile'nin imâmet konusundaki yaklaşımlarını oldukça net bir şekilde özetlemiştir. Öneme binaen bu özeti aktarmakta fayda görüyoruz:

Mutekaddimûn ve müteahhirûndan ister Basralı ister Bağdatlı tüm şeyhlerimiz – Allah onlara rahmet etsin – Ebû Bekir es-Sıddık'ın biatinin sahih ve şer'î olduğu hususunda ittifak ettiler.... Onlar tafdil meselesinde ise ihtilafa düştüler. Kadim Basralılardan Amr b. Ubeyd, İbrahim en-Nazzâm, Amr b. Bahr el-Câhız, Sumâme b. Eşres, Hişâm b. Amr el-Fuvâtî, Ebû Yakub Yusuf eş-Şahhâm gibileri Ebû Bekir'i Ali'den üstün gördüler ve ilk dört halifenin fazilet sıralamasını halifelik görevine gelme sırasına göre tertip ettiler. Bişr b. Mutemir, İsa b. Sabîh, Cafer b. Mübeşşir, Ebû Cafer el-İşkâfî, Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, Ebu'l-Kâsım el-Belhî ve öğrencileri gibi Bağdatlıların tüm mutekaddimûn ve müteahhirûnu ise Ali'yi Ebû Bekir'den üstün gördüler. Aynı görüşü Basralılardan Ebû Ali el-Cubbâî ömrünün sonunda benimsemiştir. Zira o daha önce bu meselede tevakkuf edenlerdendi. O, Ali'nin üstünlüğüne (tafdîl) meyletse de bunu açıkça ifade etmiyordu. Yazdığı kitaplarda bu meselede tevakkufu tercih ettiğini belirtiyordu. Kitaplarının çoğunda şu ifadeyi kullanıyordu: “Kızarmış kuş haberi doğruysa Ali'nin üstünlüğü kesindir.”¹⁸⁵ Kadı Abdulcabbâr, Belhî'nin *el-Makâlât*'ına yazdığı şerhte Ebû Ali'nin ölmeden önce Ali'nin üstünlüğünü kabul ettiğini yazmıştır. Kadı bunu şifâhî yolla ondan naklettiğini, fakat onun tasniflerinde bunun yazılı olmadığını belirtmiştir. Yine Kadı şöyle demiştir: “Ebû Ali öldüğü günde oğlu Ebû Hâşim'i yanına yaklaştırdı. Sesini yükseltebilecek durumda değildi. Oğluna bazı şeyler söyledi. Bunlardan bir tanesi de Ali'nin üstünlüğüydü.”

¹⁸¹ Aydın, *Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 99.

¹⁸² el-Câhız, Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm Harun, Kahire 1998, I, 104.

¹⁸³ Hayyât, *el-İntisâr*, 75-76.

¹⁸⁴ Malatî, *et-Tenbîh*, 27.

¹⁸⁵ Şeyh Müfîd'in bu haber konusunda Mutezilî bir âlimle münâzarası için bkz. Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyn el-Musevî, *el-Fusûlu'l-Muhtâra mine'l-'Uyûn ve'l-Mehâsin*, Kum 1413/1993, s. 97-101.

Basralılardan olup da Ali'nin üstünlüğünü kabul edenlerden biri de Ebû Abdullâh el-Basrî idi. O, bu meseleyi tahkik edenlerden biriydi. Bu meselede oldukça derinleşti ve konuya ilişkin müstakil bir kitap yazdı. Ali'yi üstün gören bir diğer Basralı, Kâdî'l-Kudât Abdulcabbâr b. Ahmed idi. İbn Metteveyh *el-Kifâye fî 'İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde Kadı'nın tafdil konusunda önce Ali ile Ebû Bekir arasında kararsız kalanlardan (mütevakkıfün) olduğunu, ama sonra Ali'nin üstünlüğünü kesin bir şekilde benimsediğini yazmıştır. Ali'yi üstün gören bir diğer Basralı da *et-Tezkira*'nın sahibi İbn Metteveyh'tir. O *el-Kifâye* adlı eserinde Ali'nin Ebû Bekir'e üstünlüğünü açıkça ifade etmiş, bu konuda kanıtlar getirmiş ve uzun bir şekilde meseleyi tartışmıştır. Mutezile'nin tafdil konusundaki iki ana görüşü budur.

Şeyhlerimizden çoğu ise Ali ile Ebû Bekir arasında kararsız kalmıştır (tevakkuf). Bu, esasen Vâsıl b. Atâ ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf gibi mutekaddimûnun görüşüdür. Ancak onlar Ali ile Ebû Bekir ve Ömer arasında tevakkuf etseler de Ali'nin Osman'dan üstün olduğuna kesinlikle inanmışlardı. Kararsızlar grubunun bir diğer temsilcisi Ebû Hâşim el-Cubbâî'dir. Bir diğeri de Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'dir.

Biz ise Bağdatlı şeyhlerimizin gittiği yolu tercih ediyor ve Ali'yi üstün görüyoruz. Biz kelâma ilişkin kitaplarımızda efdal olmanın ne anlama geldiğini, onunla daha çok sevabı olanın mı yoksa daha çok üstün meziyetlere sahip olanın mı kastedildiğini zikretmiş ve her iki açıdan da Ali'nin üstünlüğünü göstermiş bulunuyoruz.¹⁸⁶

İbn Ebu'l-Hadîd, Ali b. Ebû Tâlib'in "Benim hakkımda iki kişi helak oldu: Beni aşırı seven kişi ile bana kin güdüp benden uzaklaşan kişi." şeklindeki cümlesini şerh ederken tafdil meselesine tekrar değinir ve şöyle der:

Bu cümle, onun hakkında ifrata kaçanların ve tefrite düşenlerin helak olacağını belirtir. İfrat eden grup Gulât ve sahâbenin önde gelenlerini kâfir, münafık, fâsık görenlerdir. Tefrit eden grup ise ona hak ettiği değeri vermeyen ya da kin güden ya da savaş açan ya da nefret hisleri besleyenlerdir. Bu nedenledir ki ashâbımız bu meselede kurtuluş ve fevze ulaşmıştır. Çünkü onlar orta yolu seçtiler. Dediler ki: O, Hz. Peygamber'den sonra ahirette tüm kulların en üstünüdür ve cennette en yüksek makama sahip olanıdır. O, dünyada da kulların en üstünü, en çok meziyet ve menkıbeye sahip olanıdır. Ona düşmanlık eden, karşısında savaşan ya da kin güdenlerin tamamı ise Allah'ın düşmanlarıdır ve onlar kâfirler ve münafıklarla birlikte sonsuza kadar ateşte kalacaklardır. Tövbe edip onun velâyeti ve sevgisi üzerine öldüğü kesin olanlar bundan hâriçtir. Kendisinden (Ali'den) önce imâmet makamına oturanlara gelince, onlara karşı kılıcını çekip kendi nefesine davette bulunma durumu bir tarafa, şayet kendisi onların imâmetini inkâr etmiş olsaydı, onlara öfke duysaydı ya da yaptıklarına kızsaydı bile bu durumda onların helak olduğunu söyledik. Tıpkı Resûlullâh'ın birine öfke duyması durumunda olacağı gibi. Çünkü Resûlullâh'ın ona, "Savaşın, benim savaşımıdır. Barışın da benim

¹⁸⁶ İbn Ebu'l-Hadîd, Abdulhamîd b. Hibetullâh el-Medâinî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, Beyrut 1995, I, 11-12.

barışımıdır.” ve “Allah’ım! Ona dost olana dost, düşman olana düşman ol.” ve “Seni ancak bir mümin sever. Senden ancak bir münafık nefret eder.” dediği sâbittir. Ancak biz onun ilk üç halifenin imâmetine rıza gösterdiğini, onlara biat ettiğini, onların arkasında namaz kıldığını, kızını onlardan biriyle evlendirdiğini ve ganimetlerinden pay aldığını görünce onun yaptıklarından öteye geçmedik, meşhur olan tavrının dışına çıkmadık. Görmüyor musun ki, o Muaviye’den arınınca (berie) biz de arındık, Muaviye’ye lanet edince biz de lanet ettik. Keza Şam ehlinin ve aralarında bulunan Amr b. Âs ve oğlu Abdullâh gibi sahâbenin arta kalanlarının dalâletlerine hükmettiğinde biz de dalâletlerine hükmettik. Kısacası biz onunla Nebî arasında nübüvvet mertebesi dışında bir fark gözetmedik. Nübüvvet dışında Nebî ile ortak olduğu tüm faziletleri kabul ettik.¹⁸⁷ Onun büyük sahâbîleri yerdği yönünde yanımızda sahih bir haber bulunmadığı için biz de onları yermedik. O kendilerine nasıl muamele ettiyse biz de öyle muamele ettik.¹⁸⁸

Görüldüğü üzere Bağdat ekolünün Ali b. Ebû Tâlib’e bakış açısı İmâmiyye’ye oldukça yakındır. Burada mümeyyiz olan nokta, İmâmiyye’nin Ali b. Ebû Tâlib’i nas ile tayin edilmiş imam olarak görmesi, Bağdat Mutezilesi’nin ise nas olmaksızın imam kabul etmesidir. Yakınlık o derecedir ki, bazı Mutezilîler gerçek Şîîlerin kendileri olduğunu ileri sürebilmişlerdir. İbn Ebu’l-Hadîd bu hususta şöyle der:

O asırda Şîîlik kelimesi sadece Ali’yi üstün görenler için kullanılmaktaydı. O sırada İmâmiyye’nin akidesi henüz yaygın değildi. Şîa’nın fazileti ve cennetle müjdelendiği yönünde aktarılan tüm haberlerde kastedilen, başkalarından ziyade bu grup (Ali’yi üstün görenler) idi. Bu sebeple ashâbımız Mutezile, kitaplarında “Gerçek Şîîler bizleriz.” demişlerdir.¹⁸⁹

Bağdat Mutezilesi’nin imâmete ek olarak diğer bazı konularda da İmâmiyye’ye yakın durması dikkat çekicidir. Bu durum, Bişr b. Mutemir’in (210/825) Küfe kökenli olması ve aklın dindeki yeri konusunda Bağdat Mutezilesi’nin Basra Mutezilesi kadar radikal davranmamasıyla açıklanabilir. Ayrıca meşhur İmâmiyye kelâmcısı Hişâm b. Hakem’in (186/803) bir dönem Bağdat’ta kaldığı ve Küfeli bazı öğrencilerinin Bağdat’a taşındığı¹⁹⁰ da dikkate alınmalıdır. Bağdat Mutezilesi’nin hangi konularda İmâmiyye ile uyumlu olduğunu göstermek için Şeyh Müfid (413/1022) *el-Mukni’a fî Vifâki’l-Bağdâdiyyîn mine’l-Mu‘tezile limâ Ruviye ‘ani’l-Eimme* adlı müstakil bir eser yazmıştır. Ne yazık ki bu önemli eser günümüze ulaşmamıştır. Ancak bu eserin yokluğunu telâfi edebilecek düzeyde malumatı Şeyh Müfid’in bir başka eseri olan *Evâilu’l-Makâlât*’ta bulmak mümkündür.

¹⁸⁷ Bu ifadeler Cafer es-Sâdık’tan nakledilen ifadelerle çok yakındır. Karşılaştırmak için bkz. el-Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub er-Râzî, *Usûlu’l-Kâfî*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul 2008, I, 341.

¹⁸⁸ İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, V, 512.

¹⁸⁹ İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, V, 514.

¹⁹⁰ Caferiyan, Resul, *el-Mesâru’l-Fikrî beyne’l-Mu‘tezile ve’ş-Şî’a*, Beyrut 1993, s. 27.

BÖLÜM I

II./VIII. ASRIN BAŞLARINDAN III./IX. ASRIN ORTALARINA KADAR İMÂMÎYYE-MUTEZİLE İLİŞKİSİ

İmâmiyye-Mutezile ilişkisi II./VIII. asrın ilk yarısında başlamıştır. Bu bölümde, ilişkinin başladığı tarihten III./IX. asrın ortalarına uzanan dönem, yaşanan kırılma noktalarına dikkat çekmek maksadıyla üç kısma ayrılarak incelenecektir: II./VIII. asrın ilk yarısı, aynı asrın ikinci yarısı, son olarak da III./IX. asrın başından ortalarına uzanan zaman dilimi. Ancak öncelikle erken dönem İmâmiyyesi'nin din anlayışı ve kelâmî görüşlerinin aydınlatılması gerekmektedir.

1.1. Erken Dönem İmâmiyyesi'nin Din Anlayışı

İmâmiyye'nin erken dönem¹⁹¹ dinî düşüncesi masum imamlara mutlak bağlılık üzerine kurulmuştur.¹⁹² Çağdaş araştırmacılardan Muezzi'nin de tespit ettiği gibi Şîî düşüncenin merkezinde imam vardır. Hatta şunu söylemek mümkündür: Şîilik – bize ulaşan erken dönem kaynakların gösterdiği gibi – imâmet ilmidir (imamology).¹⁹³ Bu tespit, Muhammed el-Bâkır'ın (114/733) Ebû Hamza es-Sümâlî'ye söylediği şu cümlelerle teyit edilmektedir: “Ey Ebû Hamza! Aranızdan herhangi biri, gideceği birkaç fersah yol için bile rehber arar. Gerçek şu ki, siz göğün yollarını yerin yollarından daha az bilirsiniz. Öyleyse ruhun için bir rehber ara!”¹⁹⁴

İmâmiyye, masum saydığı imamların sözlerini¹⁹⁵ Kur'ân ve dinî hükümlerin anlaşılmasında yegâne merci olarak benimsemiştir.¹⁹⁶ Dolayısıyla on ikinci imamın 329/941 yılında başlayan uzun gaybetine uzanan süreçte, İmâmiyye üzerinde nasçı bir din anlayışının hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Kabî (319/931) Zurkân'dan (247/861) şu cümleyi aktarır: “Râfıza der ki: ‘Hüccet yalnızca imamdan gelen haberle

¹⁹¹ İmâmiyye'nin erken dönemi, II./VIII. asrın başlarından kısa gaybetin başladığı 260/874 yılına uzanan süreci kapsamaktadır.

¹⁹² İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 130.

¹⁹³ Muezzi, Muhammed Ali Emir, “Bevâdiru'l-Kelâmi's-Şî'î”, *el-Merci' fî Târîhi 'İlmi'l-Kelâm*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Usâme Şefî' es-Seyyid, Beyrut 2018, s. 176.

¹⁹⁴ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 304.

¹⁹⁵ İmâmiyye'ye göre bu sözler Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Muhammed el-Bâkır bu hususta şöyle demektedir: “İnsanlara kendi görüşümüz ve arzumuz doğrultusunda bir şeyler anlatsaydık helak olurduk. Lâkin biz onlara, Resûlullah'tan duyup şunların altın ve gümüşlerini sakladıkları gibi sakladığımız hadisleri anlatıyoruz.” Bkz. Subhânî, *Buhûs fî'l-Milel ve'n-Nihal*, VI, 286.

¹⁹⁶ Küleynî, masum imamların tüm Kur'ânî ilimleri bildiklerini, hatta indirilen tüm kitapların ilminin onların yanında bulunduğunu ileri süren rivâyetlere yer verir. Bkz. Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 399-400.

sâbit olur.”¹⁹⁷ Ayrıca İmâmiye’nin ictihad ve kıyası reddettiğini yazar.¹⁹⁸ Eşarî (324/935-36) İmâmiyye’yi kıyasın düşmanı olarak niteler,¹⁹⁹ bu mezhebin ictihat ve re’yi tamamen reddettiğini bildirir.²⁰⁰ Şehristânî (548/1153) de İmâmiyye’nin başlangıçta usul konularında imamlarının mezhebi üzerine ittifak ettiğini söyler.²⁰¹

İmâmiyye’nin referans aldığı erken dönem metinlere mürâcaat edildiğinde nasçı dinî anlayış açık bir şekilde görülebilir. Örneğin Ali b. Ebû Tâlib’in Mısır’a vâli atadığı Mâlik el-Eşter’e yazdığı meşhur ahitnamede yer alan aşağıdaki ifadeler nasçı din anlayışını yansıtmaktadır:

İçinden çıkamadığın zor işlerde ve tereddüt ettiğin konularda Allah’a ve Resûlüne başvur. Nitekim yüce Allah, doğruya iletmek istediği bir topluluğa şöyle buyurmuştur: “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve aranızdaki yetki sahiplerine de itaat edin. Bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız, onu Allah’a ve Peygamber’e arz edin. Böyle yapmanız hem daha hayırlı hem de sonuç bakımından daha güzeldir.”²⁰² Allah’a başvurmak, kitabın açık âyetlerine sarılmakla olur. Peygamber’e başvurmak ise onun birleştirici olan, ayırıcı olmayan sünnetine uymak demektir.²⁰³

Mes‘ade b. Sadaka’nın Cafer es-Sâdık’tan (148/765) rivâyet ettiği, Ali b. Ebû Tâlib’e ait el-Eşbâh adlı hutbede²⁰⁴ de nasçı anlayış dikkat çekmektedir:

Ey sual eden kişi! Şöyle bir bak. Kur’ân O’nun sıfatı hususunda seni nasıl yönlendiriyorsa ona uy. Onun hidâyetinin nuruyla aydınlan. Kitapta sana farz kılınmamış, Nebî’nin (sallallâhu aleyhi ve âlihi) sünnetinde ve hidâyet imamlarında eseri bulunmayıp da soruşturman için şeytanın dürtüklediği konuların ilmini ise yüce Allah’a havale et. Bu, senin üzerinde Allah’ın nihâî hakkıdır. Ve bil ki ilimde derinleşenler (er-râsihûn), gaybın üzerine çekilmiş setleri aşındırmaya çalışmak yerine, perdelenmiş gaybın tefsirini cümleten bilmediklerini ikrar etmeyi yeğleyenlerdir. İlimlerinin kuşatamadığı şeyleri bilmekten aciz olduklarını itiraf ettikleri için Allah onları övmüştür. Künhünü araştırmakla onları mükellef kılmadığı şeylerde derinleşmeyi terk etmelerini, derinleşme (rusûh) olarak adlandırmıştır. Sen de bununla yetin. Yüce Allah’ın azametini sınırlı aklınla ölçmeye kalkışma. Yoksa helak olanlardan olursun.²⁰⁵

¹⁹⁷ Kabî, *el-Makâlât*, 288.

¹⁹⁸ Kabî, *el-Makâlât*, 500. Şeyh Müfid’in bu konuda Mutezilî bir âlim ve Bâkılânî ile yaptığı münâzara için bkz. Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu’l-Muhtâra*, 81-86.

¹⁹⁹ Eşarî, *el-Makâlât*, I, 118.

²⁰⁰ Eşarî, *el-Makâlât*, I, 119.

²⁰¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 193.

²⁰² Nisâ: 4/59.

²⁰³ Abduh, Muhammed, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, Beyrut 2003, III, 581.

²⁰⁴ Bu önemli hutbe için bkz. İbn Abdirabbih, *el-‘İkdu’l-Ferîd*, II, 406 vd.

²⁰⁵ İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, II, 286.

Ali b. Ebû Tâlib'in daha pek çok hutbesinde bu tarz ifadeleri bulmak mümkündür.²⁰⁶ *Nehc*'in yanı sıra Berkî'nin (274/887 veya 280/893) *el-Mehâsin*'i de nasçı din anlayışı konusunda önemli veriler içermektedir. Eserde Nebî'nin nefsinde gizlediğinin tüm müctehitlerin ictihadından üstün olduğu²⁰⁷ ve Allah öğretmediği sürece insanların dinî hükümleri bilemeyecekleri²⁰⁸ belirtilmektedir. Allah'ın kullar üzerindeki hakkının, bildiklerini söylemeleri, bilmedikleri hususlarda ise susmaları olduğu ifade edilmektedir.²⁰⁹ Eserde Abdurrahman b. Haccâc'ın es-Sâdık'a Ashâbu'r-Re'y ile oturmayı sorduğu ve şu cevabı aldığı zikredilmektedir: "Onlarla oturabilirsin. Ancak insanları helak eden iki şeyden sakın: Kendi görüşünden (re'y) bir şeye inanmak ve bilgi sahibi olmadan insanlara fetva vermek."²¹⁰ Berkî eserinde es-Sâdık'ın Ashâbu'r-Re'y'e gönderdiği, re'y ve kıyası tenkit eden önemli mektuba da yer vermektedir.²¹¹ Ayrıca Hz. Peygamberin Kur'ân'a ilişkin, "Hiçbir şey Kur'ân'ın tefsiri kadar insanların zihinlerinden daha uzak değildir. Allah'ın diledikleri dışında tüm mahlûkat bu hususta şaşkınlığa düşmüştür."²¹² dediğini ve es-Sâdık'ın bu sözleri şöyle açıkladığını aktarmaktadır:

Allah Kur'ân'ın bazı âyetlerini müphem kılmakla kullarının kendi kapısına ve yoluna yönelmelerini, O'na ibâdet etmelerini, kitabının tercümanlarına ve emriyle konuşanlara itaat etmelerini istedi. İhtiyaç duydukları şeyleri kendi nefislerinden değil, onlardan çıkarsamalarını (istinbat) istedi. Ve dedi ki: "...Hâlbuki onu Peygamber'e ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, ondan hüküm çıkaracak olanlar onu bilirdi."²¹³ Onların dışındakiler ise bunu asla bilemezler. Onlarda böyle bir şey bulunmaz.²¹⁴

Berkî, "Ahbâr ve rahiplerini Allah'ın dışında rabler edindiler."²¹⁵ âyetinin es-Sâdık tarafından şu şekilde tefsir edildiğini zikretmektedir: "Vallahi ahbâr ve rahipler insanları kendilerine ibâdete davet etmediler. Şayet davet etselerdi insanlar onlara icabet

²⁰⁶ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 134-35; II, 278, 482-83; III, 153, 191.

²⁰⁷ el-Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Hâlid, *Kitâbu'l-Mehâsin*, Kum 1413/1993, I, 309.

²⁰⁸ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 317.

²⁰⁹ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 324.

²¹⁰ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 325.

²¹¹ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 331-32.

²¹² Berkî, *el-Mehâsin*, I, 418.

²¹³ Nisâ: 4/83.

²¹⁴ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 418.

²¹⁵ Tevbe: 9/31.

etmezlerdi. Ancak insanlara haramları helal, helalleri de haram ettiler. Böylece insanlar onlara farkında olmadan ibâdet etmiş oldular.”²¹⁶

Küleynî (329/941) *Usûlu'l-Kâfi*'de Berkî'nin yukarıdaki rivâyetlerine ve benzerlerine yer vermiştir. Bu rivâyetleri *Usûlu'l-Kâfi*'deki “İlmin Fazileti” adlı bölümde²¹⁷ yer alan “İlimsiz Konuşmanın Yasaklanması”, “Bidatler, Kişisel Görüş ve Kıyaslar” ve “Kitap ve Sünnete Başvurma” alt başlıklarında bulmak mümkündür.

Harrânî (IV./X. asır) de yukarıdaki rivâyetlerin benzerlerini aktarmıştır. Bunlardan birinde Hz. İsa'nın İsrâiloğullarına şu tavsiyede bulunduğu belirtilmektedir: “Üç durum vardır: Doğruluğu net olan durum, ona tâbi olun; yanlışlığı net olan durum, ondan sakının; ihtilaf edilen durum, onu Allah'a havale edin.”²¹⁸ Bir başka rivâyetle, Muhammed el-Cevvâd'ın (220/835) şöyle dediği bildirilmektedir: “Nâtık birine kulak veren, ona tapmış olur. Şayet nâtık kişi Allah'tan kendisine ulaşanı aktarıyorsa, ona kulak veren, Allah'a tapmış olur. Yok, eğer İblis'in dilinden aldığını dillendiriyorsa, ona kulak veren, İblis'e tapmış olur.”²¹⁹

İmâmiyye'nin nasçı din anlayışı imâmet nazariyesiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu nazariyeye göre doğru bilginin kaynağı masum imamdır. Allah'ın bir lütfu olan bu kaynaktan istifâde eden birinin, her zaman hata riski taşıyan kıyas, re'y ve ictihada doğal olarak ihtiyacı kalmayacaktır. İmâmiyye'nin Sekaleyn ve Sefine hadislerini²²⁰ değerlendirme şekli, tamamen bu anlayışın bir tezâhürüdür.

Yukarıdaki rivâyetlere rağmen erken dönem İmâmiyyesi'nin tamamının nasçı din anlayışını benimsediği söylenemez. Zira imamlarına bağlılıkları zayıf olan bazı İmâmîlerin kıyas ve re'ye meylettikleri bilinmektedir. Bunların en meşhuru Zürâre b. A'yen'dir (150/767).²²¹ Keşşî'nin (III-IV./IX-X. yüzyıl) aktardığına göre o, kendi re'yine göre fetva veriyordu.²²² Ayrıca kaderci anlayışı benimsiyor ve es-Sâdık'ı (148/765) bu anlayışa çekmeye çalışıyordu.²²³ es-Sâdık ise kaderciliğin ne kendisinin ne de atalarının dini olduğunu belirterek bundan şiddetle imtina ediyordu. es-Sâdık onun

²¹⁶ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 383.

²¹⁷ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 27-108.

²¹⁸ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 20.

²¹⁹ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 339.

²²⁰ Bu iki hadis ve Ehl-i Sünnet kaynaklarında yer alışı hakkında bkz. el-Musevî, Abdülhüseyn Şerefüddîn, *el-Murâca'ât*, Beyrut 1995, s. 96-100.

²²¹ Zürâre hakkında geniş bilgi için bkz. el-Keşşî, Ebû 'Amr Muhammed b. Ömer b. Abdulazîz, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, Kum 1427/2005, s. 123-44; Necâşî, *er-Ricâl*, 175; Özdiç, Rıdvan, *İlk Şii Kelâmcılar ve Görüşleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 2004, s. 18-25.

²²² Keşşî, *er-Ricâl*, 142.

²²³ Keşşî, *er-Ricâl*, 144.

yanlışlarını ortaya döktüğü için Zürâre şöyle demişti: “Allah Ebû Cafer’e rahmet etsin. Cafer’e gelince, kalbimde ona karşı bir şey var.”²²⁴ es-Sâdık, Zürâre’nin kendisine muhâlefetini görünce²²⁵ onu şu sözleriyle yermiştir: “Bazılarına iman geçici olarak verilir, sonra da onlardan geri alınır. Zürâre işte onlardan biridir.”²²⁶ Zürâre’nin bu rivâyetlere²²⁷ rağmen İmâmiyye’nin geneli tarafından tebcil edilmesi şaşırtıcıdır. Bundan daha da şaşırtıcı olanı, Câbir b. Yezîd el-Cu‘fî, Mufaddal b. Ömer, Yunus b. Zabyân, Muallâ b. Huneys, Muhammed b. Sinân gibi Şiîliğe büyük hizmetler veren şahsiyetlerin guluv ithamıyla İmâmiyye’nin geneli tarafından zemmedilmesidir. Ricâl ilminin kapsamına giren bu konu, müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir.

Erken dönem İmâmiyyesi’nin nasçı din anlayışının bir benzeri, Sünnî ekolün Ehl-i Hadîs kanadında görülmektedir.²²⁸ Ehl-i Hadîs’in en belirgin özelliği, hadisleri mümkün olduğunca yoruma tabi tutmadan ve kıyasa başvurmadan uygulamak, aklî-edebî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle ilgilenmek şeklinde ifade edilebilir.²²⁹ İki ekol nasçılık zemininde buluşsa da aralarında önemli bir fark vardır: Erken dönem İmâmiyyesi nasların tevili için masum saydığı imamlara başvurmuş, Ehl-i Hadîs ise genellikle tevilden kaçınmıştır.

Bu sadette Şîa imamlarının kelâm ilmine dâir tutumlarını irdelememiz faydalı olacaktır. Erken dönemdeki nasçı anlayışın yanında İmâmî mütekellimlerin varlığı ilk bakışta bir tezat gibi görünür. Ancak bu mütekellimlerin serbest düşünen kelâmcılar olmayıp, aklî yöntemlerle nakli destekleyen bir metot uyguladıkları fark edildiğinde ortada bir tezat olmadığı açığa çıkar. Şîa imamları ictihada dayalı kelâmı yasaklasalar da²³⁰ vahyin hizmetindeki kelâmı – mütekellimin yeterli donanımına sahip olması şartıyla – yasaklamış değillerdi. Örneğin Hamza b. Tayyâr, es-Sâdık’a, “İnsanlarla münâzara yapmamızı ve husumet yaşamamızı istemediğini işittim.” dediğinde es-Sâdık ona şunları söylemişti: “Senin gibilerin insanlarla konuşmasından (kelâm) rahatsız olmayız. Çünkü senin gibiler uçtuğunda inmeyi iyi bilir, indiğinde de uçmayı iyi bilir. Böyle

²²⁴ Keşşî, *er-Ricâl*, 133.

²²⁵ Kabî, Zürâre’nin es-Sâdık’a muhâlefetini teyit etmektedir. Bkz. Kabî, *el-Makâlât*, 95.

²²⁶ Keşşî, *er-Ricâl*, 143.

²²⁷ Necâşî’nin bu rivâyetleri sansürlemesi dikkat çekicidir. Bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 175.

²²⁸ Ehl-i Hadîs hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muhtelifi’l-Hadîs*; el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Şerefu Ashâbi’l-Hadîs*, thk. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara 1971; Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2002; Aydın, Abdullah, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, X, ss. 507-8, İstanbul 1994.

²²⁹ Aydın, “Ehl-i Hadîs”, 507.

²³⁰ Kummî, es-Sâdık’ın şöyle dediğini nakleder: “Allah hakkında konuşmaktan (el-kelâm) sakının. Allah’ın azameti hakkında konuşun, ancak zâtı hakkında konuşmayın. Çünkü Allah hakkında konuşanın şaşkınlıktan başka bir şeyi artmaz.” Bkz. el-Kummî, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh, *et-Tevhîd*, Kum 2008, s. 444.

olanların kelâmından rahatsız olmayız.”²³¹ Yine o, İmâmiyye’nin önde gelen mütekellimlerinden Abdurrahman b. Haccâc’ı şu sözleriyle desteklemiştir: “Ey Abdurrahman! Medine halkıyla konuş (kellim). Çünkü ben Şîa’nın ricâlî arasında senin gibilerin görülmesini isterim.”²³² Benzer şekilde Musa el-Kâzım (183/799) İmâmî mütekellimlerden Muhammed b. Hakîm’e Medine’de Mescid-i Nebvî’de insanlarla oturup onlarla konuşmasını (kelâm) emretmiş ve onlara verdiği cevaplardan memnun kalmıştı.²³³

Şeyh Müfid (413/1022) *Tashîhu’l-İ’tikâd*’ın “Cedel” bölümünde *Usûlu’l-Kâfi*’de yer alan ve es-Sâdık’ın kelâm ilmine dâir tutumunu yansıtan bir habere atıfta bulunur. Buna göre es-Sâdık’ın yanına münâzara amacıyla bir Şamlı gelir. es-Sâdık, huzurunda bulunan Yunus b. Yakub’a, “Ey Yunus! İyi bir kelâmcı olmanı isterdim.” der. Bunun üzerine Yunus şaşkınlığını şöyle ifade eder: “Canım sana feda olsun! Seni kelâmı yasaklarken ve şöyle derken duymuştum: ‘Kelâm ehline yazıklar olsun! Diyorlar ki: Bu sürülür, diğeri sürülmez; bu güdülür, diğeri güdülmez; bunu aklımız alır, diğeri almaz.’” es-Sâdık ona der ki: “Onlara, benim sözümü terk edip hilâfına yönelmeleri durumunda yazıklar olsun demiştin.”²³⁴ Sonra da dönemin önde gelen İmâmiyye mütekellimlerinden Humrân b. A’yen, Muhammed b. Tayyâr, Hişâm b. Sâlim ve Kays el-Mâsır’ı çağırır. Hepsî es-Sâdık’ın huzurunda konuşurlar (tekellemû). Onlardan sonra sözü Hişâm b. Hakem devralır. es-Sâdık onun kelâmını çok beğenir ve onu şu sözleriyle över: “Kelâm konusunda insanlarla yalnızca senin gibi biri konuşsun!”²³⁵

Şeyh Müfid aynı eserinde es-Sâdık’ın bir adama kelâmı yasakladığını, bir diğerine emrettiğini, çelişkili görünen bu durumu soran ashâbından birine, “Emrettiğim kişi, kanıtlar konusunda daha basiretli ve diğerinden daha yetenekliydi.” dediğini zikreder. Şeyh Müfid ardından şu yorumu yapar: “Böylece imamların kelâmı yasaklamasının yalnızca kelâm konusunda becerisi olmayan, kelâmın inceliklerini bilmeyen ve kelâma girince yoluna şaşırان belli bir grubu kapsadığı ortaya çıkar. Kelâmda başarılı olan ve kelâmın yol ve yöntemlerini bilen gruba ise imamlar kelâmı emretmiştir.”²³⁶ Şeyh Müfid tevhit, teşbihin reddi, tenzih ve takdis konularında kelâm etmenin emir ve teşvik edildiğini, bu hususta çok sayıda haber bulunduğunu, kendisinin

²³¹ Keşşî, *er-Ricâl*, 293.

²³² Keşşî, *er-Ricâl*, 369.

²³³ Keşşî, *er-Ricâl*, 374.

²³⁴ Bu cümle Şîî imamların kelâmı yalnızca kendilerine dayanması durumunda câiz gördüklerini göstermektedir.

²³⁵ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu‘mân el-Ukberî, *Tashîhu’l-İ’tikâd*, Kum 1413/1993, s. 70-71. Ayrıca bkz. Küleynî, *Usûlu’l-Kâfi*, I, 273.

²³⁶ Şeyh Müfid, *Tashîhu’l-İ’tikâd*, 71.

bunlardan yeterli miktarı *el-Erkân fî De‘âimi’d-Dîn* adlı kitabında kaydettiğini, *el-Kâmil fî ‘Ulûmi’d-Dîn* adlı kitabının bir bölümünü bu konuya ayırdığını, konunun bir kısmına da *‘Ukûdu’d-Dîn*’de yer verdiğini, bunlara itimat edenin başka kitaplardan istiğna edeceğini belirtir.²³⁷ Şeyh Müfid’in bu yorumu, Şîa imamlarının kelâm için belirlediği sınırı aşar gibi gözükmektedir. Bu nedenle İbn Bâbeveyh el-Kummî’nin (381-991) bu yorumu reddeden aşağıdaki haberi nakletmesi şaşırtıcı değildir:

Babamın Sa’d b. Abdullâh’tan duyduğuna göre Muhammed b. İsa şöyle dedi: Ali b. Bilâl’in kitabında okuduğuma göre o, Ebu’l-Hasan’a (Ali er-Rızâ’ya) şunu sordu: “Atalarınızın dinde kelâmı yasakladığı yönünde rivâyetler mevcut. Bazı kelâmcı tabileriniz bunların iyi kelâmcı olmayanlar için söylendiği yönünde yorum yaptılar. İyi kelâmcılar için ise bir yasaklama söz konusu olmadığını söylediler. Durum gerçekten de onların yorumladığı gibi midir, yoksa farklı mıdır?” İmam ona cevaben şöyle yazdı: “Kelâmda iyi olan da olmayan da Allah hakkında konuşmasın. Çünkü bunun günahı, faydasından fazladır.”²³⁸

Şîa araştırmalarının önde gelen isimlerinden Müderrisî, Şîa imamlarının kelâma yaklaşımı ve İmâmiyye kelâmcıları hakkında şu değerlendirmeleri yapar:

Şîî düşüncede II./VIII. asrın başlarında yaygın kanaat, kelâmî bahislerin reddedilmesi yönündeydi. Çünkü o asırda hâkim olan görüşe göre imam şeriatın en yüksek ve en bilgili merciiydi. Bütün soruların ona mürâcaat ederek cevaplanması ve onun yönlendirmelerinden istifâde edilmesi mümkündü. Bu yönlendirmeler saf hakikatlerin, onlar da gerçek durumun bir tabiriydi. Dolayısıyla imamın varlığı yanında dinî konularda ictihat ve aklî istidlâl anlamsızdı. Buna ek olarak cedel, münâkaşa ve münâzaralarda güç sınamanın gereği yoktu. Tam tersine, Allah’ın sıfatları, cebir ve kader gibi beşerî aklın kavramaktan âciz olduğu konuları araştırmak mezmum bir davranış sayılıyordu. Gerçekten de tâhir imamlar (on iki imam) bu gibi konulara dalmaktan uzak durdular. Onlar Kur’ân’a başvurdular ve ashâplarından da aynı şeyi yapmalarını istediler. Bununla birlikte İslam toplumunda bu tarz meselelerin tartışılması ve revaç bulması, Ehlibeyt taraftarlarını bu meselelere dalmaya mecbur bıraktı. Bu tartışmalara katılanlar arasında İmam es-Sâdık’ın bazı ashâbı – bunların arasında İmam el-Bâkır’ın eğittiği ve dinî ilimlerde merci konumuna yükselen yaşlı âlimler de vardı – yer aldı. Onlar bazı görüş ve teoriler geliştirdiler, hatta kendilerine has düşünce okulları tesis ettiler. Zürâre b. A’yen, Ebû Mâlik el-Hadramî, Muhammed b. Abdullâh et-Tayyâr, Ebû Cafer el-Ahvel (Sâhibuttâk), Muhammed b. Hakîm el-Has‘amî, Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî’yi bu gruptan saymak mümkündür.²³⁹ Ancak imamların ashâbından olan bu kelâmcılar, çağdaşları olan diğer kelâmcılardan kritik

²³⁷ Şeyh Müfid, *Tashîhu’l-İ’tikâd*, 72.

²³⁸ Kummî, *et-Tevhîd*, 445-46.

²³⁹ Bu şahısların hepsinin bağımsız birer düşünce okulu kurduğunu söylemek hatalıdır.

bir noktada ayrılmaktaydı. Bu nokta, aklın dindeki rolüyüdü. Sünnî kelâmcılar aklı ve aklî istidlâli, hükmü tartışamayacak son hakem olarak görüyorlardı.²⁴⁰ Şîî kelâmcılar ise aklı bir araç (vâsita) olarak düşünüyorlardı. Onlara göre hakiki ilmin en yüksek kaynağı ve son mercii imamdı. Onlar kelâmın kâide ve esaslarını imamın öğretilerinden alıyorlardı.... Rivâyete göre meşhur Mutezile kelâmcısı Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, karmaşık bir kelâmî mesele hakkında Hişâm b. Hakem ile münâzara yapmış, münâzaradan önce ona şöyle demişti: “Seninle şu şartla münâzara yaparım: Seni yenersen, benim mezhebime geçeceksin. Sen beni yenersen, ben senin mezhebime geçeceğim.” Hişâm da ona şu cevabı vermişti: “Seninle şu şartla münâzara yaparım: Seni yenersen, benim mezhebime geçeceksin. Sen beni yenersen, ben imamıma başvuracağım.” Hakikatlerin, sınırlı beşerî akıldan daha üst bir mercii olduğuna inanan birinin bu tutumu sergilemesi gâyet doğaldır. İmam ve aklı derecelendirme hususunda, imamın akıldan üstünlüğünü, aklın marifetin kaynağı değil, onu anlama vesilesi olduğunu öne süren düşünce, III./IX. asrın ortalarına kadar Şîî kelâm ilminin aslî özelliği sıfatıyla hâkim olmayı sürdürdü. Bu süreçte ortaya çıkan bâriz Şîî kelâmcıların tamamı bu düşünceyi benimsedi. Klasik kaynaklarda adları ve kelâmî görüşleri zikredilen bu kelâmcılar arasında Ali b. İsmail el-Mîsemî, Ali b. Mansûr, Yunus b. Abdurrahmân el-Kummî, Ebû Cafer es-Sekkâk ve Fadl b. Şâzân'ı saymak mümkündür.²⁴¹

Müderresî, erken dönem Şîî kelâmcılarıyla muhaddisleri arasındaki gerilime değinir ve bu konuda şunları söyler:

Tüm bunlara rağmen istidlâlcî İslâmî akım Şîa bünyesinde zayıf ve ikinci planda kaldı. Çünkü Şîî âlimlerin büyük çoğunluğu dinî meselelerde her türlü aklî istidlâlden dâima kaçınıyor, her türlü münâzara ve kelâmî tartışmadan uzak duruyordu. Bu çoğunluk tüm enerjisini tâhir imamların hadis ve sözlerini nakletmeye harcıyordu. Bazen iki grup arasında şiddetli tartışmalar cereyan ediyordu.... Örneğin Hişâm b. Hakem, Şîî çağdaşlarının düşmanca tavrıyla yüzyüze gelmişti. Öğrencisi Yunus b. Abdurrahmân el-Kummî – ki onun Bağdat'ta destekçileri mevcuttu – de Kum ve Basra'da, ayrıca İmam Rızâ'ya bağlı çevrelerde benzer bir düşmanlıkla karşılaşmıştı. Öyle ki, iş düşmanlıktan öteye geçmiş ve Yunus'u tekfir etme noktasına varmıştı.²⁴²

Müderresî'ye göre kelâmcılarla muhaddisler arasındaki gerilimin sebeplerinden biri, kelâmcıların bazen Şîa imamlarının öğretisine açık bir şekilde uzak düşen

²⁴⁰ Müderresî'nin Sünnî kelâmcılar hakkındaki bu hükmü, tashih edilmeye muhtaçtır.

²⁴¹ Müderresî, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye*, 132-36. Kanaatimizce bu şahısların hepsini aynı kategoride değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Nitekim bunlardan Yunus ve Fadl'ın bazı konularda Şîa imamlarından farklı düşündükleri bilinmektedir. Ali b. Mansûr ve Sekkâk'ın durumları hakkında ise net bir bilgi bulunmamaktadır.

²⁴² Müderresî, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye*, 136-37.

sonuçlara varmalarıydı.²⁴³ Bu durum Şîa saflarında en azından 255/870 senesine kadar süren derin bir ayrılık oluşturdu. Hem söz konusu âlimler hem de öğrencileri arasındaki şiddetli ihtilaflar, Şîi toplum içerisinde akılcı yönelişe karşı düşmanlığın artmasına neden oldu.²⁴⁴ Müderrisî, tüm bu olumsuzluklara rağmen kelâmcıların yıldızının parlamasını şu şekilde değerlendirir:

Kelâmcıların yükselişe geçmelerinde ve hem imamların hem genel anlamda Şîa'nın nazarında büyük bir saygıya mazhar olmalarında önemli bir etken rol oynadı. Bu etken, Şîiliğin esaslarını savunmada kelâmcıların büyük başarı göstermeleriydi. Emevî devletinin yıkılmasıyla birlikte imâmet konusundaki tartışmalar alevlenmiş, tartışmanın boyutu kelâmcıların sahasını aşacak kadar genişlemişti. Ancak kelâmcılara düşen hisse daha büyüktü ve Şîi akidenin savunulmasında kilit rolü dâima kelâmcılar üstlenmişti. Üstelik kelâmcıların bu husustaki münâzaralarının içeriği ve neticeleri, hâkim Şîi düşünceye aykırı değildi. İmamlar mezhebin mukaddes değerlerini savunma hususunda dâima kelâmcıları cesaretlendiriyor, aralarında doğuştan yetenekli olanların donanımlarını övüyorlardı. Bunun yanında imamlar aklî istidlâlin sadece faydalı cedel için bir vesile olup akidenin esasını teşkil etmediğini kelâmcılara dâima hatırlatıyorlardı. Çünkü din, vahiy dâiresi içinde yer alıyordu, akıl dâiresinin içinde değil.²⁴⁵

Şîa araştırmalarının bir diğer önde gelen ismi Muezzi ise Şîi kelâmının mâhiyetini farklı bir perspektifle şöyle analiz eder:

Gerçekten de Şîilik – yaklaşık tüm kolları, özellikle de ilk merhalede – genel anlamda zâhirin bâtınla birlikteliğinin gözlemlendiği bir ekoldür. Akla dayalı kelâm ilmi, Şîi akidenin zâhiri yönünü temsil eder. Öne sürdüğü tezler, bir şekilde onunla emsalleri olan diğer İslâmî mezhepler arasında ortaktır. Bu nedenle onun önemi, Şîi itikadın diğer cephesini oluşturan bâtinî yönüne nazaran ikinci planda kalmaktadır. Bunun da ötesinde, klasik Şîi hadis mecmualarında, ilâhiyat alanında aklî nazar, kaçınılması imkânsız bir şer olarak kötülenmiştir: O zorunludur, çünkü hasımlarla mücâdele aracıdır. Aynı zamanda o şerdir, çünkü ilâhiyat sırlarını idrak etmekten âcizdir. Bu nedenle zâhir olan nazarî kelâm ilmi, yalnızca imamların sözlerine dayanması durumunda göreceli bir kıymeti hâiz olmuştur. Dolayısıyla klasik Şîi hadis mecmualarının öteden beri “Kelâmın Yasaklanması” başlıklı bir fasıl içermesi şaşırtıcı değildir. Bu fasıllar müminleri kelâmın tehlikelerinden ve onun kıyas, re'y, ictihat ve nazar gibi araçlarından sakındırmıştır. “Tevhit ilmi” adı verilen, akidenin hakiki ilmi ise sır olan dinî hakikatlerin esas ilmidir. Bu ilim imamların öğretisine iman ve mutlak teslimiyet üzerine kuruludur. Bu teslimiyet, vahyedilen dinin bâtınına boyun eğme anlamındaki İslam ile yakın ilişkilidir.²⁴⁶

²⁴³ Kanaatimizce bu hükmü erken dönem İmâmiyye kelâmcılarının tamamına genellemek hatalıdır.

²⁴⁴ Müderrisî, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye*, 137-38.

²⁴⁵ Müderrisî, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye*, 138.

²⁴⁶ Muezzi, “Bevâdiru'l-Kelâmi's-Şî'i”, 175-76.

Yukarıdaki bilgilerden ulaşılabilecek sonuç, Şîa imamlarının dâima nakli esas aldığı, spekülâtif kelâmı yasakladığı, nazarî aklın yalnızca yetkin kişiler tarafından ve yalnızca nakli desteklemek amacıyla kullanılmasına izin verdikleridir. Buradan hareketle Ansârî ve Schmidtke'nin, Şîa imamlarının kelâm karşısındaki tavrının net olmadığı yönündeki yargısına²⁴⁷ katılmıyoruz. Bunun yanında ikisinin şu tespitinin önemli ve isâbetli olduğunu düşünüyoruz:

Bu siyapta zikretmemiz gereken önemli bir husus da şudur: Erken dönem Şîîlerinin durumu Ehl-i Sünnet'in durumu gibi değildi. Zira Ehl-i Sünnet'in kelâmcıları ve muhaddisleri arasında hadislerin değerlendirilmesi konusunda çetin tartışmalar mevcut olagelmisti. Fakat Şîî kelâmcılar, tıpkı imamlardan hadis rivâyet eden diğer müminler gibi, aynı zamanda imamların tâbileri ve ashâbı idiler. Onlar akideye ilişkin görüşlerini genellikle imamların öğretilerinden aldılar. Çünkü imamların ilmin esas kaynağı olduğuna inanıyorlardı. Bu arada aklı bir cedel aracı ve latîfu'l-kelâm adıyla bilinen konulara dalmakta bir âlet olarak ikinci dereceye yerleştirmişlerdi. Bu sebeple Şîî kelâmcılar muhâlifleri olan muhaddislerle mezhepsel bakımdan uyum içindeydiler.²⁴⁸

1.2. Erken Dönem İmâmiyye Kelâmı

İmâmiyye'nin erken dönemdeki kelâmî görüşleri üzerinde yeterince çalışılmamıştır. Oysaki bu konu, İmâmî düşüncenin omurgasını teşkil etmektedir. Bu konu aydınlatılmadan İmâmiyye hakkında doğru bir tasavvur oluşturmak mümkün değildir.

Erken dönem İmâmiyye kelâmı, Şîa imamlarının görüşleri etrafında şekillenmiştir. Bu sebeple onu anlamak için Şîa imamlarının görüşlerine vâkıf olmak gerekir. Şîa imamlarının kelâmî görüşlerine İmâmiyye'nin klasik hadis külliyyâtı vasıtasıyla vâkıf olmak mümkündür.²⁴⁹ Bu çerçevede başvurulabilecek en önemli kaynaklar *Nehcü'l-Belâga*, *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*, *el-Mehâsin*, *Tuhefu'l-'Ukûl* ve bir dereceye kadar *Usûlu'l-Kâfi* ile *et-Tevhîd*'dir.²⁵⁰ Bu kaynaklar incelendiğinde Şîa imamlarının kelâmın tüm ana konularına değindikleri anlaşılmaktadır. Bu hususta onların bir “orta yol” takip ettikleri söylenebilir. Nitekim Ali b. Ebû Tâlib, “Biz orta yolcularız. Geride kalanlar bize varır. İleriye gidenler bize döner.”²⁵¹ demektedir ve

²⁴⁷ Ansârî, Hasan – Schmidtke, Sabine, “et-Telakki's-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, *el-Merci' fi Târihi 'İlmi'l-Kelâm*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Usâme Şefî' es-Seyyid, Beyrut 2018, s. 367.

²⁴⁸ Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 369.

²⁴⁹ Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 369.

²⁵⁰ Son iki kaynak kısmen de olsa Mutezîlî etkiye maruz kalmıştır. Bu nedenle ikisini kullanırken dikkatli olmak gerekir.

²⁵¹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, V, 222.

Şîa'ya²⁵² da bunu ısrarla tavsiye etmektedir: “Ey Şîa topluluğu! Orta yolu tutun. Böylece ileriye gidenler size dönsün, geride kalanlar size varsın.”²⁵³ “En hayırlı tâbîlerim (Şîa'm) orta yolu tutanlardır.”²⁵⁴ “Sağ ve sol, yoldan sapmadır. Orta yol ise doğru istikâmetin ta kendisidir.”²⁵⁵

Şîa imamlarının kelâmî görüşleri arasında tevhit ve adâlet önemli bir yer tutmaktadır. Ancak onların tevhit ve adâlet anlayışlarının Mutezile'den önemli ölçüde farklı olduğunu belirtmek gerekir. Şîa imamlarının tevhit ve adâlet anlayışlarını şöyle özetlemek mümkündür:

D) Tevhit: Ali b. Ebû Tâlib, tevhidi “Allah'ı tahayyül etmemek” şeklinde özetler.²⁵⁶ Allah'ın mâhiyetini kendisinden başkasının bilemeyeceğini vurgular.²⁵⁷ Ona göre Allah, bir malum yaratılmadan önce de âlim, bir merbûb yaratılmadan önce de rab ve bir makdûr yaratılmadan önce de kâdirdi.²⁵⁸ O her mekân ve zamanda mevcuttur; bâtnlık onu zuhurdan menetmez, zuhur da O'nu bâtnlıktan ayırmaz. O, yaklaşıp da uzaklaşıp, yükselse de yaklaşıp. O, zuhur etmekle bâtındır, bâtın olmakla alenîdir. O, herkesten hesap sorar, fakat hiç kimse O'na hesap soramaz.²⁵⁹ O, adede girmeksizin vâhid,²⁶⁰ zaman olmaksızın dâimdir.²⁶¹ O, hareket ve sükûnla vasıflandırılmaz, duyularla algılanıp hissedilemez, değişime uğramaz, organlardan ya da herhangi bir arazdan oluşmamıştır, bir sınır ya da sona nisbet edilemez, kapsanamaz, eşyanın içinde ya da dışında olmakla nitelenemez.²⁶²

Ali Zeynelâbidîn (94/713) tevhit konusunda dedesi Ali b. Ebû Tâlib (40/661) ile aynı kanaatleri paylaşır. Ona göre Allah, kendisinden önce bir ilk olmayan Evvel, kendisinden sonra bir son olmayan Âhir'dir. Gözler O'nu görmekte taksir etmiş,

²⁵² Ali b. Ebû Tâlib döneminde Şîa isminden söz edilip edilemeyeceği noktasında soru işaretleri vardır. Yaygın kanaate göre bu isim o dönemde belirli bir mezhebi ifade etmiyordu, tâbîler anlamında kullanılıyordu.

²⁵³ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, II, 114.

²⁵⁴ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, *el-Emâlî*, Dâru't-Teyyâr'il-Cedîd, yrz., trz., 5.

²⁵⁵ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 130.

²⁵⁶ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, V, 515.

²⁵⁷ Kummî, *et-Tevhîd*, 86-87. İbn Ebu'l-Hadîd bu görüşe Dırâr b. Amr, filozoflar, Ebû Hanîfe ve ashâbının da katıldığını belirtir. Bkz. İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 395.

²⁵⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 66.

²⁵⁹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 213.

²⁶⁰ İbn Ebu'l-Hadîd bu hususu şöyle açıklar: “Çünkü O'nun vahdeti zâtîdir, üzerine zait bir sıfat değildir. Bu, hikmet ilminin ince bahislerinden biridir.” Bkz. İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 23.

²⁶¹ İbn Ebu'l-Hadîd bu hususu şöyle açıklar: “Çünkü O, zamansal değildir. Hareket ve sükûndan münezzehtir. Bu da ilâhî ilmin ince bahislerindendir. Araplar bu mevzuları anlayacak ya da dile getirecek seviyede değildi. Ancak Allah bu adama (Ali'ye) kutsal bir fayz ve rabbânî nurlar bahşetmişti.” Bkz. İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 23.

²⁶² İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 35-39.

vasfedenlerin sezgileri O'nu nitelemekte aciz kalmıştır.²⁶³ O, vasfedenlerin nitelemesiyle vasıflandırılmaz,²⁶⁴ hissedilemez, dokunulamaz.²⁶⁵ Hiçbir şey O'na benzemez ve ilminin dışında bulunmaz. O, her şeyi kuşatır ve gözetir. Mekân O'nu ihtiva etmez.²⁶⁶

Şîa imamlarına göre Allah'ın isim ve sıfatları tevkîfidir, yani ancak nasla bilinebilir. Bu nedenle es-Sâdık (148/765), Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bir şey soran Abdurrahîm el-Kasîr'i iki kez şöyle uyarmıştır: "Bu konuyla iştigal eden helak olur!"²⁶⁷ Musa el-Kâzım (183/799) da Muhammed b. Hakîm'e yazdığı bir mektupta, "Allah kendisini nasıl vafsettiyse siz de öyle vafsettin. Bunun ötesi hakkında konuşmayın." demiştir.²⁶⁸ Küleynî, esmâullâh konusunda es-Sâdık'ın şöyle dediğini nakleder: "Allah, isimleriyle isimlendirilir. O, isimlerinden, isimleri de O'ndan başkadır."²⁶⁹ Ayrıca Ali er-Rızâ'nın (203/818) şu açıklamasını aktarır: "Allah kendisini isimlendirmeye ihtiyaç duymuyordu. Lâkin O, başkaları kendisine seslensin diye kendisi için isimler seçti. Çünkü O, kendisine ismiyle seslenilmezse tanınamaz."²⁷⁰

Şîa imamları Allah'ın "şeylere benzemeyen bir şey" olduğunu birçok defa vurgulamışlardır.²⁷¹ Hişâm b. Hakem'in (186/803) aktardığına göre Cafer es-Sâdık kendisine Allah'ın mâhiyetini soran zındığa şu cevabı vermiştir: "O, şeylere benzemeyen bir şeydir. O'na 'şey' demekle bir özü (ma'nâ) ispatlamayı ve O'nun şeyliğin hakiki anlamında bir şey olduğunu kastediyorum. Lâkin O, ne bir cisim ne de surettir."²⁷² Muhammed el-Bâkır (114/733) da "Allah hakkında, O bir şeydir denebilir mi?" sorusuna şu cevabı vermiştir: "Evet, böylelikle O'nu iki sınırdan, yani ta'tîl (nefy) ve teşbih sınırlarından tenzih etmiş olursun."²⁷³

Şîa imamlarının üzerinde durdukları bir husus da Allah'ın nurâniyetidir. Berkî (274/887 veya 280/893), el-Bâkır'ın şöyle dediğini rivâyet etmiştir: "Allah tebâreke ve teâlâ vardı ve O'ndan başka bir şey yoktu. O, karanlık içermeyen nur, yalan içermeyen doğruluk (sıdk), cehâlet içermeyen ilim ve ölüm içermeyen hayattır. O, bugün de

²⁶³ Zeynelâbidîn, Ali b. Hüseyin, *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*, çev. Seyyid Seccad Hüseyini, İstanbul 1997, s. 28.

²⁶⁴ Zeynelâbidîn, *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*, 210.

²⁶⁵ Zeynelâbidîn, *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*, 328.

²⁶⁶ Zeynelâbidîn, *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*, 322, 324.

²⁶⁷ Berkî, *el-Mehâsin*, 370-71; Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 147.

²⁶⁸ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 154.

²⁶⁹ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 172; Kummî, *et-Tevhîd*, 138, 187.

²⁷⁰ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 172.

²⁷¹ Kabî, Mutezile'nin bu hususta ittifak ettiğini belirtir. Bkz. Kabî, *el-Makâlât*, 157. Eşarî tüm Müslümanların bunu söylediğini ifade eder. Bkz. Eşarî, *el-Makâlât*, I, 24.

²⁷² Kummî, *et-Tevhîd*, 102.

²⁷³ Kummî, *et-Tevhîd*, 102.

böyledir, ebediyen de öyle kalacaktır.”²⁷⁴ Ali er-Rızâ (203/818) da Allah’ı diğer varlıklardan müstağnî bir nur olarak tanıtmıştır.²⁷⁵ Eşarî (324/935-36) bu anlayışın Şîî gruplar arasında yaygınlığına²⁷⁶ ve ilk Şîî kelâmcılardan Hişâm b. Hakem (186/803) ve Hişâm b. Sâlim’le (II./VIII. asrın sonları) yakından ilişkisine değinmiştir.²⁷⁷ *Usûlu’l-Kâfî*’de Allah’ın nurâniyetine ilişkin sarîh bir rivâyete rastlanmaz. Küleynî’den (329/941) sonra ise İmâmiyye’nin genelde Allah’ın nurâniyetini tevil cihetine gittiği görülür. Örneğin Kummî (381/991) *et-Tevhîd*’de es-Sâdık’tan (148/765) Allah’ın karanlık içermeyen bir nur olduğunu rivâyet etmesine²⁷⁸ rağmen gâyet sarîh olan bu rivâyeti, “O, nurlandıran ve hidâyet verendir.” şeklinde bir yoruma tabi tutar.²⁷⁹ “Allah göklerin ve yerin nurudur.”²⁸⁰ âyetini, Allah’ın gök ve yer ehline hidâyet vermesi şeklinde yorumlar,²⁸¹ sonra da şu açıklamayı yapar: “Allah kendisi için nur ismini mecazen kullanmıştır. Çünkü akıl, Allah’ın nur ya da ışık ya da bu ikisinin cinsinden olamayacağına delâlet eder. Allah nurları yaratandır....”²⁸² Şîa imamlarının sözleriyle uyuşmayan bu yorumun Mutezilî düşüncenin izini taşıdığı aşîkârdır. Zira Kummî’den çok önce Mutezile’nin “Allah gökleri ve yeri nurlandırandır.” şeklinde bir tevil yaptığı bilinmektedir.²⁸³

Şîa imamlarının rüyeti mümkün gördüğüne işâret eden mütevâtir rivâyetler vardır. Berkî’nin Ali er-Rızâ’dan aktardığı rivâyete göre Ehlibeyt’i sevip düşmanlarından teberri edenler ahirette Allah’a bir engel (hicab) olmaksızın bakacaklardır.²⁸⁴ Yine onun es-Sâdık’a dayandırdığı bir rivâyet, “Kâlû Belâ Günü”nde²⁸⁵ kulların Allah’ı müşâhede ettiğini (mu‘âyene),²⁸⁶ Allah’ın bu müşâhede yi zihinlerinden silip ikrarlarını göğüslerinde sâbit kıldığını, böyle olmasaydı hiç kimsenin Allah’ı tanıyamayacağını belirtmektedir.²⁸⁷ Küleynî (329/941) ise tam tersine, *Usûlu’l-*

²⁷⁴ Berkî, *el-Mehâsin*, 377.

²⁷⁵ Harrânî, *Tuḥefu’l-‘Ukûl*, 316.

²⁷⁶ Eşarî, *el-Makâlât*, I, 7, 34.

²⁷⁷ Eşarî, *el-Makâlât*, I, 31-32, 34, 207, 209.

²⁷⁸ Kummî, *et-Tevhîd*, 124-25. Rivâyet şöyledir: “...O, karanlık içermeyen nur’dur, yalan içermeyen doğruluktur, zulüm içermeyen adâlettir, bâtil içermeyen haktır. O hep böyleydi, sonsuza kadar da öyle kalacaktır.”

²⁷⁹ Kummî, *et-Tevhîd*, 125.

²⁸⁰ Nûr: 24/35.

²⁸¹ Kummî, *et-Tevhîd*, 150. Kummî bir Ahbârî olmasına rağmen Kur’ân’ın re’ye göre tefsir edilmesini yasaklayan ahbârı burada dikkate almamıştır.

²⁸² Kummî, *et-Tevhîd*, 151.

²⁸³ Cârullâh, *el-Mu‘tezile*, 82.

²⁸⁴ Berkî, *el-Mehâsin*, 133.

²⁸⁵ A’râf: 7/172.

²⁸⁶ Kummî’nin naklettiği versiyonda kulların Allah’ı değil, yarattıklarını (sun‘) müşâhede ettikleri ifade edilmiştir. Bkz. Kummî, *et-Tevhîd*, 322. Bunun bir tahrif olduğu anlaşılmaktadır.

²⁸⁷ Berkî, *el-Mehâsin*, 438.

Kâfî'nin "Tevhîd" bölümünde "Rüyetin İptali" başlığı altında rüyeti reddeden 12 hadise yer verir.²⁸⁸ Bununla birlikte Allah'ın miraçta azametinin nurundan dilediğini Hz. Peygamber'e gösterdiğini,²⁸⁹ ayrıca Âdemoğullarını yarattığında onlara kendini tanıttığını ve gösterdiğini nakletmekten kaçınmaz.²⁹⁰ Üstelik "Gözler O'nu idrak edemez."²⁹¹ âyetinde idrakın görmek değil, kuşatmak (ihâta) anlamında kullanıldığına ilişkin iki rivâyete yer verir.²⁹² Kummî (381/991) de Küleynî gibi rüyeti nefyeden rivâyetler yanında rüyeti ispat eden birçok rivâyet naklederek kendi kendisiyle çelişir. Örneğin o, Ebû Basîr'in es-Sâdık'a, "Müminler kıyâmet gününde Allah'ı görecek mi?" diye sorduğunu, onun da "Evet, hatta kıyâmet gününden önce de gördüler." dediğini, "Ne zaman?" sorusuna ise, "Allah onlara 'Ben Rabbiniz değil miyim?' diye sorup onlar 'evet' dediğinde." cevabını verdiğini nakleder.²⁹³ Ancak o, rüyeti tekit eden bu rivâyete rağmen Allah'ın Tûr dağına tecellisini, "Dağa âyetlerinden bir âyetle tecelli etti, bu âyet de yarattığı nurlardan bir nurdu." şeklinde yorumlar.²⁹⁴ Rüyet konusunda çok sayıda rivâyet bulunduğunu itiraf etse de Mutezile'nin etkisiyle bu rivâyetlerdeki rüyetin ilim manasına geldiğini iddia eder.²⁹⁵ Kanaatimizce rüyeti nefyeden rivâyetlerin sıhhati şüphelidir. Bunların kısa gaybet döneminde Mutezilî etkinin sonucunda bu ekolle uyuşmak amacıyla üretildiği kuvvetle muhtemeldir. Bu hâdise, Şeyh Müfid'in (413/1022), "İmamlara (sâdıkûn) nispet edilen her hadis gerçekten onlara ait değildir. Onların aslen söylemediği birçok şey onlara izafe edilmiştir."²⁹⁶ şeklindeki tespitinin misdâkı konumundadır. Sonuç olarak Kummî ve Küleynî birer istisna olmayıp kısa gaybet döneminden itibaren İmâmiyye'nin geneli Mutezile'nin etkisiyle rüyeti nefyetmiştir. Şeyh Müfid bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Rüyetin inkârına gelince, İmâmiyye'nin fakihleri ve kelâmcıların geneli bu hususta ittifak etmiştir. Hişâm b. Hakem bir istisnadır. Onun buna muhâlefet ettiği anlatılmaktadır."²⁹⁷ Şeyh Müfid'in değerlendirmesi tashihe muhtaçtır. Nitekim yukarıdaki mütevâtir rivâyetlerin

²⁸⁸ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 140-50.

²⁸⁹ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 147.

²⁹⁰ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, II, 26.

²⁹¹ En'âm: 6/103.

²⁹² Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 148, 211. Kummî de buna benzer iki rivâyeti için bkz. Kummî, *et-Tevhîd*, 60, 256.

²⁹³ Kummî, *et-Tevhîd*, 113.

²⁹⁴ Kummî, *et-Tevhîd*, 115.

²⁹⁵ Kummî, *et-Tevhîd*, 116.

²⁹⁶ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, 147.

²⁹⁷ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, "el-Hikâyât fî Muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-'Adliyye ve'l-Fark beynehum ve beyne's-Şi'ati'l-İmâmiyye", *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, Kum 1431/2009, s. 85.

gösterdiği üzere, İmâmiyye erken dönemde rüyeti benimsemiş, gaybetin başlamasından sonra ise genel anlamda nefyetmiştir.²⁹⁸

Halku'l-Kur'ân meselesinde Şîa imamlarının Kur'ân'ı hâlık ya da mahlûk şeklinde nitelemekten kaçındıkları, Allah'ın kelâmı olduğunu söylemekle yetindikleri görülür. Örneğin Hüseyin b. Hâlid, Ali er-Rızâ'ya (203/818), “Ey Resûlullâh'ın oğlu! Bana Kur'ân'dan heber ver. O hâlık mıdır, yoksa mahlûk mudur?” diye sormuş, o da şöyle cevap vermiştir: “O ne hâlık ne de mahlûktur. Lâkin o, yüce Allah'ın kelâmıdır.”²⁹⁹ Keşşî (III-IV./IX-X. yüzyıl), Yunus b. Abdurrahmân'ın (208/823) Kur'ân hakkında “O mahlûk değildir.” görüşünün Ali er-Rızâ tarafından şu sözlerle onaylandığını aktarmıştır: “Yunus doğru söyledi. Kelâm mahlûk değildir. Kur'ân'ın hâlık mı yoksa mahlûk mu olduğu kendisine sorulduğunda Ebû Cafer'in³⁰⁰ ne söylediği size ulaşmadı mı? O, şu cevabı vermişti: ‘Kur'ân ne hâlık ne de mahlûktur. O, Yaradan'ın (Hâlık) kelâmıdır.’”³⁰¹ Kummî'nin (381/991) aktardığına göre Ali el-Hâdî (254/868) Bağdat'taki tâbilerinden birine yazdığı mektupta şöyle demiştir:

Biz Kur'ân konusunda cedelin bir bidat olduğunu düşünüyoruz. Bu konuda soru soran ve cevap veren kişi bu bidata ortak olmuştur. Çünkü soru soran, ehliyeti olmadığı bir konuyla uğraşmaktadır. Cevap veren ise sorumlu tutulmadığı bir mevzuyu göğüslemektedir. Yüce Allah'tan başka hâlık yoktur. O'nun dışındakiler mahlûktur. Kur'ân ise Allah'ın kelâmıdır. Ona kendi kafandan bir isim verme, yoksa sapanlardan olursun.³⁰²

Kummî her ne kadar Kur'ân'ın mahlûk olmadığını nakletse de, Howard'ın tespit ettiği gibi,³⁰³ Mutezile'nin etkisi altında olduğundan onlarla uyuşmak amacıyla yapay bir tefsir üretmiş, buradaki mahlûk kelimesine “uydurulmuş bir şey” anlamını vermiştir.³⁰⁴ Bu durumda “Kur'ân mahlûk değildir.” cümlesinin anlamı, birden bire “Kur'ân uydurulmuş değildir.” olmuştur. Oysa mesele, “Kur'ân uydurulmuş mu, uydurulmamış mı?” şeklinde değil, “hâlık mı, mahlûk mu?” şeklinde tarhedilmiştir. Bu husus, mahlûk kelimesinin burada kesinlikle yaratılmış anlamında kullanıldığını

²⁹⁸ İbn Teymiyye (728/1328) de bunu tekit etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, II, 215.

²⁹⁹ Kummî, *et-Tevhîd*, 218. Benzer bir rivâyet için bkz. Keşşî, *er-Ricâl*, 409.

³⁰⁰ Ebû Cafer, Muhammed el-Bâkır'ın (114/733) künyesidir. Kaynaklarda halku'l-Kur'ân meselesinin ilk defa II./VIII. asrın ilk yarısında ortaya çıktığı ittifakla belirtilmiştir. Bu husus el-Bâkır'ın bu mesele hakkında görüş bildirmesini mümkün kılmaktadır.

³⁰¹ Keşşî, *er-Ricâl*, 409.

³⁰² Kummî, *et-Tevhîd*, 218-19.

³⁰³ Howard, “Şîi Kelâm Edebiyatı”, 222.

³⁰⁴ Kummî, *et-Tevhîd*, 219-20.

gösterir. Kummî'nin bahsi geçen yorumuna Usûlî İmâmîler de katılmışlardır. Kanaatimizce bu husus, onların bu konuda imamlarından gelen açıklamaları tam olarak anlamadıklarını gösterir. Evet, Şîa imamları Kur'ân'ın muhdes olduğunu açıkça söylediler.³⁰⁵ Ancak ona mahlûk adını – tabi ki hâlik adını da – vermekten imtina ettiler. Bu hassâsiyet, muhtemelen Allah'ın kelâmının diğer muhdes varlıklardan farklı mâhiyette olduğunu ve üstünlüğünü belirtmeye matuftu. Ne var ki Mutezile'nin etkisinde kalan İmâmiyye âlimleri, Kur'ân'ın aslında mahlûk olduğunu, bunu telaffuz etmenin tek sakıncasının, mahlûk kelimesinin dilde “uydurulmuş” anlamına da gelmesi olduğunu söylediler.³⁰⁶

II. Adâlet: Ali b. Ebû Tâlib, adâleti “Allah'ı itham etmemek” şeklinde özetler.³⁰⁷ Allah'ın, kullarına zulmetmekten yüce olduğunu vurgular.³⁰⁸ İnsanları, “Nefislerinizi ve şeytanı bırakıp da günahlarınızı Allah'a yüklemeyin.”³⁰⁹ diyerek uyarır. Allah'ın kudretiyle adâletini şu cümlesiyle bağdaştırır: “Allah, kötülüğü dilemekten yücedir; aynı zamanda mülkünde isteği dışında bir şeyin gerçekleşmesinden azizdir.”³¹⁰

İnsan fiilleri konusunda Şîa imamlarından nakledilen mütevâtir görüş, iki uç görüş olan cebir ve hürriyetin (tefvîz) yanlışlığı, doğrunun bu ikisi arasında bir menzile olduğu yönündedir.³¹¹ Küleynî (329/941), “Allah kulları günah işlemeye zorladı mı?” sorusuna es-Sâdık'ın (148/765), “Allah, kullarını günah işlemeye zorlayıp sonra da onları cezalandırmaktan daha âdildir.” cevabını verdiğini zikreder. “Allah kullarını özgür mü bırakmıştır?” sorusunu, “Onları özgür bıraksaydı, emir ve yasaklarla onlara sınırlama getirmezdi.” şeklinde cevaplandırıldığını aktarır. “Bu ikisi arasında bir menzile var mıdır?” sorusunu ise “Evet, o, gök ve yer arasından daha geniş bir menziledir.” diyerek cevapladığını söyler.³¹² Küleynî bir başka rivâyette Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr'ın Ali er-Rızâ'ya (203/818), “Ashâbımızdan bazıları cebir anlayışına, diğer bazıları ise hürriyet anlayışına bağlı.” dediğini, bunun üzerine er-Rızâ'nın kendisine şu sözleri yazdığını nakleder:

³⁰⁵ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 37-38.

³⁰⁶ Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî, *el-Mulahhas fî Usûli'd-Dîn*, Kum 1381, s. 442-45; Subhânî, Cafer, *el-'Akîdetu'l-İslâmiyye*, Kum trz., 77.

³⁰⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, V, 515.

³⁰⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 22.

³⁰⁹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, V, 555.

³¹⁰ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, V, 531.

³¹¹ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 249, 254; Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 343, 349-50; Kummî, *et-Tevhîd*, 350-54.

³¹² Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 253. Benzer bir rivâyet için bkz. Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 344.

Bismillâhirrahmânirrahîm. Ali b. Hüseyin dedi ki: Yüce Allah şöyle buyurdu: Ey Âdemoğlu! Dilemem sayesinde, dileyen bir varlık oldun. Sana verdiğim kuvvet sayesinde, farz kıldığım görevleri yerine getirdin. Nimetim sayesinde, bana karşı çıkma gücüne kavuştun. Seni, duyan ve gören bir varlık kıldım. Başına gelen iyilik bendendir. Başına gelen kötülük ise nefsendendir. Çünkü işlediğin iyiliklerde ben senden evlâyım. Sen ise işlediğin kötülüklerde benden evlâsın. Ben yaptıklarımın hesabına tutulmam, kullarım ise tutulurlar. Sana, istediğin herşeyi bir nizam dâhilinde verdim.³¹³

Kummî'nin (381/991) aktardığı bir rivâyete göre er-Rızâ, önünde cebir ve tefvîz konusu gündeme geldiğinde, “Size bu konuda ihtilafa düşmeyeceğiniz ve tüm hasımlarınızı mağlup edeceğiniz bir esas öğreteyim mi?” diye sorar. Cemaat “Bize bunu lütfedin.” deyince, o, şu açıklamayı yapar:

Yüce Allah kullarını kendisine itaate zorlamadı. O'na karşı çıkan, O'nu mağlup etmiş olmadı. O, mülkünde kullarını ihmal etmedi. O, kullarına verdiği mülklerin mâlikidir. Kendilerini kâdir kıldığı şeylerin üzerine kâdirdir. Eğer kullar Allah'ın emrine itaat ederlerse, O, kendilerini bundan alıkoymaz ve onlara engel olmaz. Eğer kullar Allah'a karşı çıkmaya niyet edip de Allah lütfundan dolayı onlarla niyetleri arasına girmeyi dilerse bunu yapar. Eğer girmezse ve kullar Allah'a karşı çıkarsa, onları bu duruma sokan Allah değildir. Bu sözlerin sınırlarını kavrayanlar, muhâliflerine kesinlikle üstün gelirler.³¹⁴

Harrânî (IV./X. asır) konuyla ilgili olarak es-Sâdık'tan (148/765) şu rivâyeti aktarır:

İnsanlar kader konusunda üç gruba ayrılırlar. Birincisi, tamamen özgür kılındığını iddia eder. Bu grup Allah'ın kudretini küçümsemiştir, bu nedenle helâk olmuştur. İkincisi, Allah'ın kulları kendisine karşı çıkmaya zorladığını ve kullara tâkatlarını aşan sorumluluklar yüklediğini iddia eder. Bu grup, Allah'ı verdiği hükümlerde zâlim olmakla itham etmiştir, bu nedenle helâk olmuştur. Üçüncü grup, Allah'ın kullara tâkatları ölçüsünde sorumluluk yüklediğini, tâkatlarını aşan sorumluluklar yüklediğini iddia eder. Bu durumda kul, bir iyilik yaparsa Allah'a hamdeder, bir kötülük yaparsa Allah'tan af diler. Bu grup, olgun Müslümanlardır.³¹⁵

Ali el-Hâdî'nin (254/868) cebir ve tefvîzi reddedip ikisinin arasındaki menzileyi işâret ettiği risâlesi oldukça önemlidir.³¹⁶ O, bu risâlesinde es-Sâdık'ın (148/765) “Ne cebir ne de tefvîz vardır, bu iki menzile arasında bir menzile vardır.” şeklindeki sözünü

³¹³ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 253.

³¹⁴ Kummî, *et-Tevhîd*, 351.

³¹⁵ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 277, 344. Bu rivâyetin benzeri için bkz. Kummî, *et-Tevhîd*, 351.

³¹⁶ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 341-56.

şerh ederken cebir ve tefvîz anlayışlarını reddederek istitâat kavramı bağlamında meseleyi ele alır.³¹⁷ İnsan fiilleri konusuyla yakından ilişkili olan kader ve kazâ kavramlarını açıklamak için Ali b. Ebû Tâlib'e atıfta bulunur. Buna göre Ali b. Ebû Tâlib her şeyin kader ve kazâyâ bağlı olarak gerçekleştiğini, ancak bu iki terimin kesinlik ve kaçınılmazlık manası taşımadığını belirtmiş ve bu hususu şöyle açıklamıştır:

Eğer öyle olsaydı; ödül, ceza, emir, yasak ve engelleme anlamsız olurdu; ilâhî vaat ve tehdidin manası kalmazdı. Ayrıca günahkârı yermek ve iyilik yapanı övmek mümkün olmazdı. Üstelik günahkâr, iyilik yapmada iyilik yapandan daha evla olacağı gibi, iyilik yapan da cezaya çarptırılmada günahkârdan daha evla olurdu. Bu öğretiyi putlara tapanların, Rahmân'ın hasımlarının, şeytanın hizbinin, bu ümmetin Kaderi³¹⁸ ve Mecûsîlerinin öğretisidir. Allah insanı yükümlü tuttu ve ona seçme hakkı verdi. O, bazı şeyleri yasakladı ve insanı bu konuda uyardı. O, az itaate karşılık çok sevap verdi. O'na isyan edenler O'nu mağlup etmiş olmadı. O'na itaat edenler buna O'nun tarafından zorlanmadı. O, kullarını bazı şeylere mâlik kılmakla bu mülkleri tamamen tasarruflarına bırakmadı. O; gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri boşuna yaratmadı. Peygamberleri müjdeleyici ve uyarıcı olarak amaçsız göndermedi. Bu, kâfirlerin zannıdır. Ateşten dolayı vay kâfirlerin haline!³¹⁹

el-Hâdî risâlesinin sonunda hidâyet ve dalâlet meselesine de değinir. Bu çerçevede, “O, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir.”³²⁰ âyetini şu şekilde tefsir eder:

Bu ve benzeri âyetler iki anlam taşır. Bu anlamlardan birincisi, Allah'ın kudretini, yani dilediğini hidâyete erdirmeye, dilediğini de saptırmaya gücünün yeteceğini haber vermektedir. Allah kudretiyle kullarını hidâyet ya da dalâlete mecbur ederse, daha önce kitapta şerhettiğimiz gibi, onlar sevabı hak etmezler, azaba da müstahak olmazlar. İkinci anlam, O'nun hidâyetinin tanıtma anlamında olduğunu göstermektedir. Şu âyette olduğu gibi: “Semûd'a gelince, onlara hidâyet verdik.” Yani onlara tanıttık deniliyor. “Ancak onlar körlüğü hidâyete tercih ettiler.” Şayet Allah onları hidâyete mecbur kılsaydı, sapmaya güçleri yetmezdi. Müteşâbih bir âyet geldiğinde, o, sarılmakla yükümlü olduğumuz muhkem âyetlere karşı delil olamaz. Nitekim Allah şöyle demiştir: “O, sana kitabı indirendir. Onun bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun tevilini yapmak için müteşâbih âyetlerin ardına düşerler. Oysa onun tevilini yalnız Allah bilir....” Ve demiştir ki: “Kullarımı müjdele. Onlar ki sözü dinlerler ve daha güzeline tâbi olurlar.” Yani daha muhkem ve daha açık kısmına tâbi olurlar. “Allah'ın hidâyet verdiği onlardır, akıl sahipleri de onlardır.”³²¹

³¹⁷ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 348-49.

³¹⁸ Kaderî ifadesinin burada Cebriyye için kullanılması ve Mecûsîlerle ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir.

³¹⁹ Küleyni, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 244; Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 349-50.

³²⁰ Nahl: 16/93.

³²¹ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 355. Hidâyet ve dalâlet ile ilgili âyetlerin ilâhî lütuf ve adâlet esasına göre tefsiriyle ilgili bkz. Berkî, *el-Mehâsin*, I, 430-31.

Cebir anlayışını benimseyenlerin, Allah'ın kudretini ispatlamaya çalışırken adâletini; tefvîz anlayışını benimseyenlerin ise Allah'ın adâletini ispatlamaya çalışırken kudretini göz ardı ettikleri söylenebilir. Bu sebeple Şîa imamlarının cebir ve tefvîz arasında bir menzileyi işâret eden açıklaması makul gözükmemektedir. Bu açıklama, Allah'ın hem kudreti hem de adâletiyle uyduğu için Şîi olmayan birçok Müslüman düşünür tarafından da benimsenmiştir. Örneğin önde gelen İslam filozoflarından İbn Rüşd (595/1198) mutlak anlamda cebir ya da mutlak anlamda serbestliğin söz konusu olamayacağını, doğrunun bu iki görüş arasında bulunduğunu belirtmiştir.³²²

Ulaştığımız bilgiler, Şîa imamlarının kelâmî görüşlerinin³²³ mutedil ve kendi içinde tutarlı olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda erken dönem İmâmiyyesi'nin teşbih ve cebir anlayışlarını benimsediği iddiasının³²⁴ tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Bu durumda Şehristânî'nin (548/1153) şu iddiasına katılmak mümkün değildir: “Teşbih ilk olarak Şîa içerisinde ortaya çıktı. Daha sonra Ehl-i Sünnet'in bir kısmına sirâyet etti. Ancak zamanla itizâl düşüncesi Şîa'ya hâkim oldu. Çünkü Şîa bu düşüncenin makule daha yakın, teşbih ve hululden daha uzak olduğunu gördü.”³²⁵ Iraklı çağdaş araştırmacılardan İrfan Abdulhamîd bu iddiaya şöyle itiraz etmiştir:

Teşbih düşüncesinin ilk olarak Şîa saflarında zuhur ettiği iddiası da gerçeğe aykırıdır. Bize göre teşbih, çeşitli fırkalardan teşbihçi önderlerin ölüm tarihleri mukâyese edildiğinde açık bir şekilde görüldüğü üzere, ilk olarak Ehlu'l-Hadîs'ten Haşeviyye adlı bir grubun saflarında zuhur etti. Sonra Şîi ve Sünnî diğer bazı cemaatlere sıçradı.... Teşbih düşüncesi, nasların zâhirine sarılmada aşırıya giden ve kendilerini tarihsel olarak İmam Ahmed b. Hanbel ile ilişkilendiren Ehlu'l-Hadîs'ten bir grup içerisinde son asırlara kadar var olmaya devam etti. Bu grup, Eşarîlere ve Maturidîlere tevîl metodunu kullandıkları için son asırlarda düşmanlık göstermeye başladı. Hatta bunlardan bazıları, değerli imam İzzeddîn b. Abdusselâm'a bile laf atmaya yeltendi. Çünkü kendisi, onları reddetme sadedinde şunları yazmıştı: “Allah'ı, yarattıklarına benzeten Haşeviyye ve Müşebbihe'den birincisi, haşvi açığa vurmaktan çekinmedi. Onlar kendilerini haklı görseler de yalancıların ta kendileridirler. İkincisi ise haram yemek ve geçici dünya nimetini elde etmek amacıyla selef mezhebinin arkasına saklandı. Oysa selef mezhebinin özelliği, tecsim ve teşbihi dışlamak, tevhit ve tenzihi savunmaktır.”³²⁶

³²² Abdulhamîd, *Dirâsât fî'l-Fırak*, 272. (İbn Rüşd'ün *Menâhicu'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille* adlı eserinden naklen)

³²³ Bu görüşlerin derli toplu bir özetini, Ali er-Rızâ'nın Memun'un isteği üzerine yazdığı kısa risâlede bulmak mümkündür. Bkz. Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 310-16.

³²⁴ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 79.

³²⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 172.

³²⁶ Abdulhamîd, *Dirâsât fî'l-Fırak*, 197-98.

Ulaştığımız bilgiler, İmâmiyye'nin IV./X. asra kadar kendine has bir kelâmı olmadığı yönündeki iddianın da tutarsızlığını göstermektedir. Bu iddiayı savunanlardan müsteşrik Adam Metz şöyle demektedir:

Şîa'nın o zamana (334/946) kadar kendine has bir kelâmî mezhebi yoktu. Onlar kelâmın usul ve üsluplarını Mutezile'den iktibas ettiler.... Hatta Şîa'nın IV. hicrî asırdaki en büyük âlimi İbn Bâbeveyh (el-Kummî), *el-İlel* adlı kitabında her şeyin illetini araştıran Mutezile âlimlerinin metodundan faydalandı.... Şîa, akide ve mezhep olarak Mutezile'nin vârisidir.³²⁷

Çağdaş İmâmî âlimlerden Sübhânî yukarıdaki iddiaya şu şekilde itiraz etmiştir:

Metz'in söyledikleri, öncelikle Şîî kültürüne çok az vâkıf olduğunu ve zikrettiği seneden önce yaşayan Şîa'nın bâriz kelâmcılarını tanımadığını ele vermektedir. Bu hususta Seyyid Hasan es-Sadr'ın *Te'sîsu's-Şî'a li 'Ulûmi'l-İslâm* adlı kitabına başvurmak yeterlidir. Gerçekten de hicrî ilk üç asırda Şîa akâid konularında cedel ve münâzara yeteneğine sahip kelâmcılara sahipti....³²⁸ İkinci olarak, Şîa'nın Mutezile'den etkilendiği iddiasını, İbn Bâbeveyh'in *İlelu's-Şerâi'* kitabını herşeyin illetini araştıran Mutezile'nin kitapları doğrultusunda yazdığına dayandırmak, müsteşrikin bu kitabı yeterince incelemeyişi ifşa etmektedir. Bu kitap, şeriat ve ahkâmın illetlerini nebî, vasî ve ardından gelen imamlardan rivâyet edilen hadislerle tefsir etmektedir. Kitap, yazarın ahkâma ilişkin şahsî tefsiri değildir ki, onun bu kitabı Mutezile kitapları doğrultusunda yazdığı söylenebilir. Üçüncü olarak, İmam el-Bâkır döneminden başlayıp Mutezile'nin Büveyhîler tarafından kollandığı asra kadar geçen süreçte Şîa ile Mutezile arasında yapılan münâzaralar, Şîî düşünce sisteminin Mutezile ile uyuşmadığının en güçlü delilidir.³²⁹

Çağdaş araştırmacılardan Neşşâr da erken dönem İmâmiyyesi'nin güçlü kelâmcılara sahip olduğunu belirtenler arasındadır. Neşşâr bu kelâmcılar ve ifa ettikleri görevler hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır:

Hâkim görüşe göre İslâm'ın özünü teşkil eden İslâm düşüncesini Hristiyanlık, Yahudilik, Dualizm, putperestlik ve felsefe gibi diğer düşüncelere karşı savunanlar yalnızca Ehl-i Sünnet ve Mutezile'dir. Şîa'nın ise İslâm toplumunu tenkit etmek ve Müslümanların görüşlerini çürütmekle uğraştığı söylenmiştir. Ancak bu büyük bir hatadır. Çünkü Şîa'nın mutedil âlimleri ilk asırlarda – son asırlarda olduğu gibi – İslâm'ın ruhunu düşmanları karşısında tefsir eden meşalelerdi. Onlar Düalistlere,

³²⁷ Metz, Adam, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbi'i'l-Hicrî*, çev. Muhammed Ebû Rîde, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut trz., I, 102.

³²⁸ Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, III, 260.

³²⁹ Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, III, 263.

Hristiyanlara, Yahudilere, filozoflara ve bizzat Şîa'nın Gulât kesimine karşı sürekli teyakkuzda oldular. İslâm akâidinin mütekâmil ve munazzam binasının inşasında Ehl-i Sünnet ve Mutezile âlimlerine iştirak ettiler. Tarihsel olarak sâbittir ki Cafer es-Sâdık'ın medresesi ve bu medresenin büyük âlimi Hişâm b. Hakem bu konuda en büyük rolü üstlenmiştir.³³⁰

İmâmiyye'nin klasik kaynaklarında Neşşâr'ın görüşünü destekleyen çok sayıda bilgiye rastlanır. Bu kaynakların başında, es-Sâdık'ın (148/765) Mufaddal b. Ömer'e (170/786-787) imlâ ettirdiği, dönemin ateistlerine karşı yazılan *Tevhîdu'l-Mufaddal* ya da diğer adıyla *Kitâbu Fekkir* gelir.³³¹ Günümüzde de önemini koruyan eserde Allah'ın varlığını ispatlamak amacıyla kâinattaki düzen ve gayeliliğe dâir çarpıcı örnekler verilmekte, insanlar bu konuda düşünmeye davet edilmektedir. es-Sâdık'ın Mısır'dan gelen bir zındıkla ve dönemin meşhur ateistlerinden Abdülkerim b. Ebu'l-Avcâ (155/772) ile münâzaraları da dikkat çekicidir.³³² Musa el-Kâzım (183/799) sayesinde Hristiyanların meşhur âlimi Büreyhe'nin Müslüman olduğu bilinmektedir.³³³ Bunun yanı sıra Ali er-Rızâ'nın (203/818) Merv'de Memun'un meclisinde çeşitli din ve mezheperin önde gelen âlimleriyle yaptığı münâzaralar İslâm'ın evrenselliğini ortaya koymaları bakımından son derece önemlidir.³³⁴ Bu çerçevede Hişâm b. Hakem'in (186/803) bir Deysânî ile münâzarası da hatırlanmalıdır.³³⁵

Bu sadette çağımızın önde gelen müsteşriklerinden Madelung'un erken dönem İmâmiyye kelâmı hakkındaki görüşlerine değinmek uygun olacaktır. Madelung bu konuya hasrettiği ve *Usûlu'l-Kâfi*'yi merkeze alarak yazdığı makalesinde, Şîa imamlarının akli vahyin önüne geçirdiklerini³³⁶ ve adım adım Mutezilî görüşleri desteklediklerini³³⁷ ileri sürer. Allah'ın gayr-ı maddî ve müteâlî bir varlık olması, tevhit, ilâhî sıfatların zâtî-muhdes şeklinde ayrılması gibi Şîa imamlarına ait görüşlerin büyük ölçüde Mutezile'nin görüşlerine uygun düştüğünü iddia eder.³³⁸

Madelung'un yukarıdaki iddiasına katılmadığımızı ifade etmemiz gerekir. Kanaatimizce Şîa imamlarının aklın önemini vurgulamış olmaları, onu vahyin önüne geçirdikleri anlamına gelmez. Onlara göre akıl, vahyi anlamada vasıtaadır, dinde hüküm

³³⁰ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi*, 17-18.

³³¹ el-Cu'fi, Mufaddal b. Ömer, *Tevhîdu'l-Mufaddal*, Kum 1427/2005.

³³² Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 110-11, 112-14.

³³³ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 398-99; el-Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1992, XLVIII, 114.

³³⁴ el-Kummî, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, Kum 1399/1978, I, 139-58.

³³⁵ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 118-20.

³³⁶ Madelung, Wilferd, "Early İmâmî Theology as Reflected in the Kitâb el-Kâfi of al-Kulaynî", *The Study of Shii Islam*, ed. Farhad Daftary – Gurdofarid Miskinzoda, s. 466, ss. 465-74, Londra 2014.

³³⁷ Madelung, "Early İmâmî Theology as Reflected in the Kitâb el-Kâfi of al-Kulaynî", 468.

³³⁸ Madelung, "Early İmâmî Theology as Reflected in the Kitâb el-Kâfi of al-Kulaynî", 468-72.

verme ya da yorum yapma yetkisine sahip değildir.³³⁹ Onlar tam da bu noktadan hareketle dinde ictihat, re'y ve kıyası yasaklamışlardır. Buna ilâveten, teşbih ve tecsimin nefyi, tevhitin ispatı, ilâhî sıfatlar gibi mevzularda, Madelung'un iddiasının aksine, Mutezile'nin Şîa imamlarından etkilendiği yönünde bir kanaatin varlığı dikkat çekmektedir. Bu kanaati taşıyan Mutezilî âlimlerden İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258) şöyle demektedir: “Ashâbımızın tevhit ve adâlet konularındaki görüşleri, Emîrül-müminîn'den alınmıştır.”³⁴⁰ Mutezile'nin kendisini ısrarla Ali b. Ebû Tâlib'e dayandırmak istemesi de bir anlamda bu kanaatin ürünüdür. Kabî'nin (319/931) aşağıdaki sözleri bu bağlamda değerlendirilebilir:

Mutezile mezhebinin Hz. Peygamber'e (sallallâhu aleyh) ulaşan bir isnat zinciri vardır. Ümmetin hiçbir fırkası böyle bir zincire sahip değildir. Hasımları, Mutezile'nin bu davasını inkâr edemezler. Çünkü hepsi itiraf etmektedir ki Mutezile mezhebi Vâsıl b. Atâ'ya; Vâsıl, Muhammed b. Ali b. Ebû Tâlib'e ve oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Ali'ye isnad edilmektedir. Muhammed, ilmi babası Ali'den, Ali de Resûlullâh'tan almıştır.³⁴¹

Kabî'nin bu silsileyi zikretmekteki asıl amacı, Mutezile'yi Hz. Peygamber'e dayandırmaktır. Ancak burada bizi ilgilendiren husus, onun bunu başka bir sahâbî değil de Ali b. Ebû Tâlib üzerinden gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Kabî'nin yanı sıra Kadı Abdulcabbâr (415/1025) da bu silsileyi zikretmektedir.³⁴² Aynı zamanda o, Ali b. Ebû Tâlib'in teşbihin nefyi ve adâletin ispatına dâir çok sayıda hutbesi bulunduğunu vurgulamaktadır.³⁴³ Tüm bu veriler ortada dururken Şîa imamlarını Mutezile'ye tâbi göstermek mantıklı gözükmemektedir. Böyle bir tâbiyet söz konusu olsaydı, İmâmiyye karşıtlığıyla tanınan Câhız (255/869) ve Hayyât (300/913) gibi Mutezilîlerin bunu dile getirmeleri gerekirdi. Ayrıca İmâmiyye ile Mutezile arasındaki hararetli münâzaraları ve reddiyeleri açıklayabilmek mümkün olmazdı. Kanaatimizce Madelung, alanında otorite kabul edilmesinin verdiği rahatlıkla davranmış ve iddiasını destekleyecek somut bir delil ortaya koyamamıştır.

³³⁹ Müderrisî, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye*, 138.

³⁴⁰ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, V, 515.

³⁴¹ Kabî, *el-Makâlât*, 161.

³⁴² Kadı Abdulcabbâr, “Tabakâtü'l-Mu'tezile”, 164.

³⁴³ Kadı Abdulcabbâr, “Tabakâtü'l-Mu'tezile”, 163.

1.3. II./VIII. Asrın İlk Yarısında İmâmiyye-Mutezile İlişkisi

İmâmiyye II./VIII. asrın ilk yarısında Emevîlerin baskısı yüzünden siyasî alanda zor günler geçirse de el-Bâkır (114/733) ve es-Sâdık'ın (146/765) yoğun ilmî faaliyetleri sebebiyle fikrî alanda oldukça verimli bir dönem yaşamıştır. el-Bâkır'ın yaydığı ilim sayesinde, daha önce ilimde muhâliflerine muhtaç olan İmâmiyye, muhâliflerinin kendisine ihtiyaç duyduğu bir konuma yükselmiştir.³⁴⁴ es-Sâdık'tan sâdır olan ilim ve fıkıh, Câhız'ın tabiriyle tüm dünyayı doldurmuştur.³⁴⁵ Bu esnada Mutezile'de beş esas henüz tam olarak tebellür etmemiş, bununla birlikte iki öncü isim ön plana çıkmıştır. Bunlar Vâsıl b. Atâ (131/748) ve Amr b. Ubeyd'dir (144/761).

1.3.1. Vâsıl b. Atâ

Medine'de 80/699 yılında doğan Vâsıl'ın Benû Dabba, Benû Mahzûm ya da Benû Hâşim'in mevlası olduğu söylenir. Gazzâl lakabıyla tanınması, sadaka ve yardımlarını verebileceği fakir kadınları bulabilmek için dokumacılar çarşısına sıkça uğraması sebebiyledir.³⁴⁶ Vâsıl çocukluk ve gençlik yıllarının bir kısmını Medine'de geçirdi. Bir süre sonra Basra'ya taşındı ve meşhur tâbiî Hasan el-Basrî'nin (110/728) ders halkasına katıldı.³⁴⁷ Hocasının gözde öğrencileri arasına girdiyse de büyük günah işleyen kişinin isimlendirilmesi konusunda ondan ayrıldı. O dönemde bu konu hakkında Müslümanlar arasında çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Büyük günah işleyen kişi Hâricîlere göre kâfir ve müşrik, Mürcie'ye göre mümin, Hasan el-Basrî ve ashâbına göre münafık idi. Vâsıl ise bu kişinin ne mümin ne kâfir ne de münafık olduğunu, mümin ile kâfir arasında orta bir menzilede bulunan fâsık olarak isimlendirilmesi gerektiğini öne sürdü.³⁴⁸ Amr b. Ubeyd (144/761) ile bu konuda yaptığı münâzara neticesinde Amr da ona katıldı.³⁴⁹

Vâsıl'ı değerlendirirken içinde yetiştiği ilmî çevreyi iyi tanımak gerekir. Ümit, Vâsıl'ın Medine'de Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (98/717) medresesinde yetiştiği yönündeki iddianın tarihsel bakımdan mümkün olmadığını göstermiştir.³⁵⁰ Dolayısıyla Vâsıl'ın Basra'da Hasan el-Basrî'nin medresesinde

³⁴⁴ Keşşî, *er-Ricâl*, 357; Müderrisî, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye*, 8.

³⁴⁵ Subhânî, *Advâon 'alâ Akâidi's-Şi'a*, 178. (*Resâilu'l-Câhız*'dan naklen)

³⁴⁶ Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî, *Emâli'l-Murtazâ*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, yrz., 1954, I, 163.

³⁴⁷ Kabî, *el-Makâlât*, 159.

³⁴⁸ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 165.

³⁴⁹ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 165-66.

³⁵⁰ Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, İstanbul 2010, s. 81-85.

yetiştigini söylemek daha tutarlıdır. el-Basrî, Şîa imamlarına tâbi olmasa da³⁵¹ onlardan faydalanmış bir âlimdir. Şerîf Murtazâ (436/1044) fesâhat, belâgat ve geniş bilgiye sahip olmakla vafettiği el-Basrî'nin vaaz ve dünyanın yerilmesi konularındaki sözlerinin tümünün hem lafız hem anlam olarak, bazen de sadece anlam olarak Ali b. Ebû Tâlib'den alındığını belirtir.³⁵² Diğer taraftan, el-Basrî'nin Hasan b. Ali'ye (49/669) mektup yazarak kader ve istitâat konularındaki fikrini sorduğu, onun da şu cevabı verdiği rivâyet edilmiştir.³⁵³

Mektubun elime ulaştı. Mektubunda bildirdiğin üzere sen ve senden öncekiler bu konuda şaşkınlığa düşmüş olmasaydınız, soruna cevap vermeyecektim. Cevabım şudur: Allah'ın, kaderin hayrını ve şerrini bildiğine inanmayan kişi küfre girmiştir. Günahları Allah'a isnat eden günaha batmıştır. Allah'a itaat eden, itaat etmeye zorlanmadığı gibi isyan eden de O'nu yenmiş olmaz. Ne kul itaat etmeye mecburdur, ne de Allah kulun günahını önlemekten âcizdir. Kullar başıboş da bırakılmamıştır. Allah onlara verdiği her şeye mâlik ve her güce kâdirdir. Allah emirlerini yerine getirmeleri için kullarını zorlamaz. Yasaklarını koyarak onları uyarır. İtaat etmek isterlerse onları engelleyen bir şey yoktur. Günaha yönelirlerse, Allah dilediği takdirde lütufta bulunarak onlarla günahın arasına girer. Bunu yapmazsa, onları günaha zorlamış ya da kerhen günahı işlemelerini sağlamış olmaz. Tam tersine, Allah kullarına basiret vermiş, iyiyi ve kötüyü tanıtmış, emir ve yasaklarını bildirmiş ve onları uyarmıştır. Böylece onlara lütufta bulunmuştur. Onları, melekler gibi emrettiklerine itaatkâr kılmadığı gibi yasaklarını çiğnemeye mecbur da etmemiştir. “En mükemmel hüccet Allah'ındır. O, dileyseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi.”³⁵⁴ Hidâyete erenlere selam olsun.³⁵⁵

Bu bilgiler, Vâsıl'ın bazı konularda hocası Hasan el-Basrî (110/728) kanalıyla Şîa imamlarından etkilenmiş olabileceğini düşündürmektedir. el-Basrî'nin Şîa imamlarıyla bağlantısı göz önüne alındığında böyle bir ihtimâl düşük değildir. Bu ihtimal, Vâsıl'ın görüşlerine bakılarak araştırılabilir. Şehristânî (548/1153), Vâsıl b. Atâ ve ashâbının benimsediği itizâlin dört esas üzerine kurulduğunu söyler.³⁵⁶ Bunlardan birincisi, Zât'a zait sıfatların nefyidir. Vâsıl bu meselede iki kadim ve ezeli ilâhın

³⁵¹ el-Bâkır'ın Hasan el-Basrî hakkında, “Hasan ister sağa, ister sola gitsin. Vallahi ilim buradan (bizden) başka bir yerde değildir.” demesi, el-Basrî'nin Şîa imamlarına muhâlif bir çizgide olduğunu göstermektedir. Bkz. Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 61.

³⁵² Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 153.

³⁵³ el-Basrî 21/642 yılında Medine'de doğdu. Hasan b. Ali öldüğünde onun 28 yaşında olması icap eder. Dolayısıyla iki Hasan arasında bir mektuplaşma gerçekleşmesi tarihsel bakımdan mümkün gözükmemektedir.

³⁵⁴ En'âm: 6/149.

³⁵⁵ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 162.

³⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 51-55.

varlığının imkânsızlığı noktasından hareket etmiştir. İmâmiyye'ye göre o, bu meselede Ali b. Ebû Tâlib'den etkilenmiştir. Zira Ali b. Ebû Tâlib, ilâhî sıfatlar ile Zât'ın aynılığını ilk gündeme getiren kişidir.³⁵⁷ İkinci esas, Vâsıl'ın üzerinde daha fazla durduğu kader meselesidir. Şehristânî'ye göre o, bu meselede Mabed el-Cühenî (83/702) ve Gaylân ed-Dımaşkî'den (120/738) etkilenmiş ve insanın eylemlerinde tamamen özgür olduğunu savunmuştur. Kanaatimizce Vâsıl'ın kader telakkisinin oluşmasında Hasan b. Ali'nin yukarıdaki düşünceleri de bir dereceye kadar etkili olmuştur. Üçüncü esas, Vâsıl'ın çok önem verdiği el-menzile beyne'l-menziileteyn meselesidir. Dördüncü esas ise Cemel ve Sıffin savaşlarına katılan taraflardan³⁵⁸ hangisinin hatalı olduğunun bilinemeyeceği şeklinde özetlenebilir.³⁵⁹ Ancak Şeyh Müfid (413/1022), Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037-38) ve İbn Hazm'a (456/1064) göre Vâsiliyye, Ali b. Ebû Tâlib'i Muâviye ve Hâricîlere karşı savaşlarında haklı görmüş, yalnızca Cemel savaşındaki durum hakkında çekimser kalmıştır.³⁶⁰ Bu durumda Vâsıl'ın Ali b. Ebû Tâlib'e temkinli yaklaştığı ortaya çıkmaktadır. Berkî'nin (274/887 veya 280/893) Cafer es-Sâdık'tan (148/765) aktardığı bir rivâyetten onun Muhammed el-Bâkır'a (114/733) bakış açısının da pek olumlu olmadığı anlaşılmaktadır.³⁶¹

Vâsıl'ın Medine'de Alioğullarından çok sayıda kişinin katıldığı bir toplantıda es-Sâdık ile tartıştığı, Zeyd b. Ali'nin (122/740) de onu desteklediği yönündeki meçhul rivâyet³⁶² tartışmalıdır.³⁶³ İlk defa Kadı Abdulcabbâr (415/1025) tarafından gündeme getirilen bu rivâyet, III./IX. asırda Zeydiyye-Mutezile yakınlaşmasından³⁶⁴ sonra girilen tarihi yeniden inşa faaliyetinin bir ürünü olarak değerlendirilebilir.

³⁵⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 40-41.

³⁵⁸ Ali b. Ebû Tâlib'e karşı savaşan Cemel ashâbına Nâkisîn, Muâviye ve ashâbına Kâsîtîn, Hâricîlere Mârikîn denmiştir. İbn Dîzîl'in konuya ilişkin rivâyetleri için bkz. İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 388-89.

³⁵⁹ Sübhânî, Vâsıl'ın Ali b. Ebû Tâlib ile savaşanlar hakkında kararsız kalmasını eleştirir ve bu tutumun Hz. Peygamber'den gelen açık nassa muhâlif olduğunu belirtir. Zira Ammâr b. Yâsir (37/657), Hz. Peygamber'in kendisine Nâkisîn, Kâsîtîn ve Mârikîn ile savaşmasını emrettiğini rivâyet etmiştir. Aynı şeyi Ebû Saîd el-Hudrî (74/693-94) ve Ebû Eyyûb el-Ensârî (49/669) de nakletmiştir. Bkz. Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, III, 312. Konuya ilişkin diğer kaynaklar için bkz. el-Emînî, Abdülhüseyn Ahmed, *el-Gadîr fi'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-Edeb*, Beyrut 1983, III, 192.

³⁶⁰ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 10-11; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 119; İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Beyrut 1406/1986, IV, 153.

³⁶¹ Berkî, *el-Mehâsin*, II, 235.

³⁶² Kadı Abdulcabbâr, "Tabakâtu'l-Mu'tezile", 239.

³⁶³ Bu rivâyetin içerdiği çelişkiler için bkz. Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, 94-95.

³⁶⁴ Bu yakınlaşmanın baş mimarı Kâsım er-Ressî'dir (246/860). O, Mutezile'nin beş esasından tevhit, adl, va'd-va'id esaslarını kabul etmiştir. İlk Yemen Zeydî Devleti'nin kurucusu olan torunu Yahya b. Hüseyin (298/911) ile birlikte Zeydiyye üzerindeki Mutezili etki zirveye çıkmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, 194-214.

Basra'da 131/748 yılında vefat eden Vâsıl, sonuç olarak siyasi açıdan Şîa imamlarına mesafeli durmuştur. İtikâdî açıdan ilahî sıfatlar konusunda onlarla benzer düşünmüş olması muhtemeldir. İrade hürriyetinde onlarla hemfikir olsa da bu hürriyetin sınırları konusunda onlardan ayrılmıştır.

1.3.2. Amr b. Ubeyd

Basra'da 80/699 yılında doğan Amr aslen Kâbil'dendir. Hasan el-Basrî'nin (110/728) önde gelen ashâbı arasında yer almıştır. el-Basrî'nin onun hakkında, "O, Basralı gençlerin en hayırlısıdır." dediği rivâyet edilir.³⁶⁵ Tâbiîn neslini ve ardıklarını gören Süfyân b. Uyeyne'nin (198/814) de "Gözüm Amr b. Ubeyd gibi birini görmedi." dediği söylenir.³⁶⁶

Amr, zühdü ve takvâsıyla öne çıkan bir isimdir.³⁶⁷ Abbâd b. Mansûr, onun hakkında şu tespiti yapar: "Basra'da Amr b. Ubeyd'den daha fakih ve daha fasih kişiler vardı. Fakat o, bunlar arasında dinar ve dirheme en az rağbet eden kişiydi. Bu sebeptendir ki o, Basra ehlinin lideri oldu."³⁶⁸ Mesûdî (345/956), Amr'ın vaktinde Mutezile'nin şeyhi ve müftüsü olduğunu, tevhit ve adl gibi konularda hutbe, risâle ve sözlerinin bulunduğunu belirttikten sonra onunla ilgili haberler, söylediği güzel sözler ve yaptığı münâzaralar için okuyucusunu *el-Makâlât fî Usûli'd-Diyânât* adlı eserine yönlendirir.³⁶⁹ Şehristânî (548/1153) Amr'ın züht ile tanınan hadis râvilerinden olduğunu söyler.³⁷⁰ Kabî (319/921) Amr'dan hadis rivâyet edenler arasında Süfyân es-Sevrî (161/778), Süfyân b. Uyeyne (198/814), Ebû Yusuf (182/798) ve Ebû Mutî' el-Belhî'yi (199/814) zikreder.³⁷¹

Rivâyetlerden Amr'ın Ali b. Ebû Tâlib'e karşı iyi hisler beslemediği anlaşılmaktadır. Şeyh Müfid'in (413/1022) Nazzâm'dan (231/845) aktardığına göre Amr şu sözleriyle Ali b. Ebû Tâlib'i sert biçimde tenkit etmiştir: "Ali, Züssüdeyye'yi aradığı sırada, 'Vallahi ne yalan söyledim, ne de Peygamber bana yalan söyledi.' derken bir göğe bir yere bakmamış olsaydı, Peygamber'in ona bu hususta bir şey söylediği hakkında şüphe etmezdim."³⁷² Şerîf Murtazâ'nın (436/1044) Câhız'dan (255/869)

³⁶⁵ Kabî, *el-Makâlât*, 161.

³⁶⁶ Kabî, *el-Makâlât*, 162.

³⁶⁷ Amr'ın zühdü ve takvâsıyla ilgili bazı rivâyetler için bkz. Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 170.

³⁶⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 367.

³⁶⁹ Mesûdî, *el-Mürûc*, III, 371.

³⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 55.

³⁷¹ Kabî, *el-Makâlât*, 162.

³⁷² Şerîf Murtazâ, *el-'Uyûn ve'l-Mehâsin*, 233.

aktardığına göre Amr, Ali'nin şahitliğini hiçbir şekilde câiz görmemiştir.³⁷³ Amr'ın Ali'ye olumsuz bakması, Ali karşıtlığıyla bilinen Basra'da yetişmesinden kaynaklanmış olabilir.³⁷⁴

Amr'ın el-Bâkır (114/733) ve es-Sâdık (148/765) ile buluştuğuna dâir rivâyetler vardır. Küleynî'nin (329/941) rivâyetine göre Amr, el-Bâkır'ın meclisine gelip ona Allah'ın öfkesi (gadab) hakkında soru sormuş, el-Bâkır da kendisine şu cevabı vermiştir: "Allah'ın öfkesi, azabı (ikâb) demektir. Ey Amr! Her kim Allah'ın bir durumdan başka bir duruma geçtiğini iddia ederse, O'nu yaratılmışların sıfatıyla vasıflandırmış olur. Oysaki hiç bir şey Allah'ı kıskırtıp da halini değiştiremez."³⁷⁵ Küleynî ayrıca Amr'ın es-Sâdık'a büyük günahların neler olduğunu sorduğunu, onun da Kur'ân âyetleri doğrultusunda kendisine uzun bir cevap verdiğini zikretmiştir.³⁷⁶

Küleynî, Hişam b. Hakem'in (186/803) Amr ile imâmete dâir bir münâzarasından bahseder. O, bu münâzarayı Hişam'ın dilinden şöyle aktarır:

Amr b. Ubeyd'in durumunu ve Basra mescidinde oturup ders verdiğini haber aldım. Bu durum ağırıma gitti. Onunla münâzara etmek için yola çıktım. Bir Cuma günü Basra'ya vardım. Basra mescidine girdim. Birden büyük bir halkayla karşılaştım. Amr b. Ubeyd halkanın ortasında bulunuyordu. Üzerinde yünden yapılmış siyah bir izar ve bir kıyafet vardı. İnsanlar ona sorular soruyorlardı. İnsanlardan bana yol açmalarını istedim, onlar da açtılar. Sonra halkadakilerin en sonunda dizlerimin üzerine oturdum. Ardından dedim ki: "Ey âlim! Ben yabancı biriyim. Bir soru sormama izin verir misin?" Amr bana "Evet" dedi. Dedim ki: "Senin gözün var mıdır?" Dedi ki: "Yavrucuğum, böyle soru mu olur? Gördüğün bir şeyi neden soruyorsun?" Dedim ki: "Benim sorum böyle!" Dedi ki: "Yavrucuğum, sorun saçma da olsa sor!" Dedim ki: "Soruma cevap ver!" Bana dedi ki: "Sor bakalım!" Dedim ki: "Gözün var mı?" Dedi ki: "Evet." Dedim ki: "Gözün ne işe yarıyor?" Dedi ki: "Onunla renkleri ve şahısları görüyorum." Dedim ki: "Burnun var mı?" Dedi ki: "Evet." Dedim ki: "Burnun ne işe yarıyor?" Dedi ki: "Onunla kokuyu alıyorum." Dedim ki: "Dilin var mı?" Dedi ki: "Evet." Dedim ki: "Dilin ne işe yarıyor?" Dedi ki: "Onunla tat alıyorum." Dedim ki: "Kulağın var mı?" Dedi ki: "Evet." Dedim ki: "Kulağın ne işe yarıyor?" Dedi ki: "Onunla sesleri duyuyorum." Dedim ki: "Aklın var mı?" Dedi ki: "Evet." Dedim ki: "Aklın ne işe yarıyor?" Dedi ki: "Onunla bu organ ve duyularıma gelen bilgileri temyiz ediyorum." Dedim ki: "Bu organlar akıldan müstağni olamazlar mı?" Dedi ki: "Hayır." Dedim ki: "Bu organlar sağlıklı ve sağlam olsalar da bu böyle

³⁷³ Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi'î'l-İmâme*, I, 94. (Câhız'ın *Fadâilu'l-Mu'tezile* adlı eserinden naklen)

³⁷⁴ Ali b. Ebû Tâlib'in Basra halkını yeren sözleri için bkz. İbn Ebu'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 126.

³⁷⁵ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 166; Kummî, *et-Tevhîd*, 164.

³⁷⁶ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, II, 495-96; Meclisî, *Bihârû'l-Envâr*, XLVII, 213-15.

midir?” Dedi ki: “Yavrucuğum, organlar kokladığı, gördüğü, tattığı ya da duyduğu bir şeyde şüpheyi düşerse akla danışır. Akıl kesin bilgiyi verir ve şüpheyi ortadan kaldırır.” Ona dedim ki: “Allah, organların şüpheyi düşmemesi için akli ikâme etmiştir, değil mi?” Dedi ki: “Evet.” Dedim ki: “Öyleyse aklın varlığı şarttır. Yoksa organlar kesin bilgiye ulaşamaz.” Dedi ki: “Evet!” Ona dedim ki: “Ey Ebû Mervân! Görülüyor ki, Allah tebâreke ve teâlâ, senin organlarını başıboş bırakmadı, onlar için doğruyu doğrulayıp şüpheyi düşülen hususları kesin bilgiye dönüştüren bir imam belirledi. Bunu yapan Allah, insanların tümünü şaşkınlık, şüphe ve ihtilaf içerisinde bırakıp da şüphe ve şaşkınlıkları konusunda başvuracakları bir imam tayin etmez mi? Böyle bir imam tayin etmeyecek de şaşkınlığını ve şüpheni gidermek için senin organlarına imam tayin edecek, öyle mi?” Bu sözlerim üzerine Amr sustu, hiçbir şey söylemedi. Sonra bana yöneldi ve dedi ki: “Sen Hişâm b. Hakem misin?” Dedim ki: “Hayır.” Dedi ki: “Peki onun meclisine katılanlardan biri misin?” Dedim ki: “Hayır.” Dedi ki: “Nerelisin?” Dedim ki: “Küfeliyim.” Dedi ki: “Öyleyse o sensin!” Sonra beni kucakladı. Oturduğu yerden kalkıp beni yerine oturttu. Ben kalkana kadar tek kelime konuşmadı.³⁷⁷

Amr’ın İmâmiyye’ye mensup kıraat ve Arap dili-edebiyatı âlimi Ebû Amr b. Alâ el-Basrî (154/771) ile vaîd konusunda tartıştığı bilinmektedir. Şeyh Müfid (413/1022), Kabî’nin (319/931) *el-Gurer* adlı kitabında bu tartışmayı hocası Ebu’l-Hüseyn el-Hayyât’tan (300/913) şöyle naklettiğini zikreder:

Amr b. Ubeyd vaîd konusunda konuşurken yanından Ebû Amr b. Alâ geçiyordu. Ebû Amr ona dedi ki: “Siz Acem olduğunuz için bu meseleyi anlayamadınız. Çünkü Araplar vaîdi terketmeyi zem olarak görmez, yalnızca vaadi terketmeyi zem olarak görür.” Sonra da şu beyti okudu: “Ben onu tehdit de etsem, ona vaatte de bulunsam; Tehdidimden dönerim, fakat vaadimden asla dönmem!” Bunun üzerine Amr ona şunu sordu: “Vaîdi terkeden ‘muhlif’ olarak isimlendirilmez mi?” Ebû Amr “Evet” dedi. Amr, “Öyleyse yüce Allah’ı da vaîdini gerçekleştirmediği zaman muhlif olarak isimlendirebilir miyiz?” diye sordu. Ebû Amr “Hayır” dedi. Amr dedi ki: “Bu durumda gösterdiğin şahit iptal oldu.”³⁷⁸

³⁷⁷ Küleynî, *Usûlu’l-Kâfî*, I, 270-71; Keşşî, *er-Ricâl*, 231-33. Mesûdî bu münâzarayı muhtasar bir şekilde Ebû İsa el-Verrâk’ın *el-Mecâlis* adlı meşhur kitabından nakletmiştir. Bkz. Mesûdî, *el-Mürûc*, IV, 120-21. Mesûdî bu nakilden sonra şöyle demiştir: “*Ahbârü’z-Zamân* adlı kitabımızda Makâlât sahipleri ile mezhep, cedel, re’y ve nihâl ehlinin vefatlarını, haberlerini, münâzaralarını ve mezhepsel farklılıklarını zikrettik. Benzer şekilde *el-Avsat* adlı kitabımızda bunlardan 332 senesine kadar bahsettik. Bu kitapta da bunlara yeri geldikçe kısa bilgiler şeklinde temas ettik. Aynı şey fakihler ve hadisçiler için de geçerlidir.” Bkz. Mesûdî, *el-Mürûc*, IV, 122. Bu bilgi, Mesûdî’nin söz konusu eserlerinin İslam Mezhepleri Tarihi açısından önemini ve günümüze ulaşmamış olmalarının ne kadar büyük bir kayıp olduğunu göstermektedir.

³⁷⁸ Şerîf Murtazâ, *el-‘Uyûn ve’l-Mehâsin*, 67.

Şeyh Müfid, yukarıdaki tartışmayı aktardıktan sonra Amr'ın argümanına şu sözleriyle itiraz eder:

Ebu'l-Kâsım'ın (Kabî'nin) bu sözü dayanak yaptığını, güzel bulduğunu, çeşitli kitaplarında birçok yerde zikrettiğini ve ashâbımıza karşı delil olarak kullandığını gördüm. Bu durumda ona şöyle denir: Amr b. Ubeyd, ya beyitteki delili fark edemedi ve Ebû Amr b. Alâ'yı şaşırttı, ya da onun sözünün dayanağını anlayamadı. Nitekim eğer Araplar, Acemler ve akıllı başında herkes vaîdden sonra affetmeyi iyi (hasen) buluyor ve sahibine zem yakıştırmıyorsa, Allah'ın vaîdden sonra affetmesinin kötü (kabîh) olduğu düşüncesi iptal olur. Çünkü her akıllı insanın yanında görünürde iyi olan bir şeyin Allah yaptığında kötü olması câiz olsaydı, her akıllı insanın yanında görünürde kötü olan bir şeyin Allah yaptığında iyi olması câiz olurdu. Bu durumda adâlet ilkesi çökerdi ve Allah'a zulmü isnat eden cebirci anlayış geçerli olurdu.... Gördüğüm en acayip şey, bir mütekellimin kötüyü içeren bir manayı iyi görüp de bu iyiyi kötünün yerilmesini iptal etmek için kullanması, sonra da o kötüden arı olan mananın iyiliğini yadsıyıp bu nükteyle ashâbının yanında övünmesi, ashâbının da bu çelişkiye sürükleyen delillendirmeyi güzel bulmalarıdır. Taassup kalpleri kör etmektedir!³⁷⁹

Kabî ve hocası el-Hayyât her ne kadar Amr'ın yukarıdaki tartışmada gâlip geldiğini göstermeye çalışsalar da genel kanaat onun mağlup olduğu yönündedir. İlhan'ın belirttiği gibi, Amr kelâmcı olarak parlak bir şöhrete sahip değildi. Bu nedenle o, münâzaralarında başarılı olamamış, başta Vâsıl (131/748) olmak üzere Ebû Hanîfe (150/767), Ebû Amr b. Alâ (154/771) ve Hişâm b. Hakem (186/803) ile yaptığı münâzaraları kaybetmiştir.³⁸⁰

144/761 yılında vefat eden Amr'ın Hişâm b. Hakem ve Ebû Amr b. Alâ'dan başka İmâmîlerle münâzara yaptığına dâir elimizde bilgi yoktur. Ancak münâzara geleneğinin yaygınlaştığı o dönemde Amr'ın başka İmâmîlerle de münâzara yapmış olması muhtemeldir.

1.4. II./VIII. Asrın İkinci Yarısında İmâmiyye-Mutezile İlişkisi

II./VIII. asrın ikinci yarısında Bermekîlerin düzenlediği ilmî toplantılar İmâmiye ile Mutezile'nin birbirini yakından tanımasını sağlamıştır. Bu zaman diliminde iki ekolün ilişkisini etkileyen en önemli gelişme, felsefî hareketin güçlenmesi olmuştur.

³⁷⁹ Şerîf Murtazâ, *el-'Uyûn ve'l-Mehâsin*, 68-69.

³⁸⁰ İlhan, Avni, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, III, s. 93, ss. 93-94, İstanbul 1993.

1.4.1. Felsefî Hareketin İki Ekolün İlişkisine Etkisi

Abbâsî hâkimiyetini sağlamlaştıran halife Mansûr (158/775) devrinde ilmî ve felsefî faaliyetler ivme kazanmıştır. Bu devirde ilmî ve felsefî eserlerin özellikle Grekçe ve Farsça'dan Arapça'ya tercümesi, siyasî ve askerî bir deha olan Mansûr tarafından devlet politikası haline getirilmiştir. Bu çerçevede İran asıllı İbnu'l-Mukaffa', Aristo'ya ait *Organon*'un ilk üç kitabı ile Porphyrios'un bu esere giriş niteliğinde yazdığı *Eisagoge*'yi, ayrıca dünya klasikleri arasında yer alan *Kelîle ve Dimne*'yi Farsça'dan Arapça'ya tercüme etmiştir.³⁸¹ Curcîs b. Cibrâil b. Buhtîşû da Grekçe bazı eserleri Arapça'ya çevirmiştir.³⁸² Mehdî-Billâh devrinde 166/782 senesinde bir Nestûrî patriği olan I. Timotheus ve ekibi Aristo'nun *Kitâbu'l-Cedel*'ini halifenin emriyle çevirmişlerdir. Harun Reşîd devrinde Bizans seferlerinde ele geçirilen Grekçe kitaplar Yuhannâ b. Mâseveyh başkanlığındaki bir heyet tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Tercüme hareketi, 217/832 senesinde Bağdat'ta Beytülhikme adında bir araştırma merkezi ve tercüme mektebi kuran Memun devrinde zirveye ulaşmıştır.³⁸³

Tercüme hareketi, ister istemez bazı felsefî fikirlerin Müslümanlara sirâyet etmesine sebep olmuştur. Beklendiği üzere, bu fikirler akılcı yönüyle öne çıkan Mutezile'ye daha fazla tesir etmiştir. İmâmiyye kelâmcıları ise imamlarının yönlendirmesiyle felsefî fikirlere temkinli yaklaşmışlardır. Hişâm b. Hakem'in (186/803) Aristo'ya *Kitâbu'r-Red 'alâ Aristotâlis fi't-Tevhîd* adlı bir reddiye yazması bu bağlamda değerlendirilebilir.³⁸⁴

Ansârî ve Schmidtke erken dönem İmâmiyye kelâmcılarının felsefeyle temasına şu şekilde değinirler:

Gerçek şu ki, İmâmiyye kelâmcılarının Şîî tezleri savunmaları, biyografi kitaplarında muhâfaza edilen başlıklarda ve Şîî öğretilere ilişkin kitaplarda tecelli etmektedir. Bu başlıklar aynı zamanda erken dönem Şîî kelâmcıların, etrafında çetin tartışmaların alevlendiği imâmet meselesi dışında, bu dar kapsamı aşacak şekilde, farklı kelâmî meselelerle de meşgul olduklarını göstermektedir. Bu başlıklar, onların fikrî ufuklarının genişliğine tanıklık eder. Yalnız kelâmda uzmanlaşmalarına ve zamanın itikâdî tartışmalarına güçlü bir şekilde katılmalarına değil, aynı zamanda felsefe gibi farklı alanlarla temas halinde olduklarına da delâlet eder.³⁸⁵

³⁸¹ Macit, Muhittin, "Tercüme Hareketleri", *DİA*, XL, s. 501, ss. 498-504, İstanbul 2011.

³⁸² İbn Ebû Usaybia, Muvaffakuddîn, *'Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Atibbâ*, Beyrut 1965, s. 183.

³⁸³ Macit, "Tercüme Hareketleri", 501.

³⁸⁴ Nebhâ, Hıdır Muhammed, *el-Menha'l-Kelâmî 'inde Hişâm İbni'l-Hakem*, Meşhed 2012, s. 42.

³⁸⁵ Ansârî – Schmidtke, "et-Telakki's-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye", 368.

İmâmiyye ve Mutezile'nin felsefeye farklı yaklaşımları, II./VIII. asrın ikinci yarısında aralarındaki ihtilafları arttırmış ve birbirinden daha fazla uzaklaştırmıştır. Bunu, söz konusu zaman diliminde öne çıkan Mutezile ve İmâmiyye âlimleri arasındaki münâzaralar ve reddiyeler üzerinden gözlemek mümkündür.

1.4.2. Dönemin Önde Gelen Mutezile Âlimleri

1.4.2.1. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf

Ebu'l-Huzeyl tercih edilen görüşe göre 135/752 yılı civarında Basra'da doğdu.³⁸⁶ Hayvan yemi satanların bulunduğu mahallede yaşadığı için Allâf lakabıyla tanındı.³⁸⁷ İbnü'n-Nedîm (385/995) onu Basra Mutezilesi'nin şeyhi ve en büyük âlimlerinden biri olarak takdim eder ve mezhep içerisinde görüş, meclis ve münâzara sahibi olduğunu vurgular.³⁸⁸ Allâf'ın hocaları arasında Osman et-Tavîl, Bîşr b. Saîd, Ebû Osman ez-Zaferânî ve Dîrâr b. Amr zikredilir.³⁸⁹ Allâf, felsefe kapılarını Mutezilî fikre açan ve Basra Mutezilesi'ni sistemleştiren neslin en önde gelen ismidir.³⁹⁰ O, Mutezile'nin gelişip güçlenmesine önemli katkıda bulunan isimler yetiştirmiştir. Bunların en önde gelenleri İbrahim en-Nazzâm (231/845), Ebû Yakub eş-Şahhâm (270/8839), Ali el-Esvârî (240/854), Sümâme b. Eşres (213/828), Cafer b. Mübeşşir (234/848-49) ve Cafer b. Harb'tir (236/850-51).³⁹¹

Müberred (286/900), Allâf'ı şu sözleriyle över: “Ebu'l-Huzeyl ve Câhız'dan daha fasih birini görmedim. Ancak Ebu'l-Huzeyl'in hitâbeti Câhız'dan daha iyiydi. Onu bir mecliste gördüm. Konuşmasında şahit olarak 300 beyit kullandı.”³⁹² Kadı Abdulcabbâr (415/1025) onun hakkında şöyle der: “Onun Mecûsiler, Seneviyye ve diğer fırkalarla münâzaraları çok ve uzundur. O, hasmını birkaç kelimeyle mağlup ederdi. Onun eliyle 3 binden fazla insanın Müslüman olduğu söylenir.”³⁹³ Şerîf Murtazâ (436/1044) ise Allâf'ın Mütevekkil döneminde 235/849-50 senesinde 100 yaşında vefat

³⁸⁶ Ebu'l-Huzeyl'in 131 veya 134 senesinde doğduğunu iddia edenler de vardır. Bkz. Mesûdî, *el-Mürûc*, IV, 119.

³⁸⁷ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 178; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 265.

³⁸⁸ İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramadan, Beyrut 1988, s. 209.

³⁸⁹ Yurdagür, Metin, “Ebu'l-Huzeyl el-Allâf”, *DİA*, X, s. 330, ss. 330-32, İstanbul 1994.

³⁹⁰ Aydın, *Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 68.

³⁹¹ Yurdagür, “Ebu'l-Huzeyl el-Allâf”, 330.

³⁹² Kadı Abdulcabbâr, “Tabakâtü'l-Mu'tezile”, 257.

³⁹³ Kadı Abdulcabbâr, “Tabakâtü'l-Mu'tezile”, 254-55.

ettiğini söyler³⁹⁴ ve Burzu'î'den şu bilgiyi nakleder: “Ebu'l-Huzeyl ömrünün sonunda hafıza kaybı yaşadı. Fakat mezhebi tanımada ve mezhebin hüccetlerini ifade etmede sıkıntıya düşmedi. Vefatından önce gözlerini kaybetti. Ebu'l-Huzeyl, kelâm ilmini Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi Osman et-Tavîl'den almıştı.”³⁹⁵

İbn Yezdâd'ın (230/845) *el-Masâbîh*'te Muhammed b. Mahmûd ez-Zübeyrî'den naklettiğine göre Allâf'ın cenaze namazını Ahmed b. Ebû Duâd (240/854) beş tekbir getirerek kıldırmıştır. O, bunun sebebini soranlara şöyle demiştir: “Ebu'l-Huzeyl Hâşimoğullarının taraftarıdır. Bu sebeple cenaze namazını onlarınki gibi kıldırdım.”³⁹⁶ Bu rivâyet Allâf'ın Şîa'ya bir miktar sempati duyduğunu sezdirse de muhâlefet etmediğini göstermemektedir.

İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258) Allâf hakkında şöyle bir rivâyet aktarmıştır: “Şeyhimiz Ebu'l-Huzeyl'e şöyle soruldu: ‘Allah katında Ali'nin mi yoksa Ebû Bekir'in mi makamı daha yüksektir?’ Şeyhimiz şu cevabı verdi: ‘Vallahi Ali'nin Hendek Savaşı'nda Amr ile mübârezesi, Ebû Bekir bir yana, Muhâcirlerin ve Ensârın tüm amellerine ve itaatlerine bedeldir.’”³⁹⁷ Ancak bu rivâyet şüphelidir. Nitekim Eşarî (324/935-36) ve Şehristânî (548/1153) tarafından Allâf'a isnat edilen, Cemel Savaşı'nda bir grubun hatalı olmakla birlikte hiçbirinden teberri edilemeyeceği şeklindeki görüşle³⁹⁸ çelişmektedir. Bu görüşün Allâf'a aitliği doğruysa, onun Ali'yi tafdil ettiği düşünülemez. Allâf'ın imâmet ile ilgili görüşü hakkında Nâşî el-Ekber'in (293/906) verdiği bilgiler, Basra Mutezilesi'nin efdal imam görüşüyle örtüşmesi bakımından daha tutarlı gözükmemektedir. Nâşî'ye göre Allâf ve Nazzâm, Ebû Bekir'i devrinin en üstünü olarak gördüler, aynı şekilde Ömer'i ve hilâfetin ilk altı senesinde Osman'ı kendi döneminin efdali saydılar, Ali'nin de hilâfete geliş tarihinde efdal olduğunu savundular.³⁹⁹

Allâf'ın *Kitâbu'l-İmâme 'alâ Hişâm* adlı bir kitap yazmış olması⁴⁰⁰ dikkat çekicidir. Bu eser yitik olduğu için Allâf'ın imâmetle ilgili hangi hususlarda Hişâm'ı eleştirdiği bilinmemektedir.

³⁹⁴ Mesûdî'nin Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât'a dayandırdığı bilgiye göre Allâf 227/841-42 senesinde vefat etmiştir. Bkz. Mesûdî, *el-Mürûc*, IV, 119. 230/845'te ölen İbn Yezdâd onun cenaze namazından bahseden bir haber naklettiğine göre Allâf'ın bu tarihten önce öldüğü kesindir. Bu durumda Mesûdî'nin verdiği 227/841-42 senesi tercihe şayan olmaktadır.

³⁹⁵ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 178.

³⁹⁶ Kadî Abdülcabbâr, “Tabakâtü'l-Mu'tezile”, 263.

³⁹⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, V, 293.

³⁹⁸ Yurdağür, “Ebu'l-Huzeyl el-Allâf”, 331.

³⁹⁹ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 52-53.

⁴⁰⁰ İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Beyrut 1988, s. 204.

Allâf Bağdat'ta Bermekîlerin sarayında düzenlenen münâzaralara katılan seçkin kelâmcılardan biridir. Mesûdî (345/956), Yahya b. Hâlid el-Bermekî'nin (190/805) bir gün meclisinde toplanan kelâmcılara şöyle dediğini nakleder:

Kümûn-zuhur, kıdem-hudus, isbât-nefy, hareket-sükûn, mümâsse-mübâyene, vücûd-adem, cüz'-tafra, cisimler-arazlar, ta'dîl-tecrîh, sıfatların nefyi-ispatı, fiillerde istitâat, kemiyet-keyfiyyet, mudâf, imâmetin nas ile mi seçimle mi belirleneceği gibi usûl ve fûrû' ile ilgili konular hakkında çok söz söylediniz. Bu defa tartışma tarzında olmamak üzere aşk hakkında hatırlarınıza gelen şeyleri söyleyin.⁴⁰¹

Mesûdî bu mecliste söz alanların on kişiden fazla olduğunu söyler ve aralarından yalnızca Ali b. Mîsem (183/799 yılından sonra), Ebû Mâlik el-Hadramî, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (235/849-50), Hişâm b. Hakem (186/803) ve İbrahim en-Nazzâm'ın (231/845) isimlerini verir.⁴⁰² Bu da isimleri geçen kelâmcıların yukarıdaki konularda münâzara ettiklerini gösterir. Fakat ne yazık ki bu kıymetli münâzaralarla ilgili günümüze çok az bilgi ulaşmıştır.

Mesûdî (345/956), Allâf'ın Hişâm b. Hakem ile bir münâzarasından şu pasajı nakletmiştir:

Hişâm, Ebu'l-Huzeyl'e dedi ki: "Hareketin görülebileceğini iddia ediyorsan, neden ona dokunulabileceğini de iddia etmiyorsun?" Ebu'l-Huzeyl dedi ki: "Çünkü o bir cisim değildir ki ona dokunulabilsin. Dokunulmak yalnızca cisimler için söz konusudur." Hişâm ona dedi ki: "O zaman hareketin görülemeyeceğini söyle. Çünkü görünmek yalnızca cisimler için söz konusudur." Bunun üzerine Ebu'l-Huzeyl dönüp ona şunu sordu: "Nasıl olur da 'Sıfat ne vasfedilenin kendisidir ne de ondan başka bir şeydir.' dersin?" Hişâm ona dedi ki: "Bunu şu bakımdan dedim: Fiilimin ben ya da benden başkası olması imkânsızdır. Çünkü farklılığı (tegâyur), nefsi ile kâim cisimler ve şahıslarla ilişkilendiriyorum. Fiilim, nefsi ile kâim olmadığı ve benimle aynı şey olmadığı için, onun ne ben ne de benden başkası olması icap eder. Bir de senin benimsediğin başka bir sebep var. Ey Ebu'l-Huzeyl! Sen hareketin ne dokunulabilir ne de ayrı (mubâyin) olduğunu iddia ettin. Çünkü sana göre hareket için dokunulma ve ayrı olma durumu söz konusu olamaz. Ben de aynı sebeple dedim ki: Sıfat ne ben ne de benden başkasıdır. Onun ne ben ne de benden başkası olmasına dâir delilim, onun ne dokunulabilir ne de ayrı olduğuna dâir delilindir." Bunun üzerine Ebu'l-Huzeyl sustu ve bir cevap veremedi.⁴⁰³

⁴⁰¹ Mesûdî, *el-Mürûc*, III, 454.

⁴⁰² Detaylar için bkz. Mesûdî, *el-Mürûc*, III, 454-56; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 266.

⁴⁰³ Mesûdî, *el-Mürûc*, IV, 119-20.

Allâf'ın ilâhî sıfatlarla Zât'ın aynılığını savunduğu bilinmektedir.⁴⁰⁴ İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258) Mutezile'den bu görüşü benimseyenlerin Ali b. Ebû Tâlib'e dayandığını ve onların bu görüşe dâir delilinin onun deliliyle aynı olduğunu iddia eder.⁴⁰⁵ İlâhî sıfatlara ilişkin bu görüş, Hatîb el-Bağdâdî (463/1071) gibi bazı yazarlar tarafından ilâhî sıfatların nefyi olarak algılanmıştır.⁴⁰⁶ Oysa burada, iddia edildiği gibi sıfatların nefyi söz konusu değildir. Nefyedilen şey, sıfatların Zât'a zait olmasıdır. Bağdâdî ve benzerlerinin kötülediği bu görüş, Sübhânî'ye göre aslında tevhidin zirvesidir ve ilâhî sıfatların Zât'a zait olmadığını ortaya koymaktadır. Zira Zât'a zaitlik söz konusu olursa, o takdirde Zât mürekkeb bir varlık olur ve tevhitten kesinlikle söz edilemez.⁴⁰⁷

İbn Ebu'l-Hadîd, ayrıca Allâf'ın ilâhî kelâma ilişkin görüşünün Ali b. Ebû Tâlib'in görüşüyle aynı olduğunu ileri sürer. O, *Nehc*'in tevhide ilişkin bir hutbesini şerh ederken, “Allah, olmasını istediği şeye ol (kün) der, o da olur. Bu, ne çınlayan bir ses ne de duyulan bir nida ile gerçekleşir.”⁴⁰⁸ cümlesine vardığında, bunun Ebu'l-Huzeyl'in de görüşü olduğunu söyler.⁴⁰⁹ “Yüce Allah'ın kelâmı, kendi tarafından inşa edilen ve somutlaştırılan bir fiil olup daha önce mevcut değildi, kadîm olsaydı ikinci bir ilah olurdu.”⁴¹⁰ cümlesini şerh ederken ise bu delilin Mutezile'nin kadim manaları nefyederken kullandığı delil olduğunu belirtir.⁴¹¹

1.4.2.2. İbrahim en-Nazzâm

Basra'da doğup büyüyen Nazzâm'ın doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. O, güzel nesir ve manzumlar yazdığı için Nazzâm lakabını almıştır.⁴¹² Allâf'ın öğrencisi ve kız kardeşinin oğludur.⁴¹³ Ancak buna rağmen bazı konularda Allâf'a muhâlefet etmiştir.⁴¹⁴ Tercüme ve telif çalışmalarının yoğun olduğu bir dönemde yaşayan Nazzâm, dil, edebiyat ve şiir alanında, ayrıca fıkıh, kelâm, hadis gibi ilimlerde derinleşmiştir.⁴¹⁵ Hint ve İran dinlerini, Yahudilik ve Hristiyanlığı incelemiş; Tevrat, İncil ve Kur'ân'ın

⁴⁰⁴ Yurdağür, “Ebu'l-Huzeyl el-Allâf”, 331.

⁴⁰⁵ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 40-41.

⁴⁰⁶ el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 2001, III, 366.

⁴⁰⁷ Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, III, 333; II, 111-12.

⁴⁰⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 37.

⁴⁰⁹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 39.

⁴¹⁰ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 37-38.

⁴¹¹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 39.

⁴¹² Çelebi, İlyas, “Nazzâm”, *DİA*, XXXII, s. 466, ss. 466-69, İstanbul 2006.

⁴¹³ Aydın, *Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 71.

⁴¹⁴ Kadı Abdulcabbâr, “Tabakâtu'l-Mu'tezile”, 264.

⁴¹⁵ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 224.

muhtevasına nüfuz etmiş, Yunan felsefesini tetkik etmiş; Mecûsilik, Seneviyye, Dehriyye ve Berâhime'yi eleştirmiş, Aristo'nun bazı eserlerine reddiyeler yazmıştır.⁴¹⁶ Halife Memun'un daveti üzerine 202/818 senesinde Bağdat'a gelmiş ve burada hem yöneticiler hem Bağdat Mutezilileri üzerinde etkili olmuştur.⁴¹⁷

Şerîf Murtazâ (436/1044), Nazzâm hakkında şu tespiti yapar: “O, kelâm ilminin önde gelenlerindendi. Çok zekiydi. Anlamları tetkik etmede ve bunların inceliklerine dalmada çok ileri bir seviyeye ulaşmıştı. Aşırı tetkik ve araştırma yüzünden, tek başına savunduğu ve çirkin bulunan bâtil görüşlere savruldu.”⁴¹⁸ Gerçekten de Nazzâm serbest düşünceli bir kelâmcı olmasının sonucu olarak, bağlı bulunduğu mezhebe bile bazı konularda muhâlefet etmiştir. Onu diğer Mutezililerden ayıran görüşler; Allah'ın şerre kâdir olmadığı, cevherlerin arazlardan oluştuğu, atomların sonsuz olarak bölünebileceği, Allah'ın bütün varlıkları bir defada ve şu an oldukları şekilde yarattığı ve Kur'ân hakkındaki sarfe nazariyesidir. Mutezilî ve Eşarî birçok âlim onun görüşlerini reddetmek üzere müstakil eserler yazmışlardır.⁴¹⁹

Câhız (255/869) kelâm ve fıkıhta Nazzâm'dan daha bilgili birini görmediğini söyler⁴²⁰ ve hocası hakkında şu değerlendirmeyi yapar: “Eskiler şöyle derdi: ‘Her bin yılda eşsiz bir adam yetişir.’ Şayet bu doğruysa, şüphesiz ki o insan Ebû İshak en-Nazzâm'dır.”⁴²¹ Yine o, hocasını şöyle över: “Kelâmcılar olmasaydı bütün dinler, Mutezile olmasaydı bütün mezhepler, İbrahim ve arkadaşları olmasaydı bütününüle Mutezile helak olurdu.”⁴²²

Kadı Abdulcabbâr'a (415/1025) göre Nazzâm, Ali b. Ebû Tâlib'in efdal olduğunu savunmuştur.⁴²³ Ancak bu bilgi Nâşî el-Ekber'in (293/906) verdiği bilgiyle çelişmektedir. Zira Nâşî'ye göre Nazzâm efdaliyet konusunda Basra Mutezilesi'ne uymuştur.⁴²⁴ Watt, Kadı Abdulcabbâr'ın verdiği bilgiyi tercih etmiş, Nazzâm'ın imâmet konusunda Hişâm b. Hakem'den (186/803) etkilendiğine kanaat getirmiştir.⁴²⁵ Aydınlı'ya göre Nazzâm'ın Ali'yi efdal görmüş olması, İmâmiyye'nin imâmet

⁴¹⁶ Ebû Rîde, Muhammed Abdulhâdî, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Kahire 1989, s. 9-10; Çelebi, “Nazzâm”, 466.

⁴¹⁷ Çelebi, “Nazzâm”, 466.

⁴¹⁸ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 187.

⁴¹⁹ Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1971, I, 207.

⁴²⁰ Kadı Abdulcabbâr, “Tabakâtu'l-Mu'tezile”, 264.

⁴²¹ Kadı Abdulcabbâr, “Tabakâtu'l-Mu'tezile”, 265.

⁴²² el-Câhız, Amr b. Bahr, *el-Hayavân*, thk. Abdusselâm Harun, Kahire 1965, IV, 206.

⁴²³ Kadı Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, Kahire 1962-65, XX/II, 133.

⁴²⁴ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 52-53.

⁴²⁵ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 199.

nazariyesini benimsediğini göstermez.⁴²⁶ Nazzâm'ın Ebû Cafer el-Ahvel ve Ali b. Mîsem ile imâmet konusunda tartışması,⁴²⁷ ayrıca ekolü içerisinde imâmetle ilgili bir tepki görmemesi, Aydınî'nin görüşünü desteklemektedir.

Kaynaklar Nazzâm ile Hişâm b. Hakem arasında kuvvetli bir bağ bulunduğunu göstermektedir. Makdisî (355/966'dan sonra) Hişâm ile Nazzâm arasında bir münâzara gerçekleştiğini, bu münâzarada Nazzâm'ın Hişâm'a dakîku'l-kelâm meselelerine ilişkin sorular sorup fikrini aldığını belirtir.⁴²⁸ Kadî Abdulcabbâr da Nazzâm'ın hac yolculuğunda Küfe'ye uğradığını, burada Hişâm ve birkaç öğrencisiyle dakîku'l-kelâm hususunda münâzara yaptığını zikreder.⁴²⁹

Nazzâm'ın (231/845) tabiat felsefesine ilişkin bazı konularda Hişâm b. Hakem'den etkilendiği bildirilmiştir. Bu konuları dört maddede toplamak mümkündür:

1) Hişâm, atomun bölünebileceğini (tecezzî) söylemiştir.⁴³⁰ O, bölünebilir atom görüşünün, Allâf'ın savunduğu bölünemeyen atom görüşüne⁴³¹ kıyasla Allah'ın mutlak kudretini daha mükemmel bir şekilde ispatladığını düşünmüştür.⁴³² Bağdâdî'ye (429/1037-38) göre Nazzâm bölünebilen atom görüşünü Hişâm'dan almış, sonra da üzerine tafra teorisini⁴³³ inşa etmiştir.⁴³⁴ Eşarî'nin (324/935-36) Zurkân'dan (247/861) aktardığına göre ise Hişâm ve ashâbı da tafra teorisini benimsemiştir.⁴³⁵ Hişâm'ın atoma ilişkin görüşünü benimseyenler arasında Hüseyin en-Neccâr (230/845 civarı) ve ashâbı, Ebû İsa Burgûs (III./IX. asrın ortaları), Dırâr b. Amr (200/815) ve onun Hafs el-Ferd (204/820'den sonra) gibi ashâbı⁴³⁶ ve bilâhare Zâhiriyye mezhebinin önemli âlimi İbn Hazm (456/1064)⁴³⁷ yer almıştır. İlginç olan durum, Şeyh Müfid (413/1022) başta

⁴²⁶ Aydınî, *Mutezile'de İmamet ve Siyaset*, Ankara 2017, s. 63.

⁴²⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 39.

⁴²⁸ el-Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed'u ve't-Târîh*, Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, yrz., trz., II, 123-24.

⁴²⁹ Kadî Abdulcabbâr, "Tabakâtü'l-Mu'tezile", 254.

⁴³⁰ Eşarî, *el-Makâlât*, I, 130.

⁴³¹ Allâf'a göre âlem, bölünmeyen parçacıklardan, yani atomlardan meydana gelmiştir. Atomların hareket ve sükûn yetenekleri yoktur. Bunlarda hareket ve sükûnu yaratan Allah'tır. Allâf'ın Demokritos ve Epikuros gibi Yunan filozoflarından mülhem olan atom görüşü, Nazzâm haricindeki tüm Mutezilî âlimler tarafından kabul edilmiştir. Eşarî âlimler de bazı farklılıklarla birlikte Allâf'ın atom görüşüne uymuşlardır. Bkz. Nebhâ, *el-Menha'l-Kelâmî 'inde Hişâm İbni'l-Hakem*, 358-60.

⁴³² Nebhâ, *el-Menha'l-Kelâmî 'inde Hişâm İbni'l-Hakem*, 363.

⁴³³ Taфра, cismin mesafenin bir kısmını sıçrayarak geçtiğini ileri süren, anti-atomcu tabiat felsefesini temellendirmeye ilişkin bir kelâm ve felsefe terimidir. Bkz. Köroğlu, Burhan, "Taфра", *DİA*, XXXIX, ss. 371-72, İstanbul 2010.

⁴³⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 50, 113.

⁴³⁵ Eşarî, *el-Makâlât*, I, 133.

⁴³⁶ Nebhâ, *el-Menha'l-Kelâmî 'inde Hişâm İbni'l-Hakem*, 361.

⁴³⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 58.

olmak üzere genel olarak Usûlî-İmâmî âlimlerin atom konusunda Hişâm'a değil, Allâf'a uymuş olmalarıdır.⁴³⁸

2) Nazzâm renkler, tatlar, kokular ve seslerin cisim olduğunu söylemiştir. Bağdâdî Nazzâm'ın bu görüşü Hişâm'dan aldığını ve sonra da bu görüşün üzerine tedâhul teorisini⁴³⁹ inşa ettiğini belirtir.⁴⁴⁰ Eşarî ise Zurkân'a dayanarak Hişâm'ın da tedâhul teorisini benimsediğini aktarır.⁴⁴¹

3) Eşarî, Nazzâm'ın kümûn teorisi hakkında Hişâm'la aynı düşündüğünü yazar. O, şöyle der: "Nazzâm ve Hişâm b. Hakem dediler ki: Zeytinyağı zeytinde, yağ susamda, ateş taşa kâmindir."⁴⁴² Nebhâ'ya göre Hişâm, kümûn teorisini, dirilmeyi inkâr eden ateistlere karşı geliştirmiştir. Bu teori de tedâhul teorisi gibi Allah'ın zıtları bir araya getirmeye kâdir olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Ve bu haliyle Allâh'ın atomları birleştirip ayrıştırmasını öngören Allâf'ın atom teorisine göre ilâhî kudrete daha fazla delâlet etmektedir.⁴⁴³

4) Eşarî'nin bildirdiğine göre Hişâm, Allah'ın yeryüzündeki suları buharlaştırıp göğe yükselttikten sonra insanlara yağmur olarak indirdiğini ileri sürmüştür.⁴⁴⁴ Hişâm ayrıca Allah'ın yağmuru gökte yaratıp yeryüzüne indirmesinin de mümkün olduğunu söylemiştir. Bir rivâyete göre Nazzâm bu konuda Hişâm'ı takip etmiştir.⁴⁴⁵

Josef Van Ess, Dırâr b. Amr'a ilişkin çalışmasında Nazzâm'ın atom, tedâhul ve kümûn meseleleri hakkındaki fikirlerini hem Hişâm'dan hem de Dırâr'dan aldığı sonucuna varmıştır.⁴⁴⁶ Neşşâr da Van Ess gibi Hişâm'ın Nazzâm üzerindeki etkisini tekit etmiş ve şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

Hişâm'ın en önemli öğrencilerinden biri, Mutezile'nin büyük filozofu Nazzâm'dır.... Nazzâm'ın görüşlerinin çoğunda Hişâm'ın büyük etkisi görülür. Nazzâm, Allah'ı cisimleştirmede, ama arazların cisim olduğunu söyledi. Böylece mezhebinin birçok görüşüne açık bir Hişâmî renk verdi.⁴⁴⁷

⁴³⁸ Hişâm'ın atom teorisine muhâlefet eden İmâmîyye âlimleri arasında Ebû İshak en-Nevbahtî de vardır. Bkz. en-Nevbahtî, Ebû İshak İbrahim, *el-Yâkût fî 'İlmi'l-Kelâm*, Kum 2007, s. 30.

⁴³⁹ Watt bu teoriyi hararet ve ışık gibi iki şeyin aynı yerde birbirine girmesi olarak tarif eder. Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 261.

⁴⁴⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 114.

⁴⁴¹ Eşarî, *el-Makâlât*, I, 131.

⁴⁴² Eşarî, *el-Makâlât*, II, 32.

⁴⁴³ Nebhâ, *el-Menha'l-Kelâmî 'inde Hişâm İbni'l-Hakem*, 3-87.

⁴⁴⁴ Eşarî, *el-Makâlât*, I, 134.

⁴⁴⁵ Câhız, *el-Hayavân*, V, 38.

⁴⁴⁶ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 261.

⁴⁴⁷ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, II, 172.

Bu sadette Nazzâm'ın Kur'ân ile ilgili sarfe teorisine değinmekte fayda vardır. Bu teoriye göre Kur'ân'ın icazı, gaybî bilgiler vermekle sınırlıdır. Kur'ân'ın telifi ve nazmına gelince, şayet Allah kulları bir engelle engellememiş olsaydı, onlar Kur'ân'ın benzerini yapmaya muktedir olurlardı.⁴⁴⁸ Kur'ân'ın fesâhat ve belâgat bakımından icaz seviyesine ulaşmadığını tazammun eden bu teorinin Nazzâm gibi Arap dili ve edebiyatının inceliklerine vâkıf birinden sudur etmesi şaşırtıcıdır. Bundan daha şaşırtıcı olan şeyse, Şeyh Müfid ve öğrencisi Şerîf Murtazâ gibi iki büyük İmâmî âlimin bu teoriyi benimsemiş olmasıdır.⁴⁴⁹ Onların aksine, çağdaş İmâmiyye âlimlerinden Sübhânî, Müslümanlar nezdinde Kur'ân'ın dört bakımdan icaz içermesi hasebiyle bir mucize olduğunu söyler: Erişilmez fesâhat, yüksek belâgat, özel nazım biçimi ve eşsiz üslup. Ona göre, Allah, insanları ve cinleri Kur'ân'ın benzerini yapmaya, hatta bunu başaramıyorlarsa bir kısmını yapmaya çağırdıktan sonra, onlar buna yeltendiğinde kuvvet ve himmetlerini engellemekten ve yapmalarını istediği şeye mâni olmaktan daha yücedir, daha hikmet sahibidir.⁴⁵⁰

Son olarak Nazzâm'ın meşhur İmâmî şâir⁴⁵¹ Ebû Nuvâs (198/813) ile ilişkisine temas etmek yerinde olacaktır. İbnü'n-Nedîm'in (385/995) bildirdiğine göre Nazzâm, Ebû Nuvâs'ı Mutezile'nin vaîd prensibini benimsemeye davet etmiş, fakat Ebû Nuvâs bu daveti reddetmiştir. O, "İlimde felsefe iddia edene de ki: Sadece bir şeyi bildin, ama birçok şeyden haberin yok. Eğer insaflı biriysen, Allah'ın affını mahzur görme. Çünkü onu mahzur görmeyen, dini hafife alman demektir." anlamındaki iki beytiyle Nazzâm'ı kastetmiştir.⁴⁵²

1.4.2.3. Bişr b. Mutemir

Bişr, genel kabule göre Küfe'de doğdu, daha sonra Bağdat'a intikal etti.⁴⁵³ Hocaları arasında Vâsıl b. Atâ'nın ashâbından Bişr b. Saîd ve Ebû Osman ez-Zaferânî zikredilir.⁴⁵⁴ Basra'da Mutezile'nin esaslarını öğrendikten sonra Bağdat'a döndü.⁴⁵⁵ Bağdat'taki Mutezilîlerin tamamı ona icabet etti.⁴⁵⁶ Allâf ile rekâbet içinde olan Bişr,⁴⁵⁷

⁴⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 61.

⁴⁴⁹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 63.

⁴⁵⁰ Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, III, 342-43.

⁴⁵¹ Ali er-Rızâ'yı öven beyitleri incelendiğinde Ebû Nuvâs'ın İmâmî olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III, 270; Kummî, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, II, 154-56.

⁴⁵² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 211.

⁴⁵³ Kabî, *el-Makâlât*, 166.

⁴⁵⁴ Malatî, *et-Tenbîh*, 30-31.

⁴⁵⁵ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 104.

⁴⁵⁶ Kabî, *el-Makâlât*, 166; Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 186.

Basra Mutezilesi'nin Aslah prensibine karşı çıkararak bunun yerine Lütuf teorisini geliştirdi.⁴⁵⁸ Ayrıca tevellüd nazariyesini geliştirerek insan sorumluluğunun sınırlarını çizmeye çalıştı.⁴⁵⁹ Fakat onu Basra Mutezilesi'nden ayıran asıl görüşü, Ali b. Ebû Tâlib'i sahâbenin en üstünü kabul etmesidir. İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258) bu hususa şöyle değinir:

Kadim şeyhlerimizden Bişr b. Mutemir – Allah ona rahmet etsin – Ali'nin üstünlüğünü savunanlardandı. “Ali, sahâbenin en cesuru ve en cömerdiydi.” diyordu. Ali'nin üstünlüğü görüşü (tafdîl), Bağdatlı ashâbımızın tümü ve Basralıların çoğu arasında onun vasıtasıyla yayılmıştır.⁴⁶⁰

Bununla birlikte Bişr, İmâmiyye'nin hilâfına, Ali'nin nasla halife olduğunu savunmamış ve ilk üç halifenin meşruiyetlerini kabul etmiştir.⁴⁶¹ Bir başka deyişle, İmâmiyye'ye tâbi olmaksızın Ali'nin lehine tavır sergilemiştir.⁴⁶² Bu tavır, bazı Zeydîlerin tavrıyla örtüşmektedir.

Bişr, Ali'yi övdüğü şiirlerden⁴⁶³ dolayı Râfizîlikle suçlanmıştır.⁴⁶⁴ Samimi olduğu Bermekîlerin⁴⁶⁵ 187/803 yılında düşüşünden sonra Harun Reşîd tarafından Râfizîlik suçlamasıyla hapsedilmiştir.⁴⁶⁶ Ancak Râfizî ya da Mürcîî olmadığını ifade eden bir şiir yazdıktan sonra serbest bırakılmıştır.⁴⁶⁷ Şiirlerinde Hâricîler, Mürcie ve Ashâbu'l-Hadîs'in yanı sıra Râfıza'yı da yermiş olması,⁴⁶⁸ İmâmiyye ile arasında ciddi bir mesafe olduğunu gösterir. Bunu gösteren bir diğer husus, bir şiirinde Hişâm b. Hakem'i (186/803) tevhidi bozmakla suçlaması,⁴⁶⁹ ayrıca eserleri arasında *er-Red 'ala'r-Râfıza*, *er-Red 'alâ Hişâm İbni'l-Hakem* ve *Kitâbu'l-İstitâ'a 'alâ Hişâm İbni'l-Hakem*'in bulunmasıdır.⁴⁷⁰ Bu nedenle onun Şiileşmiş olduğu tezi tutarlı gözükmemektedir. O dönemde Ali'yi haklı gören herkes Şiilik/Râfizîlik ile

⁴⁵⁷ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 186-87.

⁴⁵⁸ Kabî, *el-Makâlât*, 166.

⁴⁵⁹ Tunç, Cihat, “Bişr b. Mutemir”, *DİA*, VI, s. 224, ss. 223-24, İstanbul 1992.

⁴⁶⁰ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 424.

⁴⁶¹ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 56-57.

⁴⁶² Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 58.

⁴⁶³ Câhız, *el-Hayavân*, VI, 455.

⁴⁶⁴ Hakyemez, *Bişr b. el-Mutemir ve Mutezile'nin Bağdat Ekolünün Doğuşu*, 26.

⁴⁶⁵ Câhız, *el-Hayavân*, VI, 91-92.

⁴⁶⁶ İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1980, VI, 100, 132.

⁴⁶⁷ Kadî Abdulcabbâr, “Fadlu'l-İ'tizâl”, 265. Bişr'in serbest bırakılmasının sebepleri için bkz. Aydın, *Mutezile'de İmamet ve Siyaset*, 77-78.

⁴⁶⁸ Câhız, *el-Hayavân*, VI, 289-90.

⁴⁶⁹ Kadî Abdulcabbâr, “Fadlu'l-İ'tizâl”, 265-66.

⁴⁷⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 184-85, 205.

ilişkilendirilmekteydi.⁴⁷¹ Ne var ki Ali’yi haklı görmek, Şîî olmak için yeterli bir sebep değildir. Kanaatimizce Bişr ve onun gibi düşünenler için “Ali’ye sempati duyan Mutezilîler” demek daha tutarlıdır.

Bişr’in Ali’ye sempati duyması, Şîî atmosferin hâkim olduğu Küfe’de doğup büyümesine bağlanabilir. Bir diğer ihtimal de Bişr’in fesâhat ve belâgate ilgisinin, onu bu alanın otoritesi sayılan Ali’ye⁴⁷² yakınlaştırmış olabileceğidir. Bu sadette Bişr’in (210/825) ve öğrencisi Sümâme b. Eşres’in (213/828) Fah olayından (169/786) sonra Taberistan bölgesine gelen Zeydî imam Yahya b. Abdullah’ın çevresinde bulunması da dikkate alınmalıdır.⁴⁷³ Sonuç olarak Bişr, Ali’nin üstünlüğünü kabul etmiş, Mutezile’nin zâhitler grubuna mensup öğrencileri Ebû Musa el-Murdâr (226/841),⁴⁷⁴ Cafer b. Harb (236/850)⁴⁷⁵ ve Cafer b. Mübeşşir (234/849)⁴⁷⁶ bu hususta ona uymuştur. Ali sempatisi, onlardan sonra Bağdat Mutezilesi’nin reisliğini devralan Ebû Cafer el-İskâfî’de (240/854) zirveye ulaşmıştır.

1.4.3. Dönemin Önde Gelen İmâmiyye Âlimleri

1.4.3.1. Hişâm b. Hakem

Vâsıt’ta doğup yetişen⁴⁷⁷ Hişâm buradan Küfe’ye geçerek Benî Şeybân kabilesi arasında yaşadı.⁴⁷⁸ Babası İmâmî râvilerdendir.⁴⁷⁹ Abdullah ve Muhammed adlı iki

⁴⁷¹ Halife Memun bile Ali er-Rızâ’yı veliaht tayin ettiği için Râfızî olarak adlandırılmaktan kurtulamamıştır. Bkz. İbnu’l-Esir, *el-Kâmil*, VI, 301.

⁴⁷² İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, IV, 9.

⁴⁷³ Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mutezile*, 121.

⁴⁷⁴ Züht ve takvâsı sebebiyle “Mutezile’nin rahibi” olarak nitelenen el-Murdâr’ın adı İsa b. Sabîh’tir. O, fasih lisân ve vaaz yeteneğiyle Mutezilî anlayışın yayılmasında etkin rol oynamıştır. Allâf’ın onun vaaz meclisini dinleyip övdüğü nakledilir. Çok sayıda eser vermiştir. Mutezile’ye karşı olanları tekfir ettiği için eleştirilmiştir. Abbâsî yönetimine hizmet etmeyi, yöneticilerle dostluk kurmayı ve onlardan lütuf beklemeyi câiz görmemiştir. Bkz. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), 206-7; Kadı Abdulcabbâr, “Tabakâtü’l-Mu‘tezile”, 277-79.

⁴⁷⁵ el-Murdâr’ın ders halkasına katılanlardandır. O da hocası gibi Abbâsî yönetimine muhâlif tavır takınmış, bu nedenle Ahmed b. Ebû Duâd tarafından saray çevresinden uzaklaştırılmıştır. *Müteşâbihu’l-Kur‘ân*, *el-İstiksâ*, *el-Usûl*, *er-Red ‘alâ Ashâbi’t-Tabâi’* adlı kitapları yazmıştır. Bkz. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), 213; Kadı Abdulcabbâr, “Tabakâtü’l-Mu‘tezile”, 281-83. Madelung *Mesâilu’l-İmâme* adlı eserin Nâsî el-Ekber’e değil, Cafer b. Harb’e ait olduğu görüşündedir. Eseri yayımlayan Josef Van Ess sonradan bu görüşü kabul etmiştir. Bkz. Aydın, *Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 111.

⁴⁷⁶ Zühdü ve takvâsıyla ön plana çıkan Mutezile âlimlerindendir. Kabî’nin bildirdiğine göre Hâricilere ve Râfıza’ya icmâ konusunda itibar edilemeyeceğini söylemiştir. Çok sayıda kitabı arasında *Kitâbu’t-Tevhîd ‘alâ Asnâfi’l-Müşebbihe ve’l-Cehmiyye ve’r-Râfıza* araştırmamız açısından dikkat çekicidir. Hayyât, onun Âne bölgesindeki Zeydîleri Mutezilîliğe çevirdiğini yazar. Bkz. Hayyât, *el-İntisâr*, 68; Kabî, *el-Makâlât*, 491; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), 208; Kadı Abdulcabbâr, “Tabakâtü’l-Mu‘tezile”, 283.

⁴⁷⁷ Keşşî, *er-Ricâl*, 219. Necâşî, Hişâm’ın Küfe’de doğup Vâsıt’ta yetiştiğini, daha sonra Bağdat’a taşındığını belirtir. Bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 433.

⁴⁷⁸ Öz, Mustafa, “Hişâm b. Hakem”, *DİA*, XVIII, s. 153, ss. 153-54, İstanbul 1998.

kardeşi de hadis râvileri arasında yer almaktadır.⁴⁸⁰ Bu husus onun erken yaştan itibaren İmâmî düşünceyle yetiştiğini gösterir. Genç yaşta imâmet konusunda Basra'da Amr b. Ubeyd ile tartışmış olması,⁴⁸¹ sakalı yeni çıkmaktayken Şamlı bir adamla münâzarası⁴⁸² da bu hususu destekler. Onun ilk önce Cehmî ve Deysânî olduğu, es-Sâdık (148/765) ile tanıştıktan sonra İmâmiyye'ye geçtiği yönündeki rivâyet⁴⁸³ ise hasımları tarafından uydurulmuştur. Neşşâr bu konuda şöyle der:

Hişâm'ın Seneviyye ve Melâhîde ile ilişkisine gelince, bu hikayeyi Mutezile uydurmuştur.... Fırkalar birbirlerini Seneviyye, Hıristiyanlık ve Yahudilik ile ilişkili göstermeye alışmıştır. Hişâm b. Hakem kesinlikle Seneviyye'nin düşmanıydı. Seneviyye'ye karşı büyük bir mücadele verdi. Kitap listesinde gördüğümüz gibi, onlara karşı çeşitli eserler yazdı, onların görüşlerini eleştirdi ve onlara şiddetli bir şekilde hücum etti. Mutezile Hişâm'ı zındıklıkla itham ederken Ehl-i Sünnet'in bunu yapmadığını görüyoruz. Ehl-i Sünnet onu rafz, teccim ve teşbihle suçlamıştır. Ama Ehl-i Sünnet'ten hiçbir âlim Hişâm'ı zındıklık ve ilhâd ile suçlamamıştır. Bu husus, Hişâm'ın Mutezile'nin en büyük rakibi olduğunun açık bir kanıtıdır. Hatta o, Mutezile'yi susturma hususunda büyük başarı göstermiştir.⁴⁸⁴

Musa el-Kâzım'ın (183/799) Hişâm'ın münâzaraları yüzünden öldürüldüğü rivâyeti⁴⁸⁵ dâhil olmak üzere Hişâm'ı yeren diğer rivâyetler⁴⁸⁶ de uydurmadır. Bu rivâyetlerin çoğunun, taassubu ve isâbetsiz görüşleriyle tanınan Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Eşarî el-Kummî (III./IX. asrın son çeyreği)⁴⁸⁷ kanalıyla gelmiş olması dikkat çekicidir. Böyle birinin Hişâm hakkındaki iddialarını kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Bu iddiaları zayıflatan rivâyetler⁴⁸⁸ incelendiğinde bunların tarihsel verilerle daha fazla örtüştüğü anlaşılmaktadır.

İbnü'n-Nedîm (385/995) Hişâm'ı şöyle tanıtır:

⁴⁷⁹ İbn Şehrâşûb, Muhammed b. Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *Menâkıbu Âli Ebî Tâlib*, Kum 1379/1960, IV, 244.

⁴⁸⁰ et-Tabersî, Ebû Ali Fazl b. Hasan, *I'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, Kum 1417/1996, s. 391; el-Âmilî, el-Hur, *Vesâilu's-Şî'a*, Kum trz., XVII, 319.

⁴⁸¹ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 270-71; Keşşî, *er-Ricâl*, 231-33.

⁴⁸² Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 273-74.

⁴⁸³ Keşşî, *er-Ricâl*, 220, 236; Hayyât, *el-İntisâr*, 37; Malatî, *et-Tenbîh*, 24-25.

⁴⁸⁴ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, II, 172.

⁴⁸⁵ Hûî bu rivâyeti, senesinde Ali b. Muhammed'in yer alması nedeniyle zayıf bulmuştur. Bkz. el-Hûî, Ebu'l-Kâsım, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs*, Müessesetü'l-İmâm el-Hûî, Necef trz., XX, 315.

⁴⁸⁶ Keşşî, *er-Ricâl*, 236-37.

⁴⁸⁷ Bu şahıs, Hasan el-Askerî'nin has ashâbından olan çağdaşı Ahmed b. Muhammed el-Berkî'yi guluv ithamıyla Kum'dan çıkartmıştır. Sonradan bu yaptığından pişman olmuş, Berkî'yi davet ederek ondan özür dilemiş, öldüğünde cenazesinin arkasında üzgün bir şekilde yürümüştür. Berkî gibi saygın bir muhaddis olan Sehl b. Ziyâd el-Âdemî de onun kasvetinden kurtulamamış, Kum'dan Rey'e göç etmek zorunda kalmıştır. Bkz. el-Hasanî, Haşim Maruf, *Sîretü'l-Eimmeti'l-İsney'aşer*, Beyrut 1397/1977, II, 519-20.

⁴⁸⁸ Kummî, *et-Tevhîd*, 122; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, LVIII, 252.

Ebû Abdullâh Cafer b. Muhammed'in (Allah ondan razı olsun) ashâbındandır. Şîa'nın kelâmcılarından. İmâmet konusunda kelâmı açan, mezhebi ve nazarı geliştirenlerden biridir. Kelâm ilminde mâhirdi, cevabı hazırdı. Bir gün kendisine, "Muaviye Bedir Savaşı'na katıldı mı?" diye sorulduğunda şu cevabı vermişti: "Evet, karşı safta katıldı!" Yahya b. Hâlid el-Bermekî ile çok zaman geçirdi. Onun kelâm ve nazar meclislerinin başkanıydı. Bağdat'ın Kerh mahallesinde ikâmet etti. Bermekîlerin düşüşünden bir müddet sonra, gizlenmiş halde vefat etti. Memun döneminde vefat ettiği de söylenir....⁴⁸⁹

Ardından onun eserlerini şöyle kaydeder:

*el-İmâme, ed-Delâlat 'alâ Hudûsi'l-Eşyâ, er-Red 'ala'z-Zenâdika, er-Red 'alâ Ashâbi'l-İsneyn, et-Tevhîd, er-Red 'alâ Hişâm el-Cevâlikî, er-Red 'alâ Ashâbi't-Tabâi', eş-Şeyh ve'l-Gulâm, et-Tedbir, el-Mîzân, el-Meydân, er-Red 'alâ men Kâle bi İmâmeti'l-Mafdûl, İhtilâfu'n-Nâs fi'l-İmâme, el-Vasıyye ve'r-Red 'alâ men Enkerehê, Fi'l-Cebri vel-Kader, el-Hakemeyn, er-Red 'ala'l-Mu'tezile fi Talha ve'z-Zübeyr, el-Kader, el-Elfâz, el-Ma'rife, el-İstitâ'a, es-Semâniye Ebvâb, er-Red 'alâ Şeytânî't-Tâk, el-Ahbâr, 'Alâ Aristotâlîs fi't-Tevhîd, el-Mu'tezile.*⁴⁹⁰

Hişâm kelâmî tartışmaların yoğun olduğu bir dönemde yaşamıştır. Eserlerinin adlarından da anlaşıldığı üzere o; Maniheizm, Naturalizm, Ateizm, Zerdüştlük ve Hıristiyanlık gibi İslam dışı akımların mensuplarıyla tartışmış,⁴⁹¹ özellikle de Mutezile kelâmcılarıyla münâzaralar yapmıştır.⁴⁹² Her ne kadar Hayyât (300/913) onun bu münâzaralarda yenildiğini iddia etse de⁴⁹³ bunun tersini gösteren, üstelik Şîa kaynaklı olmayan rivâyetler vardır. Örneğin Ebû Hayyân et-Tevhîdî (414/1023) Hişâm'ın kelâm ilmindeki konumuna şöyle bir rivâyetle işâret etmiştir:

Bir adam Hişâm b. Hakem'e dedi ki: "Sen kelâm konusunda insanların en bilginisin." Hişâm ona, "Benimle konuşmadan bunu nasıl bildin?" diye sorunca adam şu cevabı verdi: "Gördüm ki her usta kelâmcı seninle münâzara yapıp seni yendiğini iddia ediyor. Sen onların nazarında zirvede olmasaydın, seni yenmekle asla iftihar etmezlerdi!"⁴⁹⁴

⁴⁸⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 217.

⁴⁹⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 218.

⁴⁹¹ Bu tartışmalarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Kaplan, Doğan, *Hişâm b. Hakem: Hayatı, Görüşleri ve İmâmî Şîliğe Katkıları*, Konya 2013, s. 196 vd.

⁴⁹² Kummî, *Kemâlû'd-Dîn*, 207-8, 364; Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 270-71; Keşşî, *er-Ricâl*, 231-33; Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 28; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XI, 291.

⁴⁹³ Hayyât, *el-İntisâr*, 142.

⁴⁹⁴ et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *ez-Zehâir ve'l-Basâir*, Beyrut 1408/1987, s. 75.

Şehristânî (548/1153) ise Hişâm'ın Mutezile karşısında gösterdiği başarıya şu sözleriyle dikkat çekmiştir: “Hişâm b. Hakem, usûl alanında derin bilgilere sahipti. Onun Mutezile'yi ilzamlarını göz ardı etmemek gerekir. Bu adam hasmını ilzam etme amacını güdüyordu. İzhar ettiği teşbihi benimsemiyordu.”⁴⁹⁵

Tevhîdî ve Şehristânî'nin bu bağlamda söyledikleri, Râgıb el-İsfahânî'nin (V./XI. yüzyılın ilk yarısı) şu nakliyle desteklenmektedir: “Sind hükümdarı, Reşîd'e mektup yazarak kendisine dini öğretecek birini göndermesini istedi. Reşîd, Yahya b. Hâlid'i çağırıp mektubu ona okuttu. Yahya ona dedi ki: ‘Bu görevi başarabilecek sadece iki kişi var kapında: Hişâm b. Hakem ve Dırâr b. Amr.’”⁴⁹⁶ Bu rivâyette kelâm ilminin en büyük üstatları olarak Hişâm ve Dırâr gösterilmektedir. Ancak İbnu'l-Murtazâ'nın (840/1437) Kadı Abdulcabbâr'dan (415/1025) naklettiğine göre Harun Reşîd'in Sind'e göndermek için seçtiği isim Muammer b. Abbâd es-Sülemî'dir (215/830). Harun onu hapisten çıkarmış ve Hint diyarına sefere göndermiştir. Ancak Muammer yolda zehirlenerek öldürülmüştür. İbnu'l-Murtazâ bir başka yerde ise Hayyât'a (300/913) dayanarak münâzaraya gönderilen kişinin Muammer değil, öğrencisi Halde olduğunu zikreder.⁴⁹⁷

Hişâm'ın sözcülüğünü üstlendiği İmâmiyye ekolünün esas işi, Mutezile'ye karşı çıkmak ve onunla her türlü cedel aracını kullanarak mücâdele etmektir.⁴⁹⁸ Bu husus, Mutezile'nin Hişâm'a bazı ithamlar yönelmesine neden olmuş gözükmektedir. Bu ithamlara örnek olarak Kadı Abdulcabbâr'ın *el-Muğnî*'de Ebû Ali el-Cübbâî'den (303/916) naklettiği şu cümle verilebilir: “Hişâm b. Hakem tevhide aykırı olarak tecsîmi, Allah'ın ilminin hâdis olduğunu ve bedâyı; adâlet ilkesine aykırı olarak da cebir anlayışını ve buna bağlı olarak tâkatın üzerinde teklifi benimsedi.”⁴⁹⁹ Şerîf Murtazâ (436/1044) *eş-Şâfi*'de bu ithamı şu şekilde reddetmiştir:

Bu suçlamalar, nazar ve ihticâcı bırakıp sövgü ve iftiraya bel bağlamaktır. Ya da cahil insanların mezhepleri kötülemek için kullandığı çirkin yöntemdir. Bu yöntem yalnızca kanıtın tükendiği, çıkar yolun kalmadığı durumlarda istimal edilir. Biz onun (Kadı'nın) sözlerindeki hata ve iftiraları şu şekilde göstereceğiz:

Hişâm b. Hakem'e – Allah ona rahmet etsin – isnat ettiği tecsimle ilgili olarak, ondan rivâyet edilen meşhur söz, “cisimler gibi olmayan bir cisim”dir. Bu sözün teşbih olmadığı, hiçbir aslı nakzetmediği ve hiçbir fer'e

⁴⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 184.

⁴⁹⁶ el-İsfahânî, Râgıb, *Muhâdarâtü'l-Udebâ*, Dârü Mektebeti'l-Hayât, Beyrut trz., I, 38.

⁴⁹⁷ İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Beyrut 1988, s. 58.

⁴⁹⁸ Neşşâr, *Neşe'tü'l-Fikri'l-Felsefî*, II, 168.

⁴⁹⁹ Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, I, 82-83.

itiraz etmediği konusunda ihtilaf yoktur. Bu bir ibare hatasıdır, doğru ya da yanlış olduğu lügate başvurmakla anlaşılır. Ashâbımızın çoğu der ki: “Hişam bu sözü muâraza kabilinden Mutezile’ye söylemiştir. Onlara demiştir ki: Eğer yüce olan Kadîm’in şeylere benzemeyen bir şey olduğunu söylüyorsanız, o zaman cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu da söyleyin.” Bir kişinin yaptığı bir itiraz ya da sorduğu bir soru, bunların içeriğine inandığını göstermez. Ayrıca Hişam bununla Mutezile’nin bu meselede ne düşündüğünü öğrenmeyi amaçlamış da olabilir....

Hişam’a yöneltilen, Allah’ın hakiki bir cisim olduğu ve “kulaç” iddiasını ise sadece Câhız’ın Nazzâm’dan nakli yoluyla biliyoruz. Câhız gibi birinin Hişam hakkında söylediklerine itimat edemeyiz. Genel kaide şudur: Mezheplerin görüşleri, mezheplerin muteber mensuplarının dillerinden ya da bunları anlatma hususunda güvenilir kişilerden öğrenilmek zorundadır. Bu konuda hasımların iddialarına başvurulamaz. Eğer başvurulursa ayrılıklar derinleşir, tartışma büyür ve hiçbir mezhep hakkında anlatılanlara güvenemeyiz....

Hişam’ın bu ithamdan beri olduğunu gösteren bir diğer husus, İmam es-Sâdık’ın (aleyhisselâm) ona, “Ey Hişam! Bizi dilinle desteklediğin sürece Rûhulkudûs ile teyit edileceksin.” demesi, ayrıca Şîa’nın önde gelenlerinin bulunduğu bir meclise Hişam girdiğinde onu genç yaşta olmasına rağmen hepsinin önüne geçirip yanına oturtması ve şöyle demesidir: “Bu, kalbiyle, eliyle ve diliyle bizi destekleyendir.” Ve şöyle demesidir: “Hişam b. Hakem; hakkımızı savunan, sözümüzü dile getiren, doğrumuzu teyit eden ve düşmanlarımızın bâtıllarını reddedendir. Ona ve emrine tâbi olan, bize tâbi olur. Ona muhâlefet eden ve onu yadsıyan, bize muhâlefet etmiş ve bizi yadsımış olur.” Ayrıca İmam es-Sâdık (aleyhisselâm) nazar ve ihticâc konusunda onu yönlendiriyor, insanları onunla buluşup münâzara yapmaya teşvik ediyordu. Hâl böyleyken nasıl olur da aklı başında biri, Hişam’ın Allah hakkında “Kendi kulacıyla yedi kulaçtır.” dediğine inanabilir? es-Sâdık (aleyhisselâm) nezdindeki özel konumu, ona yakınlığı, ilmi ondan alması sâbit olduktan sonra Hişam’ın – Allah ondan razı olsun – hakkında bu iddiada bulunmak, aynı zamanda es-Sâdık’ın (aleyhisselâm) da bu itikada iştirâk ettiği ve yerilmesi gerektiği anlamına gelmez mi? Bu iddia doğru olsaydı, es-Sâdık’ın bu münker itikada ve çirkin mezhebe meyleden Hişam’ı kınayıcı bir söz söyleyip yanından uzaklaştırması gerekmez miydi? Allah’ın ilminin hâdis olduğu iddiasına gelince, bu da Hişam hakkındaki ihtilaflı rivâyetlerden biridir. Onun bu konuda bir kitap yazdığını bilmiyoruz. Güvenilir bir kişinin bunu rivâyet ettiğini de bilmiyoruz. Cebir ve tâkatın üzerinde teklif meselesine gelince, Hişam’ın böyle bir düşüncesi olduğunu bilmiyoruz. Böyle bir şeyi Hişam’a nispet eden ilk kişi herhalde bu kitabın (*el-Muğnî*’nin) sahibidir. Bir tek hocası Ebû Ali el-Cübbâi onu öncelemiş olabilir. Çünkü o, yazdıklarını tam bir tarafgirlik ve taassupla yazmıştır. Güvenilir birinden gelmeyen, aksine, hasımların itham edici sözlerine dayanan bu tür rivâyetlerin çok ya da az olmaları arasında bir fark yoktur. Bunlara itibar edilmez ve bunlar dikkate alınmaz. Daha önce es-Sâdık’tan (aleyhisselâm) aktardığımız Hişam’ı öven haberler, es-Sâdık’ın ona gösterdiği özel ilgi, onu kendisine yaklaştırması ve ashâbı arasından seçmesi, hakkındaki tüm ithamları geçersiz kılar ve bu yöndeki rivâyetleri tezyif eder.

Bedâ'ya gelince, Hişâm'ın ve Şîa'nın çoğunun bu konuda söylediği, Mutezile'nin nesih konusunda söylediğiyle aynıdır. Mutezile nesih ile neyi kastediyorsa, Şîa da bedâ ile aynı şeyi kastetmektedir. Onlar rivâyet ettikleri haberler mucibiyle sadece meseleyi bedâ olarak isimlendirme hususunda Mutezile'ye muhâlefet etmişlerdir. Lafızlar hususundaki ihtilaflara itibar etmemek gerekir.⁵⁰⁰

Neşşâr'a göre çağının en büyük felsefî şahsiyeti olan Hişâm'ın⁵⁰¹ Bağdat Mutezilesi'ni etkilediğine ilişkin bazı işâretler vardır. Örneğin Bişr b. Mu'temir'in (210/825) insanı ruh ve beden olarak tarifi,⁵⁰² Hişâm'ın tarifiyle aynıdır.⁵⁰³ Allâf'ın (235/849-50) cennet ehlinin hareketlerinin sona ereceği tezine Murdâr'ın (226/841) eleştirisi, Hişâm'ın bu teze reddiyle örtüşmektedir.⁵⁰⁴ Bu işâretlere ek olarak, Bağdat Mutezilesi'nin Ali b. Ebû Tâlib'i sahâbenin en üstünü olarak kabul etmesinde Zeydiyye'nin yanı sıra Hişâm'ın da etkisi bulunduğunu düşünüyoruz. Hişâm'ın bir dönem Bağdat'ta ikâmet etmesi ve Yahya b. Hâlid el-Bermekî'nin münâzara meclislerini yönetmesi, fikirlerinin Bağdat'ta yayılmasını sağlamış olmalıdır.⁵⁰⁵ Ayrıca Bağdat'ı mesken edinen öğrencilerinin de buna katkıda bulunmuş olmaları muhtemeldir. Bunların arasında Sekkâk, Yunus b. Abdurrahman, Muhammed b. Ebû Umayr ve Ali b. Mansur yer almaktadır.

Josef Van Ess'in tespitine göre Hişâm, Mutezile'nin ilgilendiği meselelerin birçoğunu tartışma konusu yapmış ve gerçekten birtakım Yunan felsefî kavramları hususunda Nazzâm'ın öncüsü olmuştur.⁵⁰⁶ Burada zikredilmesi gereken bir husus da Hişâm ile çetin münâzaralar yaptığı bilinen⁵⁰⁷ ve Basra Mutezilesi'ne mensup olan Ebû Bekir el-Asamm'ın⁵⁰⁸ (200/816) arazlar konusundaki telakkilerinde Hişâm'ın etkisi altında kalmasıdır.⁵⁰⁹

Hişâm'ın Hakem adında mütekellim bir oğlu vardır. Necâşî onun hakkında şu bilgileri vermektedir: “Künyesi Ebû Muhammed olan Hakem b. Hişâm b. Hakem,

⁵⁰⁰ Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, I, 83-87.

⁵⁰¹ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî*, II, 172.

⁵⁰² Eşârî, *el-Makâlât*, II, 25.

⁵⁰³ Eşârî, *el-Makâlât*, I, 331.

⁵⁰⁴ Keşşî, *er-Ricâl*, 233-34.

⁵⁰⁵ Nebhâ, *el-Menha'l-Kelâmî 'inde Hişâm İbni'l-Hakem*, 510.

⁵⁰⁶ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 220. (*Der Islam*'ın XLIII. sayısından naklen)

⁵⁰⁷ Kadı Abdulcabbâr, “Tabakâtü'l-Mu'tezile”, 267; Yavuz, Yusuf Şevki, “Ebû Bekir el-Esam”, *DİA*, XI, s. 353, ss. 353-55, İstanbul 1995.

⁵⁰⁸ Asam, Ali b. Ebû Tâlib'e karşı tavrıyla tanınmış, onun imâmetini üzerinde icmâ bulunmadığı gerekçesiyle reddetmiştir. Câhız gibi Osmâniyye'yi desteklemiştir. Yoksul bir hayat sürmüş, yoksulluğa büyük sabır göstermiştir. İhtiyacı olmasına rağmen devlet adamlarından görev istememiştir. Büyük ihtimalle 200/816 yılında ölmüştür. *Kitâbu'l-İmâme, Kitâbu'r-Red 'alâ Hişâm fi't-Teşbih* ve *Kitâbu'l-Câmi' 'ala'r-Râfıza* adlı eserleri konumuz açısından dikkat çekicidir. *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserinden bazı bölümler günümüze ulaşmıştır. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist* (Tecdüdd), 214; Kadı Abdulcabbâr, “Tabakâtü'l-Mu'tezile”, 267-68.

⁵⁰⁹ Yavuz, “Ebû Bekir el-Esam”, 354.

Kinde'nin mevlasıdır. Basra'da ikâmet etmiştir. Kelâmcı yönüyle tanınmıştır. İnsanlarla kelâm hakkında konuşmuştur. Çok sayıda meclisi anlatılmıştır. Ashâbımızdan biri, imâmete dâir ona ait bir kitabı gördüğünü zikretmiştir.”⁵¹⁰ Hakem'in Basra'da ikâmeti sebebiyle Mutezile ile münâzara yapmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak kaynaklarda buna ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır.

İmâmiyye âlimleri Hişâm'ın meclislerini kaydetmeye özen göstermişlerdir. Bu konuda yazılan eserler arasında Ali b. İsmail el-Mîsemî'nin (183/799 yılından sonra) *Mecâlis Hişâm İbni'l-Hakem*'i, Ebû İsa el-Verrâk'ın (247/861) *el-Mecâlis*'i, Abdullah b. Cafer el-Himyerî'nin (IV./X. asrın başları) *Mâ beyne Hişâm İbni'l-Hakem ve Hişâm İbni Sâlim*'i ve İshak el-Ahmar'ın (286/899) *Mecâlisu Hişâm İbni'l-Hakem*'i sayılabilir.⁵¹¹ Hişâm'ı müdafaa etmek amacıyla yazılan eserler de vardır. Bunlara örnek olarak İbnu'r-Râvendî'nin (300/913) *el-İhticâc li Hişâm İbni'l-Hakem*'i⁵¹² ve Ali b. İbrahim el-Kummî'nin (307/919) *Risâle fî Ma'nâ Hişâm ve Yûnus*'u verilebilir. Kum'un mutaassıp hadisçilerinden Sa'd b. Abdullah el-Eşarî'nin (301/913) bu son esere *Kitâbu'r-Red 'alâ Ali İbn İbrâhîm İbn Hâşim fî Ma'nâ Hişâm ve Yûnus* ya da *Mesâlibu Hişâm ve Yûnus* adlı bir reddiye yazdığı bilinmektedir.⁵¹³

1.4.3.2. Ebû Cafer el-Ahvel

Ebû Cafer el-Ahvel'in tam adı Muhammed b. Ali b. Numân'dır.⁵¹⁴ Kendisi Becîle kabilesinin mevlasıydı.⁵¹⁵ Gözündeki şaşılık nedeniyle Ahvel lakabıyla anıldı.⁵¹⁶ Küfe'nin Tâkulmehâmil çarşısında sarraflık yaptı.⁵¹⁷ Mesleğindeki mahâretinden dolayı kendisine “Tâk çarşısının en zeki insanı” anlamında Şeytânuttâk lakabı verildiği söylenir.⁵¹⁸ Ancak yergi niteliği taşıyan bu lakabı sadece muhâlifleri kullanmış, Şîa ise onu Müminuttâk ve Şâhuttâk lakaplarıyla anmayı tercih etmiştir.⁵¹⁹ İbn Hacer (852/1449) muhâliflerin ona Şeytânuttâk lakabını vermesinden sonra Hişâm b. Hakem'in (186/803) bu lakabı Müminuttâk şeklinde değiştirdiğini, Cafer es-Sâdık'ın onu öne çıkarıp övdüğünü, Beşşâr b. Bürd'ün (167/783-84) onu kendisinden daha büyük bir şâir gördüğünü, ancak onun şiir yerine kelâm ile iştigal ettiğini aktarır.⁵²⁰

⁵¹⁰ Necâşî, *Ricâl*, 136.

⁵¹¹ Nebhâ, *el-Menha'l-Kelâmî 'inde Hişâm İbni'l-Hakem*, 500-2.

⁵¹² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), 217.

⁵¹³ Necâşî, *er-Ricâl*, 177-78.

⁵¹⁴ Keşşî, *er-Ricâl*, 164.

⁵¹⁵ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, *el-İhtisâs*, Beyrut 2009, s. 201.

⁵¹⁶ Bulut, Halil İbrahim, “Şeytânuttâk”, *DİA*, XXXIX, s. 104, İstanbul 2010.

⁵¹⁷ Keşşî, *er-Ricâl*, 164.

⁵¹⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 218.

⁵¹⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 218; Necâşî, *er-Ricâl*, 325; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 185.

⁵²⁰ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, VII, 374.

Merzubânî (384/994) ise ona Şeytânuttâk denilmesinin sebebi olarak farklı bir rivâyete yer verir. Bu rivâyete göre Ebû Cafer, Ebû Hanîfe'nin (150/767) de bulunduğu bir mecliste bir Hâricî ile yaptığı münâzarada gâlip gelir. Karşısında aciz duruma düşen muhâlifleri bu nedenle ona Şeytânuttâk lakabını verirler.⁵²¹

Şehristânî (548/1153) Ebû Cafer'in ilk önce el-Bâkır'ın (114/733) öğrencisi olduğunu, el-Bâkır'ın ona ilmi ve ahvâlinde çok sayıda sırrı aktardığını, kendisine nispet edilen teşbih düşüncesinin doğru olmadığını zikreder.⁵²² Sonra da bu kanaatini teyit etmek için Verrâk'tan (247/861) şu bilgiyi aktarır:

Ebû Cafer el-Ahvel, Hişâm b. Sâlim ile birlikte Allah hakkında söz söylememeye karar verip sadece tasdik edilmesi gereken kişiden (imamdan) rivâyette bulunmaya yönelmişlerdi. Bunun sebebi, imama, “Şüphesiz en son varış Rabbinedir.” âyeti⁵²³ sorulduğunda, onun, “Allah'tan söz etmeye gelince, kendinizi men edin.” demesiydi. Bunun üzerine her ikisi de ölünceye kadar Allah'la ve Allah'ı tefekkürle ilgili bir şey söylemediler.⁵²⁴

Ebû Cafer'in el-Bâkır'dan sonra es-Sâdık'ın (148/765) ashâbı arasında yer aldığı bilinmektedir.⁵²⁵ es-Sâdık'ın kendisine tevcih ettiği vasiyetname⁵²⁶ ve övgüler⁵²⁷ dikkate alınırsa onun nezdinde önemli bir makama sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Cafer, arkadaşı Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî (II./VIII. yüzyılın sonları) ile birlikte es-Sâdık'ın vefâtından sonra Abdullah el-Eftah'ın (149/766) imâmet iddiasını reddedip Musa el-Kâzım'ın (183/799) imâmetini ilk kabul eden İmâmiyye âlimlerinden biridir.⁵²⁸ el-Kâzım'ın yakın dostları arasında yer alan⁵²⁹ Ebû Cafer'in ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak 170/786 yılında halife olan Harun Reşîd döneminde hapse atılması⁵³⁰ ve el-Kâzım'dan önce vefat etmesi⁵³¹ göz önünde bulundurulursa 170/786 ile 183/799 yılları arasında öldüğü söylenebilir.

Ebû Cafer'in yaşadığı asır, farklı düşünce ve görüşlerin ortaya çıktığı, mezhepsel tartışmaların büyüyüp yaygınlaştığı bir dönemdir. O, bu ortamda Mutezili âlimler başta

⁵²¹ el-Merzubânî, Muhammed b. İmrân, *Ahbâru Şu'arâi's-Şi'a*, Beyrut 1993, s. 90-95. Bu rivâyete İbn Hacer de kısaca değinmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, VII, 374.

⁵²² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 185.

⁵²³ Necm: 53/42.

⁵²⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 186.

⁵²⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 218.

⁵²⁶ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 227-31.

⁵²⁷ Keşşî, *er-Ricâl*, 164-65.

⁵²⁸ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 651.

⁵²⁹ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XLVII, 262, 343.

⁵³⁰ Merzubânî, *Ahbâru Şu'arâi's-Şi'a*, 88.

⁵³¹ Bulut, Halil İbrahim, “Ebû Cafer el-Ahvel”, *Erken Dönem Şii Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul 2017, s. 54.

olmak üzere Mürcîî ve Hâricî âlimlerle özellikle imâmet konusunda tartışmıştır.⁵³² Bunu, yazdığı eserlerin isimlerinden anlamak mümkündür. Necâşî (450/1058) onun eserlerini şöyle sıralamıştır: “*If‘al lâ Tef‘al*,⁵³³ *el-İhticâc fî İmâmeti Emîrlümünîn, Kitâbu Kelâmihi ‘ala’l-Havâric, Kitâbu Mecâlisihi ma‘a Ebî Hanîfe ve’l-Mürchie*.”⁵³⁴ İbnü’n-Nedîm ise ona şu eserleri nispet etmiştir: “*el-İmâme, el-Ma‘rîfe, er-Red ‘ala’l-Mu‘tezile fî İmâmeti’l-Mafdûl, Kitâb fî Emri Talha ve’z-Zübeyr ve ‘Âişe*.”⁵³⁵

İbn Hazm’ın (456/1064) Câhız’dan (255/869) aktardığı rivâyete göre Ebû Cafer, Nazzâm (231/845) ve Bîşr b. Hâlid ile imâmet konusunda tartışmıştır. Rivâyet şöyledir:

Câhız dedi ki: Ebû İshak İbrahim en-Nazzâm ve Bîşr b. Hâlid, Şeytânuttâk diye bilinen Muhammed b. Cafer er-Râfîzî’ye şöyle dediklerini bana bildirmişlerdir: Sana yazıklar olsun! İmâmetle alakalı kitabında, şüphesiz ki yüce Allah’ın Kur’ân’da “Eğer siz ona yardım etmezseniz, inkâr edenler onu iki kişiden biri olarak çıkardıkları zaman, ona bizzat Allah yardım etmişti. Hani onlar mağarada bulunuyorlardı. Hani o, arkadaşına, ‘Üzülme, çünkü Allah bizimle beraber’ diyordu...”⁵³⁶ şeklinde asla buyurmadığını söylemekten utanmadın mı? Allah’tan korkmadın mı? Bunun üzerine Şeytânuttâk, günah işleyenin biz olduğumuzu düşünecek kadar uzunca kahkaha attı.⁵³⁷

Bu rivâyet münâzarayı tam şekliyle ihtiva etmese de Ebû Cafer’in Gâr hâdisesiyle ilgili görüşünü bir başka Mutezilî âlimden, Merzubânî’den öğrenmek mümkündür. Merzubânî, Ebû Cafer’in Tevbe suresinin 40. âyetini inkâr ettiği yönünde herhangi bir ifadeye yer vermemekte, âyeti nasıl tevil ettiğini anlatmaktadır. Ebû Cafer’in teviline göre Ebû Bekir mağaradayken üzûlmekle günaha girmiş, bu nedenle sükûnet Allah katından kendisinin üzerine inmemiştir.⁵³⁸

Ebû Cafer’in Nazzâm ve Bîşr’den başka hangi Mutezilî âlimlerle tartıştığı konusunda kaynaklar suskun kalmaktadır. Onun Ebû Hanîfe ile tartışmaları hakkında ise İmâmî kaynaklarda çok sayıda rivâyet vardır.⁵³⁹ Bu rivâyetlerde Ebû Cafer’in zekâsı,

⁵³² Bulut, “Ebû Cafer el-Ahvel”, 60.

⁵³³ Şehristânî, Ebû Cafer’in bu kitapta büyük fırkaları Kaderiyye, Havâric, Âmme ve Şîa olmak üzere dört başlıkta topladığını, bunların arasında Şîa’yı ahirette kurtuluşa erecek fırka olarak belirlediğini söyler. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 186. Necâşî ise bu kitabı Ahmed b. Hüseyin b. Ubeydullâh’ın yanında gördüğünü, kitabın geniş hacimli ve güzel olduğunu, müteahhirlerden birinin kitaba asılsız hadisler eklediğini, kitapta sahâbenin sözlerinin farklılığından söz edildiğini belirtir. Bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 325-26.

⁵³⁴ Necâşî, *er-Ricâl*, 325-26.

⁵³⁵ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 219.

⁵³⁶ Tevbe: 9/40.

⁵³⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 38-39.

⁵³⁸ Merzubânî, *Ahbâru Şu‘arâi’s-Şî‘a*, 92-93.

⁵³⁹ Bunlardan bazıları için bkz. Bulut, “Ebû Cafer el-Ahvel”, 80-83.

hazır cevaplığı ve kuvvetli bir kelâmcı oluşu Ebû Hanîfe üzerinden anlatılmaktadır. Ancak bunların Hanefî kaynaklar tarafından teyit edilmediğini vurgulamak gerekir.

1.4.3.3. Ali b. İsmail b. Şuayb el-Mîsemî

Ali b. İsmail, Ali b. Ebû Tâlib'in sâdık taraftarlarından Mîsem et-Temmâr'ın soyundandır. Bu sebeple el-Mîsemî ve İbnu't-Temmâr diye de anılır. Necâşî (450/1058) onu şöyle tanıtır: “Benû Esad'ın mevlasıdır. Aslen Küfeli olup Basra'da ikâmet etmiştir. Ashâbımızın önde gelen mütekellimlerindendir. Ebu'l-Huzeyl ve Nazzâm ile münâzara yapmıştır. Onun meclisleri ve kitapları vardır. Bunlardan bazıları şunlardır: *el-İmâme, et-Talâk, en-Nikâh, Mecâlisu Hişâm İbni'l-Hakem, el-Mut'a*.”⁵⁴⁰ Eserlerinin adlarına bakılacak olursa İbn Mîsem'in sadece kelâm alanında değil, fıkıh alanında da yetkin olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar İbnü'n-Nedîm (385/995) imâmet konusunda ilk onun konuştuğunu söylese de⁵⁴¹ bu doğru değildir. Zira yaşça ondan daha büyük olan Hişâm b. Hakem'in bu konuda münâzaraları ve eserlerinin varlığı bilinmektedir.

Ali b. Mîsem, Bermekîlerin sarayında düzenlenen münâzara meclislerine katılan seçkin kelâmcılar arasında yer almıştır.⁵⁴² Basra emîrinin huzurunda Allâf (235/849-50) ile ilmî tartışmalar yapmış, ayrıca Dîrâr b. Amr (200/815), Nazzâm (231/845) ve Ali el-Esvârî (240/854) ile çeşitli konularda münâzaralarda bulunmuştur.⁵⁴³ Hayyât (300/913) onun Mutezile âlimleriyle sürdürdüğü fikrî mücâdelede Şîa'nın imâmet görüşünü başarıyla savunamadığını iddia eder.⁵⁴⁴ Ancak bunun aksini gösteren rivâyetler vardır. Şerîf Murtazâ (436/1044) bunlardan bir tanesini Şeyh Müfid'den (413/1022) şöyle nakleder:

Ebu'l-Hasan Ali b. Mîsem bir gün Ebu'l-Huzeyl'e dedi ki: “Sana soruyorum: Bir konuda yalan söylediğini ve yalancı şahitlik yaptığını itiraf eden birinin tanıklığı o konuda başkaları için câiz olur mu?” Ebu'l-Huzeyl dedi ki: “Bu, câiz değildir.” Ebu'l-Hasan dedi ki: “Bilmez misin ki Ensâr önce hilâfeti kendisi için iddia etti, sonra Ebû Bekir'in hilâfetini tanımak ve buna tanıklık etmek suretiyle bu konuda kendini yalancı çıkardı ve yalancı şahitlik yaptığını itiraf etti. Daha önce bu konuda senden aldığımız söz dururken, kendini yalancı çıkararak ve yalancı şahitlik yaptığını itiraf eden bu kavmin (Ensâr'ın) şahitliğini nasıl câiz kabul edeceğiz?”⁵⁴⁵

⁵⁴⁰ Necâşî, *er-Ricâl*, 251.

⁵⁴¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 217.

⁵⁴² Mesûdî, *el-Mürûc*, III, 454-56.

⁵⁴³ Öz, Mustafa, “İbn Mîsem”, *DİA*, XX, s. 201, İstanbul 2000.

⁵⁴⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 75, 104.

⁵⁴⁵ Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 24.

Şeyh Müfid, İbn Mîsem'in kullandığı kanıtı Şerîf Murtazâ'ya şöyle açıklar:

Bu söz, bu konuda özet olarak söylenmiştir. Buradaki anlamı şöyle izah edebiliriz: Şayet muhâliflerimiz Ebû Bekir'in imâmetine dâir delil olarak Muhâcirler ve Ensâr'ın icmâsını gösteriyorlarsa, Ensâr da imâmeti hak ettiği yönünde bâtil bir iddiada bulunduktan sonra (Ebû Bekir'e biat etmek suretiyle) kendisini yalancı çıkardıysa, Ensâr'ın şahitliğinin varlığıyla yokluğu aynı demektir. Bu durumda Ebû Bekir'in imâmetine ümmetin tamamı değil, bir kısmı şahitlik etmiş olur. Öyleyse bu konuda iddia ettikleri icmâ bâtildir. Ümmetin bir kısmının icmâsının hüccet olmadığı ve bunların yanılmasının câizliği konusunda bizimle hasımlarımız arasında hilâf yoktur. Bu durum, Ebû Bekir'in imâmetine dâir muhâliflerimizin ileri sürdüğü icmâ delilinin tutarsızlığını ve hiçbir açıdan delil olarak kullanamayacağını ortaya koyar.⁵⁴⁶

Şerîf Murtazâ'nın Şeyh Müfid'den aktardığına göre Ali b. Mîsem ile Allâf arasındaki bir başka münâzara şöyle gerçekleşmiştir:

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Ebu'l-Hasan Ali b. Mîsem'e Ali b. Riyâh'ın yanında şöyle sordu: "Ali'nin imâmet konusunda Ebû Bekir'den daha evla olduğunun delili nedir?" Ebu'l-Hasan dedi ki: "Bunun delili, Resûlullâh'ın vefatında Ali'nin mümin, âlim, kâfi olduğuna dâir kıble ehlinin icmâsıdır. Ama onlar bu hususta Ebû Bekir üzerinde icmâ etmemişlerdir." Ebu'l-Huzeyl dedi ki: "Allah sana afiyet versin, icmâ etmeyenler kimdir?" Ebu'l-Hasan dedi ki: "Ben, seleflerim ve bugünkü ashâbım!" Ebu'l-Huzeyl dedi ki: "Sen ve ashâbın sapmış şaşkınlarsınız." Ebu'l-Hasan dedi ki: "Bu sözün cevabı sövgü ve kavgadan başka bir şey değildir."⁵⁴⁷

Şerîf Murtazâ, Ali b. Mîsem'in Dırâr b. Amr (200/815) ile imâmet konusunda münâzarasını da Şeyh Müfid'den nakleder. Bu nakle göre münâzara talebi Dırâr'dan gelir. Ali b. Mîsem, Dırâr'ın asıl amacının münâzara değil, fikrini dayatmak olduğunu en başta ifade eder. Ancak buna rağmen onunla münâzara yapar. Münâzaranın sonunda ona şöyle der: "Eğer adamın (Ebû Bekir) hakkındaki görüşümü kabul etmiyorsan, ben de adamım (Ali) hakkındaki görüşünü kabul etmiyorsam, bu demektir ki sen benimle münâzara yapmaya gelmedin, fikrini dayatmaya geldin."⁵⁴⁸

Ali b. Mîsem, Harun Reşîd döneminde İmâmiyye üzerine uygulanan baskı politikası çerçevesinde arkadaşlarıyla birlikte tutuklanmıştır.⁵⁴⁹ Musa el-Kâzım'ın (183/799) vefatından sonra Ali er-Rızâ'nın (203/818) imâmetini benimseyen İbn

⁵⁴⁶ Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu 'l-Muhtâra*, 24.

⁵⁴⁷ Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu 'l-Muhtâra*, 86.

⁵⁴⁸ Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu 'l-Muhtâra*, 29.

⁵⁴⁹ Keşşî, *er-Ricâl*, 225.

Mîsem, böylelikle Kat'îyye Şîası içerisinde yer almıştır. el-Kâzım'ın ölmediğini iddia eden Vâkıfa grubuyla mücâdele etmiş, bunlarla yaptığı bir tartışmada onları “memtûre” (yağmurda ıslandıkları için pis kokan köpekler) diye adlandırmıştır.⁵⁵⁰ Buradan hareketle onun 183/799 senesinden sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır.

1.5. III./IX. Asrın Başından Ortalarına Kadar İmâmiyye-Mutezile İlişkisi

III./IX. asrın ilk yarısında İmâmiyye-Mutezile ilişkisi açısından iki önemli siyâsî gelişme yaşanmıştır. Bunlardan birincisi, Memun'un (218/833) Ali er-Rızâ'yı (203/818) veliaht ilan etmesi, ikincisi ise mihne olayıdır. Aşağıdaki satırlarda bu iki hâdisenin İmâmiyye-Mutezile ilişkisine etkisini inceleyeceğiz. Ardından bu dönemde öne çıkan bazı İmâmiyye ve Mutezile âlimlerini ele alacağız.

1.5.1. Ali er-Rızâ'nın Veliaht Tayin Edilmesinin İki Ekolün İlişkisine Etkisi

Abbasîler insanların Hz. Peygamber'in soyuna besledikleri muhabbeti istismar ederek “er-Rızâ min Âli Muhammed” sloganıyla 132/750'de iktidarı ele geçirdiler.⁵⁵¹ Allah'ın kitabı ile amel edip Resûlullâh'ın siyasetini takip edeceklerini vaat etmelerine⁵⁵² rağmen bu vaadi gerçekleştirmekte pek başarılı olamadılar. İhtilalin başlangıcından beri beraber hareket ettikleri Şiîlere, özellikle de Alioğullarına sırt çevirdiler. Bu durum Alioğullarını rahatsız etti. Böylece Abbasîler ile Alioğulları arasında çetin bir mücâdele başladı. Uzun soluklu bu mücâdelede Abbasîlerin amcaoğullarına müsâmahakâr davrandıkları söylenemez.⁵⁵³ Hatta bu hususta Emevîleri geride bıraktıklarını söyleyenler vardır. Bunlardan Ebû Firâs el-Hamdânî (357/967) bir beytinde Abbâsîlere şöyle seslenmektedir:

“Her ne kadar Harboğulları Alioğullarına haksızlık yaptılarsa da,
Onların yaptıkları, sizin yaptıklarınızın yanında hafif kalır.”⁵⁵⁴

İlk Abbâsî halifesi Ebu'l-Abbas es-Seffâh (136/754) devletin tesis edilmesiyle meşgul oldu. Cafer es-Sâdık (148/765) onun bu meşguliyetini fırsat bildi ve Medine'den ayrılarak 130/748 ile 132/750 yılları arasında Küfe'de ikâmet etti.⁵⁵⁵ Bu süre zarfında

⁵⁵⁰ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 81-82.

⁵⁵¹ Taberî, *et-Târîh*, VII, 421.

⁵⁵² Taberî, *et-Târîh*, VII, 426-28; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 413-15.

⁵⁵³ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Subhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, VI, 211-26.

⁵⁵⁴ el-Hamdânî, Ebû Firâs Hâris b. Saîd, *Dîvânu Ebî Firâs*, Beyrut 1990, s. 257.

⁵⁵⁵ Subhânî, *Advâon 'alâ 'Akâidi's-Şî'a*, 334; Özdiñç, *İlk Şiî Kelâmcılar ve Görüşleri*, 36.

çok sayıda öğrenci yetiştirdi.⁵⁵⁶ Hasan b. Ali el-Veşşâ, Küfe mescidinde 900 şeyh gördüğünü, hepsinin de “Cafer b. Muhammed bana şöyle anlattı” dediklerini duyduğunu söyler.⁵⁵⁷ Bu sebeptendir ki Câhız, es-Sâdık’ın ilim ve fıkhnın tüm dünyayı doldurduğunu ifade etmekte,⁵⁵⁸ İbnu’s-Sabbâğ el-Mâlikî (855/1452) de şöyle demektedir: “İnsanlar ondan o kadar çok ilim naklettiler ki, kervanlar bu ilimleri her tarafa taşıdı. Onun ünü ve zikri tüm şehirlere yayıldı. Âlimler Ehlibeyt’ten hiç kimseden ondan naklettikleri kadar hadis nakletmediler.”⁵⁵⁹

Ebû Cafer el-Mansûr (158/775) döneminde ise durum değişti. O, Alioğullarına karşı sert bir politika izledi. Nefsuzzekiyye lakabıyla tanınan Muhammed b. Abdullah’ın (145/762) Medine’deki⁵⁶⁰ ve kardeşi İbrahim’in (146/763) Basra’daki⁵⁶¹ isyanlarını kanlı bir şekilde bastırdı.⁵⁶² İbrahim b. Abdullah’ın Basra’daki isyanına Mutezile ve Zeydiyye’den de katılanlar olmuştu. İsyana katılan Mutezilîlerin reisi Beşîr er-Rahhâl idi. O, Ammâr b. Yâsir’i örnek alarak savaşa yünden bir gömlek ve 7 iple boyna sarılan bir kılıçla katılmıştı.⁵⁶³ İbrahim’in ashâbı kaçınca Beşîr ve adamları onunla birlikte İsa b. Musa komutasındaki Abbasî ordusuna karşı son nefeslerine kadar mücadele ettiler. Sonunda hepsi öldürüldüler.⁵⁶⁴

Mansûr, es-Sâdık’ı 147/764 yılında Hîre’ye getirtti.⁵⁶⁵ Irak halkının bir bölümünün onun imâmetine inanmasını ve zekâtlarını/vergilerini ona takdim etmesini sorguladı.⁵⁶⁶ Ancak es-Sâdık, Şîasının kendisine takdim ettiği malların şahsî hediyeler mâhiyetinde olduğunu söyleyerek bu sorgulamadan kurtuldu.⁵⁶⁷ Hatta Küfe’yi yerle bir etmeye karar veren Mansûr’u, “Ey Emîrül-müminîn! Kişi, seleflerine uyar. Senin de üç tane selefin var: Kendisine mülk verildiğinde şükreden Süleyman, sınılandığında

⁵⁵⁶ es-Sâdık’ın Şîi olmayan öğrencileri de vardı. Bunlar arasında Şu’be b. Haccâc, Mâlik b. Enes, İbn Cüreyyh ve Süfyân es-Sevrî gibi isimler yer almaktaydı. Bkz. el-İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetu’l-Evliyâ*, Beyrut 1405/1984, III, 198-99.

⁵⁵⁷ Necâşî, *er-Ricâl*, 40.

⁵⁵⁸ Subhânî, *Advâon ‘alâ Akâidi’s-Şî’a*, 178. (*Resâilu’l-Câhız*’dan naklen)

⁵⁵⁹ Subhânî, *Advâon ‘alâ Akâidi’s-Şî’a*, 178.

⁵⁶⁰ el-Yakubî, Ahmed b. Ebû Yakub b. Cafer, *Târîh el-Ya’kûbî*, Beyrut 2010; II, 374-76; Taberî, *et-Târîh*, VII, 517-608; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 370-76, V, 1-12, 15-20.

⁵⁶¹ Yakubî, *et-Târîh*, II, 377-79; Taberî, *et-Târîh*, VII, 622-50; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 15-20.

⁵⁶² Şehristânî’ye göre es-Sâdık isyanın başarısız olacağını daha önce Muhammed’e ve kardeşi İbrahim’e haber vermişti. Bu bilgiyi atalarından aldığını onlara iletmişti. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 153. Ayrıca Nefsuzzekiyye ve kardeşi İbrahim ile ilgili detaylı bilgi için bkz. el-İsfahânî, Ebu’l-Ferec Ali b. Hüseyin, *Mekâtîlu’t-Tâlibiyyîn*, Beyrut 2006, s. 206-62, 272-331.

⁵⁶³ Kabî, *el-Makâlât*, 106.

⁵⁶⁴ İbrahim b. Abdullah’ın safında savaşa katılan Mutezilîlerin isimleri için bkz. Kabî, *el-Makâlât*, 198-99.

⁵⁶⁵ Berkî, *el-Mehâsin*, II, 347, 348.

⁵⁶⁶ Müderrisî, *Tetavvuru’l-Mebâni’l-Fikriyye*, 19. (İbn Talha’nın *Metâlibu’s-Seûl*’ünden naklen)

⁵⁶⁷ Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, XLVII, 187.

sabreden Eyyûb ve güç elindeyken affeden Yusuf! Bunlardan dilediğine uy!” diyerek teskin etti. Mansûr kısa bir suskunluktan sonra, “Onları affediyorum.” diyerek kararından vazgeçti.⁵⁶⁸ Ancak yine de Şîî rivâyetler es-Sâdık’ın Mansûr tarafından zehirlenerek öldürüldüğünü ileri sürerler.⁵⁶⁹

es-Sâdık’tan sonra Şîa’nın önde gelenleri, oğlu Musa el-Kâzım’ı (183/799) imam kabul ettiler.⁵⁷⁰ Halife Mehdî (169/785), büyük miktarda ihسانlarda bulunmasından şüphelendiği el-Kâzım’ı Medine’den Bağdat’a getirterek hapsedirdi. Fakat 169/785 yılında hapisten çıkararak gönlünü aldı ve Medine’ye gönderdi.⁵⁷¹ Halife Hâdî (170/786), Sâhibufah’ın isyanında rolü olmasından şüphe ettiği el-Kâzım’ı öldürtmek istediye de⁵⁷² Kadı Ebû Yusuf (182/798) onu bu kararından vazgeçirdi.⁵⁷³

Harun Reşîd (193/809) dönemine gelindiğinde, el-Kâzım, Şîî cemaat içinde iletişimi kolaylaştırıp onlardan humus ve zekât toplamak amacıyla kurulmuş olan⁵⁷⁴ gizli vekillik kurumunu iyice güçlendirdi.⁵⁷⁵ Şîa’nın bulunduğu her şehre bir vekil atadı. Bu vekiller topladıkları humus ve zekâtı el-Kâzım’ın tayin ettiği başvekil ulaştırıyorlardı. Başvekil de el-Kâzım’ın direktifleri doğrultusunda bunları dağıtıyordu. Ne var ki el-Kâzım’ın yeğeni Ali b. İsmail b. Cafer, kişisel çıkarı uğruna bu durumu Harun Reşîd’e ifşa etti.⁵⁷⁶ O da bu gerekçeyle el-Kâzım’ı tutuklatarak Basra’ya gönderdi. el-Kâzım burada bir sene kaldıktan sonra Bağdat’a getirildi. Fadl b. Rebî’nin yanında uzunca bir süre kaldıktan sonra Fadl b. Yahya el-Bermekî’ye teslim edildi. Fadl’ın ona iyi davranmasına kızan Harun, onun Sindî b. Şâhek’e teslim edilmesini emretti. Sindî, Harun’un ve veziri Yahya b. Hâlid’in emriyle el-Kâzım’ı zehirleyerek öldürdü.⁵⁷⁷

⁵⁶⁸ İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, I, 385.

⁵⁶⁹ Öz, Mustafa, “Cafer es-Sâdık”, *DİA*, VII, s. 1, ss. 1-3, İstanbul 1993.

⁵⁷⁰ Nevbahtî, *Fıraku’s-Şî’a*, 78-79.

⁵⁷¹ Taberî, *et-Târih*, VIII, 177.

⁵⁷² Kummî, *‘Uyûnu Ahbârî’r-Rızâ*, I, 77.

⁵⁷³ İbn Tâvus, Ebu’l-Kâsım Ali b. Musa, *Mühecû’d-Da’avât ve Menhecû’l-İbâdât*, Tahran 1322, s. 217-18.

⁵⁷⁴ Momen, *An Introduction to Shi’i Islam*, 73-74; Hussain, Jassim M., *The Occultation of the Twelfth Imam*, London 1982, s. 79.

⁵⁷⁵ Hussain, İsmail b. Musa el-Kâzım’ın Mısır’daki entelektüel faaliyetleri sayesinde vekillik teşkilatının Kuzey Afrika’nın uzak kısımları başta olmak üzere belli bölgelerde etkin olduğunu ifade eder. Bkz. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, 29.

⁵⁷⁶ Kummî, *‘Uyûnu Ahbârî’r-Rızâ*, I, 72; Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu’mân, *el-İrşâd fî Ma’rifeti Hüceci’llâhi ‘ala’l-İbâd*, Kum 1413/1993, II, 238. Bir rivâyete göre el-Kâzım’ın kardeşi Muhammed de Harun Reşîd’e gitmiş ve şöyle diyerek kardeşini ele vermiştir: “Kardeşim Musa b. Cafer’e hilâfet selamı verildiğini görene kadar yeryüzünde iki halife olduğunu zannetmiyordum.” Bkz. Kummî, *‘Uyûnu Ahbârî’r-Rızâ*, I, 72.

⁵⁷⁷ Kummî, *‘Uyûnu Ahbârî’r-Rızâ*, I, 84; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, II, 239-42.

el-Kâzım hayatının son dört yılını hapisanede geçirmişti.⁵⁷⁸ Bu süre zarfında vekillerinin yanında hatırı sayılır miktarda mal birikmişti. Bunlardan Ali b. Ebû Hamza el-Batâinî, Ziyad b. Mervan el-Kandî ve Osman b. İsa er-Rüvâsî gibi bazıları, yanlarındaki mallara el koymak amacıyla el-Kâzım'ın imâmetinde durup (vakf) oğlu Ali er-Rızâ'nın (203/818) imâmetini inkâr ettiler.⁵⁷⁹ Bu nedenle bunlara Vâkıfa adı verildi.⁵⁸⁰ Ancak Hişâm b. Hakem, Ali b. Mîsem, Yunus b. Abdurrahman gibi İmâmiyye'nin önde gelen âlimleri el-Kâzım'ın kesin (kat'i) olarak öldüğünü söyleyip oğlu er-Rızâ'nın imâmetini teyit ettiler. Bundan dolayı Kat'iyye adını aldılar.⁵⁸¹

er-Rızâ, Harun Reşîd döneminde ilmî ve siyasî alanlarda cesur hamleler attı. Onu Harun'un kasveti konusunda uyarılara, "Elinden geleni ardına koymasın. Bana zarar veremez." diyerek aldırış etmedi.⁵⁸² Harun'dan sonra oğlu Emîn, kardeşi Memun ile tuttuğu taht kavgasını 198/813 yılında kaybedince⁵⁸³ er-Rızâ için yeni bir dönem başladı.

Memun (218/833) çok iyi eğitim almış zeki bir halifeydi.⁵⁸⁴ Hilâfetinin başlarında Alioğullarının isyanları artınca⁵⁸⁵ Şîi hareketleri pasifleştirecek bir formül düşünüldü. Neticede siyasî bir manevra yaparak 200/816 yılında er-Rızâ'yı zorla başkent Merv'e getirtti ve iki ay direnmesine rağmen 201/817'de veliaht tayin etti.⁵⁸⁶ Tayine ilişkin vesikayı imzalayanlar arasında vezir Fadl b. Sehl, Sehl b. Fadl, Yahya b. Eksem, Abdullah b. Tâhir, Hammâd b. Numan'ın yanı sıra Bağdat Mutezilesi'nin reisi Bîşr b. Mutemir (210/825) ve öğrencisi Sümâme b. Eşres'in (213/828) de bulunması⁵⁸⁷ dikkat çekicidir. Memun, tayinin gerekçesi olarak Alioğulları ve Abbasoğulları arasında er-Rızâ'dan daha faziletli, muttaki ve âlim birisini görmediğini ileri sürse de⁵⁸⁸ er-Rızâ onun gerçek maksadını şu cümleyle deşifre etti: "Beni veliaht tayin etmekle insanların, 'Ali b. Musa er-Rızâ dünyadan yüz çevirmedi, tam tersine, dünya ondan yüz çevirdi.

⁵⁷⁸ Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 84-85; Öz, Mustafa, "Musa el-Kâzım", *DİA*, XXXI, s. 220, ss. 219-21, İstanbul 2006.

⁵⁷⁹ et-Tûsî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Gaybe*, Beyrut 2003, s. 218.

⁵⁸⁰ Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 81.

⁵⁸¹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 79-80.

⁵⁸² Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 255.

⁵⁸³ Yakubî, *et-Târih*, II, 441-42; Taberî, *et-Târih*, VIII, 445-96; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 163-65.

⁵⁸⁴ Yakubî, *et-Târih*, II, 470.

⁵⁸⁵ Bunlardan bazıları, İbn Tabâtabâ lakabıyla bilinen Muhammed b. İbrahim'in 199/815 yılında Küfe'de, Dîbâc lakabıyla tanınan Muhammed b. Cafer'in 200/815 yılında Mekke'de ve er-Rızâ'nın kardeşi Zeyd b. Musa'nın 199/815 yılında Basra'da başlattıkları isyanlardı. İlk iki isyan için bkz. Bozkurt, Nahide, "Memun", *DİA*, XXIX, s. 102, ss. 101-4, Ankara 2004. Zeyd'in isyanı için bkz. Kummî, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, I, 225-26; II, 258.

⁵⁸⁶ Memun ayrıca er-Rızâ'yı kız kardeşi Ümmü Habîbe ile evlendirdi, bayrağın ve askerlerinin üniformasının rengini Abbâsî rengi olan siyah yerine yeşile çevirdi, kendisinin ve er-Rızâ'nın adlarını taşıyan altın ve gümüş paralar bastırdı. Bkz. Kılavuz, Ahmet Saim, "Ali er-Rızâ", *DİA*, II, s. 436-37, ss. 436-38, İstanbul 1989.

⁵⁸⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, VII, 148.

⁵⁸⁸ Taberî, *et-Târih*, VIII, 554; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 326.

Görmüyor musunuz ki hilâfeti ele geçirmek amacıyla nasıl da veliahtlığı kabul etti.’ demelerini istiyorsun.”⁵⁸⁹

er-Rızâ’nın önde gelen ashâbından Ebu’s-Salt Abdusselâm b. Sâlih el-Herevî bu hususa şöyle değinir:

Memun, İmam Rızâ’nın dünyaya rağbet ettiği izlenimini verip gözden düşmesini sağlamak için onu veliaht tayin etmişti. İmam Rızâ’nın dünyaya rağbet eden biri olmadığı ortaya çıkıp insanların nazarında kıymeti artınca, Memun ülkenin dört bir tarafından mütekellimleri getirterek onunla münâzara yaptırdı. Münâzaralardan birinde yenilmesini, böylece hem âlimler arasındaki konumunun hem de halk arasındaki itibarının zedelenmesini umuyordu. Fakat işler umduğu gibi gitmedi. İmam Rızâ, kendisiyle münâzara yapan Yahudî, Hristiyan, Mecusî, Sâbiî, Brahman, ateist tüm hasımlarını mağlup ettiği gibi İslam mezheplerinden hasımlarını da susturdu ve aleyhlerine deliller ortaya koydu. İnsanlar onun hilâfete Memun’dan daha lââyık olduğunu konuşmaya başladılar. Bunu duyan Memun’un kıskançlık duyguları alevlendi. İmam Rızâ hak hususunda Memun’dan çekinmiyor, sorularına çoğu zaman hoşlanmadığı cevaplar veriyordu. Memun bundan öfkeleniyor, kinleniyor, fakat bunu İmam Rızâ’ya izhâr etmiyordu. Karşısında hiçbir hile işe yaramayınca, çareyi onu öldürmekte buldu.⁵⁹⁰

Memun, er-Rızâ’ya gösterdiği zâhirî teveccühten rahatsız olan yakın çevresine gerçek durumu şöyle itiraf etmişti:

Bu adam bizden gizli bir şekilde insanları kendi nefesine davet ediyordu. Onu veliaht yapmakla davetinin bize olmasını, mülk ve hilâfetin bize ait olduğunu itiraf etmesini, iddia ettiği şeyle (imâmetle) uzaktan yakından hiçbir alakası olmadığının hayranları tarafından anlaşılmasını, imâmetin onun değil bizim olduğunun bilinmesini istedik. Onu kendi haline bıraksaydık, başımıza telâfi edemeyeceğimiz işler ve karşı koyamayacağımız felaketler gelebilirdi. Şimdi ise ona yaptıklarımızı yaptıktan, hakkında yanlış karar verdikten ve onu ön plana çıkarmamız yüzünden helak olmaya yaklaşmamızdan sonra, onun durumunu hafife alamayız. Onun kadrini adım adım alçaltmaya ihtiyacımız var. Tâ ki halk onu bu makama lââyık olmayan biri olarak tasavvur etsin. Sonra da ondan gelecek belaların kökünü kazıyacak bir çözüme başvurmalıyız.⁵⁹¹

Memun’un bahsettiği çözüm, er-Rızâ’dan sonsuza kadar kurtulmaktan başka bir şey değildi. Nitekim Memun, er-Rızâ ve Fadl b. Sehl ile birlikte Merv’den ayrılıp

⁵⁸⁹ Kummî, ‘Uyûnu Ahbârî’r-Rızâ, II, 152.

⁵⁹⁰ Kummî, ‘Uyûnu Ahbârî’r-Rızâ, II, 265.

⁵⁹¹ Kummî, ‘Uyûnu Ahbârî’r-Rızâ, II, 181-82.

Bağdat yoluna koyulduğunda, önce devletin batısındaki kargaşayı kendisinden saklayan veziri Fadl b. Sehl'i (202/818), ardından er-Rızâ'yı (203/818) öldürttü.⁵⁹²

Bu tarihsel veriler dikkate alındığında, Memun'un Şiîlik sevdalısı olması sebebiyle er-Rızâ'yı veliaht yaptığı tezi⁵⁹³ tutarlı gözükmemektedir. Memun, er-Rızâ'yı Merv'e getirtirken Şîa'nın az bulunduğu Basra-Ahvâz-Fâris yolunun kullanılmasını emretmekle⁵⁹⁴ niyetinin iyi olmadığını aslında en başta açığa vurmuştur. Onun amacı, hem er-Rızâ'yı kontrol altında tutmak hem de ona değer verdiği izlenimini vererek Şiîleri kendi safına çekmek, yani tahtını sağlamlaştırmaktı. İzlediği pragmatik siyasetin aleyhine sonuçlar doğurmaya başladığını görünce planını değiştirdi ve tehlikeli bulunduğu şahıslardan ilk fırsatta kurtuldu.

Memun'un er-Rızâ'yı Fadl b. Sehl'in telkiniyle veliaht tayin ettiği iddiası da tutarlı değildir. Zira Fadl'ın er-Rızâ'ya kin güttüğü bilinmektedir.⁵⁹⁵ Zaten Memun kendi diliyle bu iddiayı reddetmiştir. Onun deyişiyle, "Hiç kimse hâkimiyetini pekiştirmiş bir halifeye gelip de 'Halifeliği başkasına devret.' demeye cesaret edemez. Bu, aklen câiz değildir."⁵⁹⁶ Dolayısıyla o dönemde Memun'un yakın çevresinde bulunan Mutezilî âlimlerden Bişr b. Mu'temir (210/825) ve Sümâme b. Eşres'in (213/828) veliahtlık konusunda Memun'u yönlendirdiğini düşünmek de doğru olmaz. Onların bu konuda yönlendirici olmaktan ziyade onaylayıcı bir rol üstlendikleri anlaşılmaktadır. Zira er-Rızâ'nın üstünlüğünü kabul etmeleri bir yana, ona sempati duyduklarına dâir hiçbir rivâyet bulunmamaktadır. Elimizdeki tek rivâyet, Sümâme'nin şahit olduğu şu diyalogu içermektedir: "Bir gün Memun, Ali er-Rızâ'ya kendisini veliaht atamasını minnet etti. O da ona dedi ki: 'Resûlullâh ile hilâfeti alana, yine onunla hilâfeti vermek yaraşır.'"⁵⁹⁷ Bu durumda Bişr ve Sümâme'nin er-Rızâ'ya yakın olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Bu husus, veliahtlık meselesinin gündemde olduğu esnada İmâmiyye-Mutezile arasındaki kesin sınırların korunduğunu göstermektedir. Öyleyse er-Rızâ'nın veliahtlık meselesinin İmâmiyye ile Mutezile arasındaki sınırları tekit edici bir niteliği olduğunu söyleyebiliriz.

⁵⁹² Kummî, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, II, 275-79.

⁵⁹³ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 381.

⁵⁹⁴ Kummî, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, II, 194.

⁵⁹⁵ Kummî, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, II, 162, 165.

⁵⁹⁶ Kummî, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, II, 163.

⁵⁹⁷ Kummî, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, II, 156.

1.5.2. Mihne Olayının İki Ekolün İlişkisine Etkisi

İmtihan etmek, sorgulamak gibi anlamları olan mihne,⁵⁹⁸ terim olarak başta halku'l-Kur'ân olmak üzere bazı Mutezilî doktrinlerin⁵⁹⁹ ulemâ sınıfına devlet baskısıyla dayatıldığı sürecin adıdır. Bu süreç Memun tarafından 218/833 yılında başlatılmış, Mutasım ve Vâsık dönemlerinde devam etmiş, Mütevekkil'in hilâfeti döneminde 237/851-52 yılında tam anlamıyla sona ermiştir.⁶⁰⁰

Teolojik bir mesele gibi görünen mihne olayının perde arkasında siyasî amaçların bulunduğu genel anlamda kabul edilmektedir. Bu konuda ileri sürülen görüşlerden bazıları şunlardır:

I) Mihne olayı, halifenin dinî yetkisinin vurgulanması yanında, siyasî otorite karşısında muhâlif tavır alan ve halk üzerinde halifenin gücünü dengeleyecek ölçüde nüfuz sahibi olan muhafazakâr ulemâ ve fukahanın bastırılmasını, özellikle de Bağdat'taki âlimlerin gücünün sınırlandırılmasını amaçlayan, merkezî otorite ile çevresel güçler arasındaki siyasî mücâdele olarak yorumlanabilir.⁶⁰¹

II) Memun ile kardeşi Emin arasındaki iktidar mücâdelesinde Fars unsuru Memun'u, Arap unsuru Emîn'i desteklemişti. Memun, Emîn'i destekleyen Araplardan ve özellikle muhafazakâr ulemadan mihne vasıtasıyla intikam almak istemiş olabilir.⁶⁰²

III) Halku'l-Kur'ân nazariyesi, kendilerini Allah tarafından vazedilmiş bir dilin yeryüzündeki seçkin sahipleri olarak gören Arapların bu zihniyetine karşı bir antitez sunmaktadır. Mevâlî, halku'l-Kur'ân nazariyesini gündeme getirerek Arapların kendilerini üstün görme vesilelerini bertaraf etmek istemiştir.⁶⁰³

IV) Mihne olayı, ülkeyi iç savaşın eşiğine getiren siyasî gelişmelerin hilâfetin otoritesini tehdit edecek boyutlara vardığı da dikkate alınarak, yönetimin dinî gelişmeleri kontrol altına almak suretiyle toplumdaki bölünme tehlikesini ortadan kaldırma girişimi olarak değerlendirilebilir.⁶⁰⁴

⁵⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu 'l- 'Arab*, XIII, 401.

⁵⁹⁹ Bu doktrinlerin arasında rüyetin, cennet ve cehennemın şu anda yaratılmış olduğunun, kabir azâbının, mizanın iki kefesinin olmadığının, Allah'ın herhangi bir mekânda olmaksızın bir mekânda bulunmasının ve teşbihin reddi, tevhit ve adalet, Ali ve Hâşimoğullarının fazileti yer almaktaydı. Bkz. Ümit, Mehmet, "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler", *Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2012, s. 75.

⁶⁰⁰ Taberî, *et-Târîh*, VIII, 631-48.

⁶⁰¹ Ced'ân, Fehmî, *el-Mihne: Bahs fî Cedeliyyeti 'd-Dîn ve 's-Siyâse fî 'l-İslâm*, Amman 1989, s. 79, 189, 280, 284.

⁶⁰² Öztürk, Mustafa, "Mihne ve Tefsir", *Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2012, s. 123.

⁶⁰³ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mutezile*, 120-21.

⁶⁰⁴ Yücesoy, Hayrettin, "Mihne", *DİA*, XXX, s. 27, ss. 26-28, İstanbul 2005.

Yukarıdaki amaçların her birinin mihneye tesir ettiğini söylemek mümkündür. Ancak gerekçesi ne olursa olsun, şüphesiz ki mihne, İslam'ın dinde zorlama olmayacağı ilkesine⁶⁰⁵ aykırı olan, başka bir deyişle düşünce özgürlüğünü ilga eden bir hâdisedir.

Mihne, Bağdat Mutezilesi'ne mensup Arap asıllı Ahmed b. Ebû Duâd (240/854) liderliğindeki kadı ve kâtiplerin eliyle uygulandı. Ne var ki mihne sona erdiğinde faturası Mutezile'ye çıkarıldı. Mutezile, Abbasî siyasî çıkarlarının âleti olmanın bedelini ağır bir şekilde ödedi.⁶⁰⁶ Bu çerçevede önce ilmî, sonra da siyasî ve toplumsal sahaların dışına itildi.⁶⁰⁷ İçeride kapanarak fikrî üretkenliğini kaybetti ve savrulmalar yaşadı.⁶⁰⁸ Buna bağlı olarak iki eğilim belirdi: Bazı Mutezilîler ekolü tekrar güçlendirme çabasına girişirken bazıları da ekolden koptu.⁶⁰⁹ Bu hususu Câhız (255/869) ve Ebû İsa el-Verrâk (247/861) üzerinden örneklendirebiliriz. Câhız, Mutezile'yi iktidarla tekrar uzlaştırmak amacıyla Mütevekkil'in Alioğulları karşıtı siyasetini⁶¹⁰ destekleyen tarzda eserler yazdı.⁶¹¹ Bu eserlerde İmâmiyye'ye karşı sert bir tavır takındı. Ancak bu tavır, Mutezile'nin tamamı tarafından tasvip edilmedi. Bağdat Mutezilesi'nin reisi Ebû Cafer el-İskâfî (240/854) onun *el-Osmâniyye*'sini *Nakdu'l-Osmâniyye* adlı eseriyle nakzetti.⁶¹² Ebû İsa el-Varrâk ise Câhız'ın söz konusu eserlerini nakzetmekle⁶¹³ yetinmeyip Mutezile ile bağlarını kopardı ve İmâmiyye saflarına katıldı.⁶¹⁴ Yukarıda zikredilen gelişmeler, bir taraftan Basra Mutezilesi ile İmâmiyye arasındaki mesafenin daha fazla açılmasına yol açarken, diğer taraftan Bağdat Mutezilesi ile İmâmiyye'nin daha fazla yakınlaşmasına vesile oldu. Süreç ilerledikçe buna işaret eden somut örnekler çoğaldı.

⁶⁰⁵ Bakara: 2/256.

⁶⁰⁶ İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trz., XI, 218; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 56-57, 87.

⁶⁰⁷ Mütevekkil, öncelikle Mutezilî fikirlerin tartışılmasını yasaklayarak bu fikirlerin zıttını telkin eden hadislerin yazılmasını emretmiş, ardından devlet kadrolarındaki Mutezile mensuplarını görevden alarak tutuklatmıştır. Bkz. Yakubî, *et-Târih*, II, 489; Taberî, *et-Târih*, IX, 189-90.

⁶⁰⁸ Watt, mihnenin bitmesiyle Mutezile'nin altın çağının sona erdiğini, bu çağın kalıntıları üzerinde varlığını korumaya çalışacağı gümüş çağın başladığını söyler. Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 371.

⁶⁰⁹ Akoğlu, Muharrem, "Mutezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2012, s. 61.

⁶¹⁰ Mütevekkil döneminde Şîa çok büyük bir baskı altındaydı. Şîilerin can güvenlikleri yoktu. Necef ve Kerbela'yı ziyaret etmeleri yasaklanmıştı. Mütevekkil 236/850 yılında Hüseyin b. Ali'nin kabrini yıktırması ve izini sildirmişti. Oğlu Muntasır 247/861 yılında halife olunca Şîa üzerindeki baskıyı kaldırdı, Fedek arazisini Hasan ve Hüseyin'in zürriyetine iade etti. Bkz. Mesûdî, *el-Mürûc*, IV, 154. Ayrıca Mütevekkil'in İmâmiyye aleyhine işlediği insanlık suçlarına örnekler için bkz. Müderrisî, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye*, 220-23.

⁶¹¹ Mesûdî'ye göre bu eserler *el-Osmâniyye*, onu tamamlayıcı mâhiyetteki *Mesâilu'l-Osmâniyye* ve son olarak *el-Mervâniyye*'dir. Bkz. Mesûdî, *el-Mürûc*, III, 288.

⁶¹² Mesûdî, *el-Mürûc*, III, 289.

⁶¹³ Mesûdî, *el-Mürûc*, III, 289.

⁶¹⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 31-33, 150.

1.5.3. Dönemin Önde Gelen İmâmiyye Âlimleri

1.5.3.1. Yunus b. Abdurrahman

Yunus b. Abdurrahman, Benî Esed'den Ali b. Yaktîn'in mevlasıdır. Hişâm b. Abdulmelik (125/743) döneminde doğdu. Cafer es-Sâdık'ı (148/765) hac mevsiminde Safâ ile Merve arasında müşahade etti.⁶¹⁵ Musa el-Kâzım'ın (183/799) ashâbı arasında yer aldı.⁶¹⁶ el-Kâzım'ın vefatından sonra insanları Ali er-Rızâ'nın (203/818) imâmetine davet etti.⁶¹⁷ Vâkıfî olması için Ziyâd el-Kandî ve Ali b. Ebî Hamza'nın kendisine teklif ettiği 10.000 dinarı şöyle diyerek geri çevirdi: "Biz doğru sözlü iki imamın şöyle dediğini rivâyet ettik: 'Bidatler ortaya çıktığında âlim ilmini izhâr etsin. Eğer bunu yapmazsa imanının nuru kendisinden alınır.' Her halükârda Allah'ın emri doğrultusunda cihadı bırakacak değilim."⁶¹⁸ Hişâm b. Hakem'in (186/803) halefî⁶¹⁹ ve zamanının allâmesi olarak tanındı.⁶²⁰ er-Rızâ tarafından Şîa'ya dinî ilimler konusunda merci gösterildi.⁶²¹

Yunus'un *Yevm ve Leyleh* adlı eseri, Muhammed el-Cevvâd (220/835), Ali el-Hâdî (254/868) ve Hasan el-Askerî'nin (260/874) takdirini kazandığı söylenmiştir.⁶²² Eserlerinin çoğu kelâmdan ziyade fıkıh üzerinedir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Câmi'u'l-Kebîr fi'l-Fıkh*, *Tefsîru'l-Kur'ân*, *Cevâmi'u'l-Âsâr*, *Kitâbu'l-Bedâ*, *er-Red 'ala'l-Gulât*, *Kitâbu'l-İlel el-Kebîr*, *Kitâbu's-Şerâi'*, *Kitâbu'l-Hudûd*, *Kitâbu'l-İmâme*.⁶²³

Yunus, Memun'un hilâfetine ilk yıllarında halku'l-Kur'ân meselesi canlandırıldığında, Allah'ın kelâmının yaratılmış olmadığını savunmuştur. er-Rızâ onu şu açıklamasıyla teyit etmiştir: "Yunus doğru söyledi. Allah'ın kelâmı mahlûk değildir. Ebû Cafer'e (el-Bâkır'a) 'Kur'ân hâlık mı yoksa mahlûk mudur?' diye sorulduğunda ne cevap verdiği size ulaşmadı mı? O, bu soruyu soranlara şöyle demişti: 'Kur'ân ne hâlık ne de mahlûktur. O, sadece Hâlık'ın kelâmıdır.'"⁶²⁴

⁶¹⁵ Necâşî, *er-Ricâl*, 446.

⁶¹⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), 272.

⁶¹⁷ el-Kâzım'ın vefat haberi geldiğinde, bir mecliste bulunan Yunus, "Ey bu mecliste bulunan cemaat! Bilin ki Allah ile aramda Ali b. Musa'dan başka imam yoktur! O, benim imamımdır." demiştir. Bkz. Keşşî, *er-Ricâl*, 408.

⁶¹⁸ Keşşî, *er-Ricâl*, 411; Kummî, *'Uyûnu Ahbârı'r-Rızâ*, I, 103.

⁶¹⁹ Keşşî, *er-Ricâl*, 446.

⁶²⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), 272.

⁶²¹ Keşşî, *er-Ricâl*, 403-4.

⁶²² Keşşî, *er-Ricâl*, 404; Necâşî, *er-Ricâl*, 447.

⁶²³ Tüm eserleri için bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 447-48.

⁶²⁴ Keşşî, *er-Ricâl*, 409.

Yunus'un bu konuda Mutezile ile tartıştığına dâir elimizde bir veri yoktur. Ancak bunun gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Yunus, o dönemde İmâmiyye kelâmcılarının reisiydi ve muhâliflere reddiyeler yazıyordu.⁶²⁵ Ayrıca onu er-Rızâ'ya (203/818) şikâyet gelen Şîî grubun Basralı olması, Mutezile'nin merkezlerinden Basra'da bir dönem ikâmet ettiğini düşündürmekte, bu da Mutezile ile münâzarasını mümkün kılmaktadır.

1.5.3.2. Muhammed b. Halil es-Sekkâk

Künyesi Ebû Cafer olan Sekkâk Bağdat'lıdır. Hişâm b. Hakem'e (186/803) öğrencilik yaparak ilmi ondan aldı.⁶²⁶ Yunus b. Abdurrahman'ın 208/823 yılında ölümüyle İmâmiyye kelâmcılarının reisi oldu. Vefat edene kadar muhâliflere reddiyeler yazdı.⁶²⁷ Yazdığı eserler şunlardır: *Kitâbu'l-Ma'rife*, *Kitâb fî'l-İstitâ'a*, *Kitâbu'l-İmâme*, *Kitâb 'alâ men Ebâ Vucûbe'l-İmâme bi'n-Nas*.⁶²⁸ Bu eserlerden hiçbirini günümüze ulaşmamıştır.

Sekkâk'ın imâmet dışındaki konularda Hişâm b. Hakem'e muhâlefet ettiği iddia edilmiştir.⁶²⁹ Ancak onun Hişâm ekolünün riyâsetini üstlenmesi bu iddiayı zayıflatmaktadır. Kaynaklarda söz konusu iddiayı zayıflatan başka veriler de vardır. Örneğin Hayyât (300/913), Sekkâk'ın hazır bulunduğu bir mecliste Cafer b. Harb'in (236/850-51), Hişâm'ın sıfatlarla ilgili görüşlerini Sekkâk'a karşı tenkit ettiğini yazar.⁶³⁰ İbn Hazm (456/1064), Sekkâk'ın irâde konusunda Hişâm ile aynı görüşte olduğunu aktarır.⁶³¹

Sekkâk, hocası Hişâm b. Hakem ile birlikte Bermekîlerin ilim meclislerine katılmıştır. Sekkâk'ın Cafer b. Harb ve Ebû Cafer el-İskâfî (240/854) ile münâzara yaptığı bilinmekte,⁶³² Bağdat'ta 236/850 yılında öldüğü söylenmektedir.⁶³³

1.5.3.3. Muhammed b. Ebû Umayr

Necâşî'nin (450/1058) verdiği bilgilere göre İbn Ebû Umayr'ın künyesi Ebû Ahmed'dir. Babası Ziyâd b. İsa el-Ezdî, Muhelleb b. Ebû Sufra'nın mevâlisindendir.

⁶²⁵ Keşşî, *er-Ricâl*, 446.

⁶²⁶ Necâşî, *er-Ricâl*, 328-29.

⁶²⁷ Keşşî, *er-Ricâl*, 446-47.

⁶²⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 219.

⁶²⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 219.

⁶³⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 82.

⁶³¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 140.

⁶³² Hayyât, *el-İntisâr*, 142.

⁶³³ Özdiç, *İlk Şîî Kelâmcılar ve Görüşleri*, 58.

Bağdat'ta doğdu ve ikâmet etti. Musa el-Kâzım ve Ali er-Rızâ'nın has adamları arasında yer aldı ve ikisinden hadis nakletti. Şîa içerisinde olduğu kadar Şîa'ya muhâlifler arasında da yüksek bir itibara ve büyük bir makama sahipti. Câhız kitaplarında ondan bahseder. Adnânîler ile Kahtânîleri karşılaştırdığı kitapta onu anar ve *el-Beyân*'da "Râfıza'nın önde gelen isimlerinden biri" olarak tanıtır.⁶³⁴ Câhız söz konusu eserinde Muhammed b. Ebû Umayr, İbrahim b. Dâhe ve Sâlih b. Ali el-Efkam'ı Şîa'nın şeyhlerinden saymakta ve bunlardan en ileri gelenin Muhammed olduğunu bildirmektedir. Diğer ikisinin vasıtasıyla Muhammed b. Ebû Umayr'dan naklettiği üç haber, Hasan b. Ali, Ali Zeynelâbidîn ve Muhammed el-Bâkır'a dayanmaktadır.⁶³⁵

Muhammed, hocası Hişâm b. Hakem'den (186/803) es-Sâdık (148/765) ve el-Kâzım'ın (183/799) hadislerini rivâyet etmiştir. Çeşitli konulara dâir bu rivâyetlerin sayısı 100'ü aşmaktadır.⁶³⁶ O, el-Kâzım ve er-Rızâ'nın (203/818) ashâbı arasında ilimleri tasdik edilen altı kişiden biridir.⁶³⁷ Yunus b. Abdurrahman, onun mezhepte ve mezhepteki duruşuyla uçsuz bucaksız bir deniz olduğunu söylemiştir.⁶³⁸ Muhammed, Harun Reşid döneminde el-Kâzım'ın Irak'taki ashâbının isimlerini ele vermesi için baskı ve işkenceye maruz kalmış, Sindî b. Şâhek'in vurduğu 100 sopadan sonra, hissettiği büyük elemin etkisiyle isimleri ele vermeye yeltendiği anda, Yunus b. Abdurrahman'ın oğlu Muhammed'in, "Ey İbn Ebû Umayr! Yüce Allah'ın huzurunda duracağın vakti hatırla!" demesiyle kendini toparlayıp sabretmiş, hiç kimseyi ele vermemiştir. 120 sopa vurulduktan sonra hapse atılmış, uzun süre hapiste kaldıktan sonra el-Kâzım'ın ölümü üzerine 121.000 dirhem kefarete ödetilerek serbest bırakılmıştır.⁶³⁹

Necâşî'nin bildirdiğine göre hapiste kaldığı 4 sene zarfında, İbn Ebû Umayr'ın kitapları kız kardeşi tarafından gömüldüğü veya yağmur suyundan ıslandığı için heder olmuştur. Bu nedenle o, hafızasına ve öğrencilerinin kendisinden dinleyip koruduğu notlara itimat etmiştir.⁶⁴⁰ Necâşî, 217/832 yılında vefat eden İbn Ebû Umayr'ın 94 kitap yazdığını belirtir. Bunlardan bazıları şunlardır: *el-Megâzî*, *el-Küfrü* ve *'l-îmân*, *el-Bedâ*,

⁶³⁴ Necâşî, *er-Ricâl*, 326-27.

⁶³⁵ Câhız, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, I, 84.

⁶³⁶ Bu rivâyetler için bkz. Nebhâ, Hıdır Muhammed, *Müsned Hişâm İbni 'l-Hakem*, Meşhed 2012, s. 3, 10, 14, 30, 45, 51, 59, 63, 74, 81, 83, 84, 85, 93, 95, 98, 102, 103, 123, 131, 134, 141 ve daha pek çok yerde.

⁶³⁷ Nebhâ, *el-Menha 'l-Kelâmî 'inde Hişâm İbni 'l-Hakem*, 520.

⁶³⁸ Keşşî, *er-Ricâl*, 487.

⁶³⁹ Keşşî, *er-Ricâl*, 487-88.

⁶⁴⁰ Necâşî, *er-Ricâl*, 326.

*el-İhticâc fi'l-İmâme, el-İstitâ'a, el-Melâhim, Yevm ve Leyleh, İhtilâfu'l-Hadîs, el-Me'ârif, et-Tevhîd.*⁶⁴¹

1.5.3.4. Ebû Mâlik el-Hadramî

Küfeli ve Arap asıllı olan Ebû Mâlik'in lakabı ed-Dahhâk'tır. Cafer es-Sâdık'ı görmüş olsa da ondan rivâyette bulunup bulunmadığı net değildir. Musa el-Kâzım'dan hadis nakleden sika râvilerdendir.⁶⁴² Aynı zamanda Hişâm b. Hakem'in öğrencisi olup İmâmiyye'nin önde gelen kelâmcılarından. Tevhid üzerine yazdığı eser, Ali b. Hasan et-Tâtârî tarafından rivâyet edilse de günümüze ulaşmamıştır.⁶⁴³

ed-Dahhâk, hocası Hişâm ile birlikte Bermekîlerin sarayında düzenlenen münâzara meclislerine katılmıştır.⁶⁴⁴ Dolayısıyla onun Mutezile ile mücâdele eden İmâmî âlimler arasında yer aldığı söylenebilir.

1.5.3.5. Fadl b. Şâzân en-Nîsâbü'rî

Soyu Ezd kabilesine dayanan Fadl, tahminen II./VIII. asrın son çeyreğinde Nisabur'da doğdu. 193/809 yılından sonra babası Şâzân b. Halil ile birlikte Irak'a gelerek Küfe, Bağdat, Vâsıt ve Basra'da ilim tahsil etti.⁶⁴⁵ Bu şehirlerde Muhammed b. Ebû Umayr, Safvân b. Yahya, Hasan b. Mahbûb, Hasan b. Ali b. Faddâl, Muhammed b. Sinân, Davud b. Kâsım el-Caferî gibi âlimlerden faydalandı.⁶⁴⁶ Tahsilini tamamladıktan sonra Nisabur'a dönerek burada yoğun bir telif faaliyetine girişti. Eserleri yüzünden Horasan vâlisi Abdullah b. Tâhir (230/844) tarafından Nisabur'dan sürgün edildi.⁶⁴⁷ Ancak sonradan tekrar memleketine döndü.⁶⁴⁸

Şîa imamlarıyla görüşme fırsatı bulamayan Fadl,⁶⁴⁹ Hasan el-Askerî (260/874) tarafından Abdullah b. Hamdeveyh el-Beyhakî'ye yazılan bir mektupta, kendisine karşı Şîa'yı kışkırtmak, onlara bâtılı güzel göstermek ve kendisinin her mektubuna itiraz etmekle suçlandı. el-Askerî mektubunda Fadl'ın bu davranışlarından vazgeçmezse dünyada ve ahirette yarası kapanmayacak bir hastalığa yakalanması için beddua

⁶⁴¹ Necâşî, *er-Ricâl*, 327.

⁶⁴² Necâşî, *er-Ricâl*, 205.

⁶⁴³ Necâşî, *er-Ricâl*, 205.

⁶⁴⁴ Mesûdî, *el-Mürûc*, III, 455. Mesûdî onu sehven Hâricî olarak tanıtmıştır.

⁶⁴⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Şâzân en-Nîsâbü'rî", *DİA*, XX, s. 370, ss. 370-71, İstanbul 1999.

⁶⁴⁶ Keşşî, *er-Ricâl*, 449.

⁶⁴⁷ Keşşî, *er-Ricâl*, 446.

⁶⁴⁸ Yavuz, "İbn Şâzân en-Nîsâbü'rî", 370.

⁶⁴⁹ er-Rizâ (203/818), el-Cevvâd (220/835), el-Hâdî (254/868) ve el-Askerî (260/874) dönemlerini idrak eden Fadl'ın onlarla buluştuğuna ilişkin hiçbir sağlam veri yoktur.

edeceğini haber verdi.⁶⁵⁰ Nitekim Fadl'ın şiddetli bir mide rahatsızlığından⁶⁵¹ 260/874 yılında öldüğü nakledilmiştir.⁶⁵²

Fadl her ne kadar kendini Hişâm b. Hakem ekolünün mirasçısı göstermeye çalışsa da⁶⁵³ imâmet konusunda bile bu ekole uymamıştır. Zira ona göre imamlar, dini tatbik etmede insanlara gerekli olmayan konuları her zaman bilmezler. İmamların bilgisi her şeyi kapsamamaktadır.⁶⁵⁴ İmamlar kendilerine miras kalan sahifeden başka bir bilgi kaynağına sahip değildirler ve ihtiyaç duymaları halinde kıyasa başvurabilirler.⁶⁵⁵

Tartışmayı seven bir karaktere sahip olan Fadl'ın 180 kitap yazdığı bildirilmiştir.⁶⁵⁶ Eserlerinin isimlerinden anlaşıldığı kadarıyla Fadl; Mutezile, Mürcie, Kerrâmiyye, Cebriyye, Haşeviyye, Karmatîler, Hâricîler ve Gulât gibi mezheplerin yanı sıra Düalistlere, Maniheistlere ve filozoflara karşı da reddiyeler yazmıştır.⁶⁵⁷ Konumuz açısından Mutezile'ye reddiye olarak yazdığı eserler önem taşımaktadır. Bu eserler şunlardır: *Kitâbu'n-Nakd 'ala'l-İşkâfî fî Takviyeti'l-Cism*, *Kitâbu'l-Va'id*, *Kitâbu'r-Red 'ala'l-Asam*, *Kitâb fî'l-Va'd ve'l-Va'id*.⁶⁵⁸ Şeyh Tûsî (460/1067), Fadl'ın *Kitâbu't-Tefsîr*, *Kitâbu'l-Kırâa* ve *Kitâbu's-Sünen* gibi çok sayıda eserinin Ehl-i Sünnet (Mezhebu'l-Âmme) çizgisinde olduğunu belirterek⁶⁵⁹ önemli bir noktaya değinmiştir.

Ehl-i Sünnet'ten etkilenmesi, Hasan el-Askerî tarafından kınanması ve imâmet konusundaki aykırı sayılan görüşleri nedeniyle Fadl'ın İmâmiyye içerisinde pek fazla tasvip edilmediği anlaşılmaktadır.

1.5.4. Dönemin Önde Gelen Mutezile Âlimleri

1.5.4.1. Ahmed b. Ebû Duâd

Arap asıllı olan İbn Ebû Duâd'ın soyu İyâd kabilesine dayanır. Basra'da 160/776-77 yılında doğdu.⁶⁶⁰ Mutezilî düşüncüyü Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'tan (235/849-50) ve Bişr b. Mutemir'den (210/825) öğrendi. Fıkhî konularda ise Ebû Hanîfe'ye

⁶⁵⁰ Keşşî, *er-Ricâl*, 448.

⁶⁵¹ Keşşî, *er-Ricâl*, 446.

⁶⁵² Keşşî, *er-Ricâl*, 449.

⁶⁵³ Keşşî, *er-Ricâl*, 446-47.

⁶⁵⁴ Howard, "Şîî Kelâm Edebiyatı", 210.

⁶⁵⁵ Bozan, Metin, "Fadl b. Şâzân", *Erken Dönem Şîî Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul 2017, s. 117.

⁶⁵⁶ Necâşî, *er-Ricâl*, 307. Keşşî ise Fadl'ın 160 kitap yazdığını, kendisinin bunlardan bazılarını *el-Fihrist*'te zikrettiğini belirtir. Buradan Keşşî'nin *el-Fihrist* adlı bir eserinin olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Keşşî, *Ricâl*, 450.

⁶⁵⁷ Necâşî, *er-Ricâl*, 307.

⁶⁵⁸ Necâşî, *er-Ricâl*, 307.

⁶⁵⁹ et-Tûsî, Muhammed b. Hasan, *el-Fihrist*, el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, Necef trz., 154.

⁶⁶⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 212.

(150/767) tâbi oldu.⁶⁶¹ İbnü'n-Nedîm (385/995) onun hakkında şöyle der: “Mutezile’nin önde gelenlerindendir. Mezhebi güçlendirme, koruma ve ona hizmet konusunda büyük çaba harcamıştır. Yahya b. Eksem vasıtasıyla Memun ile tanışmış, Memun’un tavsiyesiyle de Mutasım’ın hizmetine girmiştir. Zamanında onun gibi cömert, âlicenap ve ihsanı bol biri görülmemiştir.”⁶⁶²

Memun’un 204/819 yılında Bağdat’a gelmesiyle sarayın hizmetine giren İbn Ebû Duâd,⁶⁶³ mihnenin yürütülmesinden sorumlu kişi olarak görev yaptı.⁶⁶⁴ Memun’un 218/833 yılında ölümü üzerine halife olan Mutasım, İbn Ebû Duâd’ı başkadı olarak atadı.⁶⁶⁵ Memun’un vasiyeti gereği⁶⁶⁶ her konuda ona danışarak işleri yürüttü. Bu arada 220/835 yılında dikkatleri çeken bir gelişme yaşandı. Mutasım, İmâmiyye’nin dokuzuncu imamı Muhammed el-Cevvâd’ı gözetim altında tutmak için Medine’den Bağdat’a getirtti. Bilindiği üzere Memun, Şîa’yı hoşnut etme siyaseti çerçevesinde 215/830 yılında el-Cevvâd’ı kızı Ümmü’l-Fadl ile evlendirmişti.⁶⁶⁷ Bazı Abbâsîler buna itiraz etseler de el-Cevvâd’ın başkadı Yahya b. Eksem’i (242/857) fikhî bir tartışmada mağlup etmesi üzerine susmak zorunda kalmışlardı.⁶⁶⁸ el-Cevvâd bir müddet Bağdat’ta kaldıktan sonra hanımı Ümmü’l-Fadl ile birlikte Medîne’ye dönmüştü.⁶⁶⁹ Şimdi ise beş yıllık aradan sonra tekrar başkentteydi. Ayyâşî’nin (320/932) naklettiğine göre, Mutasım bir gün el-Cevvâd’ın da bulunduğu meclisinde, karşısına getirilen bir hırsızın elinin nereden kesileceği konusunda fakihlere danıştı. İbn Ebû Duâd elin bilekten kesilmesi gerektiğini söyledi. Bazıları bu görüşe katıldı, bazıları ise elin dirsekten kesilmesi gerektiğini savundu. Mutasım, el-Cevvâd’ın görüşünü öğrenmek istedi. el-Cevvâd önce görüş belirtmekten kaçındı, fakat Mutasım’ın ısrarı üzerine, verilen fetvaların sünnete aykırı olduğunu, parmakların avuç hizasından kesilip avuca dokunulmaması gerektiğini söyledi. Mutasım bu hükmün kanıtını sorunca da şu açıklamayı yaptı:

⁶⁶¹ Yavuz, Yusuf Şevki, “İbn Ebî Duâd”, *DİA*, XIX, s. 430, ss. 430-31, İstanbul 1999.

⁶⁶² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 212.

⁶⁶³ Yavuz, “İbn Ebî Duâd”, 430.

⁶⁶⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 84.

⁶⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IV, 141 vd.; Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 171.

⁶⁶⁶ Taberî, *et-Târih*, VIII, 649.

⁶⁶⁷ Taberî, *et-Târih*, VIII, 566.

⁶⁶⁸ Bu tartışmanın içeriği için bkz. Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, II, 281-87.

⁶⁶⁹ Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, II, 288.

Resûlullâh şöyle demiştir: “Secde yedi uzuv üzerine yapılır: Yüz, iki el, iki diz ve iki ayak.” Şayet eller bilekten ya da dirsekten kesilirse, kişinin secde etmek için eli kalmaz. Yüce Allah, “Mescitler (secde yerleri) Allah’a aittir.” derken secdeyi gerçekleştiren bu yedi uzvu kastetmektedir. Âyetin devamında “Allah ile birlikte başkasını anmayın.”⁶⁷⁰ diye buyurmaktadır. Allah’a ait bir şeyin kesilmesi söz konusu olamaz.

Bu açıklama Mutasım’ın hoşuna gitti. Hırsızın parmaklarının avuç hizasından kesilmesini emretti. İşte o anda İbn Ebû Duâd’ın ruhunda kıyâmet koptu ve hayatta olmamayı arzuladı. Olaydan üç gün sonra Mutasım’ın yanına gelerek ona şu tavsiyede bulundu:

Emîrilmüminîn, dinî bir mesele hususunda toplumun fakihlerini ve âlimlerini topladığı meclisinde onlara bu meselenin hükmünü sordu. Onlar da bilgileri doğrultusunda ona cevap verdiler. O mecliste Emîrilmüminîn’in ev halkı, kumandanları, vezirleri ve kâtipleri de mevcuttu. İnsanlar kapının arkasından konuşulanları duyuyordu. Buna rağmen Emîrilmüminîn onların tamamının sözlerini bir kenara bıraktı ve ümmetin yarısının imam kabul ettiği, Emîrilmüminîn’in makamına daha lâıyk gördüğü bir adamın sözünü beğendi. Sonra da fakihlerin hükmü yerine onun hükmüyle hükmetti. Bunun ne kadar tehlikeli olduğunu biliyor musunuz?

Bu sözleri duyan Mutasım’ın rengi değişti. İbn Ebû Duâd’a uyarısı için hayır duası etti ve uyarısını dikkate alarak ertesi gün el-Cevvâd’ı zehirletti. el-Cevvâd, zehirlendiği gündüzü ve onu takip eden geceyi kusma ve ishal ile geçirdikten sonra vefat etti.⁶⁷¹

Mutasım’dan sonra 227/841 yılında yerine oğlu Vâsık geçti.⁶⁷² İbn Ebû Duâd onun döneminde de makamını korudu ve halife üzerinde etkili oldu.⁶⁷³ Mutasım’ın son zamanlarından beri ara verilmiş olan mihne uygulamaları, 231/845 yılında Ahmed b. Nasr el-Huzâî’nin liderliğini üstlendiği isyan üzerine tekrar başladı. Bölgeler bazında yaygın olarak gerçekleştirilen uygulamalar sonucunda çok sayıda kişi hapsedildi⁶⁷⁴ ya da öldürüldü.⁶⁷⁵ İbn Ebû Duâd’ın öncülüğünde gerçekleştirilen bu uygulamalar Vâsık’ın son dönemlerinde rafa kaldırıldı.⁶⁷⁶ Vâsık 232/847 yılında ölüp kardeşi Mütevekkil halife seçilince siyasî hava değişti. Geniş halk kitlelerinin Ashâbu’l-Hadîs’ten yana

⁶⁷⁰ Cin: 72/18.

⁶⁷¹ el-Ayyâşî, Muhammed b. Mesud es-Sülemî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, Kum 1421/2001, II, 46-48; Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, L, 5-7.

⁶⁷² Taberî, *et-Târîh*, IX, 123 vd.; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 528.

⁶⁷³ Akoğlu, “Mutezile’nin Tarihsel Seyrinde Mihne”, 52.

⁶⁷⁴ Cârullâh, *el-Mu’tezile*, 176-77.

⁶⁷⁵ İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmâîl b. Amr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye fi’t-Târîh*, Beyrut 1980, X, 303.

⁶⁷⁶ Akoğlu, “Mutezile’nin Tarihsel Seyrinde Mihne”, 53.

olduğunu gören halife, halku'l-Kur'ân ve rüyetullâh konularının tartışılmamasını istedi ve bu sebepten hapse atılanları serbest bıraktı.⁶⁷⁷ İbn Ebû Duâd'ın 233/847 yılında felç olması üzerine yerine oğlu Ebu'l-Velîd Muhammed'i atasa da,⁶⁷⁸ Mutezile'yi çökertmek amacıyla 234/848 yılında mihne tartışmalarını resmi bir yazıyla yasakladı⁶⁷⁹ ve dönemin önde gelen hadis âlimlerini himâye ederek Mutezile'nin tezlerini nakzeden hadisler yazmaları için teşvik etti.⁶⁸⁰ 237/851 yılında ise devletteki Mutezili kadroları tasfiye edip tutuklattı.⁶⁸¹ İbn Ebû Duâd ve çocukları da Mütevekkil'in öfkesinden kurtulamadı. Ailenin bütün mal varlığına el konuldu. Ebu'l-Velîd kardeşleriyle birlikte hapse atıldı. Sonra babasıyla birlikte başkent Sâmerâ'dan Bağdat'a sürgün edildi.⁶⁸² Ebu'l-Velîd 239/854 yılında hapiste öldü, babası da ondan 20 gün sonra 240/854 yılında vefat etti.⁶⁸³

İbn Ebû Duâd'ın İmâmiyye ile ilişkisi açısından atlanmaması gereken biri varsa, o da büyük şâir Ebû Temmâm et-Tâî (231/846) olsa gerektir.⁶⁸⁴ Ebû Temmâm'ın İbn Ebû Duâd'a ithaf ettiği çok sayıda methiye divanında mevcuttur.⁶⁸⁵ Onun İbn Ebû Duâd ile yaşadığı nâdireler, Türk asıllı tarihçi, edip ve şâir Ebû Bekir es-Sûlî'nin (335/946) *Ahbâru Ebî Temmâm* adlı eserinde kayıtlıdır.⁶⁸⁶ Ebû Temmâm, İbn Ebû Duâd'ın oğlu Ebu'l-Velîd'i de bir kasideyle methetmiş,⁶⁸⁷ fakat daha sonra hicvetmiştir.⁶⁸⁸ Methettiği kişiler arasında Memun, Mutasım ve Vâsık'ın yanı sıra mihne döneminin kudretli veziri Muhammed b. Abdulmelik İbnu'z-Zeyyât (233/847)⁶⁸⁹ da yer almaktadır. Kendisi de

⁶⁷⁷ Yakubî, *et-Târih*, II, 484-85.

⁶⁷⁸ Yakubî, *et-Târih*, II, 485.

⁶⁷⁹ Yakubî, *et-Târih*, II, 484-85.

⁶⁸⁰ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 207.

⁶⁸¹ Yakubî, *et-Târih*, II, 489.

⁶⁸² İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 59-60.

⁶⁸³ Taberî, *et-Târih*, IX, 189, 197; Mesûdî, *el-Mürûc*, IV, 111.

⁶⁸⁴ Necâşî, Ebû Temmâm hakkında şöyle der: "O bir İmâmî idi. Ehlibeyt hakkında çok sayıda şiir yazmıştır.... Bir kasidesinde imamları Ebû Cafer es-Sânî'ye (Muhammed el-Cevvâd'a) kadar saymıştır. Zira Ebû Temmâm onun döneminde vefat etmiştir. Câhız *Kitâbu'l-Hayavân*'da, 'Ebû Temmâm et-Tâî, ki kendisi Râfıza'nın liderlerinden biriydi, bana şöyle anlattı:' der. Ebû Temmâm'ın *Kitâbu'l-Hamâse* ve *Kitâbu Muhtâr Şi'ri'l-Kabâil* adlı eserleri vardır." Bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 141. Ebû Temmâm hakkında geniş bilgi için bkz. Âmilî, *A'yânü's-Şi'a*, IV, 389-539.

⁶⁸⁵ Ebû Temmâm et-Tâî, Habîb b. Evs, *Dîvânü Ebî Temmâm*, Beyrut 1992, I, 190-214, 388-91; II, 86-89.

⁶⁸⁶ es-Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahya, *Ahbâru Ebî Temmâm*, New York 2015, s. 85-94.

⁶⁸⁷ Ebû Temmâm, *Dîvân*, II, 25-26.

⁶⁸⁸ Ebû Temmâm, *Dîvân*, II, 370.

⁶⁸⁹ 220/836 yılında Mutasım tarafından vezirliğe getirilmiş, Vâsık döneminde de görevini sürdürmüştür. Mütevekkil, halife olduktan birkaç ay sonra İbnu'z-Zeyyât'ın mallarına el koymuş, görevine son vermiş ve öfkelenildiği kişilere işkence yapmak için bizzat kendisinin yaptırdığı tandıra atılmasını emretmiştir. İbnu'z-Zeyyât bunun sonucunda 233/847 yılında ölmüştür. Bkz. Mesûdî, *el-Mürûc*, IV, 101; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, V, 102. Kibirli, haşin ve halka zulmeden bir vezir olduğu belirtilen İbnu'z-Zeyyât'ın mihne olaylarına karşı çıkanları şiddetle bastırdığı ve idama kadar varan cezalara çarptırdığı söylenmektedir. Bkz. Terzi, Mustafa Zeki, "İbnu'z-Zeyyât", *DİA*, XXI, s. 245, ss. 245-46, İstanbul 2000.

büyük bir edip ve şâir olan İbnu'z-Zeyyât, samimi dostu olan Ebû Temmâm öldüğünde bir mersiye kaleme almıştır.⁶⁹⁰ İkisi arasındaki ilişkiye *Ahbâru Ebî Temmâm*'da vâkıf olmak mümkündür.⁶⁹¹

1.5.4.2. Amr b. Bahr el-Câhız

Câhız 150/767-160/777 yılları arasında Basra'da doğdu.⁶⁹² Basra'nın zengin ilim ve kültür ortamından beslendi. Nazzâm'ın (231/845) öğrencisi olmakla⁶⁹³ birlikte Allâf (235/849-50), Sümâme b. Eşres (213/828) ve Bişr b. Mutemir (210/825) gibi diğer Mutezilî âlimlerden de faydalandı. İbn Yezdâd (230/844) *el-Masâbih*'te onu şöyle tanıtır: “O, ilimlerde tek başına bir ekoldür. Çünkü kelâm ve fesâhat ilmine ahbâr, şiir, fıkıh ve kelâmın tevili ilimlerini eklemiştir. Ciddiyette olduğu gibi alayda da önde gelenlerdendir. Tevhit, nübüvvetin ispatı, Kur'ân'ın nazmı ile muhdesliği, Mutezile'nin faziletleri konularında kitapları vardır.”⁶⁹⁴ Müberred (286/900) ilim öğrenmek konusunda en hırslı gördüğü kişinin Câhız olduğunu, onun, eline geçen hangi kitap olursa olsun baştan sona kadar okuduğunu zikreder.⁶⁹⁵ Mesûdî (345/956) her ne kadar onun Ali b. Ebû Tâlib'ten uzaklaşıp Ümeyyeoğularını desteklemesinden yakınsa da kitaplarının güzelliğinden bahseder. En değerli kitabının nesir ve nazmın en güzel örneklerini topladığı *el-Beyân ve't-Tebyîn*⁶⁹⁶ olduğunu söyledikten sonra *Kitâbu'l-Hayavân*, *Kitâbu't-Tufayliyyîn* ve *Kitâbu'l-Buhalâ*'yı özellikle anar. Bütün kitaplarının – hakkı reddeden ve Ali'ye düşmanlık içerenler hariç – mükemmelliğin zirvesine eriştiğini belirtir. O döneme kadar Mutezile içinde Câhız'dan daha fasih birinin bilinmediğini ifade eder.⁶⁹⁷

Oldukça üretken bir yazar olan Câhız,⁶⁹⁸ bazı eserlerini halifelerin talebi üzerine telif etmiştir. Örneğin *el-Hâşimiyyât* adlı risâlelerini Memun'un emriyle kaleme

⁶⁹⁰ Elmalı, Hüseyin, “Ebû Temmâm”, *DİA*, X, s. 241, ss. 241-43, İstanbul 1994.

⁶⁹¹ Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, 109-23.

⁶⁹² Şeşen, Ramazan, “Câhız”, *DİA*, VII, s. 20, ss. 20-24, İstanbul 1993.

⁶⁹³ Mesûdî, *el-Mürûc*, IV, 223.

⁶⁹⁴ Kadı Abdulcabbâr, “Tabakâtü'l-Mu'tezile”, 275.

⁶⁹⁵ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 194.

⁶⁹⁶ İbn Haldûn edebiyat ilminin esasını oluşturan dört eserin şunlar olduğunu zikreder: İbn Kuteybe'nin *Edebu'l-Kâtib*'i, Müberred'in *el-Kâmil*'i, Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn*'i, Ebû Ali el-Kâlî'nin *en-Nevâdir*'i. Bkz. İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *el-İber*, Beyrut 1983, II/1, 1070.

⁶⁹⁷ Mesûdî, *el-Mürûc*, IV, 223.

⁶⁹⁸ Sibt İbnu'l-Cevzî, Ebû Hanîfe'nin Bağdat'taki türbesinin kütüphanesinde Câhız'ın 360 eserinden çoğunu gördüğünü söyler. Bkz. Harun, Abdusselâm, “Mukaddime”, *el-Hayavân*, Amr b. Bahr el-Câhız, Kahire 1965, I, 5.

almıştır.⁶⁹⁹ Bunu, Câhız'ın şu cümlesinden anlıyoruz: “Memun imâmet üzerine yazdığım kitapları okuyunca, emrettiği şekilde olduklarını gördü.”⁷⁰⁰ Câhız bilgi ve becerisini bu şekilde siyasîlerin emrine amade etmekle ciddi bir servetin sahibi olmuştur.⁷⁰¹

el-Hâşimiyyât'taki risâlelerden *Risâle fî Ali b. Ebî Tâlib ve Âlihi min Beni Hâşim*⁷⁰² ve *Risâle fî't-Tercîh ve't-Taftîl*,⁷⁰³ İmâmiyye âlimlerinden Erbilî (693/1294) tarafından *Keşfu'l-Gumme*'de nakledilmiştir. Câhız bu iki risâleden birincisinde Ali'nin ilim, züht, şecaat, cömertlik, fesâhat gibi hususlar göz önüne alındığında sahâbenin en faziletlisi olduğunu, diğer Hâşimoğullarının da onun ardından geldiğini savunur. Sahâbeyi sevmenin, Hz. Peygamber'in itretine hak ettiği değeri vermeyi engellememesi gerektiğini belirtir. İkinci risâlede ise kitap, sünnet ve icmâya istinâden Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletlisi olduğunu ve imâmeti herkesten daha fazla hak ettiğini ispatlamaya çalışır. Câhız *el-Hâşimiyyât*'ı 212/827 yılı civarında kaleme almış olmalıdır.⁷⁰⁴ Zira Memun bu yılda Ali'nin efdaliyetini halku'l-Kur'ân doktriniyle birlikte devletin resmi görüşü olarak ilan etmiştir.⁷⁰⁵

Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*'de Ali b. Ebû Tâlib'in birçok hutbe ve hikmetli sözüne yer vermiştir.⁷⁰⁶ Ali'nin, “Her kişinin değeri, yaptığı güzel şeyle ölçülür.” sözü hakkında şu yorumu yapmıştır: “Kitabımda Ali'nin bu sözünden başka bir şey olmasaydı, yine de kitabımın değeri için yeterli olurdu; üstelik eserim umduğumdan daha fazlasını elde etmiş olurdu.”⁷⁰⁷

İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâga*'da Câhız'dan bazı nakiller yapmıştır. Bu nakillerin konuları, Alib. Ebû Tâlib'in Muaviye'den daha yetenekli bir siyasî olduğu⁷⁰⁸ ve Hâşimoğullarının Ümeyyeoğullarına üstünlüğüdür.⁷⁰⁹ Bununla

⁶⁹⁹ Halifelerin emriyle yazdığı diğer eserlerden bazıları şunlardır: *Halku'l-Kur'ân*, *Nefyu't-Teşbîh*, *er-Red 'ala'l-Müşebbihe*, *Fadlu Hâşim 'alâ Abdişems*, *el-Abbâsiyye*, *Menâkıbu Hulefâi Beni'l-Abbâs*, *er-Red 'ala'n-Nasârâ*, *en-Nâbite*. Bunlardan sonuncusu 223/837 civarında yazılmış ve Emevîleri açıkça hedef almıştır. Bkz. ed-Derûbî, Muhammed Mahmud, “Mukaddime”, *Menâkıbu Hulefâi Beni'l-Abbâs*, Amr b. Bahr el-Câhız, Küveyt 2002, s. 17.

⁷⁰⁰ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 374.

⁷⁰¹ Onun özellikle İbnu'z-Zeyyât döneminde müreffeh bir hayat yaşadığı ve yüksek bir itibara sahip olduğu bilinmektedir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 219.

⁷⁰² el-Câhız, Amr b. Bahr, *Mecmû'u Resâili'l-Câhız*, thk. Muhammed Tâhâ el-Hâcirî, Beyrut 1983, s. 51-59.

⁷⁰³ Câhız, *Mecmû'u Resâili'l-Câhız*, 63-67.

⁷⁰⁴ Aydınli, Osman, *Mutezile'de İmamet ve Siyaset*, 125.

⁷⁰⁵ Taberî, *et-Târîh*, VIII, 619.

⁷⁰⁶ el-Câhız, Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Hasan Sendûbî, Beyrut 1993, I, 136, 198, 248, 283; II, 390, 420-25, 442, 452, 463, 466, 471, 524, 550, 626, 654, 683; III, 779, 821, 826, 915, 923; IV, 1046.

⁷⁰⁷ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Sendûbî), I, 90.

⁷⁰⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 237-38.

birlikte o, Câhız'ın Muaviye'yi övdüğü *es-Süfyâniyye* adlı eserine *Munâkadatu's-Süfyâniyye* adlı bir reddiye yazmıştır.⁷¹⁰ Bu eserinde Ebû Abdullah el-Basrî'nin (369/979-80) *Nakdu's-Süfyâniyye*'sinden bölümlere yer vermiştir.⁷¹¹

Mütevekkil 232/847 yılında halife olup Ashâbu'l-Hadîs'i destekleyince, Câhız bu ekolün görüşlerine uygun bir risâle olan *el-Osmâniyye*'yi yazmıştır.⁷¹² *el-Hâşimiyyât*'taki görüşlerinin tersine, bu eserinde Ebû Bekir'in Ali'ye üstünlüğünü kanıtlamaya çalışmıştır. Mesûdî (345/956) bu sebeple Câhız'ı kınar ve hakkı öldürüp hak ehline muhâlefet etmek amacıyla Ali'nin faziletlerini yadsımağa suçlar. Câhız'ın *el-Osmâniyye* ile yetinmeyip onu tamamlayıcı mâhiyetteki *Mesâilu'l-Osmâniyye* ve Ümeyyəoğullarının imâmetini savunan *Îmâmetu Muâviye İbn Ebî Süfyân* adlı kitapları yazdığını söyler. Ebû İsa el-Verrâk (247/861) ve Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922) gibi Şîa kelâmcılarının yanı sıra⁷¹³ Bağdat Mutezilesi'nin zâhit ve dindarlarından İskâfî'nin (240/854) de Câhız'a reddiye yazdıklarını belirtir.⁷¹⁴

Şîa aleyhine tavrıyla tanınan Câhız,⁷¹⁵ *el-Osmâniyye*'yi yazmakla Basra Mutezilesi'ni imâmet meselesi bağlamında Sünnîliğe daha fazla yaklaştırmıştır.⁷¹⁶ Sünnî anlayışa yakınlaşma süreci daha sonra Mutezile'nin gümüş çağında Cübbâiler aracılığıyla tamamlanmıştır.⁷¹⁷

Câhız, edebî yönü ağır basan bir âlimdir. Bu sebeple döneminin önde gelen edipleriyle sıcak ilişkiler kurmuştur. Bu edipler arasında İmâmiyye'ye mensup üç büyük şâir göze çarpar. Bunlardan birincisi, Türk asıllı üst düzey bir kâtip olan İbrahim b. Abbas es-Sûlî'dir (244/858).⁷¹⁸ Câhız *ez-Zer' ve'n-Nahl* adlı eserini kendisine takdim

⁷⁰⁹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 341-46, 358-68, 374-84.

⁷¹⁰ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 484; III, 184.

⁷¹¹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 183-84.

⁷¹² Câhız, Osmâniyye terimiyle Ebû Bekir'i Ali'den üstün tutan ve ümmetin ekseriyetini oluşturan Ehl-i Sünnet'i kastetmiştir. Bkz. Câhız, *el-Osmâniyye*, 3 vd., 186 vd., 206; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, 59. Bu terim belli bir fırkayı tanımlamadığı için fazla kullanılmamış, IV./X. asırdan itibaren terk edilmiştir.

⁷¹³ Şîa kelâmcılarından Ebu'l-Ceyş el-Belhî de *el-Osmâniyye*'ye reddiye yazmıştır. Bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 422.

⁷¹⁴ Mesûdî, *el-Mürûc*, III, 288-89.

⁷¹⁵ Ebû Ali el-Cübbâi onun hakkında şöyle der: "Câhız iki şeyle tanınır: Bilginin zaruri oluşu (insanda doğuştan mevcudiyeti) ve Râfıza aleyhine konuşmak." Bkz. Kadı Abdalcabbâr, "Tabakâtü'l-Mu'tezile", 276. Kadı Abdalcabbâr *el-Muğnî*'de Câhız'ın bilgi teorisini uzunca eleştirir. Bkz. Kadı Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XII, 235, 306 vd.

⁷¹⁶ Ali Bû Mulhim, "Mukaddime", *Resâilu'l-Câhiz*, Amr b. Bahr el-Câhiz, Beyrut 2002, s. 8.

⁷¹⁷ Aydın, *Mutezile Ekolü, Tarihi ve Öğretisi*, 86.

⁷¹⁸ İbnü'n-Nedîm onun hakkında şöyle der: "Belâgat sahiplerinden ve fasih şâirlerdendir. Birkaç halife döneminde Dîvânü'r-Resâil'in başında bulundu. Nüktedan ve âlicenap biriydi. Ebû Temmâm onun hakkında, 'İbrahim yüksek himmeti sayesinde halifelerin hizmetine girmiş olmasaydı, hiçbir şâire ekmek bırakmazdı.' diyerek şiirinin güzelliğine işâret etmiştir. Kitaplarından bazıları şunlardır: *Kitâbu'r-Resâil*, *Kitâbu'd-Devle*, *Kitâbu't-Tabîh*, *Kitâbu'l-İtr*." Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*

etmiş ve buna karşılık 5000 dinar mükâfat almıştır.⁷¹⁹ İkincisi, Câhız'ın "Râfıza liderlerinden biri" olarak nitelediği Ebû Temmâm'dır (231/846). Câhız ona ait birçok şiire *el-Beyân*'da yer vermiş,⁷²⁰ ayrıca *el-Hayavân*'da İbnu'z-Zeyyât'a yazdığı methiyeyi nakletmiştir.⁷²¹ Üçüncüsü, "Ehlibeyt şâiri" olarak tanınan Di'bil b. Ali el-Huzâ'î'dir (246/860).⁷²² Câhız onun bazı beyitlerini *el-Hayavân*'da zikretmiştir.⁷²³

Şerîf Murtazâ (436/1044), Mutezilîlerin Câhız'a ait birçok görüşü nakzetmelerine rağmen yine de taassup sebebiyle onu en güzel şekilde anmalarını ve övmelerini, şeyhleri arasında saymalarını, Allah'tan ona rıza dilemelerini eleştirir. En hafif tabirle Câhız'ın fâsıklığına işâret eden büyük hilâfını görmezden gelerek ondan teberrî etmemelerini yadırgar. Onların buna mukâbil, hakikati olmayan iftiralar attıkları Hişâm b. Hakem konusunda İmâmiyye'nin tavır almasını istemelerini garipser. Bu durumun onların mezheplerine ne derece âşık olduklarını ve hiziplerine ne kadar büyük bir taassupla bağlandıklarını gösterdiğini söyler.⁷²⁴

Mütevekkil 247/861 yılında Câhız'ı Basra'dan Sâmerâ'ya davet ettiyse de Câhız sağlığı bozulduğu için bu davete icabet edememiş, 255/869 yılında 96 yaşındayken Basra'da ölmüştür.⁷²⁵

1.5.4.3. Ebû Cafer el-İşkâfî

Adı Muhammed b. Abdullah olan Ebû Cafer Semerkant asıllıdır. Ailesinin Irak'ta yerleştiği yere nispeten İşkâfî diye anılmıştır.⁷²⁶ İbnü'n-Nedîm'in (385/995) verdiği bilgiye göre kelâm ilmine duyduğu ilgi sebebiyle asıl mesleği olan terziliği bırakmış, ailesinin geçimini hocası Cafer b. Harb (236/850-51) üstlenmiştir. İlim, zekâ, bilgi, nefse hâkimiyet, azim, çirkin fiillerden uzak durma gibi hususlarda hayranlık uyandıran bir seviyeye ulaşmış ve çağdaşlarını geride bırakmıştır. Mutasım onu çok

(Ramadan), 154. İbnu'z-Zeyyât ve Ahmed b. Ebû Duâd ile yakın ilişkisi olan İbrahim b. Abbas hakkında geniş bilgi için bkz. Âmilî, *A'yânu 'ş-Şi'a*, II, 168-75.

⁷¹⁹ Câhız ayrıca *el-Hayavân*'ı İbnu'z-Zeyyât'a, *el-Beyân*'ı Ahmed b. Ebû Duâd'a takdim etmiş ve her birinden 5000 dinar mükâfat almıştır. Bkz. el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdullâh Yâkût, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, Beyrut 1993, V, 2117 vd.; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 529.

⁷²⁰ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Harun), I, 263; II, 187; III, 66, 263, 311; IV, 20, 79.

⁷²¹ Câhız, *el-Hayavân*, I, 67-68.

⁷²² Hakkında geniş bilgi için bkz. Emînî, *el-Gadîr*, II, 349-86. Di'bil, vezir İbnu'z-Zeyyât'ı bir kasideyle hicvetmiş, fakat herhangi bir cezaya çarptırılmamıştır. Bkz. Emînî, *el-Gadîr*, II, 369. (İbnu'l-Mu'tezz'in *Tabakâtu 'ş-Şu'arâ*'sından naklen) Di'bil'in divanında Ahmed b. Ebû Duâd'ı yeren beyitler mevcuttur. Bkz. el-Huzâ'î, Di'bil b. Ali, *ed-Divân*, Beyrut 1994, s. 17.

⁷²³ Câhız, *el-Hayavân*, I, 262, 263, 267; III, 374, 481.

⁷²⁴ Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, 95-96.

⁷²⁵ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 199.

⁷²⁶ Doğan, İsa, "İşkâfî, Ebû Cafer", *DİA*, XXII, s. 551, ss. 551-52, İstanbul 2000.

beğenmiş, ön plana çıkarıp desteklemiş ve Mutezile mezhebinin yayılması konusunda görevlendirmiştir.⁷²⁷ Kadı Abducabbâr (415/1025) faziletli ve âlim olarak nitelediği İskâfî'yi Mutezile'nin yedinci tabakasında göstermiş ve kelâma dâir 70 kitabı bulunduğunu zikretmiştir.⁷²⁸ Bu kitaplardan başlıcaları şunlardır: *Kitâbu'l-Makâmat fi Tafdîli Ali*, *Kitâbu İsbât Halki'l-Kur'ân*, *Kitâbu'r-Red 'alâ men Enkere Halka'l-Kur'ân*, *Kitâbu'r-Red 'alâ'l-Müşebbihe*, *Kitâbu's-Şerh li Akâvîli'l-Mucbire*, *Kitâbu Cümeli Kavli Ehli'l-Hak*, *Kitabu me'h-Telefe fihi'l-Mütekellimûn*, *Kitâbu Fadâili Ali*, *Kitâb 'alâ Hişâm*.⁷²⁹ Bu kitapların hepsi maalesef kaybolmuştur. İskâfî'nin *el-Osmâniyye*'ye red olarak yazdığı *Nakdu'l-Osmâniyye* adlı eseri⁷³⁰ ise günümüze kısmen ulaşabilmiştir. İbn Ebu'l-Hadîd'in (656/1258) *Şerhu Nehci'l-Belâga*'da kaydettiği bu kısımlar Abdusselam Harun tarafından *el-Osmâniyye*'nin sonuna eklenerek yayımlanmıştır.⁷³¹ İskâfî'ye nispet edilen *el-Mi'yâr ve'l-Muvâzene fi'l-İmâme* adlı eser ise oğlu Ebu'l-Kâsım Cafer'e aittir.⁷³²

İbn Ebu'l-Hadîd, İskâfî'yi, “Ali'nin velâyetine sıkıca bağlananlardan ve üstünlüğünü ispatlamada olağanüstü çaba harcayanlardan biri” olarak tanıtır ve her ne kadar Bağdat Mutezilesi'nin tamamında Ali b. Ebû Tâlib'in üstünlüğü fikri yaygın olsa da Ebû Cafer'in bu fikri savunanların en kararlısı ve bu fikre inananların en samimisi olduğunu söyler. Ardından onun *Kitâbu't-Tafdîl*'inden önemli ve uzun bir bölümü aktarır. İskâfî bu bölümde Muaviye'nin verdiği dolgun ücretler karşılığında Ebû Hüreyre, Amr İbnu'l-Âs, Mugîre b. Şu'be ve Urve İbnu'z-Zübeyr gibilerinin Ali'yi yeren ve ondan beraat etmeyi gerektiren rivâyetler uydurduklarına değinir. Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî gibi büyük âlimlerin bu şahısların rivâyetlerine itimat etmediklerine ilişkin haberlere yer verir. Ardından Mervan b. Hakem ve Semure b. Cundeb'in Ali'ye düşmanlıklarından bahseder. Ümeyyeoğullarının Ali'ye ait faziletlerin izhâr edilmesini engellediklerini, bunu yapan râvileri cezalandırdıklarını, bu nedenle râvilerin şeriatla ilgili bir meseleyi bile ondan rivâyet ederken ismini anmaya cesaret edemeyip “Ebû Zeyneb'ten,” dediklerini zikreder. İskâfî sonra da şöyle der:

⁷²⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), 213.

⁷²⁸ Kadı Abducabbâr, “Tabakâtu'l-Mu'tezile”, 285.

⁷²⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), 213.

⁷³⁰ *Munâkadâtu'l-Osmâniyye* adıyla da anılan bu eserin içeriğiyle ilgili bkz. Aydın, *Mutezile'de İmamet ve Siyaset*, 168-75.

⁷³¹ İskâfî, “Nakdu'l-Osmâniyye”, 282-343.

⁷³² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), 213.

Ali'nin faziletlerine ilişkin rivâyetler şöhret, tevâtür ve nakledenlerin çokluğu bakımından en üst seviyede olmasaydı, Mervanoğullarının saldığı korkudan ve takiyyeden dolayı bunların nakli kesintiye uğrardı. Mervanoğullarının uzun süren hâkimiyeti ve Ali'ye düşmanlıklarının şiddeti hesaba katılırsa bu daha iyi anlaşılır. Yüce Allah'ın bu adamda sakladığı bir sır olmasaydı – ki bu sırrı bilen bilir – onun fazileti hakkında bir hadis bile rivâyet edilmezdi, menkıbelerinden hiç biri bilinmezdi. Görmez misin ki bir köy reisi, köy halkından birine öfkelenip hayır ve salahlâ anılmasını yasakladığı zaman o kişinin zikri kaybolur ve adı unutulur, var olduğu halde yok ve diri olduğu halde ölü olur!⁷³³

İbn Ebu'l-Hadîd, eline İskâfî'nin bir kitabının geçtiğini, bu kitapta Bişr b. Mutemir, Ebû Musa (el-Murdâr), Cafer b. Mübeşşir ve Bağdat Mutezilesi'nin diğer kadim ulemasının mezhebine göre Müslümanların en faziletlisinin Ali b. Ebû Tâlib, sonra sırasıyla oğulları Hasan ve Hüseyin, Hamza b. Abdulmuttalib, Cafer b. Ebû Tâlib, Ebû Bekir b. Ebû Kuhâfe, Ömer b. el-Hattâb, Osman b. Affân olduğunun yazıldığını söyler. İskâfî'ye göre en faziletli den maksadın Allah katında en değerli, en çok sevaba lâyık, mükâfat âleminde en yüksek menzileye sahip kişi olduğunu belirtir. İbn Ebu'l-Hadîd, Ebû Abdullah el-Basrî'nin (369/979-80) bir kitabında bu makaleyi Bağdat Mutezilesi'ne nispet ettiğini, Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin (319/931) ve ondan önce Bağdat Mutezilesi'nin müteahhir şeyhi Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (300/913) da bu makaleyi benimsediklerini yazdığını nakleder. İbn Ebu'l-Hadîd kendisinin de bu makaleyi beğendiğini, şeyhlerinin çoğunun bu görüşte olmaları sebebiyle mutlu olduğunu, bu makaleyi Mutezile'nin akidesini şerhettiği kasidesinde belirttiğini yazar ve bu kasideden beş beyiti zikreder.⁷³⁴

Kadı Abdulcabbâr, İskâfî'nin *Kitâbu'l-Makâmat fî Tafdîli Ali* adlı eserinden bazı bölümleri *el-Muğnî*'de kaydetmiştir. Bu bölümlerde Osman'ın ölümünden sonra Ali'ye biatin keyfiyeti, bu biatin icmâ ile gerçekleştiği ve sahâbeden Ayşe, Talha, Zübeyr gibilerinin Ali'ye karşı tutumları konu edilmiştir.⁷³⁵

İskâfî'nin ilmî birikimi ve metodu hakkında *Nakdu'l-Osmâniyye* yardımıyla fikir edinmek mümkündür. Eser onun kelâm yanında hadis, siyer ve fıkıh ilimlerinde de derinleştiğine,⁷³⁶ ayrıca kuvvetli bir mantığa, yüksek bir münâzara yeteneğine ve güçlü bir dile sahip olduğuna şahitlik eder.⁷³⁷ Aşağıdaki pasaj onun mutedil olduğunu gösterir:

⁷³³ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 477-82.

⁷³⁴ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 312.

⁷³⁵ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/2, 63-69, 80-82.

⁷³⁶ İskâfî, "Nakdu'l-Osmâniyye", 287-94, 303, 304, 315-18, 321-24; 326-33, 335-41.

⁷³⁷ İskâfî Mutasım'ın meclisinde konuşurken sözünü bitirene kadar herkesin susup onu dinlemesi, bu şahitliği destekler. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), 213.

Biz sahâbenin faziletlerini ve menkıbelerini inkâr etmiyoruz. Arzularına uymaları sebebiyle bilinen şeyleri bile inkâra sürüklenen İmâmiyye gibi değiliz. Lâkin sahâbeden birinin Ali b. Ebû Tâlib'e üstün tutulmasını inkâr ediyoruz, başka bir şeyi değil. Buna ilâveten Câhız'ın Osmâniyye lehine taassup göstermesine, bu adamın (Ali'nin) fazilet ve menkıbelerini ret ve iptal etme teşebbüsüne karşı çıkıyoruz.⁷³⁸

İşkâfî'nin Câhız'ı hasmı olmasına rağmen fazilet ve ilimle nitelemesi⁷³⁹ takdire şayandır. Bununla birlikte İşkâfî, Câhız'ın söylediklerini taassup ve inat sebebiyle söylediğini savunur.⁷⁴⁰ Diline din ve akıl gereğince kilit vurmadığını, bâtil iddialardan uzak durmadığını, sözünün çoğu zaman anlamsız ve boş olduğunu, süslü sözlerin peşinde koştuğunu, kelâmının oyun ve oyalanma olduğunu, bir şeyi ve zıttını aynı anda savunduğunu, bir şeyi hem övüp hem de yerdığını, nefsinin kendisine vaaz vermediğini ve iddialarının belli bir sınırı olmadığını söylemekten de geri durmaz.⁷⁴¹ Hatta Ali'nin şecaatini hafife almasını eleştirirken onu Allah ve Resûlünün düşmanı ya da en hafif tabirle inatçı ve insafsız olmakla suçlar.⁷⁴²

Nakdu'l-Osmâniyye'nin günümüze ulaşan kısmı, eserin yaklaşık üçte birini oluşturur. Şerîf Radî'nin (406/1015) açıklamasından anlaşıldığına göre İşkâfî eserde Ali'nin hilâfet biatini aldıktan sonra Talha ve Zübeyr'e hitâben söylediği sözleri de kaydetmiştir.⁷⁴³ Ayrıca *el-Makâmât fî Menâkıbı Emîrilmüminîn* adlı eserinde Ali'nin Talha ve Zübeyr'e İmrân İbnu'l-Husayn vasıtasıyla gönderdiği mektuba yer vermiştir.⁷⁴⁴

Nakdu'l-Osmâniyye, İşkâfî'nin Ali b. Ebû Tâlib'e samimi bir şekilde bağlı olduğunu kanıtlamaktadır. Zira Alioğullarına karşı sert bir siyaset güden Mütevekkil döneminde yazılmıştır. Mütevekkil'in büyük dil âlimi İbnu's-Sikkî't'i (244/858) sırf Hz. Peygamber'in torunları Hasan ve Hüseyin'i Müeyyed ve Mutezz'den daha çok sevdiğini söylemesi⁷⁴⁵ sebebiyle öldürttüğü⁷⁴⁶ hatırlanırsa, İşkâfî'nin savunduğu değerler uğruna böyle bir âkıbeti göze alacak kadar samimi ve cesur olduğu anlaşılır.

⁷³⁸ İşkâfî, "Nakdu'l-Osmâniyye", 318.

⁷³⁹ İşkâfî, "Nakdu'l-Osmâniyye", 302.

⁷⁴⁰ İşkâfî, "Nakdu'l-Osmâniyye", 302.

⁷⁴¹ İşkâfî, "Nakdu'l-Osmâniyye", 310.

⁷⁴² İşkâfî, "Nakdu'l-Osmâniyye", 333.

⁷⁴³ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 264.

⁷⁴⁴ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, V, 61-62.

⁷⁴⁵ Mütevekkil, çocukları Müeyyed ve Mutezz'in eğitimini İbnu's-Sikkî't'e tevdi etmişti. Onun Şîi olduğunu öğrenince çok öfkeleni ve ona şu soruyu yöneltti: "Hasan ve Hüseyin'i mi, yoksa benim bu iki oğlumu mu daha çok seversin?" İbnu's-Sikkî't'in cevabı şöyle oldu: "Vallahi Ali b. Ebû Tâlib'in hizmetçisi Kanber bile benim yanımda bu iki oğlundan daha sevgilidir!"

⁷⁴⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III, 33; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XII, 16.

İskâfî *el-Osmâniyye*'ye reddiye yazdıktan sonra Câhız'ın (255/869) Bağdat'ta sahaflar çarşısına uğradığı, “Kitabımıza reddiye yazmaya kalkıştığını duyduğumuz Sevâd’lı bu oğlan da kim?”⁷⁴⁷ diye sorduğu, bu esnada orada oturmakta olan İskâfî'nin ona görünmemek için saklandığı şeklindeki rivâyet⁷⁴⁸ tutarlı görünmemektedir. Çünkü İskâfî'nin uzun bir ömür sürdüğü⁷⁴⁹ ve 240/854 yılında vefat ettiği⁷⁵⁰ hesaba katılırsa onun Sevâd’lı oğlan olması imkânsızdır. Ayrıca Mutasım'ın meclislerinin vazgeçilmez ismi olan ve Mutezile öğretisini yaymakla görevlendirilen İskâfî'nin Câhız'dan saklanma ihtiyacı duyması da mantıksızdır. Rivâyet muhtemelen Câhız'ı yüceltip İskâfî'yi rencide etmek isteyen Basra Mutezilesi'ne mensup biri tarafından üretilmiştir. Rivâyete ilk defa Kadı Abdulcabbâr'ın (415/1025) *Tabakâtu'l-Mu'tezile*'sinde rastlanması bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

İskâfî'nin sahâbeye bakış açısı çoğu zaman İmâmiyye'ninki ile uyuşmaz. O, her ne kadar Ali'nin üstünlüğünü savunsa da ilk üç halifeyi meşru görür. Muaviye, Amr İbnu'l-Âs, Ebû Hureyre, Mugîre b. Şu'be gibi Ali'ye düşmanlık gösteren sahabîlerden arınsa da onun safında savaşa katılmayıp çekimser kalan Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Saîd b. Amr b. Nüfeyl, Usâme b. Zeyd, Muhammed b. Mesleme ve Enes b. Mâlik gibiler hakkında tevakkuf eder.⁷⁵¹ Ayşe, Talha ve Zübeyr'in Ali'ye karşı çıkışlarını hatalı görse de tövbe ettiklerini söyleyerek onları hayırla anar.⁷⁵²

İskâfî imâmet görüşü sebebiyle bazı yazarlar tarafından Zeydî sayılmıştır.⁷⁵³ Ancak bu görüş isâbetli değildir. Zira İskâfî hiçbir zaman kendini Zeydî olarak tanıtmamıştır. Ayrıca imâmeti Fâtıma soyuna hasretmemiş ve imâmete ilişkin Zeydiyye'den farklı deliller öne sürmüştür.⁷⁵⁴ Onu bir kısım Zeydiyye'den ayıran hususlardan biri de ilk üç halifeyi meşru görerek mutedil bir tavır sergilemesidir.⁷⁵⁵

İskâfî, İmâmiyye'ye ılımlı yaklaşım sergileyen Mutezilîler arasında yer alır. İmâmiyye hakkında tahkir içeren “Râfıza” ismini kullanmamış olması bunun bir

⁷⁴⁷ Bazı Türkçe kaynaklarda “Sevâd’lı oğlan” ifadesi yanlışlıkla “kara oğlan” şeklinde tercüme edilmiştir. Sevâd bölgesi Fırat-Dicle havzasındaki ekili-dikili yeşil alanı tanımlar. Araplar İslam fetihleri sırasında çölün sarı kumlarından çıkıp bu yeşil alanı uzaktan gördüklerinde buraya “siyah” anlamında sevâd demişlerdir. Zira Rahmân Suresi'nin 64. âyetinde olduğu gibi Arapçada yeşile siyah da denilmektedir.

⁷⁴⁸ Kadı Abdulcabbâr, “*Tabakâtu'l-Mu'tezile*”, 276.

⁷⁴⁹ Doğan, “İskâfî, Ebû Cafer”, 551.

⁷⁵⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), 213.

⁷⁵¹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, V, 171.

⁷⁵² Hayyât, *el-İntisâr*, 74.

⁷⁵³ Malatî, *et-Tenbîh*, 34; el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân, *el-Hûru'l-În*, Beyrut 1985, s. 240.

⁷⁵⁴ Ümit, Mehmet, *Hicrî Üçüncü Asırda Şii-Mutezilî İmamet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 1996, s. 81.

⁷⁵⁵ Ümit, *Hicrî Üçüncü Asırda Şii-Mutezilî İmamet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*, 93 vd.

neticesidir. Ancak buna rağmen o, bazı konularda İmâmiyye'yi tenkit etmekten geri durmamıştır. İmâmiyye mensuplarını, arzularına uymaları sebebiyle bilinen şeyleri bile inkâra sürüklenmekle suçlaması⁷⁵⁶ bunu açıkça gösterir. Hişâm b. Hakem'e (186/803) reddiye yazdığı⁷⁵⁷ ve Ebû Cafer es-Sekkâk (236/850) ile münâzara yaptığı⁷⁵⁸ hatırlanırsa bu husus daha fazla netleşir.

1.5.4.4. Ebû İsa el-Verrâk

Adı Muhammed b. Harun olan el-Verrâk'ın hayatı hakkında bilinen tek şey, 247/861 yılında Bağdat'ta vefat ettiğidir.⁷⁵⁹ Mesûdî (345/956), Hişâm b. Hakem ile Amr b. Ubeyd arasındaki münâzarayı naklettikten sonra onun hakkında şu bilgileri vermiştir:

Bu anlattığımızı Bağdat'lı Ebû İsa Muhammed b. Harun el-Verrâk *Kitâbu'l-Mecâlis* adıyla bilinen kitabında zikretmiştir. Ebû İsa Bağdat'ın batı tarafında Remle adlı yerde 247 senesinde vefat etmiştir. Onun çok sayıda güzel tasnifi vardır. Bunlardan bir tanesi *el-Makâlât fî'l-İmâme ve Gayrihâ mine'n-Nazar*'dır.⁷⁶⁰

İbnü'n-Nedîm (385/995) onun başlangıçta Mutezile'ye mensup olduğunu, ancak görüşlerinin karmaşıklığından ötürü düalist olmakla suçlandığını söyler.⁷⁶¹ Kanaatimizce bu suçlama, onun düalistlere karşı *Kitâbu İktisâsi Mezâhibi'l-İsneyn ve'r-Red 'aleyhim* adlı bir eser yazmış olması⁷⁶² sebebiyle doğru değildir. Söz konusu suçlamanın muhâliflerden kaynaklandığı yönündeki Thomas'a ait görüş⁷⁶³ daha isâbetli gözükmektedir. Verrâk'ın Mutezile'yi terk edip İmâmiyye saflarına katılması,⁷⁶⁴ muhtemelen bazı Mutezilîler tarafından bu şekilde suçlanmasına yol açmıştır.

Kadı Abdulcabbâr (415/1025) Verrâk'ı düalist olmakla suçlayanlardan biridir.⁷⁶⁵ Şerîf Murtazâ (436/1044) onun bu suçlamasına şu sözleriyle karşı çıkmıştır:

⁷⁵⁶ İskâfî, "Nakdu'l-Osmâniyye", 318.

⁷⁵⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrîst* (Tecdüdd), 213.

⁷⁵⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 142.

⁷⁵⁹ Mesûdî, *el-Mürûc*, IV, 121.

⁷⁶⁰ Mesûdî, *el-Mürûc*, IV, 121.

⁷⁶¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrîst* (Tecdüdd), 216.

⁷⁶² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrîst* (Tecdüdd), 216.

⁷⁶³ Thomas, David, *Anti-Christian Polemic in Early Islam, Ebû İsa al-Warrâq's "Against Trinity"*, Cambridge 1992, s. 20-21.

⁷⁶⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 150.

⁷⁶⁵ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/I, 38.

Ebû İsa el-Verrâk'ın düalist olarak suçlanması, Mutezile'nin ona attığı bir iftiradır. Bu iftirayı ona ilk atan kişi, aralarında düşmanlık beliren İbnu'r-Râvendî'dir. İbnu'r-Râvendî ve diğerlerinin bu iftirası, Verrâk'ın *el-Makâlât* adlı kitabında düalistlerin öğretilerini ve şüphelerini uzun uzadıya zikretmiş olmasına dayanmaktadır. Eğer bu dayanağı, onun söz konusu öğretileri benimsediğine delil kabul edeceklerse, o zaman bâtil öğretileri eserlerinde vurgulayan, eklemelerden ayıklayan ve tehzip eden Câhız ve diğerleri için de aynı şeyi yapsınlar.⁷⁶⁶

İslam'ı ve Hz. Peygamber'i eleştiren *Kitâbu'z-Zümürüüd* ve *Kitâbu'l-Garîbi'l-Meşrikî fi'n-Nevh 'ala'l-Hayavân* adlı iki eserin Verrâk'a nispet edilmesi sorunludur. Zira bu iki eser Verrâk'tan başkalarına da nispet edilmiştir.⁷⁶⁷ Ayrıca Mesûdî, yukarıda değindiğimiz gibi, Verrâk'a ait eserlerin hepsini “güzel” olarak vafsetmiş, böylece söz konusu iki eserin ona nispetini zımnen nefyetmiştir. Şerîf Murtazâ'nın bu konudaki görüşü, adlarını *el-Meşrikî* ve *en-Nevh 'ala'l-Behâim* olarak verdiği iki kitabın Verrâk'a ait olmadığı, düalistlerden bazılarının bu iki kitabı yazıp ona nispet etmiş olabileceği yönündedir. Şerîf Murtazâ, çirkin öğretileri benimsediğini alenen söylemeyen birine bu öğretilerin izafe edilemeyeceğini, çünkü dinin buna engel olduğunu, kendilerinin sadece zâhire göre amel ettiğini belirtmiştir.⁷⁶⁸

Kabî (319/931), Eşarî (324/935-36), Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037-38), Bîrûnî (453/1061) ve Şehristanî (548/1153) eserlerinde birçok defa Verrâk'a atıfta bulunmuşlardır.⁷⁶⁹ Bu husus onun dinler ve mezhepler tarihinde otorite olduğunu gösterir.⁷⁷⁰ Bu bağlamda onun Hıristiyanlara, Yahudilere ve Mecusilere karşı yazdığı reddiyeler⁷⁷¹ büyük önem taşır. Thomas'a göre onun *er-Red 'ala'n-Nasârâ el-Kebîr* adlı eseri, Abbasî döneminden bugüne ulaşan, bir Müslüman tarafından kaleme alınan, Hıristiyan inanç esasları hususunda en doğru ve en ayrıntılı bilgiyi veren metindir.⁷⁷² Eserin bir kısmı, Hıristiyan ilahiyatçı Yahya b. Adî'nin (364/975) bu esere reddiye olarak yazdığı *Tebyînu Galatı Muhammed İbn Hârûn* adlı kitaptaki alıntılar yoluyla günümüze kadar gelmiştir.⁷⁷³

⁷⁶⁶ Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, I, 89.

⁷⁶⁷ Kadî Abdalcabbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, Beyrut 1966, s. 128-29.

⁷⁶⁸ Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, I, 89-90.

⁷⁶⁹ Aydın, Fuat, “Verrâk, Ebû İsa”, *DİA*, XLIII, s. 59, ss. 59-60, İstanbul 2013.

⁷⁷⁰ Aştîyânî onun Milel ve Nihal kategorisine giren *el-Makâlât* adlı eserinin Zurkân, Kabî, Eşarî, Nevbahtî ve Mesûdî'nin makâlatlarına kaynaklık ettiğini belirtir. Bkz. Aştîyânî, Abbas İkbâl, *Âlu Nevbaht*, çev. Ali Hâşim el-Esedî, Meşhed 1425/2003, s. 113.

⁷⁷¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), 216.

⁷⁷² Aydın, “Verrâk, Ebû İsa”, 60.

⁷⁷³ Aydın, “Verrâk, Ebû İsa”, 60.

Verrâk İmâmiyye saflarına katıldıktan sonra bu ekolü desteklemek amacıyla *Nakdu'l-Osmâniyye*, *Kitâbu'l-İmâme el-Kebîr*, *Kitâbu'l-İmâme es-Sagîr*, *Kitâbu's-Sakîfe*, *Kitâbu Mecâlis Hişâm İbni'l-Hakem*, *Kitâbu İhtilâfi's-Şî'a* adlı eserlerini kaleme almıştır.⁷⁷⁴ Fakat bu eserlerden hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır. Şeyh Müfid (413/1022) *el-İfsâh* adlı eserinde Verrâk'ın *es-Sakîfe*'sinden kısaca bahseder. Verrâk'ın yaklaşık 200 varaktan oluşan bu eserinde, Ebû Bekir'in Hz. Peygamber hastayken namaz kıldırıldığına dâir muhâliflerin ortaya attığı iddianın tutarsızlığını, üzerine söz söylemeye hacet bırakmayacak şekilde gözler önüne serdiğini belirtir.⁷⁷⁵

Şerîf Murtaza, Nevbahtîlerden Ebû Sehl (311/923-24) ve yeğeni Ebû Muhammed'in (310/922) imâmeti ispat etme hususunda Verrâk ve İbnu'r-Râvendî'den faydalandıklarını, bu ikisinin zikrettiği delillere itimat ettiklerini ve ikisinin açtığı yolları izlediklerini belirtir. Buna şahit olarak da Ebû Sehl ve Ebû Muhammed'in kitaplarını gösterir.⁷⁷⁶ Şerîf Murtazâ'nın bu tespiti, Verrâk'ın İmâmî düşünceye sağladığı katkıyı göstermesi bakımından önemlidir.

⁷⁷⁴ Bu eserlerin Verrâk'a aidiyeti için bkz. Mesûdî, *el-Mürûc*, III, 288-89; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), 216; Necâşî, *er-Ricâl*, 372.

⁷⁷⁵ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, *el-İfsâh fi'l-İmâme*, Kum 1431/2009, s. 207.

⁷⁷⁶ Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, I, 98.

BÖLÜM II

III./IX. ASRIN ORTALARINDAN IV./X. ASRIN İKİNCİ ÇEYREĞİNE KADAR İMÂMİYYE-MUTEZİLE İLİŞKİSİ

III./IX. asrın ortalarından IV./X. asrın ikinci çeyreğine uzanan süreç, İmâmî gelenekte 260/874 ile 329/941 yılları arasındaki “kısa gaybet”⁷⁷⁷ dönemine tekâbül eder. Hasan el-Askerî’nin ardında tanınan bir halef bırakmadan vefat etmesiyle başlayan bu dönem, İmâmî toplumun yaşadığı en zorlu dönem olarak nitelenebilir. Zira on ikinci imamın gaybette olduğu tezi, imamlar silsilesinin aniden kesintiye uğradığı şeklinde algılanmış, bu algı da İmâmîyye toplumunun şiddetli ihtilaflara düşüp parçalanmasına, hatta birçok kişinin mezhebi terk etmesine sebep olmuştur.⁷⁷⁸ İmâmîyye, gaybet sebebiyle sarsıntılara daha açık hale gelmiş, bu durum Mutezile ve Zeydiyye gibi ekolleri geleneksel İmâmîyye öğretisine hücum etmek için cesaretlendirmiştir.⁷⁷⁹ Masum imamın rehberliğinden mahrum kaldığını düşünen İmâmîyye’de bazı âlimler akla daha fazla yer vermeye başlamış,⁷⁸⁰ böylece bazı Mutezilî fikirlerin İmâmîyye’ye sirâyet etmesi kaçınılmaz olmuştur. Mutezile ise söz konusu süreçte eski şevk ve heyecanını kaybetmiş, mesaisini eski meselelere verilen cevapları detaylandırmak için harcamıştır.⁷⁸¹ Ekolün bu dönemde halka yakınlaşmaya çalışması ve yeni fikirler üretmesi ümit edilirken, ekol bu iki görevi de ihmal ederek birincisini Eşarî (324/935-36) gibi kelâmcılara, ikincisini ise Farabî (339/950) gibi filozoflara bırakmıştır. Böylece ekol İslam düşüncesine cüz’î etkisi olan küçük bir kelâmcılar zümresi haline gelmiştir.⁷⁸² Ancak tüm olumsuzluklara rağmen Ebû Ali el-Cübbâî (303/916), oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933), Ebu’l-Kâsım el-Kabî (319/931) gibi isimler ekole gümüş çağını yaşatmayı başarmıştır. Bu arada ekolde kan kaybı da yaşanmıştır. İbn Mümlek (III./IX. asrın sonları), İbnu’r-Râvendî (300/913) ve İbn Kıbe er-Râzî (317/929) gibi

⁷⁷⁷ İmâmîyye âlimlerinin gaybete ilişkin yazdığı eserlerin başlıcaları, Kummî’nin *Kemâlû’d-Dîn ve Temâmu’n-Ni’me*, Numanî’in *el-Gaybe*, Şeyh Müfid’in *el-Mesâilu’l-‘Aşere fi’l-Gaybe*, Şerîf Murtazâ’nın *el-Mukni’ fi’l-Gaybe* ve Şeyh Tûsî’nin *el-Gaybe*’sidir. Gaybet ve gâib imam konusunda bkz. Hakyemez, Cemil, *Şîa’da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam*, İstanbul 2009.

⁷⁷⁸ Nevbahtî, Hasan el-Askerî’nin vefatından sonra ashâbının 14 fırkaya ayrıldığını söyler ve bunlar hakkında bilgi verir. Bunlardan sadece İmâmîyye’nin imâmet konusunda belirgin yolu izlediğini ve gerçek Şiîliği temsil ettiğini savunur. Bkz. Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şî’a*, 96-112.

⁷⁷⁹ Müderrisi, *Tetavvuru’l-Mebâni’l-Fikriyye*, 5.

⁷⁸⁰ Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki’ş-Şî’i li’l-İ’tizâl lede’l-İsney’aşeriyye”, 371.

⁷⁸¹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 412-13.

⁷⁸² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 419.

isimler İmâmiyye'ye katılmıştır.⁷⁸³ Eşarî ise önce Ashâbu'l-Hadîs'e, burada tutunamayınca da Küllâbiyye'ye intikal etmiştir. Kelâm ilmi için selef akidesiyle çelişmeyen esaslar belirlemek suretiyle Sünnî kelâmın oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.⁷⁸⁴

2.1. İmâmiyye-Basra Mutezilesi İlişkisi

III./IX. asrın ortalarından IV./X. asrın ikinci çeyreğine uzanan dönemde Basra Mutezilesi'ne yön veren en önemli isimler Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'dir. Bu sebeple bu iki ismin İmâmiyye ile ilişkisi üzerinde durmakta fayda görüyoruz.

2.1.1. Ebû Ali el-Cübbâî

Adı Muhammed b. Abdulvahhâb olan Ebû Ali'nin soyu Osman b. Affân'ın mevlası Ebân'a dayanır.⁷⁸⁵ Ebû Ali 235/849-50 yılında Hûzistan'ın Cübbâ kasabasında doğdu.⁷⁸⁶ Küçük yaşta Basra'ya gelerek dönemin Basra Mutezilesi reisi Ebû Yakub eş-Şehhâm'dan (270/883) kelâm öğrendi.⁷⁸⁷ Basra'daki diğer âlimlerden de faydalandı. Hocasının ölümünden sonra Basra Mutezilesi'nin tartışmasız lideri oldu.⁷⁸⁸ En önemli öğrencileri arasında oğlu Ebû Hâşim, Ebu'l-Hasan el-Eşarî, Muhammed b. Zeyd el-Vâsitî,⁷⁸⁹ Muhammed b. Ömer es-Saymerî⁷⁹⁰ ve Ebu'l-Hasan b. Ferzeveyh⁷⁹¹ yer alır. Kelâm, tefsir ve fıkıhla ilgili 70'e yakın eserinden hiçbirini günümüze ulaşmamıştır.

⁷⁸³ Müderrisî, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye*, 140; Akoğlu, "Mutezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", 63.

⁷⁸⁴ Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 203.

⁷⁸⁵ İbn Tâvûs, Ebu'l-Kâsım Ali b. Musa, *Sa'du's-Su'ûd li'n-Nüfûs*, Kum 1418/1996, s. 288.

⁷⁸⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, "Cübbâî, Ebû Ali", *DİA*, VIII, s. 99, ss. 99-102, İstanbul 1993.

⁷⁸⁷ Kadı Abdalcabbâr, "Tabakâtu'l-Mu'tezile", 287.

⁷⁸⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 213.

⁷⁸⁹ el-Vâsitî sözü dinlenen ve çok sayıda ashâbı olan büyük mütekellimlerdendir. Ebû Ali'nin öğrencisi olmakla birlikte Bağdat Mutezilesi arasında sayılır. *İ'câzu'l-Kur'ân fî Nazmihi ve Te'lîfihi* ve güzel olduğu söylenen *Kitâbu'l-İmâme* adlı iki eseri vardır. Bağdat Mutezilesi'nden sayılması sebebiyle imâmetle ilgili eserinde Ali b. Ebû Tâlib'in üstünlüğünü savunmuş olması muhtemeldir. Ebû Ali'den dört sene sonra 307/920'de ya da 306/919'da öldüğü bildirilmiştir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 211.

⁷⁹⁰ es-Saymerî başlangıçta Hayyât ve Kabî ile irtibatlıydı. Abbâd b. Süleyman'ın birçok görüşünü benimsemişti. Sonra Ebû Ali'ye gelerek görüşlerini kabul etti. Çok sayıda kitap yazdı. Bunlardan birinde Kabî'nin "Aslah" görüşünü reddetti. Ebû Ali'ye sorduğu soruların cevaplarını *el-Mesâil ilâ Ebî Ali*'de topladı. Ebû Hâşim'e şiddetli muhâlefet gösterdiği için kınandı. Bağdat'a geçerek Ebû Bekir el-İhşîd'e (326/938) tesir etti. Cebir ve teşbih akidelerinin hâkim olduğu diyarı dâru'l-küfür saymaktaydı. 315/928 yılında öldü. Bkz. Kadı Abdalcabbâr, "Tabakâtu'l-Mu'tezile", 308-9; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), 219.

⁷⁹¹ İbn Ferzeveyh, Ebû Ali'nin ahvâlini en iyi bilen öğrencisiydi. Kadı Abdalcabbâr, Ebû Ali'ye ilişkin tüm bilgilerini ona dayandırır. İbn Ferzeveyh çok dindardı. Basra'da verdiği eğitimden çok sayıda kişi faydalandı. Böylece ashâbı çoğaldı. Ali b. Ebû Tâlib'i üstün görenlerdendi. Edep, şiir ve eyyâm konularında derin bilgiye sahipti. Bkz. Kadı Abdalcabbâr, "Tabakâtu'l-Mu'tezile", 296, 318.

Eserlerinden bazıları şunlardır: *Tefsîru'l-Kur'ân*, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, *Men Yükeffer ve men lâ Yükeffer*, *Nakdu'l-Ma'rife*, *Nakdu'l-Îmâme*, *el-Usûl*, *er-Red 'alâ Ebi'l-Huzeyl fi'l-Mahlûk*, *Nakdu Kitâbi Abbâd*, *Kitâbu'l-Latîf*.⁷⁹² Ayrıca Kadı Abdulcabbâr onun Hişâm b. Hakem'e ait *Fi'l-Cism ve'r-Ru'ye* adlı esere reddiye yazdığını belirtmiştir.⁷⁹³

Ebu'l-Huzeyl'den (235/849-50) sonra Mutezile'nin en meşhur bilgini sayılan Ebû Ali,⁷⁹⁴ kelâm konularını anlaşılır bir dille anlatmayı başaran bir âlim olarak kabul edilir.⁷⁹⁵ Bazı meselelerde Ebu'l-Huzeyl'e muhâlefet etse de genel anlamda onun çizgisini takip ettiği söylenebilir.⁷⁹⁶ Bu hususta onun, "Ebu'l-Huzeyl ile aramda 40 meseleden başka hilâf yoktur." dediği rivâyet edilir.⁷⁹⁷

Ebû Ali'nin imâmet konusuna ilişkin görüşleri⁷⁹⁸ araştırmamız açısından önem taşımaktadır. O, temel ilke olarak imamın gerekliliğine inanır.⁷⁹⁹ Bununla birlikte İmâmiyye'nin nas ve ismet şartını reddeder.⁸⁰⁰ Tafdil meselesine yaklaşımı pek net değildir. Kadı Abdulcabbâr (415/1025) onun başlangıçta tafdil konusunda kararsız olduğunu,⁸⁰¹ ölmeden önce ise Ali b. Ebû Tâlib'in üstünlüğünü benimseyerek oğlu Ebû Hâşim'e telkin ettiğini söyler.⁸⁰² Ancak İmâmiyye âlimlerinden Radyıyuddîn b. Tâvûs'un (664/1266) *Tefsîru'l-Kur'ân*'dan yaptığı nakle göre o, üstünlük sırasının Ebû Bekir-Ömer-Osman-Ali şeklinde olduğunu, hatta onların Allah ve Resûlünün emriyle halifelik makamına geldiklerini savunmuştur.⁸⁰³ Bu durumda Ebû Ali'nin tafdil konusundaki görüşünün – şayet rivâyetler doğruysa – üç aşama geçirdiği anlaşılmaktadır. O, birinci aşamada Basra Mutezilesi'nin geneli gibi dört halifenin göreve gelme sıralarını üstünlük sıralaması olarak kabul etmiştir. İkinci aşamada tafdil konusunda kararsız kalmıştır. Üçüncü aşamada ise Ali'nin üstünlüğünde karar kılmıştır.

⁷⁹² Yavuz, "Cübbâi, Ebû Ali", 101-2.

⁷⁹³ Kadı Abdulcabbâr, "Tabakâtu'l-Mu'tezile", 152.

⁷⁹⁴ Yavuz, "Cübbâi, Ebû Ali", 100.

⁷⁹⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 213.

⁷⁹⁶ Yavuz, "Cübbâi, Ebû Ali", 100.

⁷⁹⁷ Kadı Abdulcabbâr, "Tabakâtu'l-Mu'tezile", 294.

⁷⁹⁸ Bu konuya ilişkin detaylı bilgi için bkz. Aydın, *Mutezile'de İmamet ve Siyaset*, 210-49.

⁷⁹⁹ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 293-94.

⁸⁰⁰ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 37, 272.

⁸⁰¹ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/2, 114, 117-18, 125-33.

⁸⁰² İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I, 11-12. (Kadı Abdulcabbâr'ın *Şerh Makâlâtî'l-Kabîr*'sinden naklen)

⁸⁰³ İbn Tâvûs, *Sa'du's-Su'ûd li'n-Nüfûs*, 327-28. Şehristânî de Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in imâmet konusunda Ehl-i Sünnet'e uyduklarını, zira imamın seçimle belirlenmesini ve halifelerin göreve gelme sıralarına göre üstünlükte sıralandıklarını kabul ettiklerini belirtir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 83.

Ebû Bekir'in Ali'ye üstünlüğünü savunan Abbâd b. Süleyman'a (250/864) reddiye yazması,⁸⁰⁴ sözü edilen ikinci ya da üçüncü aşamada gerçekleşmiş olmalıdır.

İbn Ferzeveyh (IV./X. yüzyılın ortaları) *el-Meşâih* adlı eserinde hocası Cübbâî'nin Ali'ye meylini gösteren rivâyetlere yer verir. Bunlardan bir tanesi şöyledir:

Ebû Ali, Nebî'nin (aleyhisselâm) Ali, Hasan, Hüseyin ve Fâtıma (aleyhimusselâm) hakkında, "Ben size savaş açana karşı bir savaş, sizinle barış yapan için bir barışım." hadisini her rivâyet ettiğinde şöyle derdi: "Şu Nevâbit'e şaşarım. Bu hadisi rivâyet ediyorlar, sonra da Muaviye'ye bağlılık gösteriyorlar."⁸⁰⁵

İbn Ferzeveyh, hocasının Askerimükrem'de⁸⁰⁶ Mutezile ile Şîa'yı biraraya getirmek istediğini, bu konuda, "Onlar tevhit ve adâlette bize uydular. Onlarla yalnızca imâmet meselesinde ihtilaf halindeyiz. Öyleyse tek bir el olmak için onlarla bir araya gelin." dediğini, fakat Muhammed b. Ömer es-Saymerî'nin (315/928) buna engel olduğunu aktarır.⁸⁰⁷ Ancak buradaki Şîilerin İmâmiyye değil de Zeydiyye olması, Cübbâî'nin *Tefsîru'l-Kur'ân*'da yer alan şu cümlesi sebebiyle daha muhtemeldir: "Râfıza'nın zayıf Müslümanlara zararı, zındıkların zararından daha büyüktür."⁸⁰⁸ Cübbâî bu görüşünün sebebini Râfıza'nın "Kur'ân eksiltilmiş ve değiştirilmiştir." demesine bağlar. İbn Tâvûs ona cevaben şöyle der:

Kur'ân'ın eksiltilmiş ve değiştirilmiş olduğuna ilişkin bize yönelttiğin suçlamaların asıl muhatabı, efendin Osman b. Affân'dır. Çünkü tüm Müslümanlar bilir ki o, insanları bugünkü mushafa mecbur bırakıp diğer mushafları yaktırmıştır. Osman, sahâbenin mushafı değiştirdiği kanaatini taşımasaydı bu mushafları yaktırmaz ve hepsini eşdeğer sayardı. Ayrıca sen yedi kıraat âlimini kabul ediyorsun. Bunlar ise Kur'ân'ın harfleri ve irabı gibi konularda ihtilaf ettiler. İhtilaf etmeselerdi sayıları yedi olmazdı, ortada yalnız bir kıraat bulunurdu. Bu yedi kişi sizdendir, Râfıza diye adlandırdıklarından değildir. Ayrıca on kıraat âlimi de sizdendir. Onlar da Kur'ân'ın harfleri ve daha pek çok konuda ihtilaf ettiler. Size göre onların hepsi haklıdır. Bu durumda Kur'ân'ın değiştirildiğini iddia eden kimdir? Siz ve selefiniz mi, yoksa Râfıza mı? Oysaki Râfıza olarak isimlendirdiklerinin mezhebine göre Kur'ân'ın yalnızca bir kıraati vardır.⁸⁰⁹

⁸⁰⁴ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 84.

⁸⁰⁵ Kadı Abdulcabbâr, "Tabakâtu'l-Mu'tezile", 292.

⁸⁰⁶ Bu şehir, nüfusunun yarısı Şîî olan Ahvâz'a yakın mesafedeydi. Bkz. el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Akâlim*, Kahire 1991, s. 318. Askerimükrem'de yaşayan İmâmî âlimler de vardı. Bunlardan biri, Verrâk'ın ashâbından Sübeyt b. Muhammed'dir. Necâşî onu yetenekli bir mütekellim ve hadis, rivâyet ve fıkha vâkıf biri olarak tanıtır. Verrâk'a nispet edilen *Nakdu'l-Osmâniyye*'nin aslında ona ait olduğunu söyler. Bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 117.

⁸⁰⁷ Kadı Abdulcabbâr, "Tabakâtu'l-Mu'tezile", 291.

⁸⁰⁸ İbn Tâvûs, *Sa'du's-Su'ûd li'n-Nüfûs*, 291.

⁸⁰⁹ İbn Tâvûs, *Sa'du's-Su'ûd li'n-Nüfûs*, 291-92.

İbn Tâvûs İmâmiyye muhâliflerinin Kur'ân'ın tahrif edildiği sonucunu veren söylem ve davranışlarından uzunca bahsettikten sonra Cübbâî'yi Emevîler lehine taassup göstermekle suçlar. Haşimoğullarını sevmeleri sebebiyle zulme uğrayan Şîa'ya karşı taassubunu anlamsız bulur. Helak olmuş Emevîlerin lehine takındığı tavrın onlara hiçbir fayda sağlamayacağını söyler. Buna benzer sitemli sözlerden sonra Cübbâî'nin bazı âyetlere getirdiği yorumları tenkide başlar. Tenkidi bitirdikten sonra Cübbâî'nin geriye kalan yanlışlarını göstermek için çok sayıda cilde ihtiyaç duyulacağını belirterek sözünü noktalar.⁸¹⁰

Cübbâî'nin İmâmiyye ile sıkı bir mücâdele verdiğini gösteren bilgiler vardır. İmâmiyye'nin önemli âlimlerinden Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin (311/923-24) Cübbâî ile Ahvâz'da münâzara meclislerinde bulunduğu bilinmektedir.⁸¹¹ İbn Kîbe er-Râzî *er-Red 'alâ Ebî Ali el-Cübbâî* adlı bir kitap kaleme almıştır.⁸¹² İbn Mümlek el-İsfahânî, Cübbâî ile yaptığı tartışmaları *el-Mecâlis me'a Ebî Ali el-Cübbâî* adlı kitabında kaydetmiştir.⁸¹³ Şeyh Müfîd de Cübbâî'ye reddiye mâhiyetinde *er-Red 'ala'l-Cübbâî fi't-Tefsîr* ve *el-Kelâm 'ala'l-Cübbâî fi'l-Ma'dûm* adlı iki eser yazmıştır.⁸¹⁴

2.1.2. Ebû Hâşim el-Cübbâî

Adı Abdusselâm olan Ebû Hâşim 277/890-91'de Basra'da doğdu.⁸¹⁵ Kelâm ilmini babasından öğrendi.⁸¹⁶ Zekâsı ve hırsı sayesinde kısa sürede büyük bir âlim olarak şöhret kazandı. İbnü'n-Nedîm (385/995) Ebû Hâşim'i algısı mükemmel, parlak zekâlı, güçlü bir kelâmcı olarak tanıtır ve onun 314/926 senesinde Bağdat'a gelip 321/933 senesinde burada öldüğünü belirtir.⁸¹⁷ Kadı Abdulcabbâr (415/1025) Mutezile'nin dokuzuncu tabakasında yer verdiği Ebû Hâşim'in kelâm ilminde hiçbir reisin ulaşamadığı bir noktaya ulaştığını söyler. Dakîku'l-keâm'a dâir bazı meselelerde babasıyla ihtilafa düşmesini⁸¹⁸ normal karşılayarak Ebû Hanîfe'ye de bazı

⁸¹⁰ İbn Tâvûs, *Sa'du's-Su'ûd li'n-Nüfûs*, 292-358.

⁸¹¹ Necâşî, *er-Ricâl*, 32.

⁸¹² Necâşî, *er-Ricâl*, 375.

⁸¹³ Necâşî, *er-Ricâl*, 381.

⁸¹⁴ Necâşî, *er-Ricâl*, 400-401.

⁸¹⁵ İlhan, Avni, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *DİA*, X, s. 146, ss. 146-47, İstanbul 1994.

⁸¹⁶ Arap edebiyatını Müberred'den (286/900) öğrendiğine dâir bilgi tarihsel olarak sorunlu gözükmetedir. Zira Müberred öldüğünde Ebû Hâşim henüz dokuz yaşındaydı.

⁸¹⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), 214-15.

⁸¹⁸ Ebû Ali ile Ebû Hâşim arasındaki ihtilafli meseleler için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 80-83.

öğrencilerinin muhâlefet ettiğini hatırlatır. Ardından İbn Ferzeveyh'in (IV./X. yüzyılın ortaları) Ebû Hâşim'i övüp savunduğu altı beyitlik şiiri nakleder.⁸¹⁹

Ebû Hâşim'in en önemli öğrencileri arasında İbn Hallâd el-Basrî, Abdullâh b. Hattâb, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî, İbrahim b. Ayyâş, Ebû İmran es-Sayrafi ve Ahmed b. Yusuf el-Ezrak yer alır.⁸²⁰ Hatîb el-Bağdâdî (463/1071) Ebû Hâşim'in taraftarlarını Behşemiyye adıyla zikreder ve yaşadığı dönemde Büveyhoğullarının veziri Sâhib b. Abbâd'ın (385/995) çabasıyla Mutezile'nin çoğunun onun mezhebi üzerine olduğunu haber verir.⁸²¹

Eserleri günümüze ulaşmayan Ebû Hâşim'in görüşleri, daha ziyade takipçisi Kadî Abdulcabbâr'ın eserleri vasıtasıyla öğrenilmektedir. Bu eserlerden anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hâşim, imâmeti gerekli görmek⁸²² ve efdaliyet konusunda tevakkuf etmek⁸²³ hususlarında babasıyla paralel düşünmüştür. İmâmiyye'nin bazı âyet ve hadisleri Ali b. Ebû Tâlib'in imâmetine delil olarak göstermesini tenkit etmiştir.⁸²⁴

Cübbâîler yaşadıkları dönemde hâkim olan Sünnî paradigmadan etkilenerek Mutezile'de imâmete dâir önceden mevcut olan icmâ ve biat olgularını daha fazla vurgulamışlardır. Mutezile'nin sıcak bakmadığı "imâmette Kureyşlilik" fikrini benimsemişlerdir.⁸²⁵ Bu durum Basra Mutezilesi'nin Ehl-i Sünnet'e yakınlaşıp İmâmiyye'den daha fazla uzaklaşmasına sebep olmuştur. Ebû Hâşim'in ilahî sıfatlar konusunda ahvâl teorisini ileri sürmesi bu hususa katkı sağlamıştır. Bu teoriye göre Allah, zâtındaki hallerden (ahvâl) dolayı hay, âlim ve kâdirdir. Bu hallerden her biri yoluyla Allah'ın zâtına nisbet edilen sıfatlar zâtî sıfatlardır⁸²⁶ ve onlar ne mevcut ne de madumdur, ne malum ne de meçhuldür.⁸²⁷ Teori bu haliyle hiç şüphesiz İmâmiyye'nin ilâhî sıfatları Zât ile aynılaştıran akidesinden⁸²⁸ ziyade, Ehl-i Sünnet'ten Sıfâtiyye'nin bu sıfatların hem zihinde hem zihnin dışında zât ve mâhiyet olarak gerçek bir varlığa sahip olduğu inancıyla⁸²⁹ daha uyumludur.

Ebû Hâşim'in ahvâl teorisini eleştirenlerin başında Şeyh Müfid (413/1022) gelir. Şerîf Murtazâ (436/1044) onun bu konuya ilişkin şu sözlerini nakletmiştir:

⁸¹⁹ Kadî Abdulcabbâr, "Tabakâtü'l-Mu'tezile", 304-5.

⁸²⁰ İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", 146-47.

⁸²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XI, 113.

⁸²² Kadî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 52.

⁸²³ Kadî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/2, 119.

⁸²⁴ Kadî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 142-43, 147, 176, 182 vd.

⁸²⁵ Aydın, *Mutezile'de İmamet ve Siyaset*, 264-65.

⁸²⁶ İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", 147.

⁸²⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 80.

⁸²⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 40-41.

⁸²⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahval", *DİA*, II, s. 190, ss. 190-92, İstanbul 1989.

Anlaşılması imkânsız üç teori vardır ki, kelâmcılar bunların anlamlarını erbabından tahsil etmek için çok uğraşmışlar, fakat çelişkili ifadelerden başka bir şey duymamışlardır: Hristiyanların teslisi, Neccâriyye'nin kesbi ve Behşemiyye'nin ahvâli. Bu konuda söylediklerimizden şüphe duyanlar, bu teorilerden herhangi biri için makul bir açıklama bulmaya ya da içerdikleri çelişki ve fesadı bertaraf etmeye çalışsınlar. Bakalım bizim hükmettiğimiz görüşün hilâfının doğru olduğunu ispatlayabilecekler mi? Ama heyhat!⁸³⁰

Şeyh Müfid ahvâl teorisinin çelişkilerinden uzunca bahseder. “Allah’ın, onunla âlim olduğu ilmi ve onunla kâdir olduğu kudreti vardır.” diyen Müşebbihe’yi şirk ile itham eden Ebû Hâşim’in, “Allah’ın, onunla âlim olduğu hâli vardır ve bu hâliyle âlim olmayandan ayrılır. Ayrıca Allah’ın onunla kâdir olduğu hâli vardır ve bu hâliyle kâdir olmayandan ayrılır. Hay, semî‘ ve basîr için de benzer şey söz konusudur.” şeklinde bir iddia öne sürüp de kendisini muvahhid olarak tanımlamasını şaşırtıcı bulur.⁸³¹ Allah’ın ilmi ve kudretinin Kur’ân tarafından tekit edildiğine, fakat Allah’ın bir hâli olduğuna ilişkin Kur’ân’da bir veri bulunmadığına, bunu ilk iddia eden kişinin Ebû Hâşim olduğuna dikkat çeker.⁸³² Ebû Hâşim’in Müşebbihe’yi “Allah’ın sıfatları ne kendisidir ne de kendisinden gayrıdır.” sözünden dolayı cahillik, delilik ve hezeyanla suçlamasından sonra, “Ahvâl’in, Allah’ın ta kendisi ya da gayrısı olduğunu söylemem.” demesini çelişki sayar. Ebû Hâşim’in bu hususta, “Çünkü onlar sıfatları mevcut manalar olarak ispat ediyorlar. Ben ise ahvâli mevcut manalar olarak ispat etmiyorum.” şeklindeki açıklamasını daha büyük bir çelişki olarak görür.⁸³³ Şeyh Müfid’in *Evâilu’l-Makâlât*’ta da ahvâl teorisini eleştirdiği görülür.⁸³⁴ Bu teoriyle ilişkili olan “madum”un şeyliği, Allah’ın irâdesinin hâdis bir sıfat olup değiştiği ve bir mahalde bulunmadığı şeklindeki görüşleri reddettiği göze çarpar.⁸³⁵

Şeyh Müfid’e göre Ebû Hâşim *el-Mes’ele fi’l-İmâme* adlı eserinde Ebû Bekir’in bir rüya görüp onu Hz. Peygamber’e anlattığını, onun da “Şayet rüyan sâdık ise hayırla müjdelenecek ve iki sene halifelik yapacaksın.” dediğini nakletmiştir.⁸³⁶ Şeyh Müfid, Ebû Hâşim’in hilâfeti rüyayla tashih etmesini kınar. İmâmiyye’yi rüyalara itibar etmek

⁸³⁰ Şeyh Müfid, “el-Hikâyât”, 45-47.

⁸³¹ Şeyh Müfid, “el-Hikâyât”, 50-51.

⁸³² Şeyh Müfid, “el-Hikâyât”, 51.

⁸³³ Şeyh Müfid, “el-Hikâyât”, 52-53.

⁸³⁴ Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 52,56.

⁸³⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 53; Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki’ş-Şî’î li’l-İ’tizâl lede’l-İsney’aşeriyye”, 375.

⁸³⁶ Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu’l-Muhtâra*, 132.

suretiyle Hanbelîlere benzemekle suçlayan Tabarânî lakaplı Zeydî-Behşemî bir âlime⁸³⁷ cevaben bu durumu zikreder ve Behşemiyye'nin rüyalara itibar etmekle kalmayıp hilâfeti rüyayla belirlediğini söyler. Tabarânî'nin suçlamasının kabul edilmesi halinde Mutezile'nin reisi Ebû Hâşim'in, Ebû Bekir'in, hatta Resûlullâh'ın Hanbelî sayılması gerektiğini, bunun ise boş bir iddia olduğunu belirtir.⁸³⁸

Ebû Hâşim'in görüşleri Kadı Abdulcabbâr (415/1025) vasıtasıyla Şerîf Murtazâ (436/1044) ve kardeşi Şerif Radî (406/1015) üzerinde etkili olmuştur. Bu husus, Büveyhîler döneminde Mutezilî çevrede Behşemî fikirlerin baskın olduğuna delâlet ettiği gibi Sâhib b. Abbâd'ın (385/995) çabalarıyla başta Behşemî fikirler olmak üzere Mutezilî akidenin Büveyhî topraklarında ve civarında revaç bulduğunu gösterir.⁸³⁹ Kerâcîkî (449/1057), Ebû Ya'lâ el-Caferî (463/1070) gibi bazı İmâmiyye âlimleri Şeyh Müfid'in (413/1022) izinden giderek Bağdat Mutezilesi'ne yakın dursa da çağdaşlarının çoğu Şerîf Murtazâ'ya uyarak Behşemî çizgiyi takip ettiler. Ancak ilerleyen zamanlarda bu duruma tepkiler yükselmiş, Sedîdüddîn el-Hımmasî (600/1204'ten sonra), İbn Tâvûs (664/1266) ve Nasîruddîn et-Tûsî (672/1274) gibi âlimlerin gayretleriyle İmâmiyye içerisindeki Behşemî fikirler budanmış ve bir anlamda tekrar Şeyh Müfid'in çizgisine dönüş yapılmıştır.⁸⁴⁰

2.2. İmâmiyye-Bağdat Mutezilesi İlişkisi

III./IX. asrın ortalarından IV./X. asrın ikinci çeyreğine uzanan dönemde Bağdat Mutezilesi'nde öne çıkan iki isim görülmektedir. Bunlar Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (300/913) ve öğrencisi Ebu'l-Kâsım el-Kabî'dir (319/931). Aşağıdaki satırlarda bu iki ismin İmâmiyye ile ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

2.2.1. Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât

Abdurrahîm b. Muhammed b. Osman el-Hayyât'ın 220/835 yılından önce doğduğu tahmin edilmektedir. Kabî onun Ebu'l-Hasan eş-Şatvî ile birlikte önce İsa b. Heysem es-Sûfî'den ders gördüğünü, daha sonra Ebû Mucâlid'den⁸⁴¹ faydalandığını

⁸³⁷ Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 128.

⁸³⁸ Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 132.

⁸³⁹ Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'i li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 376.

⁸⁴⁰ Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'i li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 377-87.

⁸⁴¹ Kadı Abdulcabbâr'ın verdiği bilgilere göre adı Ahmed b. Hüseyin olan Ebû Mucâlid'in hadis konusunda geniş bilgisi vardı. Bu özelliği sebebiyle Bağdat'taki muhâlifler bile kendisinden faydalanmaktan çekinmiyordu. O, Cafer b. Harb, Cafer b. Mübeşşir ve Ebû Musa el-Murdâr'ın ashâbındandı. Hayyât ise fikir dünyasının oluşmasında etkili olduğu anlaşılan hocasını hadis, fıkıh,

söyler.⁸⁴² Kadı Abdulcabbâr ise Mutezile'nin kelâm konusundaki ihtilaflarını ve görüşlerini en iyi bilen, âlim, faziletli biri olarak vafettiği Hayyât'ı Cafer'in ashâbı arasında sayar⁸⁴³ ve İbnu'r-Râvendî gibilerine karşı çok sayıda kitap yazdığından bahseder.⁸⁴⁴

Hayyât kelâmcıların görüşlerine geniş vukufiyetiyle ön plana çıkan bir âlimdir. Onun nakilleri sayesinde ilk devirlerdeki birçok şahıs, fırka ve konu hakkında bilgi edinmek mümkün olmuştur.⁸⁴⁵ Şafîi fakihi İbn Süreyc, Mâlikî fakihi el-Kerâbîsî ve Zâhiriyye'den İyâzî'nin aradaki mezhep farkına rağmen Hayyât'tan faydalanmaları,⁸⁴⁶ onun hadis ve fıkıhta da söz sahibi olduğunu göstermektedir.

Hayyât'ın en önemli öğrencisi Ebu'l-Kâsım el-Kabî'dir. Üstün kâbiliyeti sayesinde henüz öğrenciyken Mutezile içerisinde ünü yayılan Kabî,⁸⁴⁷ Horasan'a döneceği sırada Ebû Ali el-Cübbâî (303/916) ile görüşmek için hocasından izin istemiş, ancak hocası onun Ebû Ali'ye nisbet edilmesinden çekindiği için, "Aramızdaki dostluğun hürmetine bunu yapma!" diyerek onu engellemiştir. Kabî, memleketine döndükten sonra Hayyât'la irtibatını koparmayarak sık sık mektuplaşmış, bilmediği şeyleri ondan öğrenmiş ve çok sayıdaki sorularına cevap almıştır.⁸⁴⁸

Kabî, Mürcie'nin şefâat konusundaki görüşünü geçersiz kılmak amacıyla Hayyât'ın şu âyeti delil gösterdiğini söyler: "Hakkında azap sözü gerçekleşenler, hiç onlar gibi olur mu? Cehennemlikleri sen mi kurtaracaksın?"⁸⁴⁹ Ancak Şeyh Müfid (413/1022) âyette kâfirlerin kastedildiği yönünde icmâ bulunduğunu söyleyerek Hayyât'a karşı çıkar. Kabî'nin bu konuda Hayyât'ın, "Allah'a andolsun! Biz gerçekten apaçık bir sapıklık içindeymişiz. Çünkü sizi âlemlerin Rabbi ile bir tutuyorduk. Bizi ancak suçlular saptırdı. İşte bu yüzden bizim şefâatçilerimiz yok."⁸⁵⁰ âyetlerini de okuduğunu nakletmesine ise Şeyh Müfid şu karşılığı verir:

kelâm ve tefsiri iyi bilen, gerçekleri başarılı bir şekilde ifade eden, doğru bildiği yolda yılmadan yürüyen ve uğradığı sıkıntılar karşısında sabreden biri olarak tanıtır. Bkz. Kadı Abdulcabbâr, "Tabakâtü'l-Mu'tezile, 296; Hayyât, *el-İntisâr*, 102-3.

⁸⁴² Kabî, *el-Makâlât*, 168.

⁸⁴³ İbnu'l-Murtazâ'ya göre söz konusu kişi Cafer b. Mübeşşir'dir. Bkz. İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 85.

⁸⁴⁴ Kadı Abdulcabbâr, "Tabakâtü'l-Mu'tezile", 296-97.

⁸⁴⁵ Gölcük, Şerafettin, "Hayyât, Ebu'l-Hüseyn", *DİA*, XVII, s. 103, ss. 103-5, İstanbul 1998.

⁸⁴⁶ Kadı Abdulcabbâr, "Tabakâtü'l-Mu'tezile", 301.

⁸⁴⁷ Gölcük, "Hayyât, Ebu'l-Hüseyn", 103.

⁸⁴⁸ Kadı Abdulcabbâr, "Tabakâtü'l-Mu'tezile", 296-97.

⁸⁴⁹ Zümer: 39/19.

⁸⁵⁰ Şu'arâ: 26/97-100.

Ey Mutezile topluluğu! Ben sizden daha garip bir topluluk görmedim. İnsanların sizinle iştirak ettiği tevhit ve adâlet konularında en güzel sözleri söylüyorsunuz. İş imâmet ve irca konuları hakkında söz söylemeye gelince Âmmе-Haşeviyye durumuna düşüyor, yolunuzu şaşırıp ne yaptığınızı bilmiyorsunuz.... Vallahi bu istidlâli muhâliflerinizden biri size nisbet etseydi, anlatımından şüpheye düşerdik. Lakin şeyhlerinizin bu istidlâli şeyhlerinden naklettiği aşikârdır. Üstelik onlar bunu iftihar ve övgü vesilesi yapıyorlar. Ve sen, ey adam! Aşırılığın yüzünden bu istidlâli gurur duyulan bir fazilet sayıyorsun. Aslen Acemli olsan da Arapça konuşuyorsun ve sahih bir sezgiye sahipsin. Söz konusu âyetin zâhiri, kâfirler için özeldir. Bu, başkaları bir tarafa, Nabatlar için bile açıktır. Çünkü âyetteki fırka, mabutlarına şöyle seslenmiştir: “Sizi âlemlerin Rabbi ile bir tutuyorduk.” Böylece Allah’a şirk koştüğünü itiraf etmiştir.... Ey Ebu’l-Kâsım! Allah seni ıslah etsin. İrcâ ve şefâat konularındaki hasımlarının arasında, şefâatin Allah’a şirk koşan ve peygamberleri yalanlayan putperestler hakkında câiz olduğunu söyleyen bir kişiye hiç rastladın mı? Elbette ki rastlamadın. Ama buna rağmen kalkıp şeyhinin Müşebbihe’ye, Mücbire’ye ve Âmmе’den onları takip edenlere karşı bu âyetle istidlâlilini beğendiğini söylüyorsun. Şayet bu konuda bilgi sahibi olduğunu iddia ediyorsan yanılıyorsun. Yok, eğer “Kâfirlere şafaat câiz olmayacağına göre fâsıklara da câiz değildir.” şeklinde bir iddiada bulunuyorsan bu sefer başarısız bir kıyas yapmış oluyorsun....”⁸⁵¹

Şeyh Müfid daha sonra şöyle der:

Kaldı ki İmam Muhammed el-Bâkır’ın şöyle dediği nakledilmiştir: “Bu âyetlerde şefâatin varlığına işâret vardır. Çünkü ateş ehli, kıyâmet gününde cezaya müstahak bazı kişilere şefâat eden şefâatçiler görmeyecek olsalardı, ayrıca bu şefâatçilerin şefâatlerinin kabul edilip kimilerinin ateşten çıkarıldığını görmeyecek olsalardı, pişmanlıkları çoğalmaz ve âyetteki sözleri söylemezlerdi. Lâkin onlar şefâat edenleri ve edilenleri, candan dostun bir dostuna şefâatinin kabul edileceğini görünce büyük bir pişmanlık yaşayacak ve şöyle diyeceklerdir: “İşte bu yüzden bizim şefâatçilerimiz yok. Candan bir dostumuz da yok. Keşke bir dönüşümüz olsa da inananlardan olsak.”⁸⁵² Ömrüme yemin ederim, böyle bir tefsir yalnızca bir hidâyet imamından, ya da hidâyet imamlarından bilgi alan birinden sâdır olur. Ebu’l-Kâsım’ın anlattığı ise sadece ahmaklara ve dini zayıf olanlara lâyıktır.”⁸⁵³

Kabî hocasının şefâat konusundaki yukarıda verilen görüşünü muhtemelen *el-Gurer* adlı eserinde kaydetmiştir. Biz Hayyât’ın vaîd konusundaki görüşünün de bu kitapta yer aldığına çalışmamızın birinci bölümünde Amr b. Ubeyd’den bahsederken değinmiş ve Şeyh Müfid’in bu görüşe yönelttiği eleştiriye nakletmiştik.

⁸⁵¹ Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu ’l-Muhtâra*, 78-80.

⁸⁵² Şu’arâ: 26/100-2.

⁸⁵³ Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu ’l-Muhtâra*, 80-81.

Hayyât imâmet ve sahâbe konusunda Bağdat Mutezilesi'nin görüşlerini benimsemiştir. Ona göre sahâbede dağılmış olan tüm iyi özellikler Ali b. Ebû Tâlib'de toplanmıştır. Ali sahâbenin en üstünü olsa da kendisinden önceki halifeler meşrudur. Sahâbe, Ali'ye nefretinden ya da düşmanlığından dolayı değil, ümmetin Ebû Bekir'e daha fazla meyilli olduğunu gördüğü için Ebû Bekir'i Ali'ye tercih etmiştir.⁸⁵⁴ Osman ve onu ortada bırakanlar hakkında tevakkuf etmek, kâtillerinden ise arınmak gerekir. Talha, Zübeyr ve Âişe, Ali'ye isyana girişmekten tövbe etmişlerdir. Muâviye, Amr İbnu'l-Âs ve bunların ashâbından teberri edilmelidir.⁸⁵⁵

Üretken bir yazar olan Hayyât'ın günümüze ulaşan tek eseri *el-İntisâr*'dır. Bilindiği üzere Hayyât bu eseri İbnu'r-Râvendî'nin (300/913) *Fadîhatu'l-Mu'tezile*'sine reddiye olarak yazmıştır. Hayyât Mutezile'nin düşüşe geçtiği bir dönemde yaşadığının farkında olarak eserinde Mutezile'yi savunan ve öven bir söylem kullanmıştır. Hayyât'ın, eserinde yalnız Bağdat Mutezilesi'ni değil, Basra Mutezilesi'ni de İbnu'r-Râvendî'nin suçlamalarına karşı savunması dikkat çekicidir.⁸⁵⁶ Bu tutumun dağılma sürecindeki Mutezile'yi birleştirmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Eserde dikkat çeken bir diğer husus, Hayyât'ın Mutezile'yi İmâmiyye dışındaki fırkalara yakınlaştırma çabasıdır. Örneğin o, sahâbe konusunda Mutezile, Mürcie ve Ashâbu'l-Hadîs arasında büyük bir ihtilaf bulunmadığını söyler. İhtilafın yalnızca adil imamların birbirine üstünlüğü konusunda vuku bulduğunu, söz konusu fırkalar arasında sahâbenin tamamına bağlılık gösterme, hepsine rahmet okuma ve sevgileriyle Allah'a yaklaşma hususlarında bir ihtilaf bulunmadığını belirtir.⁸⁵⁷ Hayyât'ın bu yaklaşımı, İmâmiyye'yi kendisine en uzak fırka olarak gördüğü anlamına gelir. Hayyât'ın bu görüşte olduğunu şu cümlelerinden de anlamak mümkündür:

Câhız Râfıza'nın cisim, bedâ ve ilmin hudusu görüşlerini zikretmekle dinin aslı ve fûrûu konusunda hiçbir İslâmî fırkanın içermediği kadar ayıbı bünyesinde içerdiğini göstermek istemiştir. Ayrıca onların Muhâcirleri ve Ensârı tekfir etmeye, Kur'ân'ı yadsımaya, Muhammed'in (aleyhisselâm) sünnetine muhâlefet etmeye ilâveten dinin aslı ve İslâm'ın direği olan tevhit inancını bilmemeleri sonucunda ellerinde İslâm'ın ne aslı ne de fer'inin kaldığını ispatlamayı dilemiştir.⁸⁵⁸

⁸⁵⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 100-1.

⁸⁵⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 98.

⁸⁵⁶ Hayyât eserinde Bîşr b. Mutemir, Ebû Musa el-Murdâr, Cafer b. Harb, Cafer b. Mübeşşir gibi Bağdat Mutezilesi mensuplarının yanı sıra Allâf, Nazzâm, Câhız, Ali el-Esvârî, Muammer b. Abbâd, Hişâm el-Fuvâtî gibi Basra Mutezilesi mensuplarını da savunmuştur. Örnek olarak bkz. Hayyât, *el-İntisâr*, 17, 17-21, 70-72, 87-88, 91-93, 97-99, 123-26.

⁸⁵⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 139.

⁸⁵⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 105.

Hayyât'ın şu cümleleri de İmâmiyye'ye uzaklığını göstermektedir:

İmâmet ehlinin tamamı nasıl icmâdan ayrılmamış olsun ki? Nitekim onlar sünnet ve farzların çoğunda ümmete muhâlefet ettiler. Onların abdest, namaz, ezan, rekât sayısı, teşehhüd ve farizeler hakkındaki görüşleri bilinmektedir. Sanki bize gönderilen peygamber onlara gönderilen peygamberden başkasıymış gibi bir durum söz konusudur!⁸⁵⁹

Hayyât, Câhız'ın (255/869) eserini savunması hasebiyle ona ait imâmet ve siyaset görüşünden etkilenmiş gözükmektedir. İmâmiyye'den her seferinde Râfıza diye bahsetmesi bu çerevede değerlendirilebilir.⁸⁶⁰ Bununla birlikte Hayyât'ın Câhız'a nazaran daha fazla tepkisel davrandığını ve İmâmiyye'ye yönelik eleştirilerinde bazen ölçüyü kaçırdığını belirtmek gerekir. Bunu, İmâmiyye akidesini tasvir ettiği şu pasajda gözlemek mümkündür:

Râfizîlerin iddiaları özetle şöyledir: Allah'ın şekli, sureti ve sınırları vardır. O, hareket eder ve durur, uzaklaşır ve yaklaşır. Allah önce bir şeyi yapacağını haber verir, sonra onu yapmayacağını açıklar.... Allah bütün kötülük ve günahları ister ve diler.... Kur'ân tahrif edilmiş, onda ekleme ve çıkarma yapılmış, sözlerinin yerleri değiştirilmiştir.... Nebî, ümmetine kendisinden sonra bir kişiyi halife tayin etmiş, onun isim ve soyunu belirtmiş olmasına rağmen çok azı haricinde ümmetin tümü, halifelikte önce olanı ertelemek ve yerine başkasını getirmek suretiyle Resûlullâh'a muhâlefet ve isyan üzerine ittifak etmiştir.⁸⁶¹

Sonuç olarak Hayyât, Mutezile'nin mihne sonrasındaki yeni arayışlarının bir tezâhürü olarak savunma merkezli bir söylem geliştirmiş, Mutezile'yi İmâmiyye dışındaki mezheplere yakınlaştırmaya çalışmıştır.⁸⁶² Bağdat Mutezilesi'ne mensup olmasına rağmen İmâmiyye'ye karşı en sert tavrı sergileyen Mutezilî olmuş, bu da İmâmiyye-Mutezile ilişkisine olumsuz yansımıştır.

⁸⁵⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 164.

⁸⁶⁰ Aydın, *Mutezile'de İmamet ve Siyaset*, 209.

⁸⁶¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 5-6.

⁸⁶² Aydın, *Mutezile'de İmamet ve Siyaset*, 210.

2.2.2. Ebu'l-Kâsım el-Kabî

Abdullah b. Ahmed el-Kabî 235/850 senesi civarında⁸⁶³ Belh'te⁸⁶⁴ doğdu. Kabilesine nisbeten el-Kabî, doğduğu şehre atfen el-Belhî diye anılır.⁸⁶⁵ Genç yaşta Bağdat'a gelerek Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât'tan (300/913) kelâm ve Müberred'den (286/900) nahiv dersleri aldı.⁸⁶⁶ Halîl b. Ahmed'in (177/794) *Kitâbu'l-Arûz*'una reddiye yazacak seviyede Arap dilinde derinleşti.⁸⁶⁷ Bağdat'taki uzun süreli ikâmeti esnasında kitapları ve ilmî şöreti yayıldı.⁸⁶⁸ Belh'e döndükten sonra da hocası Hayyât ile irtibatını koparmadı. Mektuplaşma yoluyla hocasından faydalanmaya devam etti.⁸⁶⁹ Hocasının ölümünden sonra Bağdat Mutezilesi'nin riyâsetini devraldı.⁸⁷⁰ Cübbâî'nin (303/916) Hayyât'tan daha üstün gördüğü Kabî,⁸⁷¹ yaşadığı dönemde Mutezile içerisinde “insanların yeryüzündeki imamı” unvanıyla tanınacak kadar itibar sahibi oldu.⁸⁷²

Zeki, yüksek himmet sahibi, mütevâzı ve cömert bir kimse olan Kabî,⁸⁷³ kelâm başta olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh, fırak, Arap dili, mantık ve felsefeyle uğraşmış, bu alanlarda kırkın üzerinde eser yazmıştır.⁸⁷⁴ Bunlardan yalnızca *el-Makâlât* ile *Kabûlu'l-Ahbâr* ve *Ma'rifetu'r-Ricâl*⁸⁷⁵ adlı iki eseri günümüze ulaşmıştır. Şeyh Müfid (413/1022) onun *el-Gurer ve'n-Nevâdir* adlı kitabındaki bazı fikirleri eleştirmiş,⁸⁷⁶ ona karşı *Nakdu'l-Hams 'Aşere Mes'ele 'ala'l-Belhî* adlı bir eser yazmıştır.⁸⁷⁷ Şeyh Tûsî (460/1067) ve Tabersî (548/1154) tefsirlerinde Kabî'nin *Câmi'u İlmi'l-Kur'ân* adlı⁸⁷⁸ tefsirinden nakillerde bulunmuşlardır. İbn Tâvûs (664/1266) ise 32 cilt olduğunu söylediği⁸⁷⁹ bu esere çok sayıda eleştiri yöneltmiştir.⁸⁸⁰

⁸⁶³ İbn Hacer her ne kadar *Lisânu'l-Mîzân*'da Kabî'nin 273/886 yılında doğduğunu söylese de bu çok geç bir tarihtir. Beraber yetiştiği ve mantık okuduğu arkadaşı Ebû Zeyd el-Belhî'nin 235/850 senesinde doğduğu göz önüne alınırsa Kabî'nin de bu sene civarında doğduğunu söylemek daha doğrudur.

⁸⁶⁴ Horasan bölgesinde bir şehir olan Belh, günümüzde Mezârî Şerîf adıyla bilinmektedir.

⁸⁶⁵ Bebek, Adil, “Kabî”, *DİA*, XXIV, s. 27, İstanbul 2001.

⁸⁶⁶ el-Kabî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, Beyrut 2000, s. 71.

⁸⁶⁷ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, IV, 429.

⁸⁶⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 25.

⁸⁶⁹ Kadî Abdulcabbâr, “Tabakâtu'l-Mu'tezile”, 296-97.

⁸⁷⁰ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, I, 553.

⁸⁷¹ Kadî Abdulcabbâr, “Tabakâtu'l-Mu'tezile”, 297.

⁸⁷² el-Maturidî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s. 78.

⁸⁷³ Kadî Abdulcabbâr, “Tabakâtu'l-Mu'tezile”, 297.

⁸⁷⁴ Eserlerinden bazılarının adları için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 219.

⁸⁷⁵ Kabî bu eserinde muhaddislerin çelişkili ve yanlış bulduğu yönlerine temas etmiştir. İbn Hacer, Kabî hakkında, “Onun muhaddisleri eleştirdiği tasnifleri vardır. Bunlar onun geniş mutalaasına ve taassubuna delâlet eder.” derken muhtemelen bu eseri de kastetmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, III, 252.

⁸⁷⁶ Bu hususa “Amr b. Ubeyd” ve “Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât” başlıklarında değinmiştik.

⁸⁷⁷ Necâşî, *er-Ricâl*, 400.

⁸⁷⁸ İbn Tâvûs, *Sa'du's-Su'ûd li'n-Nufûs*, 373.

⁸⁷⁹ İbn Tâvûs, *Sa'du's-Su'ûd li'n-Nufûs*, 403.

Kabî, İmâmiyye âlimlerinden İbn Kîbe'ye (317/929) reddiye mâhiyetinde *el-Kelâm fî 'l-İmâme 'alâ İbn Kîbe*,⁸⁸¹ *el-Müsterşid fî 'l-İmâme* ve *Nakdu 'l-Müstesbit*⁸⁸² adlı eserlerini kaleme almıştır. Görüşlerine reddiye yazdığı diğer âlimler arasında Burgûs (III./IX. asrın ortaları), İbnu'r-Râvendî (300/913), Ebû Ali el-Cübbâî (303/916), Ebû Bekir er-Râzî (313/925) ve Ebû Zeyd el-Belhî (322/934) yer almaktadır.⁸⁸³

Kabî 290/903 yılında yazmaya başladığı,⁸⁸⁴ fîrak literatürünün günümüze ulaşan en eski örneği olan *el-Makâlât*'ında objektif davranmaya ve ilmî ciddiyeti gözetmeye özen göstermiştir. Bu bağlamda kurtuluşa erecek fırkadan bahsetmemiş ve hiç kimseyi tekfir etmemiştir. İmâmiyye'ye dâir verdiği bilgileri çoğunlukla Ebû İsa el-Varrâk'a (247/861) dayandırmıştır.⁸⁸⁵ Ancak bazı yerlerde İmâmiyye için Râfıza ismini kullanmış, bu mezhebi teşbih ve cebir anlayışlarıyla ilişkilendirmiştir.⁸⁸⁶ Onun bu hususta hocasından etkilendiği düşünülebilir. İmâmiyye'nin üretken müelliflerinden Ali b. Ahmed el-Kûfî'nin (352/962) *el-Makâlât*'ı eleştiren *Kitâbu Tahkîki mâ Ellefehu 'l-Belhî mine 'l-Makâlât* adlı bir eser yazdığı bilinmektedir.⁸⁸⁷ Aynı müellifin *Kitâbu 'l-Usûl fî Tahkîki 'l-Makâlât* ve *Kitâbu Tenâkudi Ekâvili 'l-Mu'tezile* adlı eserleri de dikkat çekicidir.⁸⁸⁸

Kabî, Bağdat Mutezilesi'nin diğer mensupları gibi Ali b. Ebû Tâlib'i diğer sahabîlerden üstün kabul etmiştir. İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258) onun ve öğrencilerinin şu tasrihini nakleder:

Ali, Resûlullâh'ın vefatından sonra mücâdeleye girişip kılıcını çekseydi, ona muhâlefet edenlerin ve hilâfete ondan önce ulaşanların helak olduklarına hükmederdik. Tıpkı, nefsinizi izhâr ettiğinde onunla mücâdeleye girişenlerin helak olduğuna hükmettiğimiz gibi. Lakin o, emrin mâliki ve hilâfetin sahibidir. Hilâfeti talep ederse bu hususta onunla mücâdele edenin fâsık olduğuna hükmetmemiz vâcib olur. Hilâfetten geri durursa, hilâfetlerine göz yumduğu kişilerin adâletine hükmetmemiz gerekir. Onun durumu, Resûlullâh'ın durumu gibidir. Çünkü Hz. Peygamber'den gelen sahih haberlerde onun şöyle buyurduğu sâbittir: "Ali hak ile hak da Ali iledir. Ali nereye gitse hak onunladır." Ayrıca Hz. Peygamber, Ali'ye birçok defa şöyle demiştir: "Senin savaşın, benim savaşımıdır; senin barışın, benim barışımıdır."⁸⁸⁹

⁸⁸⁰ İbn Tâvûs, *Sa'du's-Su'ûd li'n-Nufûs*, 373-405.

⁸⁸¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrîst* (Tecdüdü), 219.

⁸⁸² Necâşî, *er-Ricâl*, 376.

⁸⁸³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrîst* (Tecdüdü), 219.

⁸⁸⁴ Kabî, *el-Makâlât*, 49.

⁸⁸⁵ Kabî, *el-Makâlât*, 97.

⁸⁸⁶ Kabî, *el-Makâlât*, 116.

⁸⁸⁷ Necâşî, *er-Ricâl*, 265.

⁸⁸⁸ Necâşî, *er-Ricâl*, 265-66.

⁸⁸⁹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci 'l-Belâga*, I, 287.

İbn Ebu'l-Hadîd, Ali'ye ait Şıkşikiyye hutbesinin çoğu bölümlerini Kabî'nin eserlerinde gördüğünü belirtir. Kabî'nin Şerîf Radî (406/1015) doğmadan çok önce, Muktedir Billâh (320/932) döneminde yaşadığını belirtirek bu hutbenin Şerîf Radî'ye nisbetinin imkânsızlığını ispatlamaya çalışır.⁸⁹⁰ Bunun yanı sıra İskâfî (240/854) ve Kabî'nin de aralarında bulunduğu bazı Mutezilî âlimlerin Ebû Tâlib'in mümin olduğuna inandıklarını nakleder.⁸⁹¹ Ayrıca Kabî'nin Muâviye ve Amr İbnu'l-Âs'ı mülhit ve zındık kabul edip⁸⁹² Velîd b. Ukbe'nin fâsıklığına hükmettiğini⁸⁹³ aktarır. Ali'yi ancak bir müminin sevip Ali'den ancak bir münafığın nefret edeceği tarzındaki hadisleri naklettiğini belirtir.⁸⁹⁴

Yukarıdaki bilgiler Kabî'nin bazı konularda İmâmiyye'ye benzer düşüncelere sahip olduğunu gösterir. Bu sebeptendir ki onun bazı fikirleri Usûlî-İmâmîler arasında hüsnükabul görmüştür. Onun özellikle Şeyh Müfid'i etkilediği bilinmektedir.

2.3. İmâmiyye'ye Geçen Mutezilîler

III./IX. asrın ortalarından IV./X. asrın ikinci çeyreğine uzanan dönemde İmâmiyye'ye geçen Mutezilîlerden üç isim göze çarpmaktadır. Bunlar İbn Mümlek el-İsfahânî, İbn Kibe er-Râzî ve İbnu'r-Râvendî'dir.

2.3.1. İbn Mümlek el-İsfahânî

Muhammed b. Abdullah b. Mümlek'in hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Onunla ilgili yegâne bilgilere Necâşî'nin (450/1058) *er-Ricâl*'inde ve İbnü'n-Nedîm'in (385/995) *el-Fihrist*'inde rastlıyoruz. Necâşî onun hakkında şöyle demektedir:

Aslı Cürcân'dandır. İsfahan'da ikâmet etmiştir. Künyesi Ebû Abdullah'tır. Ashâbımız arasında büyük bir değeri ve yüksek bir makamı vardır. Başlangıçta Mutezilî idi. Sonra Abdurrahman b. Ahmed b. Cebrûye eliyle İmâmiyye'ye geçti. Birçok kitabı vardır. Bunlardan bazıları şunlardır: Büyük hacimli olan *Kitâbu'l-Câmi' fî Sâiri Ebvâbi'l-Kelâm*, *Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fî'l-İmâme*, *Kitâbu Mevâlîdi'l-Eimme*, *Kitâbu Mecâlisihi me'a Ebî Ali el-Cübbât*.⁸⁹⁵

⁸⁹⁰ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 100.

⁸⁹¹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 164-65.

⁸⁹² İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 189-90.

⁸⁹³ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 484-85.

⁸⁹⁴ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 485-86.

⁸⁹⁵ Necâşî, *er-Ricâl*, 380-81.

İbn Mümlek'in Cübbâî gibi önemli bir isimle tartışmış olması, yaptığı tartışmaları bir kitapta toplaması, ayrıca kelâmın tüm konularına ilişkin bir kitap yazması, kelâmda ileri bir seviyeye ulaştığına delil sayılabilir. İmamlar ve imâmet konusundaki kitapları ise sağlam bir İmâmî olduğunu gösterir. Onun İmâmiyye içerisinde saygın bir konuma kavuşması, bu özelliklerinden kaynaklanmış olmalıdır.

Necâşî, İbn Mümlek'in İmâmiyye'ye geçmesine vesile olan İbn Cebrûye hakkında ise şu bilgileri vermektedir:

Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ahmed b. Cebrûye el-Askerî ashâbımızdan bir mütekellimdir. Güzel eserleri olan ve kelâmı iyi bilen biridir. Muhammed b. Abdullah b. Mümlek el-İsfahânî onun eliyle Mutezile mezhebinden imâmet öğretisine geçmiştir. O, Abbâd b. Süleyman ve tabakasıyla tartışmalar yapmıştır. Kitapları arasından *el-Kâmil fi'l-İmâme* adlı güzel bir kitabı elimize ulaştırmıştır.⁸⁹⁶

Askerimükrem'de ikâmet eden ve vaîd konusunda Mutezile'ye uyduğu söylenen⁸⁹⁷ İbn Cebrûye'nin, hemşerisi Cübbâî ile görüşüp görüşmediği bilinmemektedir. 250/864 yılında ölen Abbâd b. Süleyman ve tabakasıyla tartışmalar yapmasına bakılırsa 235/849-50 yılında doğan Cübbâî'den yaşça büyük olduğu düşünülebilir. Bu durumda Cübbâî ile tartışan İbn Mümlek'in yaşça İbn Cebrûye'den küçük olması icap eder. III./IX. asrın ikinci yarısında yaşamış olan İbn Mümlek'in IV./X. asrı idrak edip etmediği bilinmemektedir.⁸⁹⁸

İbnü'n-Nedîm, İbn Mümlek hakkında şu bilgileri vermiştir: “Şîa'nın kelâmcılarından. Ebû Muhammed Kâsım b. Muhammed el-Kûfi'nin huzurunda Ebû Ali el-Cübbâî ile imâmet üzerine münâzara yapmıştır. Kitapları arasında *Kitâbu'l-İmâme* ve tamamlayamadığı *Nakdu'l-İmâme 'alâ Ebî Ali* yer almaktadır.”⁸⁹⁹ Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin (310/922) *Şerhu Mecâlisihi me'a Ebî Abdillâh İbn Mümlek* adlı bir eserinin bulunması,⁹⁰⁰ İbn Mümlek'in Nevbahtî ile birçok defa buluştuğunu göstermektedir.

⁸⁹⁶ Necâşî, *er-Ricâl*, 236.

⁸⁹⁷ Eşarî, *el-Makâlât*, I, 125-26.

⁸⁹⁸ İlmî Heyet, *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütekellimîn*, ed. Cafer Sübhânî, Kum 2002, I, 422.

⁸⁹⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), 226.

⁹⁰⁰ Necâşî, *er-Ricâl*, 63.

2.3.2. İbnu'r-Râvendî

Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Yahya er-Râvendî Horasan'ın Merverrûz şehrine bağlı Rîvend köyünde dünyaya geldi.⁹⁰¹ Genç yaşta Bağdat'a gelerek Mutezilî fikir çevreleriyle yakın temas kurdu. Ebû İsa el-Varrâk, İsa b. Heysem es-Sûfî ve Müberred'den faydalandı. Bir ara Mutezile'den sayılmasına yetecek kadar mensubiyet hissi doğursa da bazı aykırı fikirleri sebebiyle ekol tarafından dışlandı.⁹⁰² Bunun üzerine İmâmiyye saflarına katılarak onları destekleyen *Kitâbu'l-İmâme*'yi yazdı.⁹⁰³ Mutezile ile mücâdeleye girişerek bu çerçevede Câhız'ın *Fadîlatu'l-Mu'tezile*'sini *Fadîhatu'l-Mu'tezile* ile nakzetti. Kutluer'e göre o, bu eseri en hafif tabirle Mutezile'yi insafa çağırarak, en ağır ifadeyle Mutezile'nin Şîa'ya ihanet ettiğini vurgulamak amacıyla kaleme aldı.⁹⁰⁴ Bununla birlikte en büyük yankıyı, eserinde Mutezile teolojisini neredeyse baştan sona kendi iç tutarlılığı açısından tenkit etmekle doğurdu.⁹⁰⁵ Elbette Mutezile bu olup bitenlere seyirci kalmadı. Hayyât, Cübbâî ve Kabî gibi Mutezilî âlimler ona reddiyeler yazdı⁹⁰⁶ ve aleyhinde şiddetli bir kampanya başlattı. Bu kampanyanın etkisiyle İbnu'r-Râvendî adı İslam düşünce tarihinde ilhad kavramıyla âdeta özdeşleşti.⁹⁰⁷ Çağları aşan bu etki nedeniyle İbnu'l-Cevzî (597/1201) onu Ebu'l-Alâ el-Maarî (449/1057) ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî (414/1023) ile birlikte İslam toplumunda ortaya çıkan en büyük üç mülhit arasında gösterdi.⁹⁰⁸

İbnu'r-Râvendî'ye *Kitâbu'z-Zümürred*, *Kitâbu'l-Mercân*, *Kitâbu'd-Dâmiğ* gibi İslam'ı eleştiren kitaplar nisbet edilmiştir. Ancak bu nisbetler onun *Nakdu'z-Zümürred*, *Kitâbu İsbâtî'r-Rüsûl*, *Kitâbu'r-Red 'ala'z-Zenâdika*, *Kitâbu'n-Nüket* ve *'l-Cevâbât 'ala'l-Mennâniyye*, *Nakdu'l-Mercân* ve *Nakdu'd-Dâmiğ* adlı eserlerinin⁹⁰⁹ varlığı sebebiyle şüphelidir. Ayrıca Maturidî'nin (333/944) *Kitâbu't-Tevhîd*'de İbnu'r-Râvendî'nin peygamberliği ispat eden fikirlerine yer vermesi,⁹¹⁰ bu nisbetleri daha da şüpheli hale getirmiştir.⁹¹¹

Kabî'ye (319/931) göre İbnu'r-Râvendî, zamanının kelâmında en mahâretli, kelâmın dakîki ve celîli hakkında en bilgili kişiydi. Başlangıçta onun sireti ve

⁹⁰¹ Kutluer, İlhan, "İbnu'r-Râvendî", *DİA*, XXI, s. 179, ss. 179-84, İstanbul 2000.

⁹⁰² Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikat*, İstanbul 1996, s. 45, 50.

⁹⁰³ Hayyât, *el-İntisâr*, 77.

⁹⁰⁴ Kutluer, *Akıl ve İtikat*, 49-50.

⁹⁰⁵ Arslan, *Şîa-Mutezile Etkileşimi*, 27.

⁹⁰⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 216; Kabî, *el-Makâlât*, 362.

⁹⁰⁷ Kutluer, "İbnu'r-Râvendî", 180.

⁹⁰⁸ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 185.

⁹⁰⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), 217.

⁹¹⁰ Maturidî, *et-Tevhîd*, 193-200.

⁹¹¹ Kutluer, "İbnu'r-Râvendî", 182.

görüşleri güzeldi, hayâsı çoktu. Fakat o, bazı sebeplerden ve ilminin aklından fazla olmasından dolayı tüm bunlardan uzaklaştı.⁹¹² İbnü'n-Nedîm'in (385/995) bir cemaatten nakline göre o, ölüm döşeğindeyken yaptıklarından tövbe etmiş, pişmanlığını açığa vurmuş, ashâbının kendisini meclislerinden dışlamasına duyduğu öfke ve tepkiden dolayı bu hale geldiğini itiraf etmiştir.⁹¹³ Şerîf Murtazâ'nın (436/1044) İbnü'r-Râvendî'ye bakış açısı ise şöyledir:

İbnü'r-Râvendî'nin, ayıplanmasına neden olan kitapları sırf Mutezile'ye karşı çıkmak ve meydan okumak maksadıyla yazdığı söylenir. Çünkü onlar kendisine kötü davranmış ve bilgisini küçümsemişlerdi. Bunun üzerine o, nakzedemeyeceklerini göstermek ve kendisini kıt anlayışlı ve gâfil görmekle hata ettiklerini kanıtlamak için bu kitapları izhâr etti. Zâhirde o, bu kitaplardan beri olduğunu söylüyor, bunları telif ettiğini reddediyor ve başkasına izafe ediyordu. Bunların içeriklerine inansa da inanmasa da onun bunları telif etmekte hatalı olduğu şüphesizdir. Doğrusunu söylemek gerekirse İbnü'r-Râvendî Câhız'ın yaptığından farklı bir şey yapmamıştır. Câhız'ın *el-Osmâniyye*, *el-Mervâniyye*, *el-Fütyâ*, *el-Abbâsiyye*, *el-İmâmiyye*, *er-Râfıza* ve *'z-Zeydiyye* adlı kitaplarını göz önünde bulunduran biri, yazarın zıtlık ve çelişkili sözler bakımından büyük bir şüphe, şiddetli bir ilhad ve dini önemsememe içerisinde olduğuna dâir deliller görür. Hiç kimse, "Câhız bu kitaplardaki çelişkili görüşlere inanmıyordu. Yaptığı iş, insanların görüşlerini ve delillerini anlatmaktan ibaretti. Bunları anlatan kişiye suç isnat edilemez ve o kişi sorumlu tutulamaz." diyemez. Çünkü hasımlarımız bu sözle ikna olurlarsa, aynı özü İbnü'r-Râvendî için de kabul etmek durumunda kalırlar. Zira o, ayıplanmasına neden olan kitaplarda, "Ben anlattığım bu görüşleri benimsiyor ve bunların doğruluğuna inanıyorum." dememiştir. Tam tersine, "Dehriyye şöyle dedi", "Tevhid ehli şöyle dedi", "Brahmanlar şöyle dedi", "Peygamberliği ispat edenler şöyle dedi" şeklinde ifadeler kullanmıştır. Kitaplarında sahâbeye ve imamlara sövgü, onların sapkın olduklarına ve dinden çıktıklarına dâir şahitlik bulunan Câhız, sözlerinin anlatımdan ibaret olduğunu söyleyerek sorumluluktan sıyrılıyorsa, benzer şekilde İbnü'r-Râvendî'nin de sorumluluktan sıyrılması gerekir.⁹¹⁴

Kitâbu'l-İhticâc li Hişâm İbni'l-Hakem ve *Kitâbu Hikâyeti 'İleli Hişâm fî'l-Cism ve'r-Ru'ye* adlı iki eseri, İbnü'r-Râvendî'nin Hişâm b. Hakem'den (186/803) etkilendiğini gösterir. Bu iki esere ek olarak *Kitâbu'l-İmâme*, *Kitâbu'r-Ru'ye*, *Kitâbu İsbâti Haberi'l-Vâhid*, *Kitâbu'r-Red 'ala'l-Mu'tezile fî'l-Va'id* ve *'l-Menzile beyne'l-Menzileteyn* adlı eserleri,⁹¹⁵ onun İmâmî düşünceye yaptığı katkının büyüklüğüne işâret

⁹¹² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 215-16. (Kabî'nin *Mehâsinu Horasan* adlı kayıp eserinden naklen)

⁹¹³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 216.

⁹¹⁴ Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, I, 87-88.

⁹¹⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), 217.

eder. Nevbahtîlerin imâmeti ispat etme hususunda eserlerinde Verrâk'ın yanı sıra İbnu'r-Râvendî'den de faydalandıkları⁹¹⁶ hatırlanırsa bu husus daha net anlaşılır. Bununla birlikte Nevbahtîlerden sonra İbnu'r-Râvendî'ye atıfta bulununan İmâmîlerin yok denecek kadar az olması dikkat çekicidir. Bunun sebebi, isminin yıpranmış olmasına ve/veya ortaya çıkan yeni yaklaşımlar sebebiyle görüşlerine ihtiyaç duyulmamasına bağlanabilir.

2.3.3. İbn Kıbe er-Râzî

Ebû Cafer Muhammed b. Abdurrahman b. Kıbe İmâmiyye'nin önde gelen kelâmcılarından. İmâmî düşüncenin Bağdat'la birlikte önemli merkezlerinden sayılan Rey'de III./IX. asrın ikinci yarısında yaşamış ve IV./X. asrın başlarını idrak etmiştir.⁹¹⁷ Necâşî (450/1058) onu, “mertebesi yüksek, akidesi sağlam, kelâmda güçlü” şeklinde vasfetmiş, daha önce Mutezilî olup sonradan İmâmiyye'ye geçtiğine değinmiştir.⁹¹⁸ İbnü'n-Nedîm (385/995) de onu İmâmiyye'nin kelâmcıları ve üstün zekâları arasında göstermiştir.⁹¹⁹ İbn Kıbe kelâmın yanı sıra hadislerle de iştigal etmiştir. Muhammed b. Cafer b. Butta el-Kummî, rivâyetlerini dinlediği muhaddisleri zikrettiği *el-Fihrist*'inde ona yer vermiştir.⁹²⁰

İbn Kıbe, İmâmiyye'ye katıldıktan sonra bu mezhebin akidesini öğrenme hususunda Hasan b. Musa en-Nevbahtî'den (310/922) faydalanmış gözükmektedir. Zira Nevbahtî'nin İbn Kıbe'den gelen sorulara cevap mâhiyetinde *Cevâbât li Ebî Cafer İbn Kıbe* ve *Cevâbât Uhrâ li Ebî Cafer* adlı iki risâle yazdığı bilinmektedir.⁹²¹

İbn Kıbe'nin Hasan b. Musa en-Nevbahtî ile mektuplaşması, ayrıca Kabî'ye (319/931) ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye (303/916) reddiye yazmış olması, Rey bölgesinde büyük bir nüfuza sahip olduğuna delâlet eder.⁹²² Bu husus, Şerîf Murtazâ'nın (436/1044) onu icmâ konusunda görüşü esas alınan bâriz İmâmiyye âlimleri arasında zikretmesiyle⁹²³ desteklenmektedir.

⁹¹⁶ Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, I, 98.

⁹¹⁷ Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'i li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 373.

⁹¹⁸ Necâşî, *er-Ricâl*, 375.

⁹¹⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), 225.

⁹²⁰ Necâşî, *er-Ricâl*, 375.

⁹²¹ Necâşî, *er-Ricâl*, 63.

⁹²² Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'i li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 373.

⁹²³ et-Tüsterî, Esedullâh b. İsmail, *Keşfu'l-Kinâ'*, Tahran 1317, s. 204-5. (Şerîf Murtazâ'nın adı bilinmeyen bir eserinden naklen)

İbn Kıbe ile Mutezile âlimleri arasındaki reddiyeler İmâmiyye-Mutezile ilişkisi açısından oldukça önemlidir. Bu çerçevede Muhammed b. Bîşr el-Hamdûnî'nin İbn Kıbe ile Kabî arasındaki reddiyelerle ilgili şu açıklamasına değinmekte fayda vardır:

Tûs'ta İmam Rızâ'nın (aleyhisselâm) kabrini ziyaret ettikten sonra Belh'e geçerek Ebu'l-Kâsım el-Belhî'ye uğradım. Ona selam verdim. Beni daha önceden tanıyordu. Yanımda Ebû Cafer b. Kıbe'nin imâmet üzerine yazdığı, *el-İnsâf* adıyla bilinen kitabı vardı. Kabî bu kitabı okudu ve *el-Müsterşid fi'l-İmâme* adlı bir kitapla nakzetti. Rey'e dönüp bu kitabı İbn Kıbe'ye gösterdim. O, söz konusu kitabı *el-Müstesbit fi'l-İmâme* ile nakzetti. Bu kitabı Ebu'l-Kâsım'a götürdüm. Onu *Nakdu'l-Müstesbit* ile nakzetti. Rey'e döndüğümde Ebû Cafer'in ölmüş olduğunu gördüm. Allah ona rahmet eylesin.⁹²⁴

İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258) her ne kadar İbn Kıbe'yi Kabî'nin öğrencisi olarak gösterse de⁹²⁵ bu iddiayı destekleyecek bir veri yoktur. Aralarındaki reddiyeler, hoca-öğrenci ilişkisinden ziyade iki âlimin birbirini rakip gördüğüne işâret eder. İbn Ebu'l-Hadîd'in iddiası mezhep kaygısından kaynaklanmış olabilir.⁹²⁶ İbn Ebu'l-Hadîd, Şıkkıkiyye hutbesinin büyük bir kısmına Kabî'nin kitaplarında, ayrıca İbn Kıbe'nin meşhur *el-İnsâf* adlı kitabında rastladığını ifade eder.⁹²⁷ Bu husus, iki âlimin söz konusu hutbenin tefsiri üzerinde tartıştıkları ihtimalini akla getirmektedir.

İbn Kıbe'nin en önemli eserinin *el-İnsâf* olduğu söylenebilir. VII./XIII. asra kadar mevcut olan eserin izine bu asırdan sonra rastlanamamaktadır. Eserin bazı bölümleri Şeyh Müfid'in *el-Mecâlis*, Şerif Murtazâ'nın *eş-Şâfi*, Kadı Abdulcabbâr'ın *el-Muğni* ve Kummî'nin *Me'âni'l-Ahbâr* adlı eserlerinde yer almaktadır.⁹²⁸ Maturidî'nin eserlerinin listesinde zikredilen *Reddu Kitâbi'l-İmâme liba'di'r-Ravâfid*'in⁹²⁹ *el-İnsâf* a karşı yazılmış olması uzak bir ihtimal değildir.

İbn Kıbe'nin *er-Red 'alâ Ebî Ali el-Cübbâi* adlı eseri⁹³⁰ de konumuz açısından önemlidir. Günümüze ulaşmayan bu eserin içeriği hakkında bir bilgiye sahip değiliz. Ancak bu eserin de imâmetle ilgili olması muhtemeldir.⁹³¹

İbn Kıbe'nin *el-Mes'etü'l-Müfrede fi'l-İmâme* adlı eseri, görünüşe bakılırsa Kummî'nin (381/991) *Kemâlu'd-Dîn*'de naklettiği kısa bir risâledir.⁹³² İbn Kıbe bu

⁹²⁴ Necâşî, *er-Ricâl*, 376.

⁹²⁵ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 100.

⁹²⁶ Müderrisî, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye*, 142-43.

⁹²⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 100.

⁹²⁸ Müderrisî, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye*, 143-44.

⁹²⁹ en-Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratu'l-Edille*, Ankara 2004, I, 359.

⁹³⁰ Necâşî, *er-Ricâl*, 375.

⁹³¹ Müderrisî, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye*, 146.

eserde Mehdî ve gaybeti hakkında Mutezile'nin yönelttiği eleştirilere cevap vermektedir. Kummî *Kemâlu'd-Dîn*'de ayrıca İbn Kıbe'nin Zeydiyye'den Ebû Zeyd el-Alevî'ye reddiye olarak yazdığı *Nakdu Kitâbi'l-İşhâd*'ın tamamını – ön sözü haricinde – nakletmiştir.⁹³³ Cafer el-Kezzâb'ın (271/885)⁹³⁴ adamlarından İbn Beşşâr'a karşı İbn Kıbe'nin yazdığı *en-Nakd 'alâ İbn Beşşâr* adlı eser de yine *Kemâlu'd-Dîn*'de – ön sözü haricinde – kayıtlıdır.⁹³⁵

Hakkındaki bilgilerden İbn Kıbe'nin İmâmiyye'ye büyük hizmetler verdiği anlaşılmaktadır. Şüphesiz ki o, İmâmiyye'nin desteğe en fazla ihtiyaç duyduğu bir dönemde aklî yöntemleri kullanarak İmâmiyye'nin imâmet, gaybet, takiyye gibi prensiplerini başarıyla izah etmiştir. Bu sebeple de haklı bir şöhretin sahibi olmuştur.

2.4. Mutezile'den Etkilenen İmâmîler

Geleneksel İmâmiyye Kelâm Okulu, İmâmiyye'de akılcı yönelişi temsil eden yegâne akım olarak III./IX asrın ortalarına kadar varlığını sürdürdü. 260/874 yılında kısa gaybet döneminin başlamasıyla birlikte ise bazı Mutezilî görüşler tedricen İmâmiyye'ye sirâyet etmeye başladı. Bunda akla ağırlık veren Yeni İmâmiyye Kelâm Okulu'nun âlimleri etkin rol oynadı. Bu yeni okulun üyeleri, Mutezile'nin ilâhî adâlet, sıfatlar ve insan hürriyeti konularında Mutezilî akideden etkilenseler de Şiîliğin esasını oluşturan imâmet nazariyesini muhafaza ederek kuvvetli bir şekilde savundular.⁹³⁶ Bu sebeple kendilerini her zaman İmâmî olarak gördüler ve Mutezilî adıyla anılmaktan kaçındılar. Mutezile'den ayrılıp İmâmiyye'ye geçen âlimler bu süreçte onlara katkı sağladılar. Mutezile'den etkilenme olgusu o kadar güçlüydü ki, İmâmî muhaddisler bile bu etkiye maruz kalmaktan kendilerini kurtaramadılar.⁹³⁷

2.4.1. Ebû Sehl en-Nevbahtî

İsmail b. Ali en-Nevbahtî 237/851-52 yılında Bağdat'ta doğdu. Çok sayıda âlim ve kâtip yetiştiren İran asıllı Nevbaht ailesi içerisinde felsefî yönü güçlü bir İmâmî

⁹³² Kummî, *Kemâlu'd-Dîn*, 67-70.

⁹³³ Kummî, *Kemâlu'd-Dîn*, 98-128. İbn Kıbe'nin Zeydiyye'ye karşı yazdığı bir başka eser olan *er-Red 'ala'z-Zeydiyye* ya da diğer adıyla *et-Ta'rîf fi'r-Red 'ala'z-Zeydiyye* ise günümüze ulaşmamıştır. Bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 375; Tûsî, *el-Fihrist*, 132.

⁹³⁴ Hasan el-Askerî'nin kardeşidir. İmâmet iddiasında bulunmuştur. Bu şahıs hakkında bkz. Kummî, *Kemâlu'd-Dîn*, 313; Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, 225-27; Müderrisî, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye*, 90-108.

⁹³⁵ Kummî, *Kemâlu'd-Dîn*, 59-67.

⁹³⁶ Müderrisî, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye*, 138-39.

⁹³⁷ Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'i li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 371.

olarak yetişti. Kelâm alanındaki hocaları bilinmemekle birlikte felsefe alanında Sâbiî filozofu Sâbit b. Kurre'den (288/901) faydalandı.⁹³⁸ Devrinde kelâmcıların şeyhi sayılan⁹³⁹ Ebû Sehl, şiir ve edebiyatla da ilgilenerek dönemin iki büyük şâiri Buhturî (284/897) ve Şîu-Mutezilî kimlikli İbnu'r-Rûmî'yi (283/896) himâye etti.⁹⁴⁰ Ayrıca Küfe dil ekolünün reisi Sa'leb (291/904) ile edebî konularda müzakereler yürüttü.⁹⁴¹

Ebû Sehl (311/923-24), Muktedir döneminde (295/907-320/932) Ali b. Muhammed b. el-Furât'ın⁹⁴² 295/908-312/924 yılları arasında kesintili aralıklarla da olsa vezâret makamını üstlenmesi sayesinde sarayda güçlü bir nüfuza kavuştu.⁹⁴³ Bununla birlikte gâib imamın üçüncü vekili olarak Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî'nin (326/939) atanmasına onun vesile olduğu yönündeki iddia isâbetli gözükmemektedir. Zira Şeyh Tûsî'nin (460/1067) aktardığı rivâyete göre İbn Rûh'u bu göreve atayan, ikinci vekil Ebû Cafer Muhammed b. Osman el-Amrî'dir (305/917-918).⁹⁴⁴

Ebû Sehl, Mehdî ve gaybet inançlarının aklî bir zemine oturtulmasında İmâmiyye adına büyük çaba harcadı. Bu husus, onun sadece son kısmından bir bölümü günümüze ulaşan *et-Tenbîh* adlı eseriyle teyit edilmektedir. Kummî'nin (381/991) *Kemâlû'd-Dîn*'de aktardığı bu bölümde⁹⁴⁵ Ebû Sehl, gaybetin imâmet doktrininden bağımsız ele alınamayacağına değinir. İmâmetin Hasan ve Hüseyin'den sonra iki kardeşle buluşmayacağı ve bir kardeşe ya da akrabaya intikal etmeyip babadan oğula geçeceği hususundaki mütevâtir haberlerin zorunlu bir sonucu olarak, imâmeti ve vefatı kesin olan Hasan el-Askerî'nin, oğlunu imam atadığının kesinlik kazandığını belirtir. Bu atamanın sıhhatine dâir el-Askerî'nin güvenilir ashâbının naklettiği mütevâtir haberler bulunduğunu, bu haberler reddedildiği takdirde mantıksal olarak şeriatla ilgili tüm haberlerin de reddedilmesi gerekeceğini savunur. On ikinci imamın, insanların gözlerine görünmemesi dolayısıyla gaybet ettiği sonucuna varıldığını, bu durumun onun imâmetini geçersiz kılmayacağını ifade eder. Bunu, Hz. Peygamber'in kısa süreli de olsa bazen insanların gözlerinden kaybolmasına rağmen peygamberliğinin devam

⁹³⁸ Öz, Mustafa, "Nevbahtî, İsmâil b. Ali", *DİA*, XXXIII, s. 36, ss. 36-37, İstanbul 2007.

⁹³⁹ Necâşî, *er-Ricâl*, 31.

⁹⁴⁰ Aştîyânî, *Âlu Nevbaht*, 131-32.

⁹⁴¹ Öz, "Nevbahtî, İsmâil b. Ali", 37.

⁹⁴² İbnu'l-Furât'ın İmâmiyye'ye verdiği destek hususunda bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III, 421; es-Sâbî, Hilâl b. Muhassin, *el-Vüzerâ*, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Kahire 1958, s. 40-41.

⁹⁴³ İbnu'l-Furât'ın sayesinde bu dönemde yüksek idarî görevlere getirilenler arasında Nevbaht ailesinden İshak b. İsmail (322/933), Ali b. Abbas (324/935) ve Hüseyin b. Ali el-Abbas da yer almaktadır. Bkz. Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, 119.

⁹⁴⁴ Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, 231.

⁹⁴⁵ Kummî, *Kemâlû'd-Dîn*, 93-98.

etmesine benzetir. On ikinci imamın, biri diğerinden daha uzun olmak üzere iki gaybetinin bulunduğu hususunun da mütevâtir haberlerden bilindiğini söyler.⁹⁴⁶

Ebû Sehl, Mehdî ve gaybet inançlarını teorik açıdan desteklemekle yetinmedi, bu inançlara hâlel getirecek hareketlere karşı pratikte mücâdele etti. Bu çerçevede, Mehdî'nin vekili olduğunu iddia eden⁹⁴⁷ Hallâc'ın (309/922) bertaraf edilmesinde aktif rol oynadı.⁹⁴⁸ Aynı iddiada bulunan Şalmagânî'yi (323/935), gerçekleştiremeyeceği taleplerde bulunarak yalancı çıkardı.⁹⁴⁹

Ebû Sehl, başarılı öğrenciler yetiştirmek suretiyle de İmâmiyye'ye katkıda bulundu. Bu öğrencilerin önde gelenleri, oğlu Ali b. İsmail, Nâşî el-Asgar, Muhammed b. Bîşr es-Sûsencirdî, Hüseyin b. Kâsım el-Kevkebî, Ebu'l-Ceyş el-Belhî ve Ebû Bekir es-Sûlî'dir.⁹⁵⁰ Bu isimler onun görüşlerinin sonraki nesillere aktarılmasına aracı oldular. Öyle ki IV./X. ve V./XI. asırlarda yaşayan büyük İmâmiyye âlimlerinin bir ya da iki vasıtaıyla onun öğrencileri olduğu görülür.⁹⁵¹

Üretken bir yazar olan Ebû Sehl yaklaşık kırk eser kaleme almıştır.⁹⁵² Hiç biri günümüze ulaşmayan bu eserlerden bazıları şunlardır: *el-İstîfâu fî'l-İmâme*, *et-Tenbîh*, *er-Red 'ala'l-Gulât*, *er-Red 'ala'l-Vâkıfa*, *Kitâb fî İbtâli'l-Kıyâs*, *Kitâb fî'r-Red 'alâ Ashâbi's-Sıfât*, *Kitâb fî'r-Red 'ala'l-Cebriyye fî Bâbi'l-Mahlûk ve'l-İstitâ'a*, *Kitâb fî Tesbîti'r-Risâle*, *Kitâb fî'l-İhticâc fî Nübüvveti Muhammed*, *Kitâb fî'r-Red 'ala'l-Yahûd*, *Kitâb Mecâlisi Ebî Sehl me'a Sâbit İbn Kurre*, *Mecâlisuhu me'a Ebî Ali el-Cübbâî fî'l-Ahvâz*, *Nakdu Mes'eleti Ebî İsa el-Verrâk fî Bâbi Kıdemi'l-Ecsâm*, *er-Red 'alâ İbni'r-Râvendî fî Bâbi'l-İnsân*, *Kitâbu's-Sübûk fî Nakdi Kitâbi't-Tâc libni'r-Râvendî*, *Nakdu 'Abesi'l-Hikme libni'r-Râvendî*, *er-Red 'alâ Ebî'l-'Atâhiya fî Bâbi't-Tevhîd*, *Kitâbu'l-Ma'rife*, *Kitâbu Hidsi'l-Âlem*, *el-Kelâm fî Bâbi'l-İnsân*, *Kitâb fî't-Tevhîd*, *Kitâb fî İstihâleti Rü'yetillâhi Te'âlâ*.⁹⁵³

Bu eserlerin isimlerinden anlaşıldığı kadarıyla Ebû Sehl, Şîa içerisindeki Vâkıfa ve Gulât'a, Şîa dışındaki mezheplerden Ehl-i Sünnet ve Mutezile'ye, İslam dışından Yahudiliğe ve mülhit fikirlere karşı mücâdele vermiş, ayrıca kelâmın önemli meseleleriyle de uğraşmıştır. Araştırmamız açısından onun Ebû Ali el-Cübbâî (303/916) ile Ahvâz'da birçok celsede tartışmış olması oldukça önemlidir. Bu tartışmaları içeren

⁹⁴⁶ Kummî, *Kemâlû'd-Dîn*, 94, 95, 97.

⁹⁴⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrîst* (Tecdüdü), 241-42.

⁹⁴⁸ Aştîyânî, *Âlu Nevbaht*, 128, 140-44.

⁹⁴⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrîst* (Tecdüdü), 225.

⁹⁵⁰ Âmilî, *A'yânü's-Şî'a*, III, 386.

⁹⁵¹ Aştîyânî, *Âlu Nevbaht*, 132-34.

⁹⁵² Bu eserlerin listesi için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrîst* (Tecdüdü), 225; Necâşî, *er-Ricâl*, 31-32.

⁹⁵³ Bu eserler hakkında bilgi için bkz. Âmilî, *A'yânü's-Şî'a*, III, 386-88; Aştîyânî, *Âlu Nevbaht*, 144-53.

Mecâlisuhu me'a Ebî Ali el-Cübbâi fi'l-Ahvâz adlı eserin günümüze ulaşmamış olması büyük bir kayıptır. Bu eserin kayıp olması nedeniyle Ebû Sehl ve Ebû Ali'nin birbirlerinden ne derece etkilendikleri tam olarak bilinmemektedir.

Ebû Sehl'in *Kitâb fî İstihâleti Rü'yetillâhi Te'âlâ* adlı eserinde rüyeti imkânsız gördüğü anlaşılmaktadır. Onun insan hakkındaki görüşünün filozofların cumhuru ve Mutezile ile uyumlu olduğu da söylenmektedir.⁹⁵⁴ Bu veriler, Ebû Sehl'in üzerindeki Mutezilî etkiye işâret etmektedir.

2.4.2. Hasan b. Musa en-Nevbahtî

İmâmiyye'nin önde gelen mütekellim ve filozoflarından sayılan⁹⁵⁵ ve Ebû Sehl'in (311/923-24) kız kardeşinin oğlu olan Ebû Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî Bağdat'ta doğdu. Dayısı Ebû Sehl'den ve Ebu'l-Ahvas Davud b. Esad el-Basrî'den (III./IX. asrın sonları)⁹⁵⁶ faydalandı.⁹⁵⁷ Zekâsı, rağbeti ve ilim erbabıyla dolu muhiti sayesinde felsefe, kelâm, dinler-mezhepler tarihi, astronomi, tıp alanlarında çok iyi yetişti ve III./IX. asrın seçkin şahsiyetleri arasına girdi.⁹⁵⁸ Çağının önde gelen kelâmcılarından Cübbâi (303/916), Kabî (319/931) ve İbn Mümlek (III./IX. asrın sonları) ile buluştu, İbn Kıbe (317/929) ile mektuplaştı.⁹⁵⁹ Edebiyat ve şiirle de ilgilendi.⁹⁶⁰ Nevbahtîler arasında felsefeye en çok önem veren kişi olan⁹⁶¹ Hasan b. Musa'nın meclisi, felsefe kitaplarını tercüme eden Sâbit b. Kurre (288/901), İshak b. Huneyn (298/910) ve Ebû Osman ed-Dımaşkî gibilerinin toplantı yeri haline geldi.⁹⁶²

Hasan b. Musa (310/922) çeşitli ilimlere dâir kırk civarında eser yazmış, ancak kendisine nisbeti tartışmalı olan *Fıraku's-Şî'a*'dan başka hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Ârâu ve'd-Diyânât*,⁹⁶³ *Kitâbu'r-Red*

⁹⁵⁴ Aştîyânî, *Âlu Nevbaht*, 153. (Allâme Hillî'nin *Envâru'l-Melekût* ve Fâdıl el-Mikdâd'ın *İrşâdu't-Tâlibîn* adlı eserlerinden naklen)

⁹⁵⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), 225.

⁹⁵⁶ Hasan b. Musa Kerbelâ'yı ziyaretinde İmâmiyye'nin sika kabul edilen muhaddis ve kelâmcılarından Ebu'l-Ahvas ile buluşmuş ve ondan ilim almıştır. Bkz. Tûsî, *el-Fihrist*, 221.

⁹⁵⁷ Aştîyânî, *Âlu Nevbaht*, 158.

⁹⁵⁸ Üzümlü, İlyas, "Nevbahtî, Hasan b. Musa", *DİA*, XXXIII, s. 36, ss. 35-36, İstanbul 2007.

⁹⁵⁹ Necâşî, *er-Ricâl*, 63-64.

⁹⁶⁰ Merzubânî, Muhammed b. İmrân, *el-Muvaşşah*, Beyrut 1995, s. 314-15.

⁹⁶¹ Aştîyânî, *Âlu Nevbaht*, 158.

⁹⁶² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), 225.

⁹⁶³ Dinler ve mezhepler tarihi alanında yazılmış olan bu eser, yazarın en meşhur ve muteber kitabıdır. Şeyh Müfid'in gözetiminde eseri okuyan Necâşî, onu geniş hacimli ve güzel olarak vâsfetmiş ve bol miktarda ilim içerdigine değinmiştir. Bu bakımdan eserin günümüze ulaşmamış olması büyük bir kayıptır. Mesûdî, Kadı Abdulcabbar, İbn Ebu'l-Hadîd, İbnü'l-Cevzî gibi âlimler eserden bazı iktibaslarla bulunmuşlardır. Bu iktibasların mevzuları ve yerleri için bkz. Aştîyânî, *Âlu Nevbaht*, 170-71.

*'alâ Ebî Ali el-Cübbâi fî Reddihi 'ala'l-Müneccimîn, Kitâbu'n-Nüket 'alâ İbni'r-Râvendî, Kitâbu'r-Red 'alâ Ebi'l-Huzeyl el-Allâf fî enne Na'ime Ehli'l-Cenneti Munkatı', Kitâbu'n-Nakd 'alâ Ebi'l-Huzeyl fî'l-Ma'rife, Kitâbu'r-Red 'alâ Sâbit İbn Kurre, Cevâbâtuhu li Ebî Cafer İbn Kibe, Cevâbât Uhrâ li Ebî Cafer, Şerhu Mecâlisihi me'a Ebî Abdillâh İbn Mümlek, Kitâb fî Haberi'l-Vâhid ve'l-'Amel bihi, Kitâb fî'l-İstitâ'a 'alâ Mezhebi Hişâm, Kitâb fî'r-Red 'alâ men Kâle bi'r-Rü'yeti li'l-Bârî, Kitâbu'r-Red 'alâ Ehli't-Ta'cîz,⁹⁶⁴ Kitâbu'n-Nakd 'alâ Cafer İbn Harb fî'l-İmâme, Mecâlisuhu me'a Ebi'l-Kâsım el-Belhî, er-Red 'alâ Ashâbi'l-Menzile beyne'l-Menzileteyn fî'l-Va'id, er-Red 'ala'l-Mücessime, er-Red 'ala'l-Gulât,⁹⁶⁵ Mesâiluhu li'l-Cübbâi fî Mesâile Şettâ.⁹⁶⁶ Ayrıca İbnü'n-Nedîm (385/995) ona ait *Nusratu Mezhebi Mu'ammâr İbn 'Abbâd ve'l-İhticâc fîhi* adlı bir eserden bahsetmiştir.⁹⁶⁷*

Eserlerinin isimlerinden Hasan b. Musa'nın Mutezile âlimlerinden Allâf, Cafer b. Harb, Cübbâi ve Kabî'nin görüşlerini eleştirdiği,⁹⁶⁸ Mutezile'nin “va'id” ve “el-menzile beyne'l-menzileteyn” esaslarını reddettiği, bununla birlikte rüyetin nefyi ve insanın mâhiyeti konularında Mutezile'ye uyduğu anlaşılmaktadır. Onun başka hangi konularda Mutezile'ye uyduğunu, Şeyh Müfid'in (413/1022) *Evâilu'l-Makâlât*'ından öğrenmekteyiz. Bu esere göre İmâmiyye içerisinde “Benû Nevbaht” adıyla anılan akımın öncüleri olan Hasan b. Musa ve dayısı Ebû Sehl, tahâbutu'l-a'mâl,⁹⁶⁹ el-muvâfât⁹⁷⁰ ve küçük günahlar⁹⁷¹ konularında Mutezile'ye uydular. Benû Nevbaht, imamların mucizelerini inkâr etseler de tüm dilleri ve sanatları bilmelerini akıl ve kıyas açısından vâcib gördüler.⁹⁷² Onlar şu görüşleriyle İmâmiyye'nin geneline muhâlefet ettiler: İmamların ve bâblarının mucizelerini reddetmek,⁹⁷³ imamların meleklerin kelâmını duymasını nefyetmek,⁹⁷⁴ fâsiklar için iman ismini kullanmak,⁹⁷⁵ Kur'ân'a ekleme yapılıp ondan bazı âyetlerin çıkarıldığına inanmak,⁹⁷⁶ kâfirlerin Allah'ı tanıyıp

⁹⁶⁴ Bu eserde Ebû İsa el-Varrâk'ın bir kitabı nakzedilmektedir.

⁹⁶⁵ Mesûdî bu eserin adını *er-Red 'ala'l-Gulât ve Gayrihim mine'l-Bâtıniyye* olarak vermektedir. Bkz. el-Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Bağdâdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Beyrut 1981, s. 396. Hatîb el-Bağdâdî, İshâk el-Ahmar'dan bahsederken bu eserden nakilde bulunmaktadır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 378-81.

⁹⁶⁶ Necâşî, *er-Ricâl*, 63-64.

⁹⁶⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), 226.

⁹⁶⁸ Hasan b. Musa, Câhız'ın görüşlerine de reddiye yazmıştır. Bkz. Mesûdî, *el-Mürûc*, III, 288-89.

⁹⁶⁹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 82.

⁹⁷⁰ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 83.

⁹⁷¹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 83-84.

⁹⁷² Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 67.

⁹⁷³ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 68-69.

⁹⁷⁴ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 70.

⁹⁷⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 84.

⁹⁷⁶ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 82.

birçok fiilleriyle O'na itaat ettiklerini ve bunun sevabını dünyada göreceklerini söylemek.⁹⁷⁷

Mutezile teolojisi ile imâmet doktrininin ilk mezcedenlerin Nevbahtîler olduğu söylenebilir.⁹⁷⁸ Nevbahtîlerin Mutezile'den etkilenmeleri, bazıları tarafından Mutezili sayılmalarına neden olmuştur.⁹⁷⁹ Örneğin Kadı Abdulcabbar (415/1025) onlara *Tabakâtu'l-Mu'tezile*'sinde yer vermiştir.⁹⁸⁰ Ancak İbnü'n-Nedîm'in (385/995) değindiği gibi, Nevbaht ailesi Ali b. Ebû Tâlib'e ve soyuna bağlılığıyla tanınmıştır.⁹⁸¹ İmâmet haricindeki bazı konularda Mutezile'den etkilenmiş olmaları, onları Mutezili saymak için yeterli bir sebep değildir. Mesûdî, Eşarî, Hatîb el-Bağdâdî, İbn Ebu'l-Hadîd ve Zehebî gibi âlimler bu kanaati taşıdıkları için Benû Nevbaht'ı İmâmiyye içerisinde göstermişlerdir.

2.4.3. Muhammed b. Yakub el-Küleynî

Ebû Cafer Muhammed b. Yakub el-Küleynî Rey ile Kum şehirleri arasındaki Küleyn köyünde büyük ihtimalle 265/879 yılında doğdu.⁹⁸² İlk bilgilerini Rey'in âlimlerinden olan babası Yakub b. İshak⁹⁸³ ve muhtemelen dayısı Allân'dan⁹⁸⁴ aldı. Kum'a geçerek Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Eşarî (III./IX. asrın son çeyreği), Muhammed b. Hasan es-Saffâr el-Kummî (290/903), Sa'd b. Abdullah el-Eşarî (301/913) ve Ali b. İbrahim el-Kummî (307/919) gibi devrin önde gelen muhaddislerinden faydalandı. IV./X. asrın başlarında Bağdat'a yerleşti. Muhammed b. Ahmed es-Safvânî (358/968),⁹⁸⁵ Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî (360/970),⁹⁸⁶ Cafer

⁹⁷⁷ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 83.

⁹⁷⁸ Madelung, Wilferd, "İmâmiyye ve Mutezile Teolojisi", *Dînî Ekoller*, çev. Bülent Ünal, İzmir 2001, s. 84.

⁹⁷⁹ Âmilî, *A'yânu's-Şî'a*, III, 384.

⁹⁸⁰ Kadı Abdulcabbar, "Tabakâtu'l-Mu'tezile", 321.

⁹⁸¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), 225.

⁹⁸² Öz, Mustafa, "Küleynî", *DİA*, XXVI, s. 538, ss. 538-39, Ankara 2002.

⁹⁸³ Âmilî, *A'yânu's-Şî'a*, X, 99.

⁹⁸⁴ Necâşî, *er-Ricâl*, 377.

⁹⁸⁵ Cafer es-Sâdık ve Musa el-Kâzım'ın ashâbından Safvân el-Cemmâl'in soyundandır. Kelâm ve fıkıh alanında çok sayıda eser vermiştir. Bunlardan *er-Red 'alâ İbn Rebâh el-Mamtûr* adlı eserini çağdaşı olan Mutezili âlim Musa b. Rebâh'a karşı yazmıştır. Bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 393; İlmî Heyet, *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütekellimîn*, II, 127-28.

⁹⁸⁶ Bağdat ile Vâsıt arasındaki Numâniyye'de doğdu. İlim tahsil etmek için Bağdat, Şiraz ve Tabariyye gibi şehirlere hicret etti. Küleynî'den başka İbn Ukde, Ebû Ali Muhammed b. Hemmâm ve Ali b. Hüseyin el-Mesûdî gibi âlimlerden faydalandı. İmâmiyye'nin saygın muhaddisleri arasında yer aldı. En önemli eseri, günümüze ulaşmış olan *el-Gaybe*'dir. Seyfûddele döneminde Halep'te ikâmet etti ve burada öldü. Bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 383-84; İlmî Heyet, *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütekellimîn*, II, 123-24.

b. Muhammed b. Kûleveyh (368/978)⁹⁸⁷ ve Ebû Gâlib ez-Zürârî (368/978)⁹⁸⁸ gibi önemli öğrenciler yetiştirdi.⁹⁸⁹

İmâmiyye'nin ilmî riyâsetinin Kûleynî'ye (329/941) geçmesi⁹⁹⁰ Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin (311/923-24) ölümünden sonra gerçekleşmiş olmalıdır. Zira Ahbârî Kum Ekolü'ne mensup olan Kûleynî, Nevbahtîler'in aklî istidlâle yer veren metoduna şiddetle karşı çıkmıştır.⁹⁹¹ Tüm çabasını Şîa imamlarından gelen rivâyetleri toplamaya sarf etmiş ve 20 yıllık çabanın sonucunda İmâmiyye'nin dört temel hadis kitabından birincisi olan *el-Kâfî*'yi vücuda getirmiştir.⁹⁹² Kum muhaddislerinin icmâsını yansıtan bu eser,⁹⁹³ Şeyh Müfid (413/1022) tarafından Şîa'nın en kıymetli ve en faydalı kitaplarından biri olarak vâsfedilmiştir.⁹⁹⁴

Kûleynî her ne kadar rasyonel kelâma karşı mücâdele etmiş olsa da kendini Mutezilî fikirlerin tesirinden tam anlamıyla koruyamamıştır. Bu husus onun rüyeti nefyetmesi⁹⁹⁵ ve ilâhî sıfatları zâtî-fiilî şeklinde sınıflandırmasıyla⁹⁹⁶ sezilebilmektedir. Allah'ın nurâniyetine, Kur'ân'ın ne hâlık ne de mahlûk olduğuna ve rec'at doktrinine değinmemesini de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bu durum, kısa gaybet döneminde başlayan Mutezilî etkinin sadece İmâmiyye kelâmcılarıyla sınırlı kalmayıp muhaddislere de sirâyet ettiğinin somut bir göstergesidir.

Kûleynî'nin Mutezile âlimleriyle görüştüğü ya da temas kurduğu yönünde herhangi bir bilgi yoktur. Üzerindeki Mutezilî etki Bağdat'ın fikrî atmosferinden kaynaklanmış olabilir. Howard'a göre Şîî kelâmı antropomorfizm ve materyalizm ithamlarından kurtarma girişimi sürecinde, onun III./IX. yüzyılın son yarısında Şîiliği

⁹⁸⁷ Aslen Kum şehrinde olduğu için el-Kummî, Bağdat'ta ikâmet ettiği için de el-Bağdâdî lakabıyla anılmıştır. Kûleynî'den başka Ebu'l-Hasan b. Bâbeveyh, Muhammed b. Hasan b. Velîd gibi âlimlerden de faydalanmıştır. Hadis ve fıkıh alanlarında otorite kabul edilmiştir. Öğrencileri arasında Şeyh Müfid, Harun b. Musa et-Tel'ükberî, Hüseyin b. Ubeydullâh el-Gadâiri gibi tanınmış şahsiyetler bulunur. Abisi Ali b. Muhammed de önemli bir âlimlidir. Bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 123-24; Bulut, Halil İbrahim, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, Ankara 2013, 85-86.

⁹⁸⁸ Kûfe'de 285/898 yılında doğmuştur. Zürâre b. A'yen'in kardeşi Bukeyr'in soyundandır. A'yen sülalesinin tarihçesine ilişkin yazdığı *Risâletü Ebî Gâlib ez-Zürârî ilâ İbni İbnihi fî Zikri Âli A'yen* adlı eseri günümüze ulaşmıştır. Bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 83-84; ez-Zürârî, Ebû Gâlib, *Risâletü Ebî Gâlib ez-Zürârî ilâ İbni İbnihi fî Zikri Âli A'yen*, Kum 1411.

⁹⁸⁹ Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 85.

⁹⁹⁰ Öz, "Kûleynî", 538.

⁹⁹¹ Öz, "Kûleynî", 538.

⁹⁹² Necâşî, *er-Ricâl*, 377.

⁹⁹³ Howard, "Şîî Kelâm Edebiyatı", 216.

⁹⁹⁴ Şeh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, 70.

⁹⁹⁵ Kûleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 140-50.

⁹⁹⁶ Kûleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 160-67.

benimsemiş olan Mutezile'ye mensup küçük bir grubun etkisi altında kalmış olması muhtemeldir.⁹⁹⁷

2.4.4. İbn Ebû Akîl

İbn Ebû Akîl olarak tanınan Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Ummânî, İmâmiyye'nin kelâm ve fıkıh alanındaki önemli âlimlerinden biridir. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Nisbesinden anlaşıldığı kadarıyla Umanlı olup⁹⁹⁸ Küleynî'nin (329/941) çağdaşlarındandır.⁹⁹⁹

Üretken bir yazar olan İbn Ebû Akîl'in eserlerinden yalnızca ikisinin adları bilinmektedir: *el-Mütemessik bi Habli Âli'r-Resûl* ve *Kitâbu'l-Ker ve'l-Fer*.¹⁰⁰⁰ Bunlardan birincisi fıkıhla ilgili olup yazıldığı dönemde İmâmiyye içerisinde büyük ilgi görmüştür. İleriki dönemlerde bazı âlimler bu esere atıfta bulunmuştur.¹⁰⁰¹ İkincisi ise imâmete dâirdir. Necâşî (450/1058) bu kitabı Şeyh Müfid'in (413/1022) riâyetinde okuduğunu söylemekte ve "güzel" olarak vasfetmektedir.¹⁰⁰²

İbn Ebû Akîl, Caferî fıkının gelişim tarihinde usûlî düşüncenin ilk tohumlarını atan kişidir. Metodolojisini Kur'ân'ın küllî kaideleri ve meşhur hadisler üzerine kurmuş, haber-i vâhidi muteber saymayıp delil olarak kullanmamıştır. Muhkem âyetlere ve sahih hadislerle dayanıp akla da belli bir alan tahsis eden bu metot, sonraki dönem usûlî uleması tarafından hüsnükabul görmüştür.¹⁰⁰³ Seyyid Bahrululûm bu hususa aşağıdaki sözleriyle değinmektedir:

Ashâbımız onun (İbn Ebû Akîl'in) sözlerini nekletme ve fetvalarını kaydetme konusunda büyük çaba harcamıştır.¹⁰⁰⁴ Özellikle de iki değerli âlim, Muhakkık Hillî ve öğrencisi Allâme Hillî, ayrıca ikisinden sonra gelen âlimler buna özen göstermiştir. O, büyük gaybetin başladığı dönemde fıkıhı tehzib eden, nazarı kullanan, usûl ve furû alanlarında bahsi başlatan ilk kişidir.¹⁰⁰⁵

⁹⁹⁷ Howard, "Şîî Kelâm Edebiyatı", 220.

⁹⁹⁸ Köse, Saffet, "İbn Ebû Akîl", *DİA*, XIX, s. 420, ss. 420-21, İstanbul 1999.

⁹⁹⁹ el-İsfahânî, Abdullah Efendi, *Rıyâdu'l-'Ulemâ ve Hıyâdu'l-Fudalâ*, Kum 1401, I, 209.

¹⁰⁰⁰ Necâşî, *er-Ricâl*, 48.

¹⁰⁰¹ Köse, "İbn Ebû Akîl", 421.

¹⁰⁰² Necâşî, *er-Ricâl*, 48.

¹⁰⁰³ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004, s. 19.

¹⁰⁰⁴ Kum İlim Havzası'ndaki Merkezi'l-Mu'cemi'l-Fikhî adlı araştırma merkezi, İbn Ebû Akîl'in fetvalarını *Hayâtu İbni Ebî Akîl el-Ummânî ve Fıkhuhu* adlı kitapta toplamıştır. Bkz. İlmî Heyet, *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütekellimîn*, II, 87.

¹⁰⁰⁵ Âmilî, *A'yânu's-Sî'a*, V, 159. (Seyyid Bahrululûm'un *er-Ricâl*'inden naklen)

Necâşî, Şeyh Müfid'in İbn Ebû Akîl'i çokça övdüğünü haber vermektedir.¹⁰⁰⁶ Bu, beklenen bir durumdur. Zira İbn Ebû Akîl'in metodu ile Şeyh Müfid'in metodu büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak Şeyh Müfid'in özellikle kelâm alanında akla daha geniş yetki tanımış olması kuvvetle muhtemeldir.

İbn Ebû Akîl'in ne kelâmî görüşleri ne de Mutezile âlimleriyle ilişkisi konusunda bir bilgiye sahibiz. Bununla birlikte onun fıkıhta aklî istidlâli kullanma hususunda Bağdat'ta etkin olan Mutezilî atmosferden etkilenmiş olabileceği düşünülebilir. Onun metodunu kendisinden sonra öğrencisi İbnu'l-Cüneyd kullanmıştır. Ancak Usûlî âlimler tarafından "Kadîmeyn" diye anılan bu iki isim, yaşadıkları dönemde Ahbârî anlayışın hâkim olması sebebiyle fazla tesir icra edememişlerdir.¹⁰⁰⁷

2.4.5. İbnu'l-Cüneyd

Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd III./IX. asrın sonlarında veya IV./X. asrın başında Bağdat ile Vâsıt arasındaki İskâf'ta dünyaya geldi.¹⁰⁰⁸ Humeyd b. Ziyâd, Ahmed b. Muhammed el-Âsımî gibi hocalardan hadis dinledi.¹⁰⁰⁹ Fıkıhta İbn Ebû Akîl ve Şalماغânî'den (323/935) faydalandı.¹⁰¹⁰ Şeyh Müfid, Hüseyin b. Ubeydullâh el-Gadâirî gibi çok sayıda öğrenci yetiştirdi.¹⁰¹¹ Gâib imam adına humus ve zekât toplamasından anlaşıldığı kadarıyla İmâmiyye'nin lider kadrosuna girdi.¹⁰¹² Büveyhî emîri Muizzuddevle (356/967) döneminde yıldızı iyice parladı.¹⁰¹³ Gazneli Mahmud'un babası Sebük Tegin'in (387/997) ilmî danışmanları arasına girecek kadar ünü yayıldı.¹⁰¹⁴ Ömrünün büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirdi. Rey şehrinde, yaygın kanaate göre 381/991 yılında¹⁰¹⁵ vefat etti.¹⁰¹⁶

Kelâm ve fıkıh alanında çok sayıda eser yazan İbnu'l-Cüneyd,¹⁰¹⁷ daha çok bir fakih olarak tanınmıştır. Zira o, İmâmiyye'ye ictihat kapısını açmış ve fıkıh usulüne dâir

¹⁰⁰⁶ Necâşî, *er-Ricâl*, 48.

¹⁰⁰⁷ Câbirî, *el-Fikru's-Selefî 'inde's-Şi'ati'l-İmâmiyye*, 194.

¹⁰⁰⁸ Uyar, Mazlum, "İbnu'l-Cüneyd", *DİA*, XXI, s. 5, ss. 5-6, İstanbul 2000.

¹⁰⁰⁹ Uyar, "İbnu'l-Cüneyd", 5.

¹⁰¹⁰ İlmî Heyet, *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütekellimîn*, II, 125.

¹⁰¹¹ Uyar, "İbnu'l-Cüneyd", 5.

¹⁰¹² Necâşî, *er-Ricâl*, 385.

¹⁰¹³ İbnu'l-Cüneyd, Muizzuddevle'nin sorularını cevapladığı *Cevâbâtü Mu'izziddevle* adlı bir eser yazmıştır. Bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 388.

¹⁰¹⁴ İbnu'l-Cüneyd'in *Cevâbâtü Sebüktekin el-'Acemî* adlı bir eser yazması, Sebük Tegin tarafından ilmî danışman olarak görüldüğünü göstermektedir. Bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 388.

¹⁰¹⁵ Seyyid Bahrululûm'a göre İbnu'l-Cüneyd'in ölüm tarihi, İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin ölüm tarihiyle karıştırılmıştır. Onun gerçek ölüm tarihi 360/970 yılından sonra olmalıdır. Bkz. İlmî Heyet, *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütekellimîn*, II, 126.

¹⁰¹⁶ Uyar, "İbnu'l-Cüneyd", 5.

¹⁰¹⁷ Eserlerinin listesi için bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 385-88.

ilk eserleri vermiştir.¹⁰¹⁸ Kıyasa başvurmuş, hatta bu metodu savunmak için *Kitâbu Keşfi't-Temvîh ve'l-İlbâs 'alâ Ağmâri's-Şî'a fî Emri'l-Kıyâs* adlı eserini yazmıştır.¹⁰¹⁹ Ayrıca ictihadı reddedenlere karşı *Kitâbu İzhâri mâ Seterehu Ehlu'l-'Înâd mine'r-Rivâyeti 'an Eimmeti'l-İtreti fî Emri'l-İctihâd*'ı kaleme almıştır.¹⁰²⁰ Bu sebeple yalnızca Ahbârîler tarafından değil, Usûlîler tarafından da ağır bir şekilde eleştirilmiştir.¹⁰²¹

İbnu'l-Cüneyd'i eleştirenlerin başında Şeyh Müfid gelir. O, hocasının fıkıh alanındaki donanımını takdir etmekle birlikte ictihad ve kıyasa başvurmasını tenkit etmiştir. Hocasına reddiye mâhiyetinde *Kitâbu'n-Nakd 'alâ İbni'l-Cüneyd fî İctihâdi'r-Re'y*¹⁰²² ve *Nakdu Risâleti İbni'l-Cüneyd ilâ Ehli Mısır*¹⁰²³ adlı iki müstakil risâle yazmıştır. Bunlarla yetinmeyip *el-Mesâilu's-Sereviyye* ve *el-Mesâilu's-Sâgâniyye*'de hocasının fıkıhtaki metodunun hatalı olduğunu belirtmiş, onu muhâliflerin metodunu izleyerek kıyas ve re'y ile amel etmekle ve imamlardan gelen ahbârı kendi görüşleriyle karıştırmakla suçlamıştır.¹⁰²⁴ Ayrıca İbnu'l-Cüneyd'in haber-i vâhid lehindeki tutumu da Şeyh Müfid'in tepkisini çekmiştir.¹⁰²⁵

İbnu'l-Cüneyd'in re'y ve kıyas metodunu Bağdat'taki Mutezilî-Hanefîlerden almış olması muhtemeldir. Nitekim bu metodun Bağdat'taki en güçlü temsilcileri Mutezilî-Hanefîlerdi. O dönemde bu kimliği taşıyanların başlıcaları şunlardı: Ebu'l-Hasan el-Kerhî (340/952), Ali b. Muhammed et-Tenûhî (342/953), Ebû Abdullah ed-Dâî (360/971), Ebû Abdullah el-Basrî (369/979-80), Ebû Bekir el-Cessâs (370/981), Hasan b. Abdullah es-Sîrâfî (371/981) ve Ebu'l-Hasan et-Tenûhî (378/988).¹⁰²⁶

İbnu'l-Cüneyd ve hocası İbn Ebû Akîl fıkıh usulüne ilişkin sistematik bir düşünce ortaya koyamamışlar, Ehl-i Re'y'den etkilenmek suretiyle eklektik bir yol takip etmişlerdir. Bununla birlikte İmâmiyye'de usûlî düşüncenin doğuşuna zemin hazırlamışlardır.¹⁰²⁷

¹⁰¹⁸ Uyar, "İbnu'l-Cüneyd", 6.

¹⁰¹⁹ Necâşî, *er-Ricâl*, 387.

¹⁰²⁰ Necâşî, *er-Ricâl*, 387-88.

¹⁰²¹ el-Hansârî, Muhammed Bâkır, *Ravdâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-'Ulemâi ve's-Sâdât*, Kum 1970-72, VI, 146.

¹⁰²² Necâşî, *er-Ricâl*, 402.

¹⁰²³ Necâşî, *er-Ricâl*, 400.

¹⁰²⁴ Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 22.

¹⁰²⁵ Uyar, "İbnu'l-Cüneyd", 6.

¹⁰²⁶ Söz konusu şahıslar ve emsalleri hakkında bkz. Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mutezile İlişkisi*, 215-30.

¹⁰²⁷ Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 22-23.

2.4.6. Ebu'l-Ceyş el-Belhî

Ebu'l-Ceyş Muzaffer b. Muhammed el-Belhî el-Bağdâdî (367/977) İmâmiyye'nin önde gelen kelâm ve hadis âlimlerindendir.¹⁰²⁸ İlk eğitimini memleketi Belh'te Ebu'l-Kâsım el-Kabî'den (319/931) aldı.¹⁰²⁹ Daha sonra Bağdat'ta Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin (311/923-24) öğrencisi oldu.¹⁰³⁰ Hayatı ve görüşleri hakkında fazla bilgi bulunmayan Ebu'l-Ceyş çok sayıda eser yazmış, fakat bunlardan hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *Kitâbu kad Fe'altu felâ Telüm*,¹⁰³¹ *Kitâbu Nakdi'l-Osmâniyye 'ala'l-Câhız*, *Kitâbu Mecâlisihi me'a'l-Muhâlifîn fî Me'ânin Muhtelifê*, *Kitâbu Fedek*, *Kitâbu'n-Nüket ve'l-Agrâd fî'l-İmâme*, *Kitâbu'l-İnsân ve ennehu Gayru hâzihi'l-Cümle*.¹⁰³²

Eserlerinin isimlerinden anlaşıldığı kadarıyla Ebu'l-Ceyş İmâmiyye'nin imâmet gibi spesifik görüşlerini benimsemiş ve gerek kalemi gerekse diliyle bunları savunmuştur. Onun hangi konularda Mutezile'den etkilendiği müphem olmakla birlikte hocası Ebû Sehl'in çizgisini izlediği kuvvetle muhtemeldir.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (414/1023) “Şîa'nın hocası ve kelâmcısı” olarak tanıttığı¹⁰³³ Ebu'l-Ceyş'in en önemli öğrencisi Şeyh Müfid'dir (413/1022).¹⁰³⁴ Şeyh Müfid hocasından kelâm ilmini öğrenmenin yanı sıra hadis de nakletmiştir.¹⁰³⁵ Şeyh Müfid'in hem Benû Nevbaht'ın hem de Kabî'nin görüşlerine vâkıf olmasında Ebu'l-Ceyş köprü görevi görmüştür.¹⁰³⁶

2.4.7. Ebu'l-Hüseyn es-Sûsencirdî

Muhammed b. Bişr el-Hamdûnîes-Sûsencirdî (IV./X. asrın ortaları)¹⁰³⁷ İmâmiyye'nin önde gelen sâlihlerinden ve kelâmcılarından.¹⁰³⁸ Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin (311/923-24) öğrencilerindendir.¹⁰³⁹ Bununla birlikte Mutezile'nin vaîd

¹⁰²⁸ Necâşî, *er-Ricâl*, 422.

¹⁰²⁹ Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 88.

¹⁰³⁰ Necâşî, *er-Ricâl*, 422.

¹⁰³¹ Hasan b. Ali et-Taberî (698/1300) *Kâmilu's-Sakîfe*'sinde bu eserden nakilde bulunmuştur. Bkz. İlmî Heyet, *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütekellimîn*, II, 169.

¹⁰³² Necâşî, *er-Ricâl*, 422.

¹⁰³³ Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 89. (Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *Ahlâku'l-Vezîreyn* adlı eserinden naklen.)

¹⁰³⁴ Tahrânî, *ez-Zerî'a*, II, 389.

¹⁰³⁵ Örnek olarak bkz. Şeyh Müfid, *el-Emâlî*, 18, 19, 175, 190, 202, 215, 218; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 39, 40, 41.

¹⁰³⁶ Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 88.

¹⁰³⁷ Muhammed b. Bişr, Hamdûn sülâlesine nisbeten Hamdûnî, Bağdat'taki veya Ahvâz'ın kuzey batısındaki Sûsencird adlı beldeye nisbeten Sûsencirdî lakabıyla anılmıştır.

¹⁰³⁸ Necâşî, *er-Ricâl*, 376, 381.

¹⁰³⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), 226.

esasını benimsediği bildirilmiştir.¹⁰⁴⁰ Kitaplarından yalnızca el-*Mukni* ‘*fi*’-l-*İmâme* ve el-*Munkız fi*’-l-*İmâme* bilinmektedir.¹⁰⁴¹

İki eserinin adlarından Sûsencirdî’nin imâmet konusunda İmâmiyye’yi desteklediği anlaşılmaktadır. Vaîd esasını benimsemesi, üzerindeki Mutezilî etkiyi göstermesi açısından önemlidir. Ancak hakkındaki kısıtlı bilgiler başka hangi Mutezilî görüşleri benimsediğini öğrenmemize izin vermemektedir.

Sûsencirdî, İbn Kîbe (317/929) ile Kabî (319/931) arasındaki reddiyeler silsilesinin bir anlamda müsebbibidir. Zira bu silsile Sûsencirdî’nin İbn Kîbe’ye ait el-*İnsaf*’ı Kabî’ye göstermesiyle başlamıştır. Sûsencirdî silsilenin başlangıcından sonuna kadar Belh ile Rey arasında âdeta mekik dokumuştur.¹⁰⁴² İki eserini, İbn Kîbe’nin ölümünden sonra Kabî’ye reddiye olarak yazmış olması ihtimal dâhilindedir.

2.4.8. Nâşî el-Asgar

Ali b. Abdullah b. Vasîf el-Bağdâdî 271/884 yılında Bağdat’ta doğdu. Mutezilî kelâmcı ve şâir Nâşî el-Ekber’den (293/906) ayırt edilmek için Nâşî el-Asgar lakabıyla anıldı.¹⁰⁴³ Kelâm ilmini Ebû Sehl en-Nevbahtî’den (311/923-24) öğrendi.¹⁰⁴⁴ Müberred, Sa’leb, İbnü’l-Mu’tez gibi dilci, edip ve şâirlerden rivâyette bulundu.¹⁰⁴⁵ Şîî imâmet nazariyesini benimsedi. Bu hususta en güzel ibareleri kullanarak münâzaralar yaptı. Ömrü boyunca Ehlibeyt’i öven şiirler yazdığı için “Ehlibeyt şâiri” olarak tanındı.¹⁰⁴⁶ 325/937 yılında Küfe’ye gelerek şehrin büyük mescidinde Ehlibeyt’i öven kasidelerini okudu. Onu dinleyenler ve şiirini kaydedenler arasında Mütenebbî (354/965) de bulunmaktaydı.¹⁰⁴⁷

Kelâm ve cedelde usta olan Nâşî el-Asgar (366/976),¹⁰⁴⁸ münâzaralarında hasımlarının direncini kırmak için bazen ince espirilerden faydalandı. Mutezilî kelâmcı Rummânî (384/994) ile yaptığı bir münâzarada zor duruma düşen Rummânî’ye yardım etmek isteyen ve “Hangi konuda tartışıyordunuz? Belki tartışmayı yeniden alevlendiririz.” diyen Ali b. Ka’b el-Ensârî’ye, “Odunun yaş olduğu halde tartışmayı

¹⁰⁴⁰ Necâşî, *er-Ricâl*, 381.

¹⁰⁴¹ Necâşî, *er-Ricâl*, 381.

¹⁰⁴² Necâşî, *er-Ricâl*, 376.

¹⁰⁴³ Âmilî, *A ‘yânu’ş-Şî’a*, VIII, 282.

¹⁰⁴⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A ‘yân*, III, 369.

¹⁰⁴⁵ Tülücü, Süleyman, “Nâşî el-Asgar”, *DİA*, XXXII, s. 432, İstanbul 2006.

¹⁰⁴⁶ Âmilî, *A ‘yânu’ş-Şî’a*, VIII, 282.

¹⁰⁴⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A ‘yân*, III, 369-70.

¹⁰⁴⁸ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadan), 221.

nasıl alevlendireceksin?” karşılığını vermesi buna bir örnektir.¹⁰⁴⁹ Bir başka örnek de bir Eşarî ile tartışırken ona tokat atması, hasmı itiraz edince ona, “Çelişkiye düştün. Şayet mezhebimde kalacaksan bu tokat Allah’ın fiilindendir. Ama mezhebime geçersen benden intikam almana izin veririm.” demesidir.¹⁰⁵⁰

Nâşî el-Asgar’ın Mutezilî âlimlerle tartıştığı bilinmekle birlikte onlardan etkilenip etkilenmediği net değildir. Ancak Ebû Sehl’in öğrencisi olması sebebiyle sınırlı da olsa bazı Mutezilî fikirleri benimsediği varsayılabilir. Şeyh Tûsî (460/1067), Nâşî el-Asgar’ı Şeyh Müfîd’in (413/1022) hocaları arasında göstermiştir.¹⁰⁵¹ Bu durumda Şeyh Müfîd’i Benû Nevbaht’a bağlayan ikinci ismin Nâşî el-Asgar olduğu söylenebilir.¹⁰⁵²

2.4.9. Ebû Mansûr es-Sarrâm

Hakkında çok az bilgi bulunan Ebû Mansûr es-Sarrâm en-Nisâbûrî (370/980 civarı), İmâmiyye’nin Nisabur’lu kelâmcılarından ve önde gelen reislerindendir. Çok sayıda kitabı arasında *Beyânu’d-Dîn*, *Kitâb fî İbtâli’l-Kıyâs* ve *Kitâb Tefsîri’l-Kur’ân* zikredilir. Şeyh Tûsî *Beyânu’d-Dîn*’in büyük bölümünü Sarrâm’ın öğrencisi Ebû Hâzım en-Nisâbûrî’den okumuştur. Sarrâm’ın va’îd konusunda Mutezile’ye uyduğu belirtilmiştir.¹⁰⁵³

2.4.10. Muhammed b. Ali b. Abdek

İbn Abdek ya da Abdekî olarak tanınan Muhammed b. Ali b. Abdek el-Cürcânî (360/970 yılından sonra), İmâmiyye’nin önde gelen fıkıh ve kelâm âlimlerindendir.¹⁰⁵⁴ İmran b. Musa b. Mucâşî‘ el-Cürcânî ve akranından hadis dinlemiştir. Hâkim en-Nisâbûrî (405/1014) kendisinden rivâyette bulunmuştur. Bir müddet Nisabur’da yaşayan İbn Abdek’in çok sayıdaki kitapları arasında *Tefsîru’l-Kur’ân* ve *Kitâbu’r-Red ‘ala’l-İsmâiliyye* zikredilir. Çağdaşı Sarrâm gibi va’îd konusunda Mutezile’ye uyduğu bildirilmiştir.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁴⁹ Âmilî, *A ‘yânu’ş-Şî’a*, VIII, 282.

¹⁰⁵⁰ Hamevî, *Mu‘cemu’l-Üdebâ*, XIII, 285.

¹⁰⁵¹ Tûsî, *el-Fihrist*, 233.

¹⁰⁵² McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, 12.

¹⁰⁵³ Tûsî, *el-Fihrist*, 277; Âmilî, *A ‘yânu’ş-Şî’a*, II, 435-36; İlmî Heyet, *Mu‘cemu Tabakâti’l-Mütekellimîn*, II, 60-61.

¹⁰⁵⁴ Necâşî, *er-Ricâl*, 382.

¹⁰⁵⁵ İlmî Heyet, *Mu‘cemu Tabakâti’l-Mütekellimîn*, II, 154-55.

BÖLÜM III

BÜVEYHÎLER DÖNEMİNDE İMÂMÎYYE-MUTEZİLE İLİŞKİSİ

Büveyhîler dönemi (320/932-454/1062), İmâmiyye-Mutezile yakınlaşmasının zirveye ulaşmasına tanık olmuştur.¹⁰⁵⁶ Zehebî (748/1348) bu durumu, “Râfîzîlik ile Mutezile 370 senesinden itibaren önce arkadaş, sonra da kardeş oldu.”¹⁰⁵⁷ şeklindeki çarpıcı cümlesiyle ifade etmiştir. Büveyhîler döneminde Mutezile’den etkilenen İmâmîler ve İmâmiyye’den etkilenen Mutezilîler yanında iki ekolü mezceden şahsiyetler de görülmüştür. Örneğin Sâhib b. Abbâd (385/995), Ebû Ali et-Tenûhî (384/994) ve oğlu Ali b. Muhassin et-Tenûhî (447/1055) bunlardandır. Zehebî’nin, Ali b. Muhassin’i Mutezilî-Şîî temayüllü olması sebebiyle eleştirenlere, Büveyhîler döneminde yaşayıp devlet hizmetinde bulunan bir kimsenin bunlardan kolay kolay kurtulamayacağını belirterek yaptığı açıklama,¹⁰⁵⁸ iki ekolün söz konusu dönemdeki imtizâcına işâret etmesi bakımından manidardır.

Büveyhîler dönemindeki İmâmiyye-Mutezile yakınlaşmasının sebeplerini dört maddede toplamak mümkündür:

I) Rasyonel Düşüncenin Revaç Bulması: IV./X. asır, rasyonel düşüncenin hâkim olduğu bir zaman dilimini işâret eder. Bu asra gelene kadar, yüzyılı aşkın bir süre boyunca İslam düşünürleri Yunanca’dan Arapçaya tercüme edilen yüzlerce eser vasıtasıyla Helenistik fikriyâta vâkıf oldular. Böylece cedel yöntemine ve Aristo mantığına hayranlık bu düşünürlerin ruhlarına sirâyet etti. Bunun sonucunda onlar mantıksal aklı söz konusu zaman diliminin şîârı yaptılar.¹⁰⁵⁹ IV./X. asırda esen rasyonellik rüzgârından İmâmiyye de etkilendi. Sonuç olarak İmâmiyye ve Mutezile’nin rasyonellik zemininde buluşması, iki ekolü birbirine yaklaştırdı.

II) Sosyo-Politik ve Sosyo-Kültürel Şartlar: Büveyhîler, genelde mezhepler üstü bir siyaset yürüttüler de sahip oldukları kültürel kodlar sebebiyle İmâmiyye ve Mutezile’ye sempati duymaktaydılar. Bu husus iki ekolün birbirine yakınlaşmasına

¹⁰⁵⁶ Ansârî, Hasan – Schmidtke, Sabine, “et-Telakki’ş-Şî’î li’l-İ’tizâl lede’l-İsney’aşeriyye”, 373.

¹⁰⁵⁷ Zehebî, *Mizânu’l-İ’tidâl*, II, 235.

¹⁰⁵⁸ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XVII, 650.

¹⁰⁵⁹ Muezzi, “Bevâdiru’l-Kelâmi’ş-Şî’î”, 172.

katkı sağladı. Büveyhîlerin kelâmcıları desteklemesi¹⁰⁶⁰ ve Bağdat'ın zengin kültürel ortamı¹⁰⁶¹ da bu yakınlaşmayı besledi.

III) Mutezile Kökenli İmâmî Âlimlerin Etkisi: Mutezile'den İmâmiyye'ye geçen İbn Kîbe (317/929) ve İbn Mümlek (III./IX. asrın sonları) gibi âlimler Mutezilî görüşlerin İmâmiyye içerisinde benimsenmesini hızlandırdı.¹⁰⁶² Bu da iki ekolü birbirine yaklaştıran bir etken oldu.

IV) Mutezile'nin Sünnîler Tarafından Dışlanması: Mihne olayından sonra Mutezile'nin Sünnî çevre tarafından dışlanması, İmâmiyye ile Mutezile'yi aynı safta buluşturdu. Cârullâh'ın tespit ettiği gibi, Eşariyye'nin zuhuruyla birlikte hiç de kışkanılmayacak bir duruma düşen Mutezile, Ehl-i Sünnet'in arasında bir yeri olmadığını görünce İmâmiyye ile uzlaşmaktan başka çare bulamadı. Hayatta kalma arzusu ve yönetimin Şîi Büveyhîlerin eline geçmesi, Mutezile'yi bu kararı almaya zorladı. Böylece iki asır boyunca kanlı bıçaklı olan İmâmiyye ile Mutezile, aralarındaki ihtilaf ve kavgalara sünger çekip kucaklaştı ve kardeş oldu.¹⁰⁶³

Büveyhîler döneminde Nevbahtîler zamanından farklı olarak İmâmiyye üzerindeki Mutezile etkisi daha derin ve kalıcı olmuştur.¹⁰⁶⁴ Öyle ki kelâma karşı tavrıyla bilinen Ahbârîyye bile – Usûliyye kadar olmasa da – bu etkiden nasibini almıştır. Mutezile üzerindeki İmâmiyye etkisi ise imâmet bahsinin bir alt başlığı olan tafdil meselesiyle sınırlı kalmıştır.

IV./X. asır her ne kadar siyasî bakımdan Şîi yüzyılı olarak anılıyorsa da, fikrî bakımdan Mutezile yüzyılı olarak anılmalıdır. Çünkü bu asırda Mutezilî fikirler sadece Şîa üzerinde değil, diğer mezhepler üzerinde de etkisini hissettirmiştir. Bir mezhebi Mutezile ile mezcetmek Şîa'ya özgü bir durum olmamıştır. Bu bağlamda Mutezilî fikirler Hanefilik, Mâlikîlik ve Şâfiîlikle de bazı âlimlerin şahıslarında bir araya gelebilmiştir. Örneğin İbrahim b. Ahmed et-Taberî Mâlikîlik ile Mutezilîliği, Kadı Abdulcabbâr ise Şâfiîlik ile Mutezilîliği biraraya getirmiştir.¹⁰⁶⁵ Hanefilik ile Mutezilîliğin biraraya gelmesine ise daha sık rastlanmıştır. Bu durum Hanefilik ile Mutezilîliğin temelde akılcılık ekseninde hareket etmesinden kaynaklanmıştır.

¹⁰⁶⁰ Uyar, *Ahbârîlik*, 89.

¹⁰⁶¹ Uyar, Mazlum, “Gaybet Sonrası Şîi Kelâmının Teşekkülü ve Mutezile”, *İslâmiyât*, 3, s. 154-55, ss. 153-70, Ankara 1999.

¹⁰⁶² Madelung, “Imamism and Mu'tazilite Theology”, 14.

¹⁰⁶³ Cârullah, *el-Mu'tezile*, 203-4.

¹⁰⁶⁴ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 78.

¹⁰⁶⁵ Abbâs, İhsan, “Mukaddime”, *Dîvânu's-Serîf er-Radî*, Şerîf Radî, Beyrut 1994, I, 44.

3.1. Büveyhîler Döneminin Siyâsî ve Sosyo-Kültürel Yapısı

Abbâsîlerin IV./X. asrın başında zayıflamaya başlamasıyla birlikte hilâfet toprakları çeşitli güç odaklarının kontrolüne geçti. Bu güç odaklarından çoğunun Şîî kimlikli olması dikkat çekicidir. Bu bağlamda İsmâiliyye Şîası'na mensup Fâtımîler Kuzey Afrika, Suriye ve Hicaz'a, Karmatîler ise Fars körfezi ve İranın güneyine hâkim oldular. Zeydîler Yemen'de nüfuzlarını yaydılar. İmâmiyye'ye mensup Hamdânîler Suriye'nin ve Irak'ın bir kısmını ele geçirdiler. Ehl-i Sünnet açısından en kritik gelişme ise önceleri Zeydiyye'den olup sonradan İmâmiyye'ye katıldıkları söylenen¹⁰⁶⁶ Büveyhîlerin Bağdat'a ve Abbâsî İmparatorluğunun daha pek çok şehrine hâkim olmasıyla yaşandı.¹⁰⁶⁷ Bazı çağdaş araştırmacılar bu gelişmelere istinâden İslam'ın IV./X. asrını "Şîî yüzyılı" olarak adlandırmışlardır.¹⁰⁶⁸

Büveyhîlerin ana vatanı, Hazar Denizi'nin güney-batı kıyıları ile kuzey İran bölgelerini kapsayan Deylem'dir.¹⁰⁶⁹ Savaşçı yapılarıyla tanınan Deylem halkı, bölgenin sarp coğrafik yapısının da yardımıyla üç asır boyunca Müslümanlara boyun eğmeyip bağımsızlıklarını korudular.¹⁰⁷⁰ İslam'a girmedikleri gibi Müslümanlara cizye de vermediler.¹⁰⁷¹ Hasan b. Zeyd (270/883), kardeşi Muhammed b. Zeyd (287/900) ve Hasan b. Ali el-Utrûş (304/917) gibi Zeydî imamların Taberistan'daki faaliyetleri sonucunda İslâm'a girip Zeydîliği benimsediler.¹⁰⁷² Söz konusu Zeydîlik Mutezilî renge sahipti. Bu husus, Utrûş'un Kabî'den (319/931) etkilendiği yönündeki rivâyetle¹⁰⁷³ izah edilebilir. Ayrıca Utrûş'tan çok daha önce, Fah olayından (169/786) sonra bölgeye gelen Yahya b. Abdullah'ın çevresinde Bîşr b. Mutemir (210/825) ve öğrencisi Sümâme b. Eşres'in (213/828) bulunması¹⁰⁷⁴ da hatırlanması gereken bir durumdur.

Büveyhîler hânedanı, adını Deylemli yoksul bir balıkçı olan Büveyh b. Fennâ Hüsrev'den alır.¹⁰⁷⁵ Onun Ali, Hasan ve Ahmed adlı üç oğlu uzun ve meşakkatli bir

¹⁰⁶⁶ Akoğlu'na göre Büveyhîlerin Zeydiyye veya İmâmiyye'ye nisbet edilmeleri tartışmalı bir konudur. Büveyhîleri belli bir mezhebin temsilcileri olarak görmekten ziyade, siyaseti önceleyen bir politik anlayışın temsilcileri olarak görmek, tarihî ve sosyal realite açısından daha uygundur. Bkz. Akoğlu, Muharrem, "Büveyhîlerin Mezhepsel Eğilimi", *Bilimname*, XVII, s. 138, ss. 123-138, Kayseri 2009.

¹⁰⁶⁷ Güner, Ahmet, *Büveyhîler'in Şîî-Sünnî Siyaseti*, İzmir 1999, s. 1-2.

¹⁰⁶⁸ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, II, 38.

¹⁰⁶⁹ Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*, 20.

¹⁰⁷⁰ Güner, Ahmet, *Büveyhîler'den Adududdevle ve Dönemi*, İzmir 1992, s. 16.

¹⁰⁷¹ el-Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cerîr, *Futûhu'l-Buldân*, Beyrut 1987, s. 463.

¹⁰⁷² Zeydî imamların Deylem halkını müslümanlaştırma hususunda yaptıkları katkı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Kurevî, İbrahim Selman, *el-Büveyhiyyûn ve'l-Hilâfetu'l-Abbâsiyye*, Küveyt 1982, s. 46-81.

¹⁰⁷³ Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*, 127.

¹⁰⁷⁴ Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*, 121.

¹⁰⁷⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 264.

süreçten¹⁰⁷⁶ sonra İran'ın batı ve güneyindeki en önemli bölgelerde Büveyhî hâkimiyetini kurdular.¹⁰⁷⁷ Üç kardeşten Ahmet, halife Müstekfî'nin daveti üzerine 334/945 yılında Bağdat'a girdi.¹⁰⁷⁸ Halife, Ahmed'i Emîrulumerâ olarak atayarak kendisine Muizzuddevle, abisi Ali'ye İmâduddevle ve diğer abisi Hasan'a Rüküddevle lakaplarını verdi.¹⁰⁷⁹

Büveyhîler Fars-Hûzistan, Kirman, Cîbâl ve Irak olmak üzere dört ayrı bölgede hüküm sürdüler.¹⁰⁸⁰ En parlak dönemlerini Adududdevle (372/983) zamanında yaşadılar.¹⁰⁸¹ Onun döneminde hâkimiyet alanları kuzeyde Cürcan, güneyde Umman, batıda Cezîre ve doğuda Kirman bölgelerini kapsadı.¹⁰⁸² Ancak Adududdevle'den sonra yaşanan taht kavgaları sonucunda hânedan zayıflamaya başladı ve 454/1062 yılında Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey tarafından ortadan kaldırıldı.¹⁰⁸³

Büveyhîler, içinde bulundukları sosyo-politik şartlar gereğince Abbâsî halifeliğini ilga etmediler.¹⁰⁸⁴ Genelde tarafsız bir politika izleyerek tüm mezheplere ve dinlere saygılı davrandılar.¹⁰⁸⁵ Buna ilişkin örneklerden biri, Müeyyiduddevle'nin Kazvin'e tayin ettiği vâliye nasihatidir. Müeyyiduddevle, tayine ilişkin kararnamede vâliden taassup, hizipleşme ve fitneye mani olmak için devletin gücünü halkın üzerinde hissettirmesini istemiştir. Vâliye, herkesin ahireti için seçtiği yolu mamur etmesinin ve öteki dünyası için tercih ettiği azığı hazırlamasının önündeki her türlü engeli kaldırmasını emretmiş ve dinde zorlama olmayacağını bildiren âyeti hatırlatmıştır.¹⁰⁸⁶

Mezhepler üstü yaklaşımıyla en çok öne çıkan Büveyhî emîri Adududdevle'dir. Nitekim onun Eşârî kelâmcısı Bâkılânî'yi (403/1013) oğlunu eğitmek üzere görevlendirdiği, hatta 371/981 yılında Bizans'a elçi olarak gönderdiği bilinmektedir.¹⁰⁸⁷ Ayrıca onun bir Hristiyan olan Nasr b. Harun'u vezirliğe getirmesi ve hazinenin başına yine bir Hristiyanı ataması¹⁰⁸⁸ dikkat çekicidir.

¹⁰⁷⁶ Bu sürecin detayları hakkında bkz. Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*, 28-36.

¹⁰⁷⁷ Merçil, Erdoğan, "Büveyhîler", *DİA*, VI, s. 497, ss. 496-500, İstanbul 1992.

¹⁰⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 448-50.

¹⁰⁷⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, Beyrut 2003, II, 84-85.

¹⁰⁸⁰ Merçil, "Büveyhîler", 497.

¹⁰⁸¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, VI, 453-56; VII, 88-90.

¹⁰⁸² Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*, 144.

¹⁰⁸³ Merçil, "Büveyhîler", 498.

¹⁰⁸⁴ Söz konusu şartlara ilişkin bkz. Güner, Ahmet, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII, s. 50-53, ss. 47-72, İzmir 1999.

¹⁰⁸⁵ Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik", 54.

¹⁰⁸⁶ es-Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmail, *Resâilu's-Sâhib İbn Abbâd*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, yrz., trz., 50.

¹⁰⁸⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 16.

¹⁰⁸⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, II, 408.

Büveyhîlerin müsâmahakâr ve özgürlükçü siyasetleri, doğal olarak Müslümanların düşünce ve kültür hayatına olumlu yansıdı. Oluşan uygun ortamda çok sayıda âlim, edip ve filozof yetişti. Bunların arasında şu isimleri saymak mümkündür: Rummânî (384/994), Merzûbânî (384/994), Bâkîllânî (403/1013), Şeyh Müfid (413/1022), Kadî Abdalcabbâr (415/1025), Ali b. Muhammed et-Tenûhî (342/953), Mütenebbî (354/965), İbnu'l-Amîd (360/970), Sâhib b. Abbâd (385/995), İbnü'n-Nedîm (385/995), Ebû İshak es-Sâbî (384/994), İbnu'l-Haccâc el-Bağdâdî (391/1001), Şerîf Radî (406/1015), Şerîf Murtazâ (436/1044), Mihyâr ed-Deylemî (428/1037), Şeyh Tûsî (460/1067), Hilâl b. Muhassin es-Sâbî (448/1056), es-Seâlibî (429/1038), Ebû Ali et-Tenûhî (384/994), Ali b. Muhassin et-Tenûhî (447/1055), Ebu'l-Alâ el-Maarî (449/1057), Bediuzzaman el-Hemedânî (398/1008), Ebû Bekir el-Hârizmî (383/993), Ebû Saîd es-Sîrâfî (368/979), Ebû Hayyân et-Tevhîdî (414/1023), Ebû Ali el-Fârîsî (377/987), İbn Cinnî (392/1001), Ebu'l-Vefâ el-Bûzcânî (388/998),¹⁰⁸⁹ Ebû Süleyman es-Sicistânî (391/1001), İbn Miskeveyh (421/1030), İbn Sînâ (428/1037).

Büveyhî yöneticiler ilim adamlarını koruyup desteklediler, çalışmaya teşvik edip cesaretlendirdiler.¹⁰⁹⁰ Başta Bağdat, Şiraz ve Rey olmak üzere birçok şehirde kütüphaneler, hastaneler ve rasathaneler inşa ederek onların hizmetine sundular.¹⁰⁹¹ Böylece Büveyhîlerin hüküm sürdüğü IV./X. ve V./XI. asırlar, İslam medeniyetinin zirveye ulaştığı bir dönem oldu. Bu asırlar kimilerince İslam medeniyetinin altın çağı, kimilerince de İslam'ın rönesans çağı olarak değerlendirildi.¹⁰⁹²

Büveyhîlerin ilme ve ilim adamlarına verdiği destek, dönemin şâhidi olan ünlü fiozof ve tarihçi İbn Miskeveyh (421/1030) tarafından şu sözlerle tasvir edilir:

Zâhitler, fıkıhçılar, müfessirler, kelâmcılar, hadisçiler, nesep âlimleri, şâirler, nahivciler, aruz âlimleri, tabipler, astronomi bilginleri, matematikçiler ve geometri âlimlerine maaş bağlandı; filozoflara ise ayrı bir önem verildi. Onlara sarayda bir salon tahsis edildi. Böylece onlar burada, toplumun cahil ve kültürsüz kimselerinin baskı ve saldırılarından korunmuş olarak karşılıklı görüşüp ilmî tartışmalar yaptılar. Filozoflara ayrıca maaş bağlandı ve çeşitli yardımlar yapıldı. Böylece bu ilimler ölü iken hayat buldu. Bu ilimlerin şuraya buraya dağılmış olan temsilcileri bir araya gelmeye başladılar. Talebeler öğrenime, üstatlar da öğretime yöneldi; zekâlar kimildamaya başladı; hareketsiz ve sessiz ilim çarşıları canlandı.¹⁰⁹³

¹⁰⁸⁹ Trigonometri ilminin kurucusu olan ve zamanında dünyanın en büyük matematikçisi sayılan bu zât, İzzüddeve'nin sarayında 362/972 yılında düzenlenen ve tüm mezheplerin temsilcilerinin katıldığı münâzara meclisini idare etmiştir. Bkz. et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *Mesâlibu'l-Vezîreyn*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Dimaşk 1965, s. 202 vd.

¹⁰⁹⁰ İbn Miskeveyh'in bu konudaki tespiti için bkz. İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, II, 408.

¹⁰⁹¹ Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik", 61-62.

¹⁰⁹² Cahen, Claude, *İslamiyet: Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, çev. Esat Nermi Erendor, İstanbul 1990, s. 219.

¹⁰⁹³ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, II, 408; Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik", 62.

Dönemin bir başka şahidi olan meşhur filozof Ebû Süleyman es-Sicistânî (391/1001) ise Adududdevle'nin (372/983) ilim adamlarını himâye edip desteklemesinden şu şekilde bahseder:

O, saltanatının dünyada uzaması için özellikle ilim adamlarının dua ve niyazına ziyadesiyle lâayık olan kimsedir. Çünkü o, onları canlandırdı, teşvik etti, teşebbüslerinde onları destekledi. Mezhep ve meşreplerini gizlemeye, takiyye yapmaya lüzum kalmaksızın düşünce ve inançlarını açıkça ifşa edip ilan etmeleri ve savunmaları hususunda onların dillerindeki bağı çözdü; lisanlarına hürriyet verdi. Böylece bu lisanlar dinî taassubun dili ile bir saldırıya maruz kalma korkusundan tamamen güvende olarak doğruyu yanlıştan ayırma imkânına kavuştu. Bundan dolayıdır ki, Allah, hamdolsun, bizi geçmiş milletlere tercih etti. O milletler ki, onun hayırlı idaresi altında yaşamak suretiyle ulaştığımız mutluluğun bir kısmını istediler de Allah bunu onlardan esirgedi.¹⁰⁹⁴

Büveyhîler döneminde Sünnîler herhangi bir baskı ya da kısıtlamayla karşılaşmadılar. Öteden beri alışageldikleri özgürlüğü yaşamaya devam ettiler. O zamana kadar baskı altında kalan Şîîler ise Büveyhîlerin gelişiyile rahat bir nefes aldılar. Bunun en somut ifadesi, 352/963 yılında Muizzuddevle'nin emriyle 10 Muharrem'de Kerbelâ faciasının anısına Aşure merasiminin, 18 Zülhicce'de ise Gadîr Bayramı merasiminin düzenlenmesinde görüldü.¹⁰⁹⁵ Bu merasimler mutaassıp Hanbelîleri kızdırdı ve maalesef iki kesim arasında çatışmalara yol açtı. Nitekim buna bağılı olarak 361/971 yılında Bağdat'ta 17 bin kişinin öldüğü, 300 dükkân ve birçok evin yanında 33 caminin yandığı bildirilmiştir.¹⁰⁹⁶ Adududdevle 367/978-372/983 yılları arasında Bağdat'ta bulunduğu dönemde bu merasimleri yasaklasa da¹⁰⁹⁷ kendisinden sonra bu uygulamalara tekrar dönüldü.¹⁰⁹⁸

Büveyhîlerin zayıflayıp Ehl-i Sünnet yanlısı Gaznelilerin doğuda yükselmesiyle Abbâsîler güç kazandılar. Halife Kâdir Billâh (422/1031) bunu fırsat bilerek Şîa ve Mutezile'ye karşı harekete geçti. Bu çerçevede 389/999 yılında Kerbelâ'ya alternatif olarak Mus'ab b. Zübeyr'in öldürüldüğü 18 Muharrem'i mâtem, Gadîr'e alternatif olarak da Hz. Peygamber'in Ebû Bekir ile hicrette mağaraya sığındığı

¹⁰⁹⁴ Kraemer, Joel L., *Hümanism in the Renaissance of Islam*, Leiden 1986, 39-41; Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", 67.

¹⁰⁹⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 549-50; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 150.

¹⁰⁹⁶ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 75, 84, 118, 126, 155.

¹⁰⁹⁷ Güner, *Büveyhîler'den Adududdevle ve Dönemi*, 127.

¹⁰⁹⁸ Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*, 147.

26 Zülhicce'yi bayram günü olarak ihdas etti.¹⁰⁹⁹ Ayrıca 408/1017 yılında Şîa ve Mutezile'nin kelâm, tedris ve tartışmalarını yasakladı, yasağa uymayanları cezalandıracağını bildirdi.¹¹⁰⁰ Bundan bir sene sonra ise Kâdirî akidesi olarak bilinen bildiriye halka ilan etti.¹¹⁰¹ Şîi ve Mutezilî esaslara burada yöneltilen suçlamalar 420/1029 yılında birer ay arayla ilan edilen üç bildiride tekrarlandı.¹¹⁰² Kâdirî akidesi halife el-Kâim döneminde 433/1041-42 yılında tekrar ortaya çıkarılıp neşredildi.¹¹⁰³

İmâmiyye ve Mutezile'nin Büveyhîler döneminde elde ettikleri kazanımlar Gazneliler ve Selçuklular tarafından tedmir edildi. Nitekim Gazneliler 420/1029 yılında Rey'i ele geçirdiğinde Sultan Mahmut (421/1030) buradaki İmâmiyye ve Mutezile mensuplarını sürgün etti ve şehrin kütüphanesini yaktırdı.¹¹⁰⁴ Bu kütüphane Sâhib b. Abbâd (385/995) tarafından kurulmuştu ve Ali b. Zeyd el-Beyhakî'nin (565/1169) bildirdiğine göre fihristi on ciltten oluşuyordu.¹¹⁰⁵ Selçuklular 447/1055 yılında Bağdat'a girdiğinde de benzer durum yaşandı. İmâmiyye'nin dinî önderi Şeyh Tûsî'nin (460/1067) Kerh'teki evi yağmalandı. Kitaplarına ve ders verirken oturduğu kürsüsüne el konularak hepsi yakıldı.¹¹⁰⁶ Tûsî, Bağdat'ı terkedip Necef'e sığınmak zorunda kaldı. Tuğrul Bey (455/1063), Büveyhî sultanı Bahâuddevle'nin (403/1012) veziri Sâbûr b. Erdeşîr'in (416/1025) Şîa için yaptırdığı kütüphanenin yakılmasını emretti.¹¹⁰⁷ Bu kütüphane Bağdat'ın en önemli ilim merkezlerinden biriydi. Adı geçen vezir tarafından 381/991 senesinde Kerh semtinde, Harun Reşid'in yaptırdığı Beytülhikme model alınarak inşa edilmişti. Fars, Irak, Hint, Çin ve Rum medeniyetlerine ait, çoğu müellif hattıyla yazılmış 10 binden fazla değerli ve önemli eseri içeriyordu.¹¹⁰⁸ Bu kütüphaneye ilgili Yâkut el-Hamevî (626/1229) şöyle der: "Dünyada bundan daha güzel bir kütüphane yoktu. Çünkü içerdiği kitaplar muteber imamların hatlarıyla, tahrir ettikleri usullere göre yazılmışlardı."¹¹⁰⁹

¹⁰⁹⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 155; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 14.

¹¹⁰⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 305; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 287.

¹¹⁰¹ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 289.

¹¹⁰² İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 41.

¹¹⁰³ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 109-11.

¹¹⁰⁴ Sultan Mahmut, Kâdir Billâh'a gönderdiği fetihnamede bu hâdiseyi anlatmış ve Ehl-i Sünnet'in zaferi olarak takdim etmiştir. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 372; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 38-40.

¹¹⁰⁵ Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI, 259.

¹¹⁰⁶ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 173-79.

¹¹⁰⁷ Subhânî, *Advâon 'alâ 'Akâidi's-Şî'a*, 56.

¹¹⁰⁸ Muhammed Kürd Ali, *Hitatu's-Şâm*, Dımaşk 1925-28, III, 185.

¹¹⁰⁹ el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdullâh Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1990, II, 342.

3.2. Büveyhîler Döneminde İmâmiyye'ye Meyleden Mutezilîler

3.2.1. Ebû Abdullah el-Basrî

Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî (369/979-80), Mutezilî-Hanefîliğin en önemli temsilcilerindendir. Basra'da doğan Ebû Abdullah, şehrin Karmatîler tarafından sürekli tehdit edilmesi üzerine genç yaşta Bağdat'a taşındı.¹¹¹⁰ Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Ali b. Hallâd, Ebu'l-Kâsım b. Sehleveyh, Ebu'l-Hasan el-Kerhî ve Ebû Cafer es-Saymerî'den faydalandı.¹¹¹¹ Gayreti ve çalışkanlığı sayesinde hocalarının seviyesini aştı.¹¹¹²

Ebû Abdullah, kariyerinin ilk yıllarında büyük ihtimalle İbnu'l-İhşîd (326/938) ve öğrencilerinin Ebû Hâşim'in (321/933) görüşlerine sert itirazları nedeniyle zor günler yaşadı.¹¹¹³ Kendini zühd, ibâdet ve öğretim faaliyetlerine adanmıştı. En önemli öğrencileri arasında, Basra Mutezilesi'nin reisi Kadı Abdulcabbâr (415/1025)¹¹¹⁴ ve İmâmiyye'nin reisi Şeyh Müfid (413/1022)¹¹¹⁵ yer aldı.

Ömrünün büyük kısmını Bağdat'ta geçiren Ebû Abdullah, Muizzuddevle'nin 334/945 yılında şehri ele geçirmesinden sonra vezir Mühellebî'nin (352/963) desteğini kazandı.¹¹¹⁶ Hamdânî emîri Seyfuddevle'nin (356/967) talebi doğrultusunda, "her müctehidin isâbetli olduğu" şeklindeki görüşü açıklamak üzere *el-Usûl* ve *Nakdu'l-Futyâ* adlı eserlerini yazdı.¹¹¹⁷ Bu sayede Seyfuddevle'nin takdirine mazhar oldu.¹¹¹⁸ Bunun yanı sıra 347/958 yılında Bağdat'a gelen Sâhib b. Abbâd (385/995) ile dostluk kurdu.¹¹¹⁹ Ne var ki bu dostluk sebebiyle Sâhib'in hasmı Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (414/1023) eleştirilerine maruz kaldı.¹¹²⁰

Ebû Abdullah, Basra Mutezilesi'ne mensup olmasına rağmen tafdîl konusunda Bağdat Mutezilesi'ne uydu. Ali ve Ebû Bekir'in faziletlerini, başardıkları işleri karşılaştırarak değerlendirmeye tâbi tuttu ve sonuçta Ali'nin üstünlüğüne hükmetti.¹¹²¹ Bunun da ötesinde, İskâfî'nin (240/854) belirlediği, Ali-Hasan-Hüseyin-Hamza-Cafer-

¹¹¹⁰ Gölcük, Şerafettin, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, X, s. 84, ss. 84-85, İstanbul 1994.

¹¹¹¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadân), 215.

¹¹¹² Kadı Abdulcabbâr, "Tabakâtu'l-Mu'tezile", 325.

¹¹¹³ Kadı Abdulcabbâr, "Tabakâtu'l-Mu'tezile", 325.

¹¹¹⁴ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/2, 257.

¹¹¹⁵ el-Bahrânî, Yusuf, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, Necef 1986, s. 359.

¹¹¹⁶ Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", 84.

¹¹¹⁷ Kadı Abdulcabbâr, "Tabakâtu'l-Mu'tezile", 326.

¹¹¹⁸ Seyfuddevle, Ebû Abdullah'ın ricası üzerine, hayatının sonunda felç geçiren Ebu'l-Hasan el-Kerhî'ye mâlî destek sağlamıştır. Bu husus, Ebû Abdullah'ın Seyfuddevle nezdindeki saygınlığını göstermektedir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 355.

¹¹¹⁹ Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", 84.

¹¹²⁰ et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-İmtâ' ve'l-Müânese*, Kahire 1953, I, 40.

¹¹²¹ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 216; XX/2, 61-62.

Ebû Bekir-Ömer-Osman şeklindeki üstünlük sıralamasını benimsedi.¹¹²² Şîî rivâyetlere dayandırdığı *Kitâbu't-Tafdîl*'i bu konuya hasretti.¹¹²³ Güneşin battıktan sonra Ali için ikinci vaktine geri döndüğünü ispatlamak üzere *Cevâzu Reddi's-Şems* adlı bir risâle yazdı.¹¹²⁴ Diğer taraftan Câhız'ın *es-Süfyâniyye*'sine reddiye olarak *Nakdu's-Süfyâniyye*'yi kaleme aldı. Bu eserinde Muaviye'nin mülhitliğine ilişkin çok sayıda rivâyete yer verdi.¹¹²⁵

Ebû Abdullah her ne kadar Ali'nin üstünlüğü hususunda İmâmiyye ile aynı fikri paylaşırsa da imâmetin nassa dayandırılmasını tasvip etmedi ve ilk üç halifenin meşruiyetini benimsedi. Ayrıca İmâmiyye'nin hilâfına, meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu savunan bir risâle kaleme aldı. Öğrencisi Şeyh Müfid (413/1022), bu risâleyi *er-Red 'alâ Ebî Abdillâh el-Basrî fî Tafdîli'l-Melâike* ile nakzetti.¹¹²⁶ Şeyh Müfid, hocasının muta nikâhını tahrim etmek üzere yazdığı *Kitâbu Tahrîmi'l-Mut'a*'ya¹¹²⁷ ise *Kitâbu'n-Nakd 'alâ Ebî Abdillâh el-Basrî Kitâbehu fî'l-Mut'a* ile karşılık verdi.¹¹²⁸

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Ebû Abdullah'ın İmâmiyye ile sadece tafdil konusunda uyuştüğunu söyleyebiliriz. O, gerek kelâm gerekse fıkıh alanında İmâmiyye'den etkilenmediği gibi öğrencisi Şeyh Müfid üzerinde görünür bir tesir icra etmemiştir. Onun Şeyh Müfid'e katkısı, Basra Mutezilesi'nin görüşlerine vâkıf olmasını sağlamakla sınırlı kalmıştır.

3.2.2. Ali b. İsa er-Rummânî

Ebu'l-Hasan er-Rummânî aslen Sâmerâlî olup 296/908 yılında Bağdat'ta doğdu.¹¹²⁹ Kelâm ilmini Türk asıllı Mutezilî âlim İbnu'l-İhşîd'den (326/938) tahsil etti.¹¹³⁰ Zeccâc (311/923), İbnu's-Serrâc (316/929) ve İbn Düreyd (321/933) gibi dil âlimlerinden faydalandı.¹¹³¹ Nahiv, lügat, mantık ve kelâm sahalarında üstat sayıldı ve

¹¹²² İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 312.

¹¹²³ Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", 85.

¹¹²⁴ Emînî, *el-Gadîr*, III, 127. Emînî bu bilgiyi İbn Şehrâşûb'dan nakletmiş, ancak onun hangi eserinden faydalandığını belirtmemiştir.

¹¹²⁵ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 183-84. Bu rivâyetlerden bazıları için bkz. İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 484.

¹¹²⁶ Necâşî, *er-Ricâl*, 402.

¹¹²⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), 261.

¹¹²⁸ Necâşî, *er-Ricâl*, 399. Eserin doğru adı *Kitâbu'n-Nakd 'alâ Kitâbi Ebî Abdillâh el-Basrî fî'l-Mut'a*'dır.

¹¹²⁹ Şensoy, Sedat, "Rummânî", *DİA*, XXXV, s. 242, ss. 242-44, İstanbul 2008.

¹¹³⁰ Kadı Abdalcabbâr, "Tabakâtu'l-Mu'tezile", 333.

¹¹³¹ Şensoy, "Rummânî", 242.

tefsirle ilgili çalışmalar yaptı.¹¹³² Bu ilimleri bir arada topladığı için “el-Câmi” lakabını aldı.¹¹³³ Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin (414/1023), İmâmiyye’den Şeyh Müfîd (413/1022) ve Ali b. Muhassin et-Tenûhî (447/1055), ayrıca Hilâl b. Muhassin es-Sâbî (448/1056) kendisinden faydalandı.¹¹³⁴

Rummânî (384/994) Kur’ân üzerine yaptığı çalışmalarla dikkat çekti. Nitekim Sâhib b. Abbâd (385/995), kendisine “Niçin bir tefsir yazmıyorsun?” diye sorulduğunda, “Ali b. İsa bize yazacak bir şey bırakmadı.” şeklinde cevap vererek onun tefsirdeki başarısını takdir etti.¹¹³⁵ Rummânî’nin *el-Câmi’ fî ‘İlmi’l-Kur’ân* adlı tefsiri,¹¹³⁶ Şeyh Tûsî’nin (460/1067) övgüsüne mazhar olduğu gibi¹¹³⁷ kendisine ait *et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*’ın ana kaynakları arasında yer aldı. İlerleyen süreçte İbn Tâvûs (664/1266), Rummânî’nin *en-Nüket fî I‘câzi’l-Kur’ân* adlı eserindeki bazı görüşleri tenkit etti.¹¹³⁸

İbn Hacer (852/1449) Rummânî’yi Mutezilî-Râfîzî olarak gösterse de¹¹³⁹ bu durum onun Ali b. Ebû Tâlib’i Hz. Peygamberden sonra tüm insanların en üstünü kabul etmesinden kaynaklanmıştır. Nitekim öğrencisi Tenûhî, “Zamanımızda Ali’nin Hz. Peygamber’den sonra insanların en hayırlısı olduğu görüşünü kabul edenlerden biri de Mutezilî Ebu’l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî el-İhşîdî’dir.”¹¹⁴⁰ diyerek hocasının Ali’yi tafdil ettiğine işaret etmiştir.

Rummânî’nin İmâmiyye’ye yakınlığı çeşitli sebeplere bağlanabilir. Herşeyden önce, onun yaşadığı dönem Şîî yüzyılıdır. Bunun yanı sıra, onun İmâmiyye tarafından Mehdî’nin üçüncü vekili olarak kabul edilen Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî’nin (326/939) meclisine devam ettiği bilinmektedir.¹¹⁴¹ Üstelik İmâmiyye’ye mensup¹¹⁴² büyük dil âlimi, edip ve şâir İbn Düreyd’in (321/933) öğrencisi olduğu, yine İmâmiyye’ye sempati

¹¹³² Tevhîdî, *el-İmtâ’ ve ‘l-Mûânese*, I, 133.

¹¹³³ Bulut, *Şîa’da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, 93.

¹¹³⁴ Şensoy, “Rummânî”, 242.

¹¹³⁵ İbnu’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 371.

¹¹³⁶ Bu tefsirden günümüze ulaşan kısımlar Hıdır Muhammed Nebhâ tarafından biraraya getirilerek yayımlanmıştır. Bkz. er-Rummânî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsa, *et-Tefsîr*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ, Beyrut 2009.

¹¹³⁷ et-Tûsî, Muhammed b. Hasan, *et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut trz., I, 1-2.

¹¹³⁸ İbn Tâvûs, *Sa‘du’s-Su‘ûd li’n-Nüfûs*, 473-77.

¹¹³⁹ İbn Hacer, *Lisânu’l-Mizân*, IV, 384.

¹¹⁴⁰ Hamevî, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, V, 280-81.

¹¹⁴¹ et-Tahrânî, Muhammed Muhsin, *Tabakâtu A‘lâmi’s-Şî‘a*, Beyrut 2009, I, 193.

¹¹⁴² Âmilî, *A‘yânu’s-Şî‘a*, IX, 156.

duyan Büveyhî veziri, büyük edip ve şâir Ebu'l-Feth İbnu'l-Amîd'in (366/976) Bağdat'taki meclislerine katıldığı¹¹⁴³ sâbittir.

Rummânî'nin İmâmiyye'ye yakınlığı, onun İmâmiyye öğretisini benimsediği anlamına gelmez. Aksine o, sağlam bir Mutezilî idi ve Mutezile öğretisini yaymaya çalışıyordu. Bunu, onun meşhur İmâmî şâir Serî er-Reffâ (362/973) ile ilişkisine bakarak somutlaştırmamız mümkündür. İbnü'n-Nedîm'in (385/995) bildirdiğine göre Rummânî Ataş Çarşısı'nda Serî'nin komşusuydu. Serî sık sık Rummânî'nin evinin önünden geçer ve onunla sohbet daldı. Rummânî her seferinde Serî'yi itizâl inancına davet ederdi. Durum uzun bir müddet böyle devam edince Serî, bir şiir yazarak bu daveti reddettiğini ilan etti. Gerekçe olarak da hem akıl hem vahyin bu daveti kabul etmesine engel olduğunu ileri sürdü. Vasinin sevgisiyle mayasının yoğrulduğunu, fitratında bulunan bu sevginin başka bir sevgiye intikal etmesinin imkânsız olduğunu belirtti.¹¹⁴⁴ Bu hâdise, İmâmiyye ile Mutezile arasındaki sınırların, iki mezhep arasındaki etkileşimin en üst düzeyde olduğu Büveyhîler döneminde bile korunduğunu gösteren çarpıcı bir örnektir.

Şeyh Müfid, kendisine bu lakabı verdiği söylenen¹¹⁴⁵ hocası Rummânî sayesinde Basra Mutezilesi'nin bir kolu olan İhşîdiyye'nin görüşlerine vâkıf olmuştur. Onun Rummânî'den etkilendiğini gösteren net bir bilgi yoktur. Buna karşılık *Kitâbu'n-Nakd 'alâ Ali İbn İsa er-Rummânî* adlı bir eser yazdığına¹¹⁴⁶ bakılırsa hocasının bazı görüşlerine muhâlefet ettiği söylenebilir. Şeyh Müfid'in Rummânî ile Fedek konusunda bir münâzara yapmış olması da¹¹⁴⁷ bu çerçevede değerlendirilebilir.

3.2.3. Ebû Ubeydullâh el-Merzubânî

Muhammed b. İmrân el-Merzubânî 296/909 yılında Bağdat'ta doğdu. Arap dili ve edebiyatı konusunda İbn Düreyd (321/933), Niftaveyh (323/935)¹¹⁴⁸ ve Ebû Bekir

¹¹⁴³ Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XIV, 213-14.

¹¹⁴⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Ramadân), 212.

¹¹⁴⁵ el-Hillî, Muhammed b. İdris, *es-Serâir*, Kum 1410, III, 648-49.

¹¹⁴⁶ Necâşî, *er-Ricâl*, 399.

¹¹⁴⁷ Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 331-36.

¹¹⁴⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, büyük muhaddislerden saydığı Niftaveyh'in bir tarih kitabı yazdığını belirtir. Niftaveyh bu kitabında bazı yazarların sahâbeler hakkında fazilet uydurmak suretiyle Emevîlere yakınlaşmaya çalıştığına değinmiştir. Bu nedenle bazı kaynaklarda Hanbelî olarak gösterilmesi makul gözükmemekte, Şîa'ya nisbeti daha uygun düşmektedir. Niftaveyh, Mutezile'nin halku'l-Kur'ân görüşünü tutarsız bulmuştur. Bkz. İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 281; Âmilî, *A'yânu's-Şî'a*, III, 281; Tüccar, Zülfikar, "Niftaveyh", *DİA*, XXXIII, ss. 82-83, İstanbul 2007.

es-Sûlî (335/946)¹¹⁴⁹ gibi dönemin büyük üstatlarından faydalandı.¹¹⁵⁰ İmâmiyye'ye mensup bu âlimlerin etkisiyle Şîa'ya meyletti. Bu nedenle bazılarının eleştirisine maruz kaldı ve güvenilir sayılmadı.¹¹⁵¹ Bununla birlikte İbnü'n-Nedîm (385/995) kendisini ahhâr âlimleri arasında sözü doğru, bilgisi geniş ve rivâyeti çok en son râvî olarak tanıttı.¹¹⁵²

Merzübânî'nin babası, aslen Horasanlı olup Horasan vâlisinin Bağdat'taki temsilcisiydi.¹¹⁵³ Kabî ile tanışıklığı, muhtemelen hemşeri olmalarından kaynaklanmaktaydı. Merzübânî, bu hususa şöyle işâret eder: “Ebu'l-Kâsım el-Kabî ile aramızda eskiye dayanan samimi bir dostluk vardı. Kendisi Bağdat'a geldiğinde babamı ziyaret eder ve onun yanında kalırdı. Memleketine döndükten sonra mektuplarını bizden eksik etmezdi.”¹¹⁵⁴ Kabî ile irtibatı dikkate alındığında Merzübânî'nin Bağdat Mutezilesi'ne mensup olduğu düşünülebilir.

Merzübânî'yi (384/994) eserlerindeki tertip ve tasnif güzelliği bakımından Câhız'dan (255/869) üstün sayanlar olmuştur.¹¹⁵⁵ Üretken bir yazar olan Merzübânî'nin en önemli eserleri *el-Muktebes fî Ahbârî'n-Nuhât ve'l-Üdebâ ve's-Şu'arâ ve'l-'Ulemâ, Mu'cemu's-Şu'arâ ve el-Muvaşşah*'tır.¹¹⁵⁶ O, bu eserleriyle ilim ve edebiyat dünyasının önemli isimleri ve tartışılan meseleleri hakkında çok değerli bilgileri günümüze aktarmıştır.¹¹⁵⁷ *el-Müfîd* adlı eserinin bir kısmı olduğu tahmin edilen *Ahhâru Şu'arâi's-Şî'a*'da 27 Şîî şâirin haberlerine ve bazı beyitlerine yer vermiştir. Muhsin Emîn el-Âmilî'nin özetlediği bu eser Muhammed Hâdî el-Emînî tarafından yayımlanmıştır. Merzübânî'nin *Ahhâru's-Seyyid el-Himyerî* adlı eseri de aynı kişi tarafından neşredilmiştir.¹¹⁵⁸ Hâkim el-Cüşemî (494/1101) *Şerhu'l-'Uyûn*'da Merzübânî'ye ait

¹¹⁴⁹ Türk asıllı büyük edip, şâir ve tarihçi Ebû Bekir es-Sûlî, babasının amcası olan ünlü kâtip ve şâir İbrahim b. Abbas es-Sûlî gibi İmâmiyye'ye mensuptur. Satrançta devrinin en büyüğü olması hasebiyle eş-Şatrancî lakabıyla da anılmıştır. Ali b. Ebû Tâlib'i öven sözleri sebebiyle tehdit edildiği için Bağdat'tan Basra'ya geçerek gizlenmek zorunda kalmıştır. Öğrencileri arasında Merzübânî'nin yanı sıra Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, Dârekutnî, Râzî-Billâh, Seyfuddevle el-Hamdânî, Hâlidîyyân, Bağdat Kadısı Ömer b. Muhammed ve Ebû Bekir b. Şâdân yer almaktadır. Çağdaşı şâirlerin eserlerini toplayıp tertip etmesi ve günümüze intikaline vesile olması Arap dili ve edebiyatında ona büyük itibar kazandırmıştır. Eserleri Abbâsî tarihi, devrin dil ve edebiyatı için önemli kaynaklardır. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 356-361; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), 167-168; Âmilî, *A'yânü's-Şî'a*, X, 97; Özeydin, Abdülkerim, “Sûlî, Ebû Bekir”, *DİA*, XXXVII, ss. 492-93, İstanbul 2009.

¹¹⁵⁰ Yazıcı, Hüseyin, “Merzübânî”, *DİA*, XXIX, s. 256, ss. 256-57, Ankara 2004.

¹¹⁵¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, III, 135-36; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 372.

¹¹⁵² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), 146.

¹¹⁵³ Yazıcı, “Merzübânî”, 256.

¹¹⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, 384.

¹¹⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, III, 135.

¹¹⁵⁶ Merzübânî'nin eserlerinin listesi için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), 146-49.

¹¹⁵⁷ Yazıcı, “Merzübânî”, 256.

¹¹⁵⁸ el-Merzubânî, Muhammed b. İmrân, *Ahhâru's-Seyyid el-Himyerî*, Necef 1965.

olup büyük ihtimalle Mutezile'nin tarihini konu alan *el-Müsterşid fî Ahbâri'l-Mütekellimîn* adlı eserden nakillerde bulunmuştur.

Şeyh Müfid (413/1022), Şerif Murtazâ (436/1044) ve Ali b. Muhassin et-Tenûhî (447/1055) gibi İmâmiyye âlimleri Merzûbânî'den istifâde etmişlerdir.¹¹⁵⁹ Ancak bu istifâdenin edebiyat ve şiir alanıyla sınırlı olup kelâmı kapsamadığı anlaşılmaktadır.

3.2.4. Sâhib b. Abbâd

Ebu'l-Kâsım İsmail b. Abbâd tercih edilen görüşe göre 326/938 yılında Kazvîn'e bağlı Tâlekân'da veya İstahr'da doğdu.¹¹⁶⁰ Temel bilgilerini Rûknüddeve'nin kâtibi ve veziri olan babası Ebu'l-Hasan Abbâd'dan aldıktan sonra Ebu'l-Fadl İbnu'l-Amîd'in (360/970) derslerini dinledi. Dil ve edebiyat alanında en çok İbn Fâris'ten (395/1004) faydalandı.¹¹⁶¹ Kelâm, mezhepler tarihi, siyer, tarih, şiir, edebiyat ve filoloji alanlarında derinleşti. Hadis alanında birçok hocadan ders aldı,¹¹⁶² ayrıca kendisinden birçok râvi nakilde bulundu.¹¹⁶³ Müeyyiduddevle veya Ebu'l-Fadl İbnu'l-Amîd ile uzun süren arkadaşlığı sebebiyle "Sâhib" diye adlandırılan¹¹⁶⁴ İbn Abbâd, Ebu'l-Fadl'dan sonra vezirliğe getirildi. Müeyyiduddevle'den sonra Fahruddevle'ye de vezirlik yaptı. Toplam 18 yıllık vezirliğin ardından 385/995 yılında Rey'de vefat etti.¹¹⁶⁵

İbnü'n-Nedîm (385/995), Sâhib'i belâgat, fesâhat ve şiirde asrının yegânesi olarak tanıtır.¹¹⁶⁶ Seâlibî (429/1038) ise onun ilim, edebiyat ve cömertlikteki yerini belirtebilecek bir ifade bulamadığını, fazilet ve ihsanlarından bir kısmını bile hakkıyla vafedebilmekten aciz olduğunu söyler ve onu doğunun tâcı, şerefîn tarihi, zamanın iftiharî, adâlet ve ihsanın menbası olarak vafeder.¹¹⁶⁷ Sâhib'e muhâlefetiyle bilinen Tevhîdî (414/1023) bile onu zengin birikimli, hazır cevap, fasih, aruz ve kafiyeleri güzel kullanan biri olarak niteler, daha ziyade edebî yönüyle öne çıktığını kaydeder.¹¹⁶⁸

Sâhib'in mezhepsel kimliği öteden beri tartışma konusu yapılmıştır. Genel kanaate göre o, itikatta Mutezilî ve fıkıhta Şâfiî'dir.¹¹⁶⁹ Tevhîdî'ye göre Hanefî-

¹¹⁵⁹ Yazıcı, "Merzûbânî", 256.

¹¹⁶⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 231.

¹¹⁶¹ Çelebî, İlyas, "Sâhib b. Abbâd", *DİA*, XXXV, s. 512, ss. 512-15, İstanbul 2008.

¹¹⁶² Emînî, *el-Gadîr*, IV, 42-43.

¹¹⁶³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 511.

¹¹⁶⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 229.

¹¹⁶⁵ Âmilî, *A'yânü's-Şî'a*, III, 329.

¹¹⁶⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), 150.

¹¹⁶⁷ es-Seâlibî, Ebû Mansur Abdülmelik, *Yetîmetü'd-Dehr*, Beyrut 1983, III, 225.

¹¹⁶⁸ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Müânese*, I, 53-69.

¹¹⁶⁹ Çelebî, "Sâhib b. Abbâd", 513.

Zeydî,¹¹⁷⁰ bazı Şîî âlimlere göre İmâmî'dir.¹¹⁷¹ Bizim kanaatimiz ise onun fıkıhta Şâfiî, itikatta Mutezilî olmakla birlikte imâmet konusunda kısmen Zeydiyye kısmen de İmâmiyye'den etkilendiği yönündedir. Nitekim Sâhib, Mutezilî öğretiyi babasından almış,¹¹⁷² vezirliği esnasında etrafına Mutezilîleri toplamış, onlara üst düzey görevler vermiş ve bolca ihsanda bulunmuştur. Öyle ki Fahruddevle döneminde Rey şehri Mutezile için Memun ve Mutasım dönemindeki Bağdat gibi, Sâhib de Ahmed b. Ebû Duâd gibi telakki edilmiştir.¹¹⁷³ Buna ek olarak *el-İbâne 'an Mezhebi Ehli'l-'Adl, et-Tezkira fi'l-Usûli'l-Hamse, Kitâbu Esmâillâh ve Sıfâtihî, el-Kadaû ve'l-Kader* gibi eserleri¹¹⁷⁴ ve Mutezile'yi öven şiirleri¹¹⁷⁵ Sâhib'in Mutezilî kimliğini yansıtmaktadır. Diğer taraftan Gadîr biatını¹¹⁷⁶ ve on iki imam anlayışını¹¹⁷⁷ benimsemesi, kendisini Ali b. Ebû Tâlib'in Şiasından göstermesi,¹¹⁷⁸ Ali er-Rızâ'yı (203/818) öven şiirler yazması¹¹⁷⁹ gibi hususlar onun İmâmiyye'ye meylini ortaya koymaktadır. *Kitâbu'z-Zeydiyye ve Kitâbu'l-İmâme fi Tafdîli Emîrilmüminîn Ali İbn Ebî Tâlib ve Tesbîti İmâmeti men Tekaddemehu* adlı iki eseri¹¹⁸⁰ ise Sâhib'in Zeydiyye ile irtibatını göstermektedir. Şeyh Müfîd'in (413/1022) *en-Nakd 'alâ İbn Abbâd fi'l-İmâme* ve Şerîf Murtazâ'nın (436/1044) *el-İnsâf fi'r-Red 'alâ İbn Abbâd*¹¹⁸¹ adlı eserleri Sâhib'in İmâmî olmadığına işaret etmektedir.¹¹⁸²

İbn Tâvûs'un (664/1266) *el-Yakîn*'de¹¹⁸³ verdiği bilgiye göre Şeyh Müfîd *Nehcu'l-Hak* adlı eserinin ön sözünde Sâhib'i Mutezile'den saymış, Şerîf Murtazâ da *el-İnsâf* ta ona uymuştur.¹¹⁸⁴ Necâşî (450/1058), Sâhib'e *er-Ricâl*'inde yer vermeyerek adı geçen âlimlerle bu konuda aynı fikirde olduğunu göstermiştir.

Sâhib (385/995), Şîî-Mutezilî çizgide olduğunu bazı şiirlerinde dile getirmiştir. Örneğin iki beyitlik bir şiirinde, şayet kalbi yarılırsa, ortasında harflerle yazılmamış iki

¹¹⁷⁰ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Müânese*, I, 55.

¹¹⁷¹ Âmilî, *A'yânu's-Şî'a*, III, 338-39.

¹¹⁷² Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, VI, 172.

¹¹⁷³ Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 209-10.

¹¹⁷⁴ Çelebî, "Sâhib b. Abbâd", 513-14.

¹¹⁷⁵ es-Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmail, *Dîvânü's-Sâhib İbn Abbâd*, Beyrut 2001, s. 81, 179.

¹¹⁷⁶ Sâhib b. Abbâd, *ed-Dîvân*, 82.

¹¹⁷⁷ İbn Şehrâşûb, *Menâkıbu Âli Ebî Tâlib*, I, 233.

¹¹⁷⁸ Sâhib b. Abbâd, *ed-Dîvân*, 99.

¹¹⁷⁹ Kummî, *Uyûnu Ahbârı'r-Rızâ*, I, 12-15.

¹¹⁸⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdü'd), 150.

¹¹⁸¹ İbn Tâvûs'a göre Murtazâ'nın *el-İnsâf* ı yazmasının sebebi, Sâhib'in Câhız'ı taassub derecesinde savunmasıdır. Bkz. İbn Tâvûs, Ebu'l-Kâsım Ali b. Musa, *el-Yakîn ve't-Tahsîn*, Beyrut 1989, s. 475.

¹¹⁸² Çelebî, "Sâhib b. Abbâd", 513.

¹¹⁸³ İbn Tâvûs bu eserinde Emîrilmüminîn lakabının Ali b. Ebû Tâlib'e has olduğunu rivâyetler temelinde ispatlamaya çalışmakta, Sâhib'in on iki imamdan bahseden *Kitâbu'l-Envâr*'ından alıntı yapmaktadır.

¹¹⁸⁴ İbn Tâvûs, *el-Yakîn ve't-Tahsîn*, 475.

satır görüleceğini; çünkü bir tarafta adâlet ve tevhide ilişkin satırın, diğer tarafta ise Ehlibeyt sevgisine ilişkin satırın yer aldığını ifade etmiştir.¹¹⁸⁵

3.2.5. İbn Metteveyh

Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed b. Metteveyh 380/990 veya 385/995 yılında Necran'da doğdu.¹¹⁸⁶ Kadı Abdulcabbâr'ın (415/1025) yanında yetişti.¹¹⁸⁷ Bu arada diğer Mutezilî âlimlerden de faydalandı. Ömrünün büyük kısmını Yemen ve Rey'de ilmî faaliyetlerde bulunarak geçirdi. V./XI. asrın ortalarında vefat etti.¹¹⁸⁸

İbn Metteveyh, Kadı Abdulcabbâr'ın izinden gitti ve kelâmın temel konularında Mutezilî geleneğe uydu. Basra Mutezilesi'ne mensup olmakla birlikte tafdil meselesinde Bağdat Mutezilesi'nin görüşünü benimsedi. Zira İbn Ebu'l-Hadîd'in (656/1258) bildirdiğine göre o, *el-Kifâye* adlı eserinde Ali'nin Ebû Bekir'e üstünlüğünü açıkça ifade etti, bu konuda kanıtlar getirdi ve uzun bir şekilde bu meseleyi tartıştı.¹¹⁸⁹ Hatta daha da ileri giderek Ali'nin masumiyetini ileri sürdü, bunu âyet ve hadislerle ispatlamaya çalıştı.¹¹⁹⁰ İbn Ebu'l-Hadîd bu konuya şöyle değinir:

Ebû Muhammed b. Metteveyh – Allah ona rahmet etsin – *el-Kifâye* adlı kitabında Ali'nin masum olduğunu söyler. Fakat masumluğunun vacip olmadığını, imâmette ismet şartının bulunmadığını, bununla birlikte nasların Ali'nin ismetine delâlet edip bâtınının temizliğini kesin biçimde gösterdiğini, bu durumun sahâbe arasında yalnızca ona özel kılındığını ileri sürer. “Veli masumdur.” demekle “Veli'nin masumiyeti, imam olduğu için vaciptir; imam olmanın şartlarından biri masumiyettir.” demek arasındaki fark bellidir. Birinci söylem bizim mezhebimiz, ikinci söylem ise İmâmiyye'nin mezhebidir.¹¹⁹¹

İbn Ebu'l-Hadîd, İbn Metteveyh'in Ebû Musa el-Eşarî hakkındaki görüşünü de *el-Kifâye*'den aktarır. Buna göre İbn Metteveyh, Ebû Musa hakkında şöyle demiştir:

Ebû Musa'ya gelince, yaptığı iş dolayısıyla günahı büyüktür. Çünkü yaptığı işin yol açtığı zarar gizlenecek gibi değildir. Bu nedenle Ali, ona ve benzerlerine beddua etmiştir. Ali şöyle demiştir: “Allah'ım! İlk olarak Muaviye'ye, ikinci olarak Amr'a, üçüncü olarak Ebu'l-A'var es-Sülemî'ye, dördüncü olarak Ebû Musa el-Eşarî'ye lanet et.” Ali'nin Ebû Musa

¹¹⁸⁵ İlmî Heyet, *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütekellimîn*, II, 79.

¹¹⁸⁶ Murâd, Saîd, “İbn Metteveyh”, *DİA*, XX, s. 193, ss. 193-94, İstanbul 1999.

¹¹⁸⁷ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 119.

¹¹⁸⁸ Murâd, “İbn Metteveyh”, 193.

¹¹⁸⁹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 12.

¹¹⁹⁰ Murâd, “İbn Metteveyh”, 194.

¹¹⁹¹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, II, 275.

hakkında şöyle dediği de rivâyet edilir: “Önce ilimle dolup taşı, fakat sonra ilimle ilişiği kesildi.” Ebû Musa, Nebî’den şu hadisi rivâyet eden kişidir: “İsrâiloğulları arasında iki sapkın hakem vardı. Benim ümmetimde de iki sapkın hakem olacak. Bu ikisine uyanlar da sapkın sayılacak.” Ebû Musa’ya, “Bu iki hakemden biri olman muhtemel değil mi?” dendiğinde, o, “Hayır!” ya da buna benzer bir şey demişti. Hakemlikle sınıandığında, hakkında, “Çok konuşan, belasını bulur.” yorumu yapılmıştı. Onun tövbe ettiği, başkalarının tövbe etmesi gibi sâbit değildir. Her ne kadar Şeyh Ebû Ali *Kitâbu'l-Hakemeyn*’in sonlarında onun Hasan b. Ali hastalandığında Emîrülümünün’e geldiğini, “Hasta ziyareti için mi, yoksa hastalığımıza sevindiğin için mi geldin?” sorusuna, “Hayır! Hasta ziyareti için geldim.” cevabını verdikten sonra hasta ziyaretinin önemiyle ilgili bir hadis irad ettiğini zikretse de bu böyledir. Nitekim bu, tövbe ettiğine ilişkin zayıf bir emâredir.¹¹⁹²

İbn Metteveyh, Büveyhîler döneminin Şîî eğilimli Mutezilîleri arasında önemli bir isimdir. Ancak İmâmiyye üzerinde ders arkadaşı Ebu'l-Hüseyn el-Basrî’ninki gibi bir etki oluşturmadağı anlaşılmaktadır.

3.3. Büveyhîler Döneminde İmâmiyye’ye Etki Eden Mutezilîler

3.3.1. Kadı Abdulcabbâr

Ebu'l-Hasan Abdulcabbâr b. Ahmed 320/932-325/937 yılları arasında Hemedân bölgesinin Esedâbâd şehrinde doğdu.¹¹⁹³ Başlangıçta Eşariyye’ye mensuptu. Fakat 346/957 yılında Basra’ya geldikten sonra Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin (321/933) öğrencisi Ebû İshak İbrahim b. Ayyâş’ın (336/948) derslerine katıldı ve onun etkisiyle Mutezile’ye geçti.¹¹⁹⁴ Ardından Bağdat’a gelerek Ebû Abdullah el-Basrî’den (369/979-80) faydalandı ve onun en gözde öğrencisi oldu. Ebû Abdullah’ın gözetiminde çok sayıda eser telif etti.¹¹⁹⁵ Bağdat, Askerimükrem ve Râmhürmüz’de öğretim faaliyetlerinde bulunduktan sonra Sâhib b. Abbâd tarafından 367/977 yılında Rey şehrine Kâdi'l-Kudât olarak atandı.¹¹⁹⁶ Sâhib’in 385/995 yılında ölümüne kadar bu görevi yürüttü. Ancak Sâhib’in ölümüyle Fahruddevle tarafından görevinden alındı. Önce tutukandıysa da 3 milyon dirhem karşılığında serbest bırakıldı.¹¹⁹⁷ Hayatının geri kalan kısmını Rey’de telif ve tedris faaliyetleriyle geçirdi.¹¹⁹⁸

¹¹⁹² İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 137.

¹¹⁹³ Yurdagür, Metin, “Kâdi Abdulcebbâr”, *DİA*, XXIV, s. 103, ss. 103-5, İstanbul 2001.

¹¹⁹⁴ Cüşemî, “Şerhu'l-'Uyûn”, 366.

¹¹⁹⁵ Cüşemî, “Şerhu'l-'Uyûn”, 366.

¹¹⁹⁶ es-Sübkî, Tâceddin, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, Kahire 1964-76, V, 97.

¹¹⁹⁷ Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 212.

¹¹⁹⁸ Yurdagür, “Kâdi Abdulcebbâr”, 103.

Cubbâiler'den sonraki dönemin en büyük Mutezilî âlimi sayılan Kadı Abdulcabbâr (415/1025) çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Bunlardan öne çıkanlar Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî (415/1024), Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (436/1044) ve İbn Metteveyh'tir (V./XI. asrın ortaları). Cüşemî (494/1101), Şerîf Murtazâ'yı (436/1044) Kadı Abdulcabbâr'ın öğrencisi olarak gösterse de¹¹⁹⁹ İmâmiyye kaynaklarında bu bilgiyi destekleyecek bir malumat yer almaz. Bununla birlikte Şerîf Radî'nin (406/1015) Kadı Abdulcabbâr'a öğrencilik yaptığı kesindir. Zira Radî *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye* adlı eserinde bu hususu açıkça ifade etmiştir.¹²⁰⁰

Ebû Hâşim'in izini takip eden Kadı Abdulcabbâr tafdil meselesinde de ona uyarak tevakkuf etmiştir.¹²⁰¹ Ömrünün sonuna doğru Ali b. Ebû Tâlib'i tafdil ettiği söylene de¹²⁰² bu iddiayı teyit edecek sağlam bir veri bulunmamaktadır. *el-Muğnî* adlı geniş hacimli eserinin imâmete dâir 20. cildine bakıldığında, onun imâmet konusunda İmâmiyye'nin görüşlerini şiddetli bir biçimde reddettiği görülür. Nitekim bu cilt, baştan sona kadar İmâmiyye'nin imâmet teorisini çürütmek maksadıyla yazılmıştır. Buradan hareketle söz konusu ciltte yer alan, Hz. Peygamber'den sonra imamın Ali, ardından da sırasıyla oğulları Hasan ve Hüseyin olduğu şeklindeki görüşün¹²⁰³ Kadı Abdulcabbâr'a ait olmadığına hükmedebiliriz. Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'nin imâmetle ilgili bölümü için de benzer şey söylenebilir. Çelebi'nin belirttiği gibi, bu durum, Kadı'nın Zeydî öğrencilerinin kendi görüşlerini esere eklemelerinden kaynaklanmıştır.¹²⁰⁴

Şerîf Murtazâ *el-Muğnî*'nin imâmetle ilgili kısmına *eş-Şâfi fi'l-İmâme* ile karşılık vermiştir. Murtazâ bu eserinde hasmının görüşlerini ilmî bir yaklaşımla tenkit etmiş ve hem aklî hem naklî yollarla İmâmiyye'nin imâmet teorisini savunmuştur. Eser bu açıdan imâmetle ilgili çalışmaların temel kaynakları arasında yer almaktadır.

Şerîf Murtazâ'nın Kadı Abdulcabbâr'a öğrencilik yapıp yapmadığı net olmasa da bazı konularda ondan etkilendiği şüphesizdir. Bu husus Arslan tarafından tatmin edici bir şekilde gösterilmiş durumdadır. Arslan iki âlimin görüşlerini mukâyese etmek suretiyle Murtazâ'nın başlıca şu konularda Kadı'dan etkilendiğini tespit etmiştir: Bilginin tanımı,¹²⁰⁵ bilginin türleri,¹²⁰⁶ nazari düşünce yöntemi,¹²⁰⁷ aklın nakle

¹¹⁹⁹ Cüşemî, "Şerhu'l-'Uyûn", 383.

¹²⁰⁰ Şerîf er-Radî, Muhammed b. Hüseyin el-Müsevi, *el-Mecâzât en-Nebeviyye*, Kum 2000, s. 176.

¹²⁰¹ Cüşemî, "Şerhu'l-'Uyûn", 366.

¹²⁰² Cüşemî, "Şerhu'l-'Uyûn", 366.

¹²⁰³ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 3.

¹²⁰⁴ Çelebi, "Şerhu'l-Usûli'l-Hamse", 570.

¹²⁰⁵ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 63-65.

¹²⁰⁶ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 65-67.

¹²⁰⁷ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 67-70.

önceliği,¹²⁰⁸ hadis anlayışı,¹²⁰⁹ Allah'ın varlığını delillendirme,¹²¹⁰ ilâhî sıfatlar,¹²¹¹ hüsün-kubuh teorisi,¹²¹² ilâhî irâde,¹²¹³ ilâhî kelâm,¹²¹⁴ teklif,¹²¹⁵ iâde (diriltme),¹²¹⁶ lütuf,¹²¹⁷ aslah,¹²¹⁸ elem ve ivaz,¹²¹⁹ insanın fiilleri,¹²²⁰ kaza ve kader,¹²²¹ insanın irâdesi,¹²²² istitâat,¹²²³ dolaylı (mütevellid) fiiller,¹²²⁴ âhiret ahvâli,¹²²⁵ iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak,¹²²⁶ ecel,¹²²⁷ rızık,¹²²⁸ fiyat,¹²²⁹ nübüvvetin gerekliliği,¹²³⁰ mucizenin şartları,¹²³¹ ismetin kanıtlanması,¹²³² nesh.¹²³³

3.3.2. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî

Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî aslen Basralı olup hayatının büyük bölümünü Bağdat'ta geçirdi. Kadı Abdulcabbâr'ın seçkin öğrencileri arasında yer aldı.¹²³⁴ Özellikle kelâm ve fıkıh usulü alanlarında temâyüz etti.¹²³⁵ Güzel ifadesi ve geniş bilgisi sayesinde döneminin imamı olsa da¹²³⁶ felsefeye fazla dalması ve kitaplarında Mutezile şeyhlerinin bazı delillerine karşı çıkması yüzünden ekol tarafından dışlandı.¹²³⁷ 436/1044 yılında Bağdat'ta vefat etti.¹²³⁸

¹²⁰⁸ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 71.

¹²⁰⁹ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 84-90.

¹²¹⁰ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 96-99.

¹²¹¹ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 99-119.

¹²¹² Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 124-34.

¹²¹³ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 134-36.

¹²¹⁴ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 136-41.

¹²¹⁵ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 141-44.

¹²¹⁶ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 144-45.

¹²¹⁷ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 145-47.

¹²¹⁸ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 147-49.

¹²¹⁹ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 149-51.

¹²²⁰ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 152-56.

¹²²¹ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 156-58.

¹²²² Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 159-60.

¹²²³ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 160-61.

¹²²⁴ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 162-64.

¹²²⁵ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 175-76.

¹²²⁶ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 177-79.

¹²²⁷ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 179-82.

¹²²⁸ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 182-84.

¹²²⁹ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 184-85.

¹²³⁰ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 189-93.

¹²³¹ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 193.

¹²³² Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 197-99.

¹²³³ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 199-201.

¹²³⁴ Cüşemî, "Şerhu'l-'Uyûn", 387.

¹²³⁵ Akgündüz, Ahmet, "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî", *DİA*, X, s. 327, ss. 326-28, İstanbul 1994.

¹²³⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 271.

¹²³⁷ Cüşemî, "Şerhu'l-'Uyûn", 387.

¹²³⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 271.

Ebu'l-Hüseyn, ahvâl teorisi ve madumun şeyliği başta olmak üzere Ebû Hâşim'in (321/933) birçok görüşüne katılmadı.¹²³⁹ Ebu'l-Hüseyn'in görüşleri, Sâhib b. Abbâd (385/995) ve Kadı Abdulcabbâr'ın (415/1025) Behşemî çizgiyi desteklemeleri sebebiyle Büveyhîler döneminde yaygınlık kazanamasa da Selçuklular döneminde özellikle Rey ve Horasan'da İmâmiyye kelâmcıları arasında revaç buldu.¹²⁴⁰ Bu dönemde ve akabinde Ebu'l-Hüseyn'in görüşlerinden etkilenen başlıca İmâmiyye kelâmcıları arasında Şeyh Tûsî (460/1067), Sedîdüddîn el-Himmâsî (600/1204'ten sonra), Nasîruddîn et-Tûsî (672/1274), Muhakkık el-Hillî (676/1277) ve Allâme el-Hillî (726/1325) yer aldı.¹²⁴¹

Ebu'l-Hüseyn'in eserleri arasında en meşhurları *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*,¹²⁴² *Tasaffıhu'l-Edille*¹²⁴³ ve *Gureru'l-Edille*'dir.¹²⁴⁴ Ebu'l-Hüseyn, Şerîf Murtazâ'nın eş-Şâfi'sine *Nakdu's-Şâfi fî'l-İmâme* adlı bir reddiye yazmıştır.¹²⁴⁵ Bu reddiye Murtazâ'nın öğrencileri Sellâr b. Abdulaziz ed-Deylemî (448/1057) ve Kerâcîkî (449/1057) sırasıyla *er-Red 'alâ Ebi'l-Hüseyn el-Basrî fî Nakdihi Kitâbe's-Şâfi* ve *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Ağlâtî Ebi'l-Hüseyn el-Basrî fî Fasıl fî Zikri'l-İmâme* adlı eserleriyle karşılık vermişlerdir.¹²⁴⁶ Ebu'l-Hüseyn ayrıca Şerîf Murtazâ'nın (436/1044) *el-Mukni' fî'l-Gaybe*'sini *Nakdu'l-Mukni' fî'l-Gaybe* ile nakzetmiştir.¹²⁴⁷

İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258), kendisinin Ebu'l-Hüseyn'in *Gureru'l-Edille* adlı eserini şerh ettiğine değinir. Bu şerhin bir bölümünde, imâmet için efdaliyetin şart olup olmadığını ele aldığını söyler, fakat daha fazla bilgi vermez.¹²⁴⁸

3.4. Büveyhîler Döneminde Mutezile'den Etkilenen İmâmîler

3.4.1. İbn Bâbeveyh el-Kummî

Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyn yaygın kanaate göre 305/917 yılında Kum'da dünyaya geldi.¹²⁴⁹ Kum'un önde gelen muhaddislerinden sayılan babasının

¹²³⁹ Akgündüz, "Ebû'l-Hüseyn el-Basrî", 327.

¹²⁴⁰ Ansârî – Schmidtke, "et-Telakki's-Şî'i li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye", 385.

¹²⁴¹ Ansârî – Schmidtke, "et-Telakki's-Şî'i li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye", 377-87.

¹²⁴² Kelâmcıların metoduna göre yazılmış usûl-i fıkıh kitaplarının ilk ve en önemli örneklerindendir. Ahmed Bekîr ve Hasan Hanefî'nin katkılarıyla Muhammed Hamîdullah tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır.

¹²⁴³ İlk dönem Mutezile eserlerinin tenkidî bir değerlendirmesini içeren hacimli bir çalışmadır. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 588.

¹²⁴⁴ Sedîdüddîn el-Himmâsî *el-Munkız*'da kelâma dâir bu eserden çok sayıda uzun iktibaslarda bulunmuştur. Bkz. Ansârî – Schmidtke, "et-Telakki's-Şî'i li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye", 385.

¹²⁴⁵ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 119.

¹²⁴⁶ Ansârî – Schmidtke, "et-Telakki's-Şî'i li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye", 377.

¹²⁴⁷ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 119.

¹²⁴⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 84.

yanı sıra iki yüz elli kadar hocadan ders aldı.¹²⁵⁰ Babasının 329/941 yılında vefatından sonra devrin geleneklerine uygun olarak çeşitli bölgelere ilmî seyahatlere çıkan Kummî, bu çerçevede Mâverâunnehir ve Horasan bölgesi başta olmak üzere Bağdat, Küfe, Mekke ve Medine şehirlerini içine alan geniş bir coğrafyayı dolaştı.¹²⁵¹ Büveyhî emîri Rükûddeve'nin (366/976) daveti üzerine Rey'e yerleşti. Emîrin dinî danışmanlığını yapmanın yanı sıra öğrenci yetiştirme ve eser yazma faaliyetlerini sürdürdü. Bu sayede ulema ve halk arasında büyük bir itibar kazandı.¹²⁵² İlmî seyahatleri dışında ömrünü Rey'de geçiren Kummî, 381/991 yılında burada öldü.¹²⁵³

Kummî, İmâmî düşünceye hizmet eden çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Ali Ekber el-Gıfârî *Me'âni'l-Ahbâr*'ın ön sözünde bunlardan 27 kişinin isimlerini verir.¹²⁵⁴ Bunların en önemlileri arasında Şeyh Müfid, Hüseyin b. Ali el-Kummî, Ali b. Ahmed en-Necâşî ve Hüseyin b. Ubyedullâh el-Gadâirî'yi saymak mümkündür.¹²⁵⁵

Babasından sonraki dönemde Ahbârî ekolün en önemli temsilcisi sayılan¹²⁵⁶ Kummî'nin 300 kadar eser yazdığı nakledilir.¹²⁵⁷ Necâşî (450/1058) bunlardan 193 tanesinin isimlerini listeler.¹²⁵⁸ Bunlardan günümüze ulaşanların en önemlileri şunlardır: *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, *el-İ'tikâdât*, *Kemâlü'd-Dîn*, *et-Tevhîd*, *'Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, *Me'âni'l-Ahbâr*, *'İlelu's-Şerâi'*, *el-Hısâl*, *el-Emâlî*.¹²⁵⁹

Kummî eserlerinde tamamen ahbârî bir çizgiyi takip etti.¹²⁶⁰ Kelâm metoduna kesinlikle karşı bir tavır aldığından¹²⁶¹ eserlerinde muhâkemeyi çok az kullanarak İmâmî ilkeleri hadis temelinde açıklamaya çalıştı.¹²⁶² Bununla birlikte Küleynî'den (329/941) farklı olarak bazı eserlerinde aklî izahlara girişti.¹²⁶³ Rey'deki Mutezili atmosferin etkisini yansıtan bu girişim, bir anlamda Şeyh Müfid ile sistemleşecek olan Usûlî düşüncenin habercisiydi.

¹²⁴⁹ Akhtar, S. Waheed, *Early Shiite Imamiyyah Thinkers*, New Delhi 1988, s. 39.

¹²⁵⁰ Hûi, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs*, XVII, 347. Hocalarının isim listesi için bkz. Akhtar, *Early Shiite Imamiyyah Thinkers*, 52-53.

¹²⁵¹ Kartaloğlu, Habib, "Şeyh Sadûk", *Erken Dönem Şii Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul 2017, s. 127.

¹²⁵² Öz, "İbn Bâbeveyh", 346.

¹²⁵³ Kartaloğlu, "Şeyh Sadûk", 127.

¹²⁵⁴ el-Kummî, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh, *Me'âni'l-Ahbâr*, thk. Ali Ekber Gıfârî, Beyrut 1979, s. 69-72.

¹²⁵⁵ Öz, "İbn Bâbeveyh", 346.

¹²⁵⁶ Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", 17.

¹²⁵⁷ Şeyh Tûsî, *el-Fihrist*, 237; Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, VI, 128.

¹²⁵⁸ Necâşî, *er-Ricâl*, 389-92.

¹²⁵⁹ Bu eserlerle ilgili bilgi için bkz. Öz, "İbn Bâbeveyh", 346-47.

¹²⁶⁰ Câbirî, *el-Fikru's-Selefî 'inde's-Şi'ati'l-İmâmiyye*, 200.

¹²⁶¹ el-Kummî, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh, *el-İ'tikâdât*, Kum 1992, s. 42-43.

¹²⁶² Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", 17.

¹²⁶³ Örnek olarak bkz. Kummî, *et-Tevhîd*, 151, 173, 217, 291-93, 350; Kummî, *Kemâlü'd-Dîn*, 32-93.

Kummî'nin izlediği ahbârî çizgi en çok öğrencisi Şeyh Müfid (413/1022) tarafından tenkit edildi. Müfid, Kummî'nin *el-İ'tikâdât*'ına *Tashîhu'l-İ'tikâd* adlı bir şerh yazdı, bu şerhinde hocasının bazı görüşlerini tashih, bazılarını da şerh etti.¹²⁶⁴ Müfid *et-Tashîh*'inde, hocasının eserinin çelişkilerle dolu olduğunu söyler ve bunu şu sebebe bağlar: “O, ihtilaflı hadislerin zâhiriyle amel etti. Nazar ehlinde olmadığı için bu hadislerdeki hak ile bâtılı birbirinden ayıramadı ve hüccetin gerektirdiği şekilde davranmadı. Çelişkili sözlere dayanmak ve râvileri taklit etmek üzerine yöntemini kuran kişinin hâli, zayıflık bakımından vassafettiğimiz gibidir.”¹²⁶⁵ Aynı eserde hocası hakkında şöyle der: “O, Ashâbu'l-Hadîs'in, lafızların zâhiriyle amel etmeye ve itibar yolundan uzak durmaya dayalı metoduna bağlıdır. Bu, sahibine dinde zarar veren bir yaklaşımdır. Kişi, bu yaklaşımı sergilediği sürece mevzuların derinliğine nüfuz edemez.”¹²⁶⁶ Müfid, *el-Mesâilu's-Sereviyye*'de Kummî'yi ve bağlı bulunduğu Ahbârî ekolü eleştirmeye şöyle devam eder:

İmamların sözlerine ulaştıran çeşitli yollarla sâbit olmadığı sürece Ebû Cafer'in rivâyetleriyle amel etmek vâcib değildir. Çünkü bu rivâyetler âhâd haberlerdir, ne ilim ne de amel gerektirirler. Üstelik yanlış ve yanlış yapması câiz olan kişilerden rivâyet edilmişlerdir. Ebû Cafer, duyduğunu rivâyet etti, ezberlediğini nakletti. Fakat bunların doğruluğu hakkında güvence vermedi. Ashâbu'l-Hadîs'in durumu işte budur. Onlar değerli-değersiz herşeyi naklederler, nakilde bilinenle yetinmezler. Nazar ve inceleme ehli değildirler, rivâyetler üzerinde düşünüp inceleme yapmazlar. Onların ahbârı karışıktır, sahihi de sahih olmayanı da içerir. Bunları birbirinden ayırmak yalnızca usûl üzerinde nazar etmekle ve menkulün sıhhatini anlamaya yarayan nazara itimat etmekle mümkündür.¹²⁶⁷

Müfid, ayrıca Kummî'nin sehvi'n-nebî meselesindeki görüşünü reddetmek üzere *'Ademu Sehvi'n-Nebî* adlı bir risâle yazdı. Bilindiği üzere Kummî, Nebî'nin sözlerinde değil de fiillerinde yanlışlanabileceğini iddia etmiş, Zülyedeyn lakaplı sahâbiden nakledilen haberi buna delil göstermişti.¹²⁶⁸ Müfid, ismet prensibini ve dolayısıyla imâmet nazariyesini zedeleyeceği düşüncesiyle Kummî'nin bu iddiasına karşı çıktı ve Kummî'ye şu ağır eleştiriye yöneltti: “O, bilmediği bir konuya el attı. Böylelikle ilimdeki eksikliğini ve aczini ortaya koymuş oldu. Oysaki doğruya irşat edilenlerden

¹²⁶⁴ Öz, “İbn Bâbeveyh”, 347.

¹²⁶⁵ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, 49.

¹²⁶⁶ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, 138.

¹²⁶⁷ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numan, el-Ukberî “el-Mesâilu's-Sereviyye”, *Mesârru's-Şî'a*, Kum 1431/2009, s. 72-73.

¹²⁶⁸ el-Kummî, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh, *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, Beyrut 1986, I, 249-50.

olsaydı, beceremeyeceği, ustası olmadığı, yolunu bilmediği bu işe girişmezdi. Ne var ki heva, sahibini helâk eder.”¹²⁶⁹

Kummî, *el-İ'tikâdât*'taki görüşleri sebebiyle Mutezilî kelâmcıların da eleştirilerine maruz kaldı. Bunun üzerine *et-Tevhîd*'i kaleme aldı. Bu eserinde İmâmiyye'nin teşbih ve tecsîm anlayışlarından uzak olduğunu ispatlamaya çalıştı. Ancak bazı konularda kendisini Mutezile'nin etkisinden koruyamadı. Örneğin, Allah'ın rüyetini¹²⁷⁰ ve nurâniyetini¹²⁷¹ nefyetti, Kur'ân'ın ne hâlık ne de mahlûk olduğu yönünde Şîa imamlarından gelen haberi yapay bir teville¹²⁷² yumuşatarak Mutezile ile uyumlu hale getirdi.¹²⁷³

Burada Kummî'nin Sâhib b. Abbâd (385/995) ile temasına değinmek yerinde olacaktır. Kummî, her ne kadar '*Uyûnu Ahbârı'r-Rızâ*'yı Sahîb b. Abbâd'a övgüler ve dualar eşliğinde ithaf etmiş olsa da,¹²⁷⁴ onun ilgisine mazhar olamamıştır. Tam tersine, Sâhib onun öğretimini engellemiştir.¹²⁷⁵ Bu durum, Kummî'nin kelâma karşı tavrından ve bazen cebirci anlayışa yaklaşan yorumlarından kaynaklanmış olabilir. Bununla birlikte Sâhib'in, Kummî'nin kardeşi Hüseyin b. Ali'ye hürmet gösterdiği nakledilir.¹²⁷⁶

Menâ'î, Kummî'yi ve Mutezile ile ilişkisini şu şekilde değerlendirir:

Şeyh Sadûk'un medresesi, gelenekçi bir medrese olup İmâmî-Mutezilî akıma tepki mâhiyetinde doğmuştur. Araştırmamız, Şeyh Sadûk'un kelâm ilmine ve kelâmcılara karşı olan gelenekçi yönelimini tespit etmiştir. Onun *et-Tevhîd* adlı kitabı her ne kadar akâide dâir olsa da baştan sona kadar hadislere ve imamların sözlerine dayanmaktadır. Sadûk, Mutezile ile uyuştugu, mutlak tenzih ve rüyetin ilim şeklinde tevili gibi konularda yine Ehlibeyt imamlarının rivâyetlerine itimat etmiştir. Onun Mutezile ile ayrıştığı noktalar, diğer İmâmîlere nazaran daha belirgindir. Zira o, Mutezilî anlamdaki adâlet ilkesini, kulların kendi fiillerini yaratmasını ve vâid ilkesini inkâr etmiştir. Buna mukâbil, Nebî'nin ve imamların âsilere ve günahkârlara şefâatini kabul etmiştir.¹²⁷⁷

Kanaatimizce Kummî'nin mutlak tenzih ve rüyetin ilim şeklinde tevili gibi konularda naklettiği ahbâr güvenilir değildir. Bunların Mutezile ile uyuşmak amacıyla

¹²⁶⁹ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numan, "Ademu Sehvi'n-Nebî", *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, Kum 1431/2009, s. 20.

¹²⁷⁰ Kummî, *et-Tevhîd*, 116,

¹²⁷¹ Kummî, *et-Tevhîd*, 125, 150.

¹²⁷² Kummî, *et-Tevhîd*, 219-20.

¹²⁷³ Howard, "Şîi Kelâm Edebiyatı", 222.

¹²⁷⁴ Kummî, '*Uyûnu Ahbârı'r-Rızâ*', I, 12.

¹²⁷⁵ Madelung, "İmamiyye ve Mutezile Teolojisi", 94.

¹²⁷⁶ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, III, 199; İlmî Heyet, *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütekellimîn*, II, 100.

¹²⁷⁷ Menâ'î, *Usûlu'l-'Akâide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, 448.

üretilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim mutlak tenzih ve rüyetin ilim şeklinde tevili Mutezile kaynaklıdır. Şîa imamlarının tevhit anlayışı ise teşbihsiz isbât üzerine kurulu olup rüyeti mümkün görür. Bu anlayışta tenzihe önem verilse de mutlak tenzihin isbâtı zedeleyeceği ve sonuçta ta'tîle yol açacağı düşünülmektedir. Kummî bu hususta Şîa imamlarından sâdır olan çok sayıda haberi¹²⁷⁸ nakletmesine rağmen bunlarla çelişen ve Mutezile ile uyuşan haberlere itimat etmiştir.¹²⁷⁹ Bu, hiç şüphesiz Mutezilî etkiyle izah edilebilecek bir durumdur.

Sonuç olarak Kummî, Mutezilî düşüncenin merkezlerinden biri olan Rey'de¹²⁸⁰ yaşaması itibarıyla bu düşünceden ister istemez etkilenmiştir. İmâmîyye açısından bakıldığında, Ali er-Rızâ'nın siretiyle ilgili önemli rivâyetleri nakletmesi, Ebû Sehl en-Nevbahtî (311/923) ve İbn Kıbe'nin (317/929) bazı düşüncelerini günümüze ulaştırması gibi faydalı işlere imza atmıştır. Fakat Şeyh Müfîd'in değindiği gibi, kelâmcı yönünün zayıf olması ve ahhârî metodu izlemesi nedeniyle çoğu zaman çelişkiye düşmekten kurtulamamış, bu nedenle muhâliflerine çok sayıda koz vermiştir.

3.4.2. Şeyh Müfîd

Şeyh Müfîd lakabıyla tanınan Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Numan el-Hârisî, Bağdat'ın kuzeydoğusundaki Ukberâ'da, yaygın kabule göre 338/950 yılında dünyaya geldi.¹²⁸¹ İlk eğitimini bir muallim olan babasından aldı. Küçük yaşta babasıyla birklikte eğitim amacıyla Bağdat'a gelerek Kerh mahallesine¹²⁸² yerleşti.¹²⁸³ Ahbârî ekolden İbn Bâbeveyh (381/991), İbn Kûleveyh (368/978), Ebû Gâlib ez-Zürârî (368/978), İbnu's-Semmâk (344/955); Usûlî ekolden ise Ebu'l-Ceyş el-Belhî (367/977), Nâşî el-Asgar (366/976) ve İbnu'l-Cüneyd (381/991) gibi çok sayıda İmâmî âlimden ders aldı.¹²⁸⁴ Bunun yanında Ebû Abdullâh el-Basrî (369/980), Ali b. İsa er-Rummânî (384/994) ve Ebû Ubeydullâh el-Merzübânî (384/994) gibi Mutezilî âlimlerden de

¹²⁷⁸ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 133; Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 147; II, 26; Kummî, *et-Tevhîd*, 113.

¹²⁷⁹ Kummî, *et-Tevhîd*, 104-19.

¹²⁸⁰ Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 374.

¹²⁸¹ İlhan, Avni, “Müfîd, Şeyh”, *DİA*, XXXI, s. 502, ss. 502-3, İstanbul 2006.

¹²⁸² Burası, Bağdat'ın Küfe'ye açılan kapısı üzerinde, Şîi nüfusun yoğun bulunduğu bir mahalleydi. Bkz. Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I, 457.

¹²⁸³ et-Tebrîzî, Müderrisî, *Reyhânetü'l-Edeb*, Tahran 1328-33, IV, 58-61.

¹²⁸⁴ Şeyh Müfîd'in hocaları hakkında geniş bilgi için bkz. et-Tûsî, Muhammed b. Hasan, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, Beyrut 1401, I, 11-14; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, I, 74-77; Şeyh Müfîd, *el-Emâlî*, 9-12.

faidalandı.¹²⁸⁵ Üstün zekâsı ve güçlü hafızası sayesinde İmâmiyye kelâmcılarının reisi oldu.¹²⁸⁶

Şeyh Müfid, hayatını İmâmiyye'yi desteklemeye adadı. Bu çerçevede Kerh mahallesindeki evini ve buradaki Barâsâ mescidini eğitim merkezi haline getirdi.¹²⁸⁷ Burada ders halkaları kurdu, başta Şerîf Murtazâ (436/1044), Şerîf Radî (406/1015), Şeyh Tûsî (460/1067), Kerâcîkî (449/1057), Necâşî (450/1058), Ebû Ya'lâ el-Caferî (463/1070) ve Sellâr ed-Deylemî (463/1070) olmak üzere çok sayıda öğrenci yetiştirdi.¹²⁸⁸ Kendisine büyük değer veren Adududdevle'den¹²⁸⁹ elde ettiği imkânları öğrencilerine aktardı.¹²⁹⁰ Harezm, Nişabur, Cürcan, Mâzenderân, Taberistan, Sâgân, Dînever, Hûzistan, Fars, Rakka, Hâir, Ukberâ, Musul, Meyyâfârikîn gibi şehirlerdeki İmâmîlerin sorularını cevaplayan risâleler yazdı.¹²⁹¹ Eserleri aracılığıyla kendisinden sonra gelen İmâmî âlimlere feyiz verdi.¹²⁹² Üst düzey yöneticilerin ve çeşitli mezheplerden âlimlerin katıldığı münâzara meclislerinde İmâmiyye öğretisini başarıyla savundu.¹²⁹³ İkna yeteneği sayesinde¹²⁹⁴ çok sayıda insanın İmâmiyye'ye katılmasını sağladı. Çağdaşı Hatîb el-Bağdâdî (463/1071) bu durumdan şöyle diyerek şikâyet etmiştir: “Onun yüzünden çok sayıda insan helak oldu. Allah, sonunda onun canını aldı da Müslümanları ondan kurtardı!”¹²⁹⁵

Şeyh Müfid'in İmâmiyye'ye katkısı o kadar büyük oldu ki, hakkında, “Her İmâmî ona minnet borçludur.” dendi.¹²⁹⁶ İmâmiyye için taşıdığı değer, 413/1022 yılındaki vefatında, Eşnân Meydanı'nda kılınan cenaze namazına¹²⁹⁷ 80 bin insanın katılmasıyla¹²⁹⁸ müşâhede edildi ve Mihyâr ed-Deylemî'nin (428/1036) duygu yüklü mersiyesinde¹²⁹⁹ ifadesini buldu.

¹²⁸⁵ Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 89-91, 93-95.

¹²⁸⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), 226.

¹²⁸⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 157.

¹²⁸⁸ İlmî Heyet, *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütekellimîn*, II, 254.

¹²⁸⁹ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, VI, 505-6.

¹²⁹⁰ İlhan, “Müfid, Şeyh”, 502.

¹²⁹¹ Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 129-30, 170, 173.

¹²⁹² Hillî, *Hulâsatu'l-Akvâl*, 147.

¹²⁹³ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Müânese*, I, 141.

¹²⁹⁴ Onun, ahşaptan bir direğin altın olduğuna hasmını inandırabilecek derecede bir ikna yeteneği bulunduğu söylenir. Bkz. Şehristânî, “Mukaddime”, 21.

¹²⁹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 449-50.

¹²⁹⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 449-50; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 157; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, VI, 505-6.

¹²⁹⁷ Necâşî, *er-Ricâl*, 403.

¹²⁹⁸ Akhtar, *Early Shiite Imamiyyah Thinkers*, 83 vd.

¹²⁹⁹ Emînî, *el-Gadîr*, IV, 256-60.

Şeyh Müfid'in iki yüzden fazla eser yazdığı söylenir.¹³⁰⁰ Bunların arasında Mutezile'ye reddiye mâhiyetinde yazılanlar şunlardır: *er-Red 'ala'l-Câhız (er-Red 'ala'l-Osmâniyye)*, *Nakdu'l-Mervâniyye*, *Nakdu Fadîlati'l-Mu'tezile*, *en-Nakd 'alâ İbni Abbâd fî'l-İmâme*, *en-Nakd 'alâ Ebî İsa er-Rummânî*, *en-Nakd 'alâ Ebî Abdillâh el-Basrî Kitâbehu fî'l-Mut'a*, *Nakdu'l-Hams 'Aşere Mes'ele 'ala'l-Belhî*, *Nakdu'l-İmâme 'alâ Cafer İbn Harb*, *el-Kelâm 'ala'l-Cübbâi fî'l-Ma'dûm*, *en-Nakd 'ala'l-Vâsîti*, *Nakdu Kitâbi'l-Asam fî'l-İmâme*, *er-Red 'ala'l-Hâlidî fî'l-İmâme*, *er-Red 'ala'l-Cübbâi fî't-Tefsîr*, *er-Red 'alâ İbni'l-İhşîd fî'l-İmâme*, *el-Beyân 'an Galati Kutrub fî'l-Kur'ân*, *'Umud Muhtasara 'ala'l-Mu'tezile fî'l-Va'id*, *er-Red 'alâ Ebî Abdillâh el-Basrî fî Tafdîli'l-Melâike*.¹³⁰¹

Yukarıda zikredilen reddiyeler, Şeyh Müfid'in en çok Mutezile'ye karşı mücâdele ettiğini gösterir. Ancak bu, onun Mutezile'den etkilenmediği anlamına gelmez. O, genel anlamda Bağdat Mutezilesi'nin, özellikle de Kabî'nin (319/931) etkisinde kaldı.¹³⁰² Bu bağlamda şerrin Allah tarafından yaratılmadığını açıkladı.¹³⁰³ Allah'ın irâdesinin bizzat fiilleri olduğunu kabul etti.¹³⁰⁴ Allah'ın duyması ve görmesinin bilmek anlamına geldiğini söyledi.¹³⁰⁵ Rüyetin mekân, yön, ışık, şekil ve boyut gibi birtakım özellikleri gerektirdiği için Allah hakkında mümkün olmadığını belirtti.¹³⁰⁶ Aslah ve lütuf prensiplerini benimsedi.¹³⁰⁷ Marifetullâh'a iktisap yoluyla ulaşıldığını,¹³⁰⁸ Kur'ân'ın icazına ilişkin sarfe teorisini¹³⁰⁹ ve kabir azabını¹³¹⁰ onayladı. Latîfu'l-keîlâma dâir konularda da genel anlamda Bağdat Mutezilesi'ne uydu.¹³¹¹ Tüm bu etkilenmeye rağmen Müfid, Bağdat Mutezilesi'ne intisap etmeyi reddederek¹³¹² İmâmîyye'nin Mutezile'den farklı olduğunu izaha çalıştı.¹³¹³ Bu amaçla *el-Hikâyât fî Muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-'Adliyye ve'l-Fark beynehum ve beyne's-Şî'ati'l-İmâmîyye* adlı eserini yazdı. Bu eserinde Mutezile'nin ahvâl teorisi,¹³¹⁴ ilâhî kudret ve

¹³⁰⁰ Eserlerinin listesi için bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 399-402; Tûsî, *el-Fihrist*, 190-91; İbn Şehrâşûb, Muhammed b. Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *Me'âlimu'l-'Ulemâ*, Tahran 1934, s. 102-2.

¹³⁰¹ Necâşî, *er-Ricâl*, 399-402.

¹³⁰² Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'i li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 375.

¹³⁰³ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 42-45.

¹³⁰⁴ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 53.

¹³⁰⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 54.

¹³⁰⁶ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 57.

¹³⁰⁷ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 59.

¹³⁰⁸ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 61.

¹³⁰⁹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 63.

¹³¹⁰ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 77.

¹³¹¹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 95-114, 127-33.

¹³¹² Ansârî – Schmidtke, “et-Telakki's-Şî'i li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 375.

¹³¹³ Madelung, “Imamism and Mu'tazilite Theology”, 24.

¹³¹⁴ Şeyh Müfid, “el-Hikâyât”, 49-56.

irâdenin taalluku,¹³¹⁵ cevher ve arazlar,¹³¹⁶ vaîd,¹³¹⁷ şefâat, kabir azabı, cennet ve cehennemın yaratılmış olması, miraç, peygamberlerin ve imamların ismeti¹³¹⁸ konularında İmâmiye'den ayrıldığına dikkat çekti.

Şeyh Müfid Bağdat Mutezilesi'nin görüşlerini İmâmiyye'ye daha yakın buldu.¹³¹⁹ Bunu *el-Mukni'a fî Vifâki'l-Bağdâdiyyîn mine'l-Mu'tezile limâ Ruviye 'ani'l-Eimme* adlı risâlesinde gösterdi. Bu risâle günümüze ulaşmamış olsa da içeriğini *Evâilu'l-Makâlât*'ın yardımıyla tahmin etmek mümkündür. *Evâil*'e göre Bağdat Mutezilesi Kur'an'ın muhdesliği, Allah'ın isim ve sıfatlarının tevkîfi (nassa bağlı) oluşu,¹³²⁰ ilâhî ilmin ezeliği,¹³²¹ rüyetin nefyi,¹³²² ilâhî adâlet,¹³²³ hâlık lafzının Allah'a mahsusluğu,¹³²⁴ ilâhî lütfun keremden kaynaklandığı,¹³²⁵ marifetin müktesepliği,¹³²⁶ nübüvvet ve imâmetin tefaddul oluşu¹³²⁷ konularında İmâmiyye'ye uymuştur.

Şeyh Müfid'in kelâm anlayışını, İmâmiyye ile Bağdat Mutezilesi'nin sentezi oluşturur.¹³²⁸ Onun Bağdat Mutezilesi'ni Basra Mutezilesi'ne tercih etmesi, çeşitli sebeplere bağlanabilir. Bu sebeplerden başlıcaları şunlardır: Bağdat Mutezilesi'nin Ali b. Ebû Tâlib'i üstün görmesi, akıldan istifâde etmede Basra Mutezilesi'nden daha az radikal olması, bazı konularda Şîa imamlarıyla uyuşması ve Müfid'in Ebu'l-Ceyş (367/977-78) vasıtasıyla Kabî'den etkilenmesi.

Çok iyi bir münâzaracı olduğu bilinen Şeyh Müfid,¹³²⁹ bazı münâzaralarını *el-Uyûn ve'l-Mehâsin*'de kaydetmiştir. Bu eserin Şerîf Murtazâ (436/1044) tarafından yapılan ihtisarı günümüze ulaşmıştır. Bu ihtisara göre Şeyh Müfid, Mutezile'den Azrâle,¹³³⁰ Ebû Amr eş-Şatvî,¹³³¹ Ebû Muhammed el-'Ummânî, Ebû Bekr İbnu'd-Dekkâk,¹³³² Rummânî¹³³³ ve adlarını vermediği daha pek çok Mutezilî âlimle¹³³⁴

¹³¹⁵ Şeyh Müfid, "el-Hikâyât", 57-58.

¹³¹⁶ Şeyh Müfid, "el-Hikâyât", 59-62.

¹³¹⁷ Şeyh Müfid, "el-Hikâyât", 63-65.

¹³¹⁸ Şeyh Müfid, "el-Hikâyât", 67-71.

¹³¹⁹ İlhan, "Müfid, Şeyh", 502.

¹³²⁰ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 53.

¹³²¹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 54-55.

¹³²² Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 57.

¹³²³ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 57-58.

¹³²⁴ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 58-59.

¹³²⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 59.

¹³²⁶ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 61.

¹³²⁷ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 63-64.

¹³²⁸ McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, 395.

¹³²⁹ Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 168-69.

¹³³⁰ Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 26.

¹³³¹ Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 26-27.

¹³³² Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 30.

¹³³³ Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 331-36.

münâzaralar yapmıştır. Hatîb el-Bağdâdî (463/1071), ayrıca onun önemli bir Mutezile kelâmcısı ve fakihî olan Ebû Bekr b. Serâyâ ile tartıştığını haber vermiştir.¹³³⁵ Bazı geç dönem kaynaklarda Şeyh Müfid'in Kadı Abdulcabbâr (415/1025) ile Gadîr hâdisesi konusunda münâzara yaptığı, münâzaradaki başarısı sebebiyle Kadı'nın ona Müfid lakabını verdiği, olayı duyan Adududdevle'nin de hediyeler gönderdiği iddia edilse de,¹³³⁶ bu, zayıf bir iddia olarak görünmektedir. Zira Adududdevle'nin Bağdat'ta bulunduğu dönemle (367/978-372/983) Kadı Abdulcabbâr'ın burada ikâmet ettiği 389/999 senesi birbiriyle örtüşmemektedir.¹³³⁷ Ancak Şeyh Müfid'in Kadı Abdulcabbâr ile müteaddit defa buluştuğu doğrudur. Nitekim Ebû Hayyân et-Tevhîdî (414/1023), Şeyh Müfid'in Kadı ile birçok defa münâzara yaptığını, kendisinin bunlardan bazılarını çeşitli eserlerinde zikrettiğini bildirmektedir.¹³³⁸

İlmî kişiliği ve üslubu yanında züht ve takvâsıyla da tanınan Şeyh Müfid,¹³³⁹ Şîî kelâmı ve fikhî için sağlam bir temel oluşturmuştur. Onun bu sahada ortaya koyduğu usûlî metot günümüze kadar geçerliliğini korumuştur.¹³⁴⁰ Bu sebeple o, sadece yaşadığı çağda değil, günümüze kadar İmâmiyye'nin reisi kabul edilmiştir.¹³⁴¹

3.4.3. Şerîf Murtazâ

Nesebi Musa el-Kâzım'a dayanan Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin el-Müsevî, 355/966 yılında Bağdat'ta doğdu.¹³⁴² Babasının uzun süre Tâlibîlerin nakipliğini üstlenmesinden¹³⁴³ anlaşıldığı üzere siyasî bakımdan güçlü ve varlıklı bir ailede yetişti. İlk eğitimini aile çevresinden aldıktan sonra kelâm ve fikhî ilimlerini Şeyh Müfid'den, hadis ilmini ise Hüseyin b. Bâbeveyh'ten tahsil etti.¹³⁴⁴ Arap dili ve edebiyatını devrin büyük üstatları Merzûbânî (384/994), İbn Cinnî (392/1002) ve Abdulaziz b. Nübâte'den (405/1014) öğrendi.¹³⁴⁵ Bazı geç dönem Zeydî-Mutezilî kaynaklara göre Kadı

¹³³⁴ Şerîf Murtazâ, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, 22-23; 81-86; 97-101; 110-16; 120-24; 128-32; 132-35; 153-55; 201-3.

¹³³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 321-22.

¹³³⁶ Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, 361-62; eş-Şüşterî, Nurullah, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, Tahran 1986, s. 463-64.

¹³³⁷ Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 127-28.

¹³³⁸ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Müânese*, I, 141.

¹³³⁹ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, VI, 506.

¹³⁴⁰ İlhan, "Müfid, Şeyh", 502.

¹³⁴¹ Şehrîstânî, "Mukaddime", 21.

¹³⁴² Tûsî, *el-Fihrist*, 129.

¹³⁴³ Uyar, Gülgün, *Ehl-i Beytin İzinde Nakiplik*, İstanbul 2009, s. 206-7.

¹³⁴⁴ Öz, Mustafa, "Şerîf el-Murtazâ", *DİA*, XXXVIII, s. 587, ss. 586-88, İstanbul 2010.

¹³⁴⁵ Kartaloğlu, Habib, "Şerîf el-Murtazâ", *Erken Dönem Şîî Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul 2017, s. 202-4.

Abdulgabbar (415/1025) ve çağdaşı Ebû İshak en-Nusaybî'den Mutezile kelâmını okudu.¹³⁴⁶

Şeyh Tûsî (460/1067), hocası Murtazâ'nın kelâm, fıkıh, usul-i fıkıh, edebiyat, nahiv, şiir, lügat gibi birçok dalda çağının en büyüğü olduğunu, bu ilimlerdeki üstünlüğünün herkes tarafından kabul edildiğini söyler.¹³⁴⁷ Necâşî (450/1058) de onun kelâmcı, şâir ve edip yönüne vurgu yaparak çağının yegânesi olduğunu belirtir.¹³⁴⁸ Diğer mezheplerden âlimlerin de Murtazâ'nın ilmî birikimini takdir ettiği görülür. Örneğin Zehebî (748/1348) onun zekâsına değindikten sonra kelâm ilmi, Mutezile mezhebi, edebiyat ve şiirle ilgili derin bilgiye sahip olduğuna işâret eder.¹³⁴⁹ İbn Hacer (852/1449) evini ilim meclisine çevirip münâzaralar düzenlemesine ve ilmi her şeyden üstün tutmasına dikkat çeker.¹³⁵⁰

Büveyhî emîri Bahâüddeve tarafından 396/1005-6 yılında kendisine “el-Murtazâ” ve “Zü'l-Mecdeyn” lakapları verilen Şerîf,¹³⁵¹ başlangıçta siyasetten uzak kalıp kendini ilme verdi.¹³⁵² Ancak kardeşi Şerîf Radî'nin 406/1015 yılında genç yaşta ölümü üzerine nakiplik, hac emirliği ve dîvânü'l-mezâlim görevine atandı.¹³⁵³ Bu görevi 436/1044 yılında ölene kadar sürdürdü. Resmî görevi onu ilim ve öğretimden alıkoymadı. Nitekim Murtazâ; Tûsî, Necâşî, Ebû Ya'lâ el-Caferî, Sellâr ed-Deylemî, Kerâcîkî, İbnu'l-Berrâc, Ebu's-Salâh el-Halebî gibi öğrenciler yetiştirdi.¹³⁵⁴ İmâmîlerin Tus, Rey, Cürcan, Taberistan, Deylem, Vâsıt, Musul, Meyyâfârikîn, Haleb, Şam, Trablus, Sayda, Remle ve Mısır'dan gönderdikleri soruları cevaplamak üzere risâleler yazdı.¹³⁵⁵ İslâmî ilimlerin neredeyse her dalına ilişkin çok sayıda kitap kaleme aldı.¹³⁵⁶ Bunlardan başlıcaları şunlardır: *el-Mulahhas fî Usûli'd-Dîn*, *ez-Zahîra fî 'İlmi'l-Kelâm*, *Şerhu Cümeli'l-İmi ve'l-'Amel*, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, *eş-Şâfi fî'l-İmâme*, *el-Mukni' fî'l-Gaybe*, *ez-Zerî'a ilâ Usûli'sh-Şerî'a*, *Gureru'l-Fevâid ve Düreru'l-Kalâid (el-Emâlî)*.¹³⁵⁷

¹³⁴⁶ Cüşemî, “Şerhu'l-'Uyûn”, 383; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 117. Kanaatimizce bu bilgi, erken dönem kaynakları tarafından teyit edilmediği için tahkike muhtaçtır.

¹³⁴⁷ Tûsî, *el-Fihrist*, 129.

¹³⁴⁸ Necâşî, *er-Ricâl*, 270.

¹³⁴⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 588.

¹³⁵⁰ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, V, 17.

¹³⁵¹ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 54.

¹³⁵² Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 105.

¹³⁵³ Emînî, *el-Gadîr*, IV, 275-76.

¹³⁵⁴ Akhtar, *Early Shiite Imamiyyah Thinkers*, 184-85; Öz, “Şerîf el-Murtazâ”, 587.

¹³⁵⁵ Madelung, Wilferd, “Alam-al-Hodâ, Ebu'l-Qâsem Ali b. Hoseyn al-Mûsawî”, *Elr*, I/8, s. 793, ss. 791-95, London 1985.

¹³⁵⁶ es-Sadr, Hasan, *Te'sîsu'sh-Şi'a li 'Ulûmi'l-İslâm*, Beyrut 1401/1981, s. 391-92.

¹³⁵⁷ Tûsî, *el-Fihrist*, 129; Necâşî, *er-Ricâl*, 270-71.

Şeyh Müfid'in en seçkin öğrencisi olan Murtazâ, hocasının ölümünden sonra İmâmiyye'nin ilmî liderliğini üstlendi.¹³⁵⁸ Fakat imâmet ve imâmete bağlı olan imanın tanımı, vaîd, el-menzile gibi meseleler haricinde hocasına muhâlefet ederek Behşemî görüşleri yeğledi.¹³⁵⁹ Nitekim Kutbuddîn er-Râvendî (573/1178) iki âlim arasında itikâdî konularda 95 ihtilafli meseleyi zikretmiş, kitabının uzamaması için daha fazlasını zikredemediğini belirtmiştir.¹³⁶⁰ İbn Tâvûs'a (664/1266) göre bu meseleler arasında en garip olanı, cevherin ademde ispatıdır. Zira Şeyh Müfid *el-'Uyûn ve'l-Mehâsin*'de bu görüşü sert bir şekilde eleştirmesine rağmen Murtazâ birçok kitabında onaylamış ve desteklemiştir.¹³⁶¹

Murtazâ ile Müfid arasındaki ihtilafın odak noktası aklın epistemolojik değeridir. Müfid sağlıklı neticeler elde etmede ve ahlakî zorunluluğun ilk prensiplerine ulaşmada aklın mutlaka vahyin desteğine ihtiyacı olduğunu savunmuş, vahiy tarafından desteklenmeyen aklın marifetullaha ve teklife dâir herhangi bir bilgiye ulaşmasını mümkün görmemiştir.¹³⁶² Murtazâ ise Basra Mutezilesi'nin radikal tavrıyla uyumlu bir şekilde, dinin temel gerçeklerinin tespitinde akli başlangıç noktası almış, vahye ihtiyaç duyulmadan sadece akıl vasıtasıyla dinî hakikatlere ulaşılabilirliğini iddia etmiştir.¹³⁶³ Kendisinden sonra Nasîruddîn et-Tûsî (672/1273-74) ve öğrencisi Allâme Hillî (726/1325-26) onun bu rasyonel metodunu esas almış ve düşüncelerini bu metot üzerine kurmuşlardır.¹³⁶⁴

Murtazâ haber-i vâhid konusunda da Müfid'den farklı düşünmüştür. Müfid, haber-i vâhidin ilim ifade etmediğini söylese de râvinin doğruluğuna delâlet eden bir beyan ile birlikte olması durumunu istisna tutmuştur.¹³⁶⁵ Murtazâ ise haber-i vâhidi kesin bilgi içermediği ve sağlam karinelerle desteklenmediği için hem itikâdî hem amelî sahada muteber saymamış, onunla amel edilemeyeceğini savunmuştur.¹³⁶⁶

¹³⁵⁸ Kartaloğlu, "Şerîf el-Murtazâ", 199.

¹³⁵⁹ Ansârî – Schmidtke, "et-Telakki's-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye", 375.

¹³⁶⁰ İbn Tâvûs, Ebu'l-Kâsım Ali b. Musa, *Keşfu'l-Mehacce li Semereti'l-Mühce*, Kum 1430, s. 64.

¹³⁶¹ İbn Tâvûs, Ebu'l-Kâsım Ali b. Musa, *Ferecu'l-Mahmûm fî Târîhi 'Ulemâi'n-Nücûm*, Kum 1363/1944, s. 41-42.

¹³⁶² Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 44-45; Uyar, Mazlum, "Akla Dayalı Şîi Kelâmının Oluşmasında Mutezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/1, s. 103, ss. 101-12, Ankara 2000.

¹³⁶³ Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî, *ez-Zahîra fî 'İlmi'l-Kelâm*, Kum 2009, s. 170-71.

¹³⁶⁴ Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", 27-28.

¹³⁶⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 122.

¹³⁶⁶ Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî, *ez-Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a*, Tahran 1363, II, 517 vd., 554.

Murtazâ, Mutezilî düşünceden en çok etkilenen İmâmiyye âlimidir.¹³⁶⁷ Bu husus, onun imâmet dışındaki pek çok konuda Kadı Abdulcabbâr'a uymuş olmasıyla kanıtlanmaktadır. Arslan'ın bu husustaki tespitlerine Kadı Abdulcabbâr'dan bahsederken değinmiştik. Murtazâ'nın Mutezilî eğilimi çok sayıda yazar tarafından dile getirilse de¹³⁶⁸ Usûlî-İmâmî âlimler bu gerçeği kabullenmeye yanaşmazlar. Bunlardan Muhsin Emîn, Kadı Abdulcabbâr'a imâmet konusunda reddiye yazmasını örnek göstererek Murtazâ'nın Mutezile'ye nisbet edilmesine karşı çıkar.¹³⁶⁹ Ancak Arslan'ın dediği gibi, bu gerekçe yeterli ve geçerli olmaktan uzaktır. Zira Murtazâ'nın imâmet konusunda Kadı Abdulcabbâr'a reddiye yazması, diğer konularda ondan etkilenmesine engel değildir.¹³⁷⁰

3.4.4. Şerîf Radî

Şerîf Murtazâ'nın kardeşi olan Ebu'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin el-Müsevî, 359/970 yılında Bağdat'ta doğdu.¹³⁷¹ Çağının önde gelen Şîî, Sünnî ve Mutezilî hocalarından çok iyi bir eğitim aldı. Bu hocaların arasında Şeyh Müfîd, Tel'ükbürî, İbn Cinnî, Ebû Ali el-Fârisî, Kadı Abdulcabbâr, Rummânî, Merzûbânî, İbn Nübâte, Yusuf b. Hasan es-Sîrâfî, İbrahim b. Ahmed et-Taberî,¹³⁷² Muhammed b. Musa el-Harizmî,¹³⁷³ Abdullah b. Muhammed el-Efkânî, İsa b. Ali b. el-Cerrâh, Sehl b. Abdullah ed-Dîbâcî ve Ebû Hafs el-Kettânî sayılabilir.¹³⁷⁴ Farklı mezheplere mensup hocalardan ders alması, hem ufkunu açtı hem de hoşgörülü ve uzlaşmacı olmasını sağladı. Bu hususta, Sâbiî edîb ve tarihçi Ebû İshâk es-Sâbî (384/994) ile dostluğu günümüze kadar örnek gösterildi.¹³⁷⁵

Afif, onurlu, himmet sahibi, kendinden emin, cesur, cömert, ilkeli ve fedakâr bir kişiliğe sahip olan Ebu'l-Hasan,¹³⁷⁶ Bahâuddevle tarafından 396/1005-6 yılında Irak bölgesinin nakipliğine vekâleten atanarak "er-Radî" ve "Zü'l-Hasebeyn" lakaplarını

¹³⁶⁷ Menâ'î, *Usûlu'l-'Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, 449.

¹³⁶⁸ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 294; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 53; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, III, 124; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, V, 17-18.

¹³⁶⁹ Âmilî, *A'yânu's-Şî'a*, I, 41.

¹³⁷⁰ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 61.

¹³⁷¹ Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr*, III, 155.

¹³⁷² Bu şahıs Mutezilî fikirleri benimseyen Mâlikî fakihlerdendir. Bkz. Abbâs, "Mukaddime", 44.

¹³⁷³ Hanefî mezhebine bağlı bu şahıs itizâle ve genel anlamda kelâma karşıydı. Bkz. Abbâs, "Mukaddime", 44.

¹³⁷⁴ Akhtar, *Early Shiite Imamiyyah Thinkers*, 128; Özel, Mustafa, "Şerîf er-Radî", *DİA*, XXXIX, s. 4, ss. 4-5, İstanbul 2010.

¹³⁷⁵ Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, 104.

¹³⁷⁶ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 23; Âmilî, *A'yânu's-Şî'a*, IX, 217.

aldı.¹³⁷⁷ Babasının 403/1012 yılında ölmesi üzerine bu göreve asâleten atandı.¹³⁷⁸ Bu atamayla tüm Büveyhî topraklarındaki Tâlibîler'in nakipliği kendisine tevdi edildi.¹³⁷⁹ Bir ara halife Kâdir Billâh (422/1031) ile yaşadığı tatsızlık nedeniyle azledildiyse de 406/1015 yılında geçirdiği hastalıktan ölene kadar görevini başarıyla yürüttü.¹³⁸⁰ Büyük sorumluluk gerektiren görevine rağmen öğrenci yetiştirmeyi ihmal etmedi. Bu amaçla “Dâru'l-İlm” adlı bir medrese ve kütüphane tesis etti.¹³⁸¹ Burada eğittiği öğrencilerin ihtiyaçlarını kendi imkânlarıyla karşıladı.¹³⁸² Bu öğrenciler arasında şu isimler yer almaktaydı: Cafer b. Muhammed ed-Dûristî, Muhammed b. Ali el-Hulvânî, Ahmed b. Ali Kallâme, Abdullah b. Ali el-Cürcânî, Ahmed b. Hüseyin en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Ebî Nasr el-Ukberî, Mihyâr ed-Deylemî.¹³⁸³

Radî kısa ömrüne ve resmî görevinden kaynaklanan meşguliyetine rağmen önemli eserler vermiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: *Nehcu'l-Belâga*,¹³⁸⁴ *Hakâiku't-Te'vîl fî Mütешâbihi't-Tenzîl*,¹³⁸⁵ *Talhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*,¹³⁸⁶ *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*,¹³⁸⁷ *Hasâisu'l-Eimme*.¹³⁸⁸

Radî, üzerinde Muteziliî etkinin bâriz bir şekilde görüldüğü İmâmiyye âlimlerindendir. Onun *Hakâiku't-Te'vîl*'de Kabî (319/931),¹³⁸⁹ Ebû Müslim el-İsfahânî (322/934)¹³⁹⁰ ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye (303/916)¹³⁹¹ sıkça başvurduğu görülür. Bununla

¹³⁷⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 54. Radî bu sebeple Bahâuddevle'yi öven bir kaside yazmıştır. Bkz. Şerîf er-Radî, Muhammed b. Hüseyin el-Müsevî, *Dîvânü's-Şerîf er-Radî*, Beyrut 1994, I, 53.

¹³⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 54.

¹³⁷⁹ Şerîf Radî, *ed-Dîvân*, I, 273.

¹³⁸⁰ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 25-26.

¹³⁸¹ İbn İnebe, Ahmed b. Ali el-Hasanî, *'Umdetu't-Tâlib fî Ensâbi Âli Ebî Tâlib*, Necef 1961, s. 190.

¹³⁸² Özel, “Şerîf er-Radî”, 4.

¹³⁸³ Akhtar, *Early Shiite Imamiyyah Thinkers*, 134.

¹³⁸⁴ Radî, *Nehcu'l-Belâga*'nın Ali b. Ebû Tâlib'e ait çeşitli mana, hedef, tür ve arazlara ilişkin sözlerinden seçmeleri kapsadığını belirtmektedir. Bkz. Şerîf Radî, *el-Mecâzât en-Nebeviyye*, 192.

¹³⁸⁵ İmâmiyye'nin ortaya koyduğu ilk dirâyet tefsiridir. Yalnız beşinci cüzü zamanımıza ulaşan bu tefsirde kıraat farklarına, fıkıh ve kelâm konularına temas edilmiş, garîb kelimelerle ilgili açıklamalara ve şiirle istişhâda ağırlık verilmiştir. Bkz. Özel, “Şerîf er-Radî”, 5.

¹³⁸⁶ 401/1011 yılında yazılan ve türünün ilk örneği olan bu eser, Kur'ân'daki mecazî anlatımları konu edinmektedir. Bkz. Özel, “Şerîf er-Radî”, 5. Eser KURAMER tarafından Türkçe'ye çevrilerek *Kur'ân Mecazları* adıyla 2016 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır.

¹³⁸⁷ Eserde 361 hadiste geçen mecazî anlatımlar teşbih, temsil, istiare gibi türleri de kapsayacak biçimde ele alınmış, fikhî konulara ve Hz. Peygamber'in bazı gazvelerine temas edilmiştir. Bkz. Özel, “Şerîf er-Radî”, 5.

¹³⁸⁸ Radî 383/993 yılında 24 yaşındayken bir hasmı tarafından Vâkifi olmakla itham edilmesi üzerine on iki imamın biyografilerini ve özelliklerini konu alan bu eseri yazmaya başlamış, fakat yalnızca Ali b. Ebû Tâlib'e ilişkin bölümü tamamlayabilmiştir. Bu sebeple eser, *Hasâisu Emîrlümünîn Ali İbn Ebî Tâlib* adıyla da anılmaktadır. Bkz. el-Emînî, Muhammed Hâdî, “Mukaddime”, *Hasâisu'l-Eimme*, Şerîf Radî Muhammed b. Hüseyin el-Müsevî, Meşhed 2012, s. 9-12.

¹³⁸⁹ Şerîf er-Radî, Muhammed b. Hüseyin el-Müsevî, *Hakâiku't-Te'vîl fî Mütешâbihi't-Tenzîl*, Beyrut 1986, s. 67, 202, 203, 227, 260, 316.

¹³⁹⁰ Şerîf Radî, *Hakâiku't-Te'vîl*, 92, 95, 137, 138, 218, 231, 243, 245, 273, 374.

¹³⁹¹ Şerîf Radî, *Hakâiku't-Te'vîl*, 8, 10, 20, 52, 67, 69, 92, 116, 126, 127, 135, 202, 259, 281, 294, 333.

birlikte en çok etkilendiği şahıs Kadı Abdulcabbar'dır (415/1025). Radî ondan *el-'Umde fî Usûli'l-Fıkh*'ı¹³⁹² ve *Takrîbu'l-Usûl*'u¹³⁹³ okuduğunu belirtir. *Hakâiku't-Te'vîl*'de birçok yerde Kadı'ya atıfta bulunur.¹³⁹⁴ *Talhîsu'l-Beyân*'da da çoğu zaman Kadı'ya başvurur. Örneğin Kehf Suresi'ndeki "kalbini bizi anmaktan gâfil kıldığımız"¹³⁹⁵ ifadesini Kadı gibi tenzihçi bir yaklaşımla açıklar.¹³⁹⁶ Ayrıca Kadı'yı referans göstererek, nutkun, yalnızca bir organla konuşanlara mahsus olması sebebiyle Allah'a isnat edilemeyeceğini, Müminûn Suresi'nde geçen "katımızda hakkı nutkeden bir kitap vardır"¹³⁹⁷ ifadesindeki nutkun mecâzî olduğunu belirtir.¹³⁹⁸ *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*'de Kadı'ya uyarak gerekli şartları sağlayan âhâd haberlerle fûrû'u'd-dîn alanında amel etmeyi câiz görür.¹³⁹⁹ Kadı'nın rüyete ilişkin kelâm bağlamında, "Dolunaylı bir gecede Ay'ı gördüğünüz gibi kıyâmet gününde Rabbinizi göreceksiniz." hadisi hakkındaki yorumlarını aktarır.¹⁴⁰⁰ Onu desteklemek amacıyla, hadisin âhâd haberlerden olup sahih kabul edilemeyeceğini, sahih kabul edilse bile rüyetin ilim anlamına geldiğini ileri sürer.¹⁴⁰¹

Radî zaman içerisinde bazı fikirlerini değiştirmiş bir âlimdir. O, bunun sebebinin, kararsız kaldığı konularda şüphelerinin zamanla dağılıp kesin kanaate varmasına, gözden kaçırdığı delilleri farketmesine ve görüşlerini tetkik etmesine bağlar. Örnek olarak da başlangıçta ircâ fikrine meyilliyken sonradan vaîd fikrende karar kılmasını gösterir.¹⁴⁰² Böylelikle vaîd konusunda Mutezile'ye uyduğunu itiraf etmiş olur.

Radî, Kadı Abdulcabbâr'ın etkisiyle genel anlamda Behşemî görüşleri benimsemiştir. Bu görüşlerin en ilgiçlerinden biri, cennet ve cehennemin henüz yaratılmamış olup ileride yaratılacağı tezidir. Radî, âyetlerde sözü edilen cennetlerin huld cenneti olmadığını, bunların bitki, ağaç, çiçek, asma ve hurmalardan meydana gelen bahçeler olduğunu ileri sürer. Sevapların karşılığının verileceği huld cennetinin

¹³⁹² Şerîf Radî, *el-Mecâzât en-Nebeviyye*, 176.

¹³⁹³ Şerîf er-Radî, Muhammed b. Hüseyin el-Müsevî, *Talhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Mişkât, Tahran 1372, s. 99.

¹³⁹⁴ Şerîf Radî, *Hakâiku't-Te'vîl*, 10, 22, 41, 59, 68, 116, 120, 156, 177, 184, 190, 204, 224, 234, 262, 273, 349.

¹³⁹⁵ Kehf: 18/28.

¹³⁹⁶ Şerîf Radî, *Talhîsu'l-Beyân*, 97-99.

¹³⁹⁷ Müminûn: 23/62.

¹³⁹⁸ Şerîf Radî, *Talhîsu'l-Beyân*, 127-28.

¹³⁹⁹ Şerîf Radî, *el-Mecâzât en-Nebeviyye*, 61. Karşılaştırmak için bkz. Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, IV, 225.

¹⁴⁰⁰ Şerîf Radî, *el-Mecâzât en-Nebeviyye*, 62-63.

¹⁴⁰¹ Şerîf Radî, *el-Mecâzât en-Nebeviyye*, 63-64.

¹⁴⁰² Şerîf Radî, *Hakâiku't-Te'vîl*, 16-17.

ise kıyâmetin kopmasından sonra yaratılacağını iddia eder. Ona göre, cennet şu anda yaratılmış olsaydı, kıyâmette yok olacak şeylerle birlikte o da yok olurdu.¹⁴⁰³

Abdülhüseyn el-Hillî'ye göre Radî'nin vaîd ve cennet-cehennemin yaratılması konularında Mutezile'ye uyması, Mutezilî sayılmasını gerektirmez. Çünkü itizâl bir akide değil, metottur. İmâmiyye'den birinin Mutezilî bir görüşü benimsemesi, ayıplanacak bir durum değildir. Öyleyse Radî'nin birkaç özel görüşle sınırlı itizâlî benimseyen bir İmâmî olduğu söylenmelidir.¹⁴⁰⁴ Kanaatimizce Hillî'nin Radî adına sunduğu mazeret ikna edici değildir. Zira itizâl yalnızca bir metot değil, aynı zamanda bir akidedir ve Radî bu akidenin birçok ilkesini benimsemiştir. Bu durumda Radî'yi imâmet ile itizâlî mezceden biri olarak değerlendirmek daha doğru gözükmemektedir. Zaten kendisi de bir şiirinde, "Dedem nebi, babam imamdır; sancağım ise tevhit ve adâlettir."¹⁴⁰⁵ diyerek bunu açıkça ifade etmiştir.

3.4.5. Şeyh Tûsî

Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî 385/995 yılında Horasan'ın Tûs şehrinde doğdu.¹⁴⁰⁶ İlk eğitimini Horasan bölgesinde Ebû Hâzim en-Nîsâbûrî (417/1026)¹⁴⁰⁷ ve Ebû Muhammed el-Mukrî en-Nîsâbûrî (427/1035)¹⁴⁰⁸ gibi İmâmiyye âlimlerinden aldı.¹⁴⁰⁹ 408/1017 yılında Bağdat'a göç etti ve beş yıl boyunca İmâmiyye'nin mercii Şeyh Müfid'in (413/1022) derslerini dinledi.¹⁴¹⁰ Ayrıca İbnu'l-Gadâirî (411/1020), Ahmed b. Abdolvâhid el-Bezzâz (423/1032), İbnu's-Salt (409/1018) ve İbn Ebû Ceyyid (408/1017'den sonra) başta olmak üzere 36 âlimden faydalandı.¹⁴¹¹ Şeyh Müfid'in 413/1022 yılında ölümü üzerine yerine geçen Şerîf Murtazâ'nın en gözde öğrencisi oldu. Murtazâ'nın 436/1044 yılındaki ölümüne kadar

¹⁴⁰³ Şerîf Radî, *Hakâiku't-Te'vîl*, 245-48.

¹⁴⁰⁴ Hillî, Abdülhüseyn, "Tercümetü'r-Radî", *Hakâiku't-Te'vîl*, Şerîf Radî, Beyrut 1986, s. 77.

¹⁴⁰⁵ Şerîf Radî, *ed-Dîvân*, II, 270.

¹⁴⁰⁶ Hillî, *Hulâsatu'l-Akvâl*, 249.

¹⁴⁰⁷ 389/1000-390/1001 arasında bir yıl Bağdat'ta kalıp Nisâbur'a dönen bu şahsın sika, sâdık ve büyük bir hâfız olduğu söylenmiştir. Bkz. et-Tûsî, Muhammed b. Hasan, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, Kum 1417/1997, I, 10; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 144.

¹⁴⁰⁸ Tûsî, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, I, 11.

¹⁴⁰⁹ Tûsî, *el-Fihrist*, 277.

¹⁴¹⁰ Tahrânî, *Tabakâtu A'lâmi's-Sî'a*, II, 161.

¹⁴¹¹ Tahrânî, Muhammed Muhsin, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", *et-Tibyân*, Şeyh Tûsî, Beyrut trz., I, 3 vd.; Akhtar, *Early Shiite Imamiyyah Thinkers*, 207-8.

yanından ayrılmadı.¹⁴¹² Murtazâ henüz hayattayken bazı önemli eserlerini yazdı ve çeşitli beldelerden gelen mektupları cevaplandırdı.¹⁴¹³

Tûsî, Murtazâ'nın ölümü üzerine İmâmiyye'nin riyâsetini devraldı.¹⁴¹⁴ Bağdat'ın Kerh mahallesindeki evini ilim yuvası haline getirerek 300'den fazla öğrenci yetiştirdi.¹⁴¹⁵ İslâmî ilimlerin tamamına derin vukûfiyetine istinâden halife Kâim Biemrillâh (467/1075) kendisine bir kelâm kürsüsü tahsis etti.¹⁴¹⁶ Bu kürsü o dönemde yüksek prestije sahipti. Zira yalnızca ilimde en yüksek seviyeye ulaşan ve çağdaşlarını geride bırakan sayılı kişilere tahsis ediliyordu.¹⁴¹⁷

Tûsî'nin Bağdat'taki 40 yıllık ikâmeti Selçukluların şehri ele geçirmesiyle son buldu. Zira 448/1056 yılında alevlenen Sünnî-Şîî çatışmaları neticesinde Tûsî'nin evi yağmalandı, kitapları, kelâm kürsüsü ve diğer eşyaları yakıldı.¹⁴¹⁸ Bu gelişmeler üzerine Tûsî Necef'e sığınmak zorunda kaldı. Burada, ileride İmâmiyye'nin en önemli ilim merkezlerinden birine dönüşecek olan Necef İlim Havzası'nı kurarak telif ve tedrisat faaliyetlerini sürdürdü.¹⁴¹⁹ Necef'te on iki yıl yaşadktan sonra 460/1067 yılında vefat etti.¹⁴²⁰

İmâmiyye'nin en büyük âlimi sayılan ve bu sebeple “Şeyh” ya da “Şeyhü't-Tâife” lakabıyla anılan Tûsî,¹⁴²¹ İslâmî ilimlerin her dalında çok sayıda eser verdi. Bunlardan 45 tanesini Bağdat'ta bulunduğu dönemde, Keşşî'nin *er-Ricâl*'ini ihtisar ettiği *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*'i ve *el-Emâlî*'yi ise fikrî üretkenliğini yitirdiği Necef'te telif etti.¹⁴²² En önemli eserleri arasında şunlar yer aldı: Kelâm alanında *Usûlu'l-Akâid*,¹⁴²³ *el-İktisâd fî mâ Yecibu 'ala'l-İbâd*,¹⁴²⁴ *Temhîdu'l-Usûl*,¹⁴²⁵ *Mukaddime fî'l-Medhal ilâ 'İlmi'l-Kelâm*,¹⁴²⁶ *Rıyâdatu'l-'Ukûl*,¹⁴²⁷ *el-Gaybe*,¹⁴²⁸ *Talhîsu's-Şâfi fî'l-*

¹⁴¹² Musevî, Muhammed Kâzım, “Tercümetü's-Şeyh et-Tûsî”, *el-İktisâd fî mâ Yecibu 'ala'l-İbâd*, Muhammed b. Hasan et-Tûsî, Kum 1430, s. 6.

¹⁴¹³ Öz, “Tûsî, Ebû Cafer”, 434.

¹⁴¹⁴ Musevî, “Tercümetü's-Şeyh et-Tûsî”, 6.

¹⁴¹⁵ Tahrânî, “Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî”, ٤١١ vd.; Akhtar, *Early Shiite Imamiyyah Thinkers*, 209-11.

¹⁴¹⁶ Âmilî, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 159.

¹⁴¹⁷ Tahrânî, “Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî”, ٤١١.

¹⁴¹⁸ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 173-79; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII, 334; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, V, 135.

¹⁴¹⁹ Tahrânî, “Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî”, ٤١١.

¹⁴²⁰ Tahrânî, *Tabakâtu A'lâmi's-Şî'a*, II, 162.

¹⁴²¹ Tahrânî, “Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî”, ٤١١.

¹⁴²² Ansârî, Muhammed Rızâ, “Mukaddime”, *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, Şeyh Tûsî, Kum 1417/1997, I, 36.

¹⁴²³ Tevhid ve adâlete ilişkin konuları içermektedir. Bkz. Tûsî, *el-Fihrist*, 242.

¹⁴²⁴ Akâid ve ibâdet esaslarını ele almaktadır. Bkz. Musevî, “Tercümetü's-Şeyh et-Tûsî”, 20-21.

¹⁴²⁵ Şerif Murtazâ'nın *Cümelü'l-İlm ve'l-Amel* adlı eserinin usûl bölümünün şerhidir. Bkz. Tûsî, *el-Fihrist*, 241.

¹⁴²⁶ Tûsî bu eserinin benzersiz olduğunu söylemektedir. Bkz. Tûsî, *el-Fihrist*, 241.

¹⁴²⁷ Kendisine ait *Mukaddime*'nin şerhidir. Bkz. Tûsî, *el-Fihrist*, 241; Necâşî, *er-Ricâl*, 403.

İmâme;¹⁴²⁹ fıkıh alanında *el-‘Udde fî Usûli’l-Fıkh*,¹⁴³⁰ *en-Nihâye fî Mücerredî’l-Fıkh* ve *‘l-Fetâvâ*,¹⁴³¹ *el-Mebsût*,¹⁴³² *Mesâilu’l-Hilâf*,¹⁴³³ hadis alanında *Tehzîbu’l-Ahkâm*,¹⁴³⁴ *el-İstibsâr*,¹⁴³⁵ *el-Emâlî*,¹⁴³⁶ tefsir alanında *et-Tibyân*,¹⁴³⁷ ricâl alanında *el-Fihrist*, *er-Ricâl*, *İhtiyâru Ma‘rifeti’r-Ricâl*.¹⁴³⁸

Tûsî metodoloji bakımından Şeyh Müfid’in (413/1022) vahiy-akıl dengesini gözetken mutedil yaklaşımını Şerîf Murtazâ’nın (436/1044) akla dayalı radikal yaklaşımına tercih etti.¹⁴³⁹ Bununla birlikte Kur’ân’dan sonra en önemli kaynak olan hadise, Şeyh Müfid’den daha fazla yer verdi. Hadise verdiği önemi, *Tehzîbu’l-Ahkâm* ve *el-İstibsâr*’ın yanı sıra *el-Gaybe*, *en-Nihâye* ve *el-Mebsût* gibi eserlerinde de gösterdi. Âhâd haberlerin fıkıhta delil sayılmasının şartlarını detaylı biçimde ortaya koydu.¹⁴⁴⁰ İmâmiyye’nin icmâsını delil saydı ve âhâd haberleri meşrulaştırıcı bir unsur haline getirdi.¹⁴⁴¹ İctihâdî teorik olarak reddetse de pratikte en üst seviyede uyguladı.¹⁴⁴² Böylece delil olarak Kur’ân, sünnet ve icmânın yanında – tasrih etmemekle birlikte – aklı da geçerli gördü. Bu ve benzeri icaraatlarıyla İmâmiyye fıkının gelişimine damga vurdu. Nitekim İbn İdris el-Hillî (598/1201) dönemine kadar fetvaları kesin doğru sayıldı ve bunlara muhâlefet etmek hoş karşılanmadı.¹⁴⁴³

¹⁴²⁸ Tûsî’nin 447/1055 yılında kaleme aldığı eser, İmam Mehdî’nin gaybetini aklî ve naklî açılardan ispatlamaya yöneliktir. Bkz. Tahrânî, *ez-Zerî‘a*, XVI, 79.

¹⁴²⁹ Şerîf Murtazâ’nın imâmete ilişkin meşhur eseri *eş-Şâfi fî ‘l-İmâme*’nin muhtasarıdır. İbn Berrâc’ın isteği üzerine 432/1040 yılında yazılmıştır. Bkz. Tûsî, *el-Fihrist*, 240; Tahrânî, *ez-Zerî‘a*, XXI, 369.

¹⁴³⁰ Usûlu’l-dîn ve usûlu’l-fıkh olmak üzere iki bölümden meydana gelen eser, Şerîf Murtazâ hayattayken telif edilmiştir. Bkz. Tahrânî, *ez-Zerî‘a*, XV, 227.

¹⁴³¹ Tûsî’nin fıkıh alanındaki en önemli eserlerinden olup Muhakkık Hillî (676/1277) dönemine kadar ders kitabı olarak okutulmuştur. Daha sonra yerini Muhakkık’ın *Şerâi‘u’l-İslâm*’ı almıştır. 22 bölüm ve 214 bâbdan oluşmaktadır. Bkz. Tahrânî, *ez-Zerî‘a*, XXIV, 403-5.

¹⁴³² Fıkıhın fûrû kısmına ilişkin 70 bölümden oluşan eser, yazarı tarafından benzersiz olarak nitelenmiştir. Bkz. Tûsî, *el-Fihrist*, 241.

¹⁴³³ *Tehzîbu’l-Ahkâm* ve *el-İstibsâr*’dan önce yazılan eser, İmâmiyye ile diğer mezhepler arasında ihtilaf edilen fikhî meseleleri mukâyeseli bir şekilde ele almıştır. Bkz. Tahrânî, *ez-Zerî‘a*, VII, 235-36.

¹⁴³⁴ İmâmiyye’nin dört temel hadis kitabından biri olup 393 bölüm ve 13590 hadis içermektedir. Bu esere 16 şerh ve 20 hâşiye yazılmıştır. Bkz. Tahrânî, *ez-Zerî‘a*, IV, 504-7.

¹⁴³⁵ Fıkıh alanında üzerinde ihtilaf edilen 5511 hadisi içermektedir. İmâmiyye’nin dört temel hadis kitabından biridir. Kitabın 18 şerh ve hâşiyesi bulunmaktadır. Bkz. Tahrânî, “Hayâtu’ş-Şeyh et-Tûsî”, ص, ف.

¹⁴³⁶ Tûsî’nin müteaddid meclislerde öğrencilerine imlâ ettirdiği hadisleri içeren eseridir. Bkz. Tahrânî, *ez-Zerî‘a*, II, 309-11.

¹⁴³⁷ Kur’ânî ilimleri içine alan, İmâmiyye’nin en önemli ve geniş kapsamlı tefsirlerinden biridir. Tabersî’nin (548/1154) tefsirdeki temel kaynağı olan bu eser Muhaddis en-Nûrî ve Muhammed b. Harun el-Keyyâl tarafından ihtisar edilmiştir. Bkz. Tahrânî, “Hayâtu’ş-Şeyh et-Tûsî”, ج, ق.

¹⁴³⁸ Tûsî, *el-Fihrist*, 241-42.

¹⁴³⁹ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 44.

¹⁴⁴⁰ Tûsî, *el-‘Udde*, 25-27, 97-158.

¹⁴⁴¹ Kahraman, Abdullah, “Tûsî, Ebû Cafer (Fıkıh)”, *DİA*, XLI, s. 436, ss. 435-37, İstanbul 2012.

¹⁴⁴² Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 45.

¹⁴⁴³ Tahrânî, “Hayâtu’ş-Şeyh et-Tûsî”, ح.

el-Hilâf ve *el-Mebsût*'u Sünnî fıkından yararlanarak tasnif eden Tûsî,¹⁴⁴⁴ fıkıh usulüne dâir *el-'Udde*'sinde çağının diğer usulcülere gibi Mutezilî âlim Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (436/1044) *el-Mu'temed*'inden faydalandı.¹⁴⁴⁵ Tûsî'nin Mutezile'den etkilenmesi, fıkıh alanıyla sınırlı kalmadı. O, Şerîf Murtazâ'nın yaptığı gibi kelâm alanında dönemin popüler akımı olan Behşemiyye'yi izledi. Ancak onun ne zamana kadar Behşemî görüşlere bağlı kaldığı belirsizdir. Zira kelâma dâir – özellikle yaşlandıktan sonra yazdığı – çok sayıda eseri günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte Tûsî'den sonraki döneme ait bazı İmâmiyye eserlerinde onun Behşemî görüşlerden vazgeçtiğini ifşa eden birkaç işâret vardır. Örneğin Ebû Abdullah Hüseyin b. Ebû Kâsım el-Avdî (VIII./XIV. asrın ortaları), Tûsî'nin *Rıyâdatu'l-'Ukûl*'da madumun sâbit ve mevcut olduğu şeklindeki Behşemî görüşü inkâr ettiğini bildirir. Tûsî'nin bu hususta Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'den etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁴⁴⁶ Tûsî'nin günümüze ulaşan eserlerinde de Behşemî görüşlerden vazgeçtiğine dâir birkaç işâret vardır. Bu işâretlerden biri, Tûsî'nin sarfe teorisi hakkındaki şu değerlendirmesidir:

Bana göre Kur'ân'ın icazına ilişkin ileri sürülen görüşlerden en güçlüsü, onun özel bir nazma sahip yüksek fesâhati dolayısıyla olağanüstü olduğudur. Tek başına fesâhat, ya da tek başına nazım, ya da sarfe onun icazını açıklayamaz. Her ne kadar *Şerhü'l-Cümel*'de (*Temhîdû'l-Usûl*'da) Murtazâ'nın izinden giderek sarfe görüşünü desteklemiş olsam da böyle düşünüyorum. Çünkü orada Murtazâ'nın kitabını şerhetme sadedinde olduğum için görüşüne muhâlefet etmem uygun düşmezdi.¹⁴⁴⁷

Tûsî, anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân'ın icazı konusunda Bâkılânî ile (403/1013) paralel düşünmüştür.¹⁴⁴⁸ Böylelikle nazmı görmezden gelip yalnızca olağanüstü fesâhatle icazı açıklayan Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933) ve Kadı Abdulcabbâr'a (415/1025)¹⁴⁴⁹ karşı çıkmıştır. Tûsî icaz hakkındaki görüşünü *et-Tibyân*'da tekrar vurgulamıştır.¹⁴⁵⁰

Allâme Hillî'nin (726/1325-26) Tûsî hakkında, “Önce vaîdi benimsemişti, fakat sonra bu görüşten vazgeçti.” demesi¹⁴⁵¹ dikkat çekicidir. Tahrânî, savunmacı bir tavır takınarak Tûsî gibi büyük bir merciin Şîa imamlarından gelen ahablarla çelişen vaîd

¹⁴⁴⁴ Müderrisî, *An Introduction to Shi'i Law*, 44.

¹⁴⁴⁵ Kahraman, “Tûsî, Ebû Cafer (Fıkıh)”, 436.

¹⁴⁴⁶ Ansârî – Schmidtke, “et-Telakkî's-Şî'i li'l-'İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, 377-78.

¹⁴⁴⁷ et-Tûsî, Muhammed b. Hasan, *el-İktisâd fî mâ Yecibu 'ala'l-'İbâd*, Kum 1430, s. 331-32.

¹⁴⁴⁸ el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ'câzu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Me'ârif, Mısır trz., 33-38.

¹⁴⁴⁹ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI, 197, 226, 318.

¹⁴⁵⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, V, 457.

¹⁴⁵¹ Hillî, *Hulâsatu'l-Akvâl*, 250.

prensibini benimsemiş olmasını imkânsız görür. Ona göre bu iddia Tûsî'nin muhâlifleri tarafından uydurulmuş, Hillî de bunu onlardan olduğu gibi almıştır.¹⁴⁵² Şerîf Radî gibi, vaîd esasını benimseyen bazı İmâmiyye âlimlerinin varlığı bilinmektedir. Tûsî'nin onlardan biri olmasını engelleyecek bir durum bulunmamaktadır. Dolayısıyla biz, Tahrânî'nin tavrını isâbetli bulmuyoruz.

Sonuç olarak Tûsî, her ne kadar imâmet, şefâat, vaîd, icaz gibi konularda Mutezile'ye muhâlefet etse de rüyet,¹⁴⁵³ Kur'ân'ın mahlûk oluşu,¹⁴⁵⁴ lütuf,¹⁴⁵⁵ aslah,¹⁴⁵⁶ ilâhî irâdenin bir mahalde bulunmayıp muhdes olması¹⁴⁵⁷ gibi kelâmî konularda onlara uymuştur. Böylece Mutezile'den en çok etkilenen İmâmiyye âlimleri arasında yer almıştır.

Bu bölümün sonunda, gaybet dönemindeki İmâmî âlimlerin çoğunun, masum saydıkları imamların bazı görüşlerinden uzaklaşarak bunların yerine Mutezilî görüşleri benimsemelerinin nasıl açıklanabileceği üzerinde durmak istiyoruz. Kanaatimizce en makul açıklama, bu âlimleri Şîa imamlarına ulaştıran silsileyi irdelemekle yapılabilir. Söz konusu âlimlerin tebennî ettiği öğreti, Şîa imamlarıyla doğrudan irtibatlı olmayan Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Eşarî el-Kummî (III./IX. asrın son çeyreği) ve Sa'd b. Abdullah el-Eşarî el-Kummî (301/913) gibi şahıslar üzerinden kendilerine intikal etmiştir.¹⁴⁵⁸ Bu öğretinin geleneksel İmâmiyye öğretisi olduğunu söyleyebilmek zordur. Nitekim Ahmed b. Muhammed'in, geleneksel İmâmiyye öğretisinin sözcüsü sayabileceğimiz Hişâm b. Hakem'e (186/803) ve öğrencisi Yunus b. Abdurrahman'a (208/823) savaş açtığı bilinmektedir.¹⁴⁵⁹ Onun izinden giden Sa'd, *Kitâbu'r-Red 'alâ Ali İbn İbrâhîm İbn Hâşim fî Ma'nâ Hişâm ve Yûnus* ya da *Mesâlibu Hişâm ve Yûnus* adlı risâlenin yazarıdır. Gaybet dönemindeki İmâmîlerin çoğu, geleneksel İmâmiyye öğretilerine muhâlefet eden bu damardan beslendiği için doğal olarak bazı konularda Şîa imamlarıyla ters düşmüştür. İmamlar döneminden uzaklaşıldıkça bunun farkedilmesi zorlaşmış ve nihâyet imkân dâiresinden çıkmıştır.

¹⁴⁵² Tahrânî, "Hayâtu's-Şeyh et-Tûsî", 43.

¹⁴⁵³ Tûsî, *el-İktisâd*, 93-96.

¹⁴⁵⁴ Tûsî, bu konuda Kummî ve Murtazâ'ya uyarak Kur'ân'ın "mahlûk" olarak vasfedilmemesini, bu kelimenin "uydurulmuş" anlamına da gelmesine bağlar. Bkz. Tûsî, *el-İktisâd*, 82-83.

¹⁴⁵⁵ Tûsî, *el-İktisâd*, 152-61.

¹⁴⁵⁶ Tûsî, *el-İktisâd*, 162-63.

¹⁴⁵⁷ Tûsî, *el-İktisâd*, 80-81.

¹⁴⁵⁸ Zamanında Kum Şîası'nın lideri olan Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Eşarî başlangıçta Ali el-Hâdî'nin imâmetini reddetmiştir. Bkz. Müderrisi, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye*, 82. Sa'd, Âmm'e'den çok miktarda hadis dinlemiş, Hasan el-Askerî ile görüştüğü yönündeki haber zayıf bulunmuştur. Bkz. Necâşî, *er-Ricâl*, 177.

¹⁴⁵⁹ Keşşî, *er-Ricâl*, 236-37, 412-13.

Geleneksel İmâmiyye öğretisine muhâlefet eden damar, Şîa imamları döneminde de mevcuttu. Bunun delillerinden biri, Cafer es-Sâdık (148/765) tarafından Küfe'deki Şiîlere merci olarak gönderilen Mufaddal b. Ömer'in burada şiddetli tepkilerle karşılaşmasıdır. Mufaddal ertesi yıl Medine'ye döndüğünde, es-Sâdık Küfe Şiîlerini şu sözleriyle kınamıştır: “Vallahi onlar bizim Şîamız değildir. Şayet Şîamız olsalardı, senin sözlerinden öfkelenmez ve tiksimezlerdi. Allah Şîamızı bunların durumundan farklı bir şekilde vasfetmiştir. Cafer'in Şîası ancak diline hâkim olan, Yaradan için amel eden, Efendisini dileyen ve Allah'tan hakkıyla korkanlardır.”¹⁴⁶⁰

Bu sadette şunun da altını çizmek gerekir: Şîa imamlarıyla doğrudan irtibatlı olmak, onlara muhâlefet etmemenin garantisini vermemiştir. Nitekim imamlarıyla doğrudan görüşen bazı İmâmîlerin onlara muhâlefet ettiğine ilişkin çok sayıda örnek vardır. Bu örneklerden bir tanesi, Hucr b. Zâide ile Âmir b. Cuzâ'a'nın Mufaddal b. Ömer'i yermek suretiyle es-Sâdık'a muhâlefet etmeleridir. es-Sâdık bu konuda ikisini şöyle eleştirmiştir:

Hucr b. Zâide ile Âmir b. Cuzâ'a yanıma gelip Mufaddal'ı yerdiler. Onlara, “Yapmayın, ben onu seviyorum.” dedim, ama kabul etmediler. Onunla uğraşmamalarının hâcetim olduğunu ikisine haber verdim, ama yine de onunla uğraştılar. Allah ikisini affetmesin! Şayet bana değer verselerdi, değer verdiğim kişiye de değer verirlerdi. Küseyyir, sevgilisi Azze'ye duyduğu sevgide, beni sevdiklerini iddia eden bu ikisinden daha samimiydi. Nitekim o, şöyle demiştir: “Azze, onu gerçekten sevdiğimi biliyor. Çünkü değer verdiği kişilere değer veriyorum.” Şayet ikisinin yanında değerli olsaydım, yanımda değerli olan kişi de ikisinin yanında değerli olurdu.¹⁴⁶¹

Bu husus dikkate alındığında, mesele, imamlarla doğrudan irtibatlı olmanın yanında onlara bağlılığın samimiyetiyle de alakalı görünmektedir. Şîa imamlarının ashâbı, siretlerinden anlaşılacağı gibi, imamlarına aynı samimiyetle bağlı değildi. Nitekim es-Sâdık, Sedîr es-Sayrafi'ye yaptığı açıklamada bağlılarını üç gruba ayırmıştır. Birinci grup, imamları aleniyette seven, fakat kalben sevmeyenlerdir. İkinci grup, imamları kalben seven, fakat aleniyette sevmeyenlerdir. Üçüncü ve en üstün grup ise imamları hem aleniyette hem kalben sevenlerdir. Bu gruptakiler ilmin tatlı pınarından içmiş ve kitabı bilmişlerdir. Yoksulluk ve çeşitli belalar onların üzerine atların koşmasından daha hızlı koşmuştur. Allah bunlarla hastaya şifa, yoksula zenginlik

¹⁴⁶⁰ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 391-92.

¹⁴⁶¹ Keşşî, *er-Ricâl*, 270.

verir. Onlarla desteğe ulaşılır, onlarla yağmura kavuşulur, onlarla rızka bereket iner. Onların sayısı azdır, fakat Allah katındaki kıymetleri ve önemleri büyüktür.¹⁴⁶²

Bu bağlamda es-Sâdık'a dayandırılan ve birbirine benzeyen rivâyetler söz konusudur. Bunlardan bir tanesi şöyledir:

Şîamız üç gruptur. Birinci gruptakiler, korunmak maksadıyla bizim sevgimizle süslenmişlerdir. Böylece insanların genelinden ayrılmışlardır. Biz, bizimle süslenenler için dünyada bir süsüz. İkinci gruptakiler, adımızı kullanarak kendilerine çıkar sağlamışlar, bizi kazançlarına âlet etmişlerdir. Allah onların karınlarını ateşle doldursun. Üçüncü gruptakiler ise bize samimi bir şekilde bağlı oldukları için bizi sevmişlerdir. İşte bunlar, Emîrulmuminîn'in gerçek dostlarıdır. Onlar bizim Şîamız ve bağlılarımızdır.¹⁴⁶³

es-Sâdık bir diğer rivâyette şu ifadeleri kullanmıştır:

Bizi sevenler üç gruba ayrılmıştır. Birinci gruptakiler hem bizi hem dostlarımızı sevmişlerdir. Bunlar bizdendir. İkinci gruptakiler bizimle süslenmek için bizi sevmişlerdir. Biz, bizimle süslenenler için dünyada bir süsüz. Üçüncü gruptakiler ise dünya nimetlerini elde etmek için bizi sevmişlerdir. Allah onların karınlarını ateşle doldursun.¹⁴⁶⁴

Hasan el-Askerî (260/874) de Şîa içerisindeki ihtilafları değerlendirirken es-Sâdık ile benzer bir yaklaşım sergileyerek şöyle demiştir:

İnsanlar benim hakkımda üç sınıfa ayrılmıştır. Bunlardan birincisi, kurtuluşa ermek maksadıyla aydınlanmış, hakka sarılmış, Ehlibeyt şeceresinin dalına (bana) tutunmuş, şek ve şüpheden arınmış, benden başka sığınak aramamıştır. İkinci sınıf, hakkı ehlinden almamıştır. Bunlar deniz yolcularına benzerler. Deniz dalgalandığında dalgalarırlar, durulduğunda durulurlar. Üçüncü sınıf, şeytanın ele geçirdikleridir. Bunların işi, hak ehline karşı çıkmak, nefislerindeki kıskançlıktan dolayı hakkı bâtılla defetmektir.¹⁴⁶⁵

¹⁴⁶² Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 241.

¹⁴⁶³ el-Hasîbî, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Hamdân, *el-Mâide*, nşr. Ahmed Ali Receb, yrz., trz., 11.

¹⁴⁶⁴ Hasîbî, *el-Mâide*, 75.

¹⁴⁶⁵ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 365-66.

BÖLÜM IV

İMÂMIYYE-MUTEZİLE İLİŞKİSİNİN FİKRÎ ÇERÇEVESİ

İmâmiyye ile Mutezile arasındaki fikrî ilişki, İslam düşünce tarihinin en karmaşık ve derin meselelerinden biridir.¹⁴⁶⁶ Çalışmamızın bu bölümünde, bu fikrî ilişkinin çerçevesini tespit etmek amacıyla iki ekol arasındaki benzer ve farklı görüşleri ele alacağız.¹⁴⁶⁷ Bunu yaparken İmâmiyye'nin erken dönemiyle geç dönemi arasındaki farkları, ayrıca İmâmiyye'deki Usûliyye-Ahbâriyye ve Mutezile'deki Basra-Bağdat ayrışmalarını göz önünde bulunduracağız. İki ekolün birbirine göre konumunu tam olarak belirleyebilmek maksadıyla Eşariyye ve Maturidiyye'nin düşüncelerine kısaca temas edeceğiz.

4.1. İmâmiyye ve Mutezile'nin Benzer Görüşleri

4.1.1. Aklın Dindeki Yeri

Erken dönem İmâmiyyesi'ne göre akıl, Allah vergisi bir lütuftur. İnsan, akıllı çabıyla elde etmeye kalkarsa cehaletini arttırmaktan başka bir sonuca ulaşamaz.¹⁴⁶⁸ Hayrın tamamına yalnızca akılla ulaşılabilir, akıllı olmayanın dini yoktur.¹⁴⁶⁹ Allah'ın insanlara karşı zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki hücceti vardır. Bunlardan birincisi resuller, nebiler ve imamlar, ikincisi ise akıldır.¹⁴⁷⁰ Allah, kulları arasında akıldan daha değerli bir şey paylaşmamıştır.¹⁴⁷¹ Ancak akıl bu kadar önemli olmasına rağmen dinde hüküm verme ya da nasları tevil etme yetkisine sahip değildir.¹⁴⁷² Dinî hükümlerin kaynağı Kur'ân ve sünnettir,¹⁴⁷³ re'y ve ictihad mutlak suretle yasaktır.¹⁴⁷⁴

Ahbârîler yukarıdaki yaklaşımı olduğu gibi kabul ederken¹⁴⁷⁵ Usûlîler aklın yetki alanını tedricen genişletmişlerdir. Süreç içerisinde Şeyh Müfîd (413/1022) aklın

¹⁴⁶⁶ Abdulhamîd, *Dirâsât fî'l-Fırak*, 98.

¹⁴⁶⁷ Bu bölümün alt başlıkları, günümüz İmâmiyyesi'nin ekseriyetini oluşturan Usûliyye ile Mutezile arasındaki benzer ve farklı görüşler esas alınarak oluşturulmuştur. Ancak her alt başlıkta, erken dönem İmâmiyyesi ya da Ahbâriyye'nin Usûliyye'den farklı bir görüşü bulunması durumunda bunlara da değinilmiştir.

¹⁴⁶⁸ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 334.

¹⁴⁶⁹ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 38.

¹⁴⁷⁰ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 9; Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 288.

¹⁴⁷¹ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 6.

¹⁴⁷² Rüşdî, 'Arsân, *el-'Akl 'inde's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, Bağdat 1973, s. 244.

¹⁴⁷³ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 83-91.

¹⁴⁷⁴ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 331-40; Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 66-82.

¹⁴⁷⁵ Uyar, *Ahbârilik*, 281-86.

vahye muhtaç olup teklif noktasında ondan bağımsız olamayacağını belirtmiş,¹⁴⁷⁶ akli kitap, sünnet ve icmâdan oluşan üç delile ulaştıran bir vâsıta olarak telakki etmiştir.¹⁴⁷⁷ Müfid'in bu tavrı sergilemesi, onun imamlar dönemine yakınlığından ve sünnete saygısından kaynaklanmıştır.¹⁴⁷⁸ Şerîf Murtazâ (436/1044) ise hocası Müfid'e kıyasla akla daha fazla önem vermiştir. Başlangıçta ictihadın uygulama alanını vahyin ve sünnetin askıda bıraktığı meselelerle sınırlandırmış,¹⁴⁷⁹ fakat daha sonra Mutezile'ye uyarak akli vahyin önüne yerleştirmiştir.¹⁴⁸⁰ Bunun neticesinde dinin usulleri olarak belirlediği tevhit, adâlet, nübüvvet ve imâmeti akılla ispatlamaya çalışmıştır.¹⁴⁸¹

Müfid ile Murtazâ arasındaki en önemli fark, aklın dindeki yeriyle ilgilidir.¹⁴⁸² Müfid, akli geleneksel doktrinleri savunmak amacıyla kullanırken, Murtazâ onu kelâmın ve hatta inancın başlangıç noktası olarak görmüştür.¹⁴⁸³ Şeyh Tûsî (460/1067), hocası Murtazâ'nın radikal tutumunu yumuşatarak akıl-vahiy dengesini kurmaya özen göstermiş,¹⁴⁸⁴ ictihatta bulunmasına rağmen akli fıkıhta müstakil bir delil saymamıştır.¹⁴⁸⁵ Aklın müstakil bir delil sayılması İbn İdrîs el-Hillî'nin (598/1201) eliyle gerçekleşmiş,¹⁴⁸⁶ bunun teorik çerçevesi Muhakkık el-Hillî (676/1277), Allâme el-Hillî (726/1325) ve Şehîd Evvel (786/1384) gibi âlimler tarafından çizilmiştir.¹⁴⁸⁷ Günümüzde Usûlîlerin takip ettiği metot, delilin sırasıyla kitap, sünnet ve icmâda bulunamaması durumunda akla başvurmadır.¹⁴⁸⁸ Zira onlara göre aklın verdiği hükümle şeriatın verdiği hüküm hüccet teşkil etme bakımından eşdeğerdir.¹⁴⁸⁹

Usûlîlere göre imamlar ictihada başvurmasalar da taraftarlarını ictihatta bulunmaya teşvik etmişlerdir. Örneğin Muhammed el-Bâkır (114/733), Ebân b. Tağlib'e (141/758) şöyle demiştir: “Ey Ebân! Medine Mescidi'nde otur ve insanlara

¹⁴⁷⁶ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 44; McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, 373-74.

¹⁴⁷⁷ Uyar, *Ahbârilik*, 99, 282.

¹⁴⁷⁸ Muezzi, Muhammed Ali Emir, “İmâmî Şiiilikte Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakihin Otoritesine Dâir Değerlendirmeler”, çev. M. Ali Sönmez, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/2, s. 328, ss. 313-48, Bursa 2003.

¹⁴⁷⁹ Şerîf Murtazâ, *ez-Zahîra*, 646, 672, 760, 786-95.

¹⁴⁸⁰ Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî, *Şerhu Cümeli'l- 'İlm ve'l- 'Amel*, Tahran 1419/1997, s.124-25.

¹⁴⁸¹ Arslan, *Şîa-Mutezile Etkileşimi*, 77.

¹⁴⁸² Uyar, *Ahbârilik*, 105.

¹⁴⁸³ McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, 393-94.

¹⁴⁸⁴ Muezzi, “İmâmî Şiiilikte Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakihin Otoritesine Dâir Değerlendirmeler”, 332; Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 44.

¹⁴⁸⁵ Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 45.

¹⁴⁸⁶ Muezzi, “İmâmî Şiiilikte Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakihin Otoritesine Dâir Değerlendirmeler”, 335; Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 61.

¹⁴⁸⁷ ‘Arsân, *el- 'Akl 'inde 'ş-Şi'ati'l-İmâmiyye*, 90-92.

¹⁴⁸⁸ ‘Arsân, *el- 'Akl 'inde 'ş-Şi'ati'l-İmâmiyye*, 98.

¹⁴⁸⁹ ‘Arsân, *el- 'Akl 'inde 'ş-Şi'ati'l-İmâmiyye*, 187.

fetva ver. Ben Şîa'mın arasında senin gibileri görmekten memnun olurum.”¹⁴⁹⁰ Bir başka haberde, imamların görevinin genel kâideleri koymak (ilkâu'l-usûl), bağlılarının görevinin ise bunlardan cüz'î hükümleri çıkarmak (tefrî') olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁹¹ Kanaatimizce el-Bâkır'ın Ebân'a söylediği cümlede ictihadı meşrulaştıran bir ibare yoktur. el-Bâkır'ın Ebân'dan isteği, muhtemelen, re'yine göre değil de kendisinden öğrendiği bilgiler doğrultusunda fetva vermesiydi. İctihadı meşrulaştıran haber ise mukâbilindeki yasaklayıcı mütevâtir haberlerin karşısında şüpheli görünmektedir. Erken dönem İmâmiyyesi'nin ictihada başvurduğuna dâir herhangi somut bir bilginin bulunmaması, ayrıca tüm fırak yazarlarının İmâmiyye'yi ictihat karşıtı olarak göstermesi¹⁴⁹² kanaatimizi desteklemektedir.

Ahbâriler, aklın Usûlîler tarafından hüccet sayılmasına itiraz etmişlerdir. Bu bağlamda şer'î hükümlerin ancak imamlar kanalıyla bilinebileceği,¹⁴⁹³ re'yin yasak oluşu¹⁴⁹⁴ ve Usûlîlerin burhan adını verdikleri şeylerin aslında öyle olmadıkları¹⁴⁹⁵ üzerinde durmuşlardır. Usûlîleri, yeri geldiğinde akli nakle tercih etmeleri sebebiyle eleştirmişler, bu tercihin geçersizliğini ispatlamak için deliller öne sürmüşlerdir. Onlara göre insanların idrak seviyeleri farklı olduğu için aklın vereceği hüküm herkes tarafından mutlak doğru kabul edilemez. Müctehitlerin durmadan birbirlerinin delillerini eksik bulup farklı esaslar ortaya koymaları bunun açık bir göstergesidir.¹⁴⁹⁶ Hâlbuki vahiy ve ahbâr için böyle bir şey söz konusu değildir.¹⁴⁹⁷ Diğer taraftan, aklın nakle tercih edilmesi nübüvvet ve imâmet düşüncesine aykırıdır. Allah şayet kullarından akıllarıyla yetinmelerini isteseydi, peygamberleri göndermezdi. Fakat O, bunun yerine kullarını peygamberlere itaate çağırmış, Hz. Peygamber'den sonra imamlara itaati farz kılmıştır. Gaybet döneminde müctehitlerin yerine ahbâr râvilerine başvurulmalıdır. Zira akli esas almak, kitap ve sünnetin iptali demektir.¹⁴⁹⁸

Mutezile'ye gelince, onlara göre deliller dört tanedir: Akıl, kitap, sünnet ve icmâ. Burada akla birinci sırada yer verilmesi, onun diğer delillerden daha güçlü olmasından değil, insanı şeriate ulaştıran yol olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü

¹⁴⁹⁰ Uyar, *Ahbârilik*, 28. (*Vesâilu 'ş-Şî'a'* dan naklen)

¹⁴⁹¹ Uyar, *Ahbârilik*, 28-29. (*Vesâilu 'ş-Şî'a'* dan naklen)

¹⁴⁹² Kabî, *el-Makâlât*, 500; Eşarî, *el-Makâlât*, I, 118-19; Şchristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 193.

¹⁴⁹³ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 90-91.

¹⁴⁹⁴ el-Bahrânî, Yusuf, *el-Hadâiku'n-Nâdirâ fî Ahkâmi'l- 'İtreti't-Tâhira*, Kum 1984, I, 132.

¹⁴⁹⁵ Bahrânî, *el-Hadâiku'n-Nâdirâ*, I, 128.

¹⁴⁹⁶ Bahrânî, *el-Hadâiku'n-Nâdirâ*, I, 127.

¹⁴⁹⁷ el-Bahrânî, Yusuf, *el-Keşkül*, Kum 1985, I, 333; a. mlf., *el-Hadâiku'n-Nâdirâ*, I, 127; el-Cezâirî, Seyyid Nimetullâh, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, Tebriz 1958, I, 332.

¹⁴⁹⁸ el-Âmilî, el-Hur, *el-Fevâidu't-Tûsiyye*, Kum 1983, s. 411.

şariat ancak akılla anlaşılabilir. Kitap, sünnet ve icmânın hüccet oluşu yalnızca akılla bilinir. Dolayısıyla burada asıl olan akıldır.¹⁴⁹⁹ Bu durumda, nakil yoluyla gelen bir bilginin zâhiri şayet akılla çelişirse tevil edilmelidir. Çünkü naklin delillerini belirleyenle aklın delillerini belirleyen varlık aynıdır. Öyleyse bu ikisinin birbiriyle çelişmemesi gerekir.¹⁵⁰⁰

Bu durumda Usûlîlerin aklın dindeki yeri konusunda Mutezile ile benzer görüşte olduğu söylenebilir. Aradaki fark şudur: Mutezile şer'î deliller arasında akla birinci sırayı verirken Usûlîler onu dördüncü sıraya yerleştirmektedir.¹⁵⁰¹

Ehl-i Sünnet cephesine bakıldığında Maturidiyye'nin Eşariyye'ye oranla dinde akla daha fazla rol verdiği görülür.¹⁵⁰² Bu, beklenen bir durumdur. Zira Maturidî (333/944), Ebû Hanîfe'nin (150/767) akıl ve istidlâle dayalı metodunu izlemiş, Eşarî ise (324/935-36) Ahmed b. Hanbel'in (241/855) yalnızca lafzın zâhirine itibar eden metodundan bir dereceye kadar etkilenmiştir.¹⁵⁰³ Bu durumda aklın dindeki yeri konusunda Eşariyye'nin Selefiyye ile Mutezile arasında,¹⁵⁰⁴ Maturidiyye'nin ise Mutezile ile Eşariyye arasında bir yerde bulunduğu söylenebilir.¹⁵⁰⁵

4.1.2. İlâhî Sıfatlar

İlâhî sıfatlar konusu kelâm ilminin en zorlu ve karmaşık konularından biridir. İmâmiyye ve Mutezile'nin bu konudaki görüşlerinin karşılaştırılması ise, benzerliğin yanında bazı farklılıklar bulunması bakımından ayrı bir zorluk arz etmektedir.¹⁵⁰⁶

İmâmiyye, Allah'ın isim ve sıfatlarının ancak kitap, sünnet ya da hüccetlerin nassıyla bilinebileceği görüşündedir. Bağdat Mutezilesi, hüccetlerin nassı yerine icmâyı koymak kaydıyla bu görüşe katılır. Basra Mutezilesi ise naklin yanında akli da bu konuda yetkili görür.¹⁵⁰⁷ Şerîf Murtazâ (436/1044), Basra Mutezilesi'ne uyararak vahyin desteği olmaksızın sadece akılla ilâhî sıfatların ispat edilebileceğini savunur¹⁵⁰⁸ ve kendisini Kur'ân'daki isim ve sıfatlarla sınırlamaz.¹⁵⁰⁹

¹⁴⁹⁹ Kadı Abdulcabbâr, "Tabakâtü'l-Mu'tezile", 139.

¹⁵⁰⁰ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIII, 280.

¹⁵⁰¹ Menâ'î, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'ati'l-İmâmiyye*, 116.

¹⁵⁰² Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 304-6.

¹⁵⁰³ Subhânî, *Buhûs fî'l-Milel ve'n-Nihal*, III, 27.

¹⁵⁰⁴ Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 255-64.

¹⁵⁰⁵ Kevserî, "Mukaddime", 19.

¹⁵⁰⁶ Menâ'î, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'ati'l-İmâmiyye*, 141.

¹⁵⁰⁷ Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 53-54.

¹⁵⁰⁸ McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, 374-75.

¹⁵⁰⁹ McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, 376.

İmâmiyye, kadîm sıfatlarla Zât'ın aynılığını savunmuştur.¹⁵¹⁰ İmâmiyye'nin Ali b. Ebû Tâlib'e dayandırdığı bu görüş,¹⁵¹¹ Vâsıl b. Atâ (131/748),¹⁵¹² Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (235/849-50)¹⁵¹³ ve Ebû Ali el-Cübbâî (303/916)¹⁵¹⁴ gibi Mutezilî âlimler tarafından da benimsenmiştir. Bununla birlikte Ebû Hâşim el-Cubbâî (321/933) ilâhî sıfatlar konusunda farklı düşünerek ahvâl teorisini geliştirmiş,¹⁵¹⁵ Şerîf Murtazâ gibi bazı İmâmî âlimler onu takip etmiştir.¹⁵¹⁶ Ancak ilerleyen zamanlarda İmâmiyye içerisinde ahvâl teorisine tepkiler yükselmiş, örneğin Allâme Hillî (726/1325-26) bu teoriyi şiddetle reddetmiştir. Hillî'nin buna ilişkin gerekçesi kendisinden önceki İmâmiyye âlimlerinden farklılık arz eder. Zira Hillî'den öncekiler kadîmlerin taaddüdüne yol açacağı çekincesiyle, İbn Sînâ'dan (428/1037) etkilenen Hillî ise Zât'ı sıfatlara muhtaç bırakacağı ve vâciplikten mümkünlûge indirgeyeceği çekincesiyle söz konusu teoriyi nefyetmiştir.¹⁵¹⁷

İmâmiyye ve Mutezile, kadîm sıfatlarla Zât'ın aynılığı konusunda ittifak etmekte, Eşarîlere ve Maturidîlere karşı çıkmaktadır. Zira Ehl-i Sünnet Allah'ın ilim, irâde, kudret, sem', basar ve kelâm gibi manâ sıfatlarının ezeliliğine, Allah'ın zâtıyla kâimliğine, fakat zâtının ne aynısı ne de gayrısı olduğuna inanmaktadır.¹⁵¹⁸

Sıfatların zâtî, fiilî ve selbî şeklinde üçlü tasnifi erken dönem değil de geç dönem İmâmiyyesi'nde görülür.¹⁵¹⁹ Bu tasnif Mutezile'den alınmış izlenimini vermektedir. Şeyh Müfid (413/1022) Bağdat Mutezilesi'ne uyararak zâtî sıfatları hay, kâdir, âlim olarak sıralar,¹⁵²⁰ semî' ve basîr sıfatlarını ilim sıfatına irca eder,¹⁵²¹ ilâhî irâdeyi fiillerinin ta kendisi şeklinde yorumlar.¹⁵²² Şerîf Murtazâ (436/1044) ise Basra Mutezilesi'ne uyararak zâtî sıfatları kâdir, âlim, hay ve mevcut olarak sıralar,¹⁵²³ semî' ve

¹⁵¹⁰ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 51-52.

¹⁵¹¹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 40-41.

¹⁵¹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 51-52.

¹⁵¹³ Kadı Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1996, s. 183.

¹⁵¹⁴ Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 182-83.

¹⁵¹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 80.

¹⁵¹⁶ Menâ'î, *Usûlu'l-'Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, 160-61.

¹⁵¹⁷ Menâ'î, *Usûlu'l-'Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, 161.

¹⁵¹⁸ Arslan, *Şîa-Mutezile Etkileşimi*, 100.

¹⁵¹⁹ Şehristânî, "Mukaddime", 40.

¹⁵²⁰ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, 41.

¹⁵²¹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 54. Karşılaştırmak için bkz. Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 168.

¹⁵²² Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 53.

¹⁵²³ Şerîf Murtazâ, *el-Mulahhas*, 80-81, 82-90, 101, 130; a. mlf., *Şerhu Cümeli'l-'İlmi ve'l-'Amel*, 46-48, 49-52, 61-62. Karşılaştırmak için bkz. Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, V, 232; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 182.

basîr sıfatlarını hay sıfatına irca eder,¹⁵²⁴ Allah'ın bir mahalde bulunmayan muhdes bir irâdeyle mürîd olduğunu söyler.¹⁵²⁵

Haberî sıfatlara gelince, erken dönem İmâmiyyesi'ne göre bunlar Allah'ı değil, hüccetlerini ifade eder. Bu bakış açısına göre Allah'ın yüzü, gözü, dili, eli gibi ifadelerden literal anlamları değil, hüccetler kastedilmektedir.¹⁵²⁶ Kummî'nin (381/991) Cafer es-Sâdık'a (148/765) dayandırdığı bir haberde şu ifadeler yer almaktadır:

Allah özel kullar yarattı ve din işlerini onlara tevdi etti. Onlar bizleriz!... Biz Allah'ın kullara karşı hücceti ve onlar arasındaki tanıklarıyız; vahyinin emanetçileri, ilminin haznedarlarıyız; kendisine yönelinen yüzüyüz, kâinattaki gözüyüz, konuşan diliyiz.... Allah bizimle tanınır, Allah'a bizimle ibâdet edilir. Biz Allah'a delâlet edenleriz. Biz olmasaydık Allah'a ibâdet edilemezdi.¹⁵²⁷

Usûlî İmâmîler haberî sıfatların bu şekilde yorumlanmasını aşırı buldukları için farklı bir yorum aramışlar, sonuçta Mutezile'nin tenzihçi yaklaşımını benimsemişlerdir. Bu yaklaşıma göre Allah'ın yüzü (vech), O'na yaklaşma yönü ve delâlet yoludur,¹⁵²⁸ eli, nimetinin bolluğu¹⁵²⁹ ya da kuvvetidir.¹⁵³⁰

Ehl-i Sünnet'ten Eşarîler haberî sıfatların varlığını kabul etmekte, ancak teşbih ve tecsimden kaçınmak için keyfiyetlerinin bilinemeyeceğini söylemektedirler.¹⁵³¹ Maturidîler ise meseleyi tenzihe daha yakın bir tarzda ele almaktadırlar. Onlardan bazıları tenzihi ön plana çıkarıp ilgili âyetlerin ilmini Allah'a havâle ederken¹⁵³² bazıları da söz konusu âyetleri Mutezile ile benzer şekilde tefsir etmektedir.¹⁵³³

4.1.3. Marifetullâh

Erken dönem İmâmiyyesi'ne göre marifet Allah'ın sun'udur, kulların bu hususta bir etkisi yoktur. Kulların marifete ulaşmasını sağlayacak bir araç mevcut değildir. Zira

¹⁵²⁴ Şerîf Murtazâ, *el-Mulahhas*, 99; a. mlf., *Şerhu Cümeli'l-İlmi ve'l-Amel*, 55-56. Karşılaştırmak için bkz. Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 168.

¹⁵²⁵ Şerîf Murtazâ, *el-Mulahhas*, 380-88; a. mlf., *Şerhu Cümeli'l-İlmi ve'l-Amel*, 29-30. Karşılaştırmak için bkz. Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 440.

¹⁵²⁶ Kummî, *et-Tevhîd*, 144-47.

¹⁵²⁷ Kummî, *et-Tevhîd*, 147.

¹⁵²⁸ Şerîf Radî, *Talhîsu'l-Beyân*, 6.

¹⁵²⁹ Şerîf Radî, *Talhîsu'l-Beyân*, 22.

¹⁵³⁰ Şerîf Radî, *Talhîsu'l-Beyân*, 158. Karşılaştırmak için bkz. Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 228.

¹⁵³¹ Subhânî, *Advâon 'alâ 'Akâidi's-Şî'a*, 380; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 260-61.

¹⁵³² Maturidî, *et-Tevhîd*, 69, 74.

¹⁵³³ el-Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1401, s. 25-28.

onlar marifetle yükümlü değildirler. Bu konuda açıklama Allah'a aittir.¹⁵³⁴ Allah marifeti dilediğine verir. Onu kimilerinde kalıcı, kimilerinde ise geçici kılar.¹⁵³⁵ Ebû Cafer el-Ahvel'in (170/786 ile 183/799 arası) tabiriyle, "Marifet zarurîdir. Allah'ın onu bazı kullarından esirgemesi câizdir. Eğer onu bazılarından esirger, bazılarına ise bahşederse, esirgediği kişileri yalnızca varlığını ikrar etmekle yükümlü tutar."¹⁵³⁶ Buna benzer bir yaklaşım, Ebu'l-Hattâb el-Esedî'nin (138/755 veya 143/760) Cafer es-Sâdık tarafından onaylanan şu cümlesinde görülmektedir: "Bu öğretiyi bilmeyen kişi kâfir değildir. Tâ ki hüccet onun aleyhine sâbit oluncaya kadar. Bir kişi, hüccet onun aleyhine sâbit olduktan sonra bu öğretiyi inkâr ederse, işte o zaman kâfir olur."¹⁵³⁷

Erken dönem İmâmiyyesi'nin iman, hidâyet ve akıl gibi marifeti de Allah'ın kula bahşettiği bir lütuf olarak görmesi gâyet doğaldır. Bu görüşün temelinde, yanılmazlık sıfatı taşımayan aklın marifete ulaştırmada güvenli bir araç sayılamayacağı, bu konuda yalnızca masum varlıklara güvenilebileceği düşüncesi vardır. Söz konusu masum varlıklar da Hz. Pegamber, kızı Fâtıma ve on iki imamdan başkaları değildir. Dolayısıyla kullar, yeryüzünde yükümlülükleri (teklif) devam ettiği sürece zamanın imamına hicret etmek zorundadırlar. Zamanın imamını tanımayanlar muhâcirlerden sayılmazlar. Bedensel olmayan bu hicret, hücceti duyan ve kavrayan herkese farz kılınmıştır. Bu sebeptendir ki, bedensel hicrette güçsüzlere (müstad'afün) gösterilen müsâmaha burada söz konusu değildir.¹⁵³⁸

Yeni Ahbârîlik, marifetullâh konusunda eski Ahbârîlik ile paralel düşünür. Bu ekolü sistemleştiren Muhammed Emîn Esterâbâdî'ye (1033/1624) göre marifetullâh kulların fiili olmayıp Allah tarafından insanın kalbinde yaratılır. Bu sebeple kullar marifeti elde etmekle mükellef değildirler.¹⁵³⁹ Yeni Ahbârîlerin bir diğer önemli âlimi Şeyh Yusuf el-Bahrânî (1186/1772) de marifetullâhın fitrî olup kulun bu konuda bir etkisi bulunmadığını savunur. Marifetullâhın Elest Bezmi'nden bu tarafa insanların kalplerinde mevcut olduğunu, fakat onların bunu zamanla unuttuklarını, bununla birlikte nefislerine döndüklerinde, yaratılmış olduklarından hareketle Allah'ı tekrar hatırlayacaklarını ileri sürer.¹⁵⁴⁰

¹⁵³⁴ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 259-60; Berkî, *el-Mehâsin*, I, 315.

¹⁵³⁵ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 331.

¹⁵³⁶ Eşarî, *el-Makâlât*, I, 123.

¹⁵³⁷ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, II, 656-57.

¹⁵³⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 46.

¹⁵³⁹ el-Esterâbâdî, Muhammed Emîn, *el-Fevâidu'l-Medeniyye*, Tahran 1903, s. 202-5.

¹⁵⁴⁰ Uyar, *Ahbârîlik*, 241-42.

Usûlî İmâmîlere göre ise marifetullâh kesbîdir. Peygamberler ve gaybe dâir her şey için de aynı durum söz konusudur.¹⁵⁴¹ Mutezile'nin dediği gibi,¹⁵⁴² marifetullâh üzerinde düşünmek (nazar) aklen vâciptir ve ona ancak aklî delille ulaşılabilir.¹⁵⁴³ Vahiy ise burada akli destekleyici konumdadır, Eşarîlerin iddia ettiği gibi akıldan önce değildir. Zira Eşarîlerin iddiası doğru olsaydı, kısır döngü meydana gelirdi.¹⁵⁴⁴

Kur'ân'daki bazı âyetler Usûliyye ve Mutezile'nin marifetullâh anlayışıyla örtüşmemektedir. Bu bağlamda, “Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın.”¹⁵⁴⁵ ve “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.”¹⁵⁴⁶ âyetleri zikredilebilir. Ali b. Ebû Tâlib muhtemelen bu gibi âyetlere istinâden şu ifadeleri kullanır: “Allah, resullerini vahyi ile özel kılarak gönderdi ve kullarına karşı hüccet olarak belirledi. Zira kullara bir mazeret bırakıp da ellerinde bir koz kalsın istemedi. Böylece onları doğru sözle hak yoluna davet etti.”¹⁵⁴⁷ Bu ifadeler marifete ulaşmada vahyin ve resullerin birinci derecede önem taşıdığına işâret eder. Bu sebeptendir ki İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258), *Nehc*'i şerh ederken bahsi geçen ifadeleri Mutezilî düşünce doğrultusunda tevîl etmek zorunda kalmıştır. O, “Bu sözler, Mutezile'nin ileri sürdüğü, resuller gönderilmese bile vâciplerin aklen vâcip olacağı görüşüyle çelişmektedir.” şeklindeki itiraza karşı şu cevabı vermiştir:

Mezhebimizin doğruluğu, lafızların genelinden özeline murâd edildiğini söylememizi gerektirir. Bu durumda tevîl şöyle olur: Aklın vâcipliğine ya da kötülüğüne delâlet etmediği konularda insanların Allah'a karşı bir hücceti kalmasın diye resuller gönderilmiştir. Örneğin şer'î konular böyledir. Benzer şekilde, “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.” âyeti, aklın delâlet etmediği konularda, resul gönderilmedikçe azabın vuku bulmayacağını belirtmektedir.¹⁵⁴⁸

Pezdevî'nin (493/1100) bildirdiğine göre Hanefîler marifetullâh konusunda iki gruba ayrılır. Kendisinin de içinde bulunduğu Buhara imamlarına göre ilâhî hitap gelmeden akıl sahibi insan herhangi bir şeyle mükellef değildir. Ona göre Eşarî de bu görüştedir. Maturidî'nin de aralarında bulunduğu Semerkand âlimleri ise, Mutezile'ye

¹⁵⁴¹ Şeyh Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 61.

¹⁵⁴² Kadı Abdulcabâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 88.

¹⁵⁴³ el-Hillî, Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, Beyrut 1982, s. 51-52.

¹⁵⁴⁴ el-Kazvîni, Muhammed Musevî, *Usûlu'l-Me'ârif*, Beyrut trz., 8.

¹⁵⁴⁵ Nisâ: 4/165.

¹⁵⁴⁶ İsrâ: 17/15.

¹⁵⁴⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 40.

¹⁵⁴⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 40.

benzer şekilde, ilâhî hitap gelmeden önce Allah’a imanın ve şükrün gerekliliğini ileri sürerler.¹⁵⁴⁹

4.1.4. Rüyetullâh

Erken dönem İmâmiyyesi rüyeti câiz görmüştür.¹⁵⁵⁰ Şeyh Müfid (413/1022), Hişâm b. Hakem’in (186/803) rüyeti onayladığını aktarmakla bir anlamda bunu itiraf etmiştir.¹⁵⁵¹ Şîa imamlarından gelen çok sayıda rivâyetin rüyeti ispat etmesi de bu hususu desteklemektedir. Bu rivâyetlere göre kullar, “Kâlû Belâ Günü”nde Allah’ı müşâhede etmiş (mu‘âyene), Allah bu müşâhedeyi zihinlerinden silip ikrarlarını göğüslerinde sâbit kılmıştır;¹⁵⁵² Ehlibeyt’i sevip düşmanlarından teberri edenler ahirette de Allah’a bir engel (hicâb) olmaksızın bakacaklardır.¹⁵⁵³ Ancak burada sözü edilen rüyetin küllî değil, sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim “Gözler O’nu idrak edemez.”¹⁵⁵⁴ âyetindeki idrakin görmek değil, kuşatmak (ihâta) anlamında kullanıldığına ilişkin rivâyetler mevcuttur.¹⁵⁵⁵ Buna göre Allah, bâtnılığından bir şey kaybetmeden zuhur eder, tecelli ettiğinde kulları için kuşatıcı bir rüyet söz konusu olmaz.¹⁵⁵⁶

İmâmiyye’nin gaybet sonrası dönemde rüyet meselesine yaklaşımı değişmiştir. Hem Ahbârî hem Usûlî İmâmîler Mutezile’nin etkisiyle rüyeti nefyetmişlerdir. Küleynî (329/941) ve Kummî’nin (381/991) rüyeti ispat eden hadislerin yanında nefyeden birçok hadis naklettikleri görülür.¹⁵⁵⁷ Onların ardından gelen Şeyh Müfid (413/1022) rüyet konusunda şöyle demektedir: “Yüce Yaratıcı’nın gözle görülmesi câiz değildir. Akıl buna tanık olduğu gibi Kur’ân’ın beyanı ve hidâyet imamlarından gelen mütevâtir haberler de bu doğrultudadır. İmâmiyye’nin geneli bu görüştedir. Bazı haberlerin tevilinden kaynaklanan şüpheler dolayısıyla bu görüşe katılmayanlar istisnadır.”¹⁵⁵⁸

Şerîf Murtazâ (436/1044), konuyu Şeyh Müfid’den daha detaylı bir şekilde ele alır. O, Kadı Abdulcabbâr’ı (415/1025) izleyerek rüyetin iptali hususunda “Gözler O’nu

¹⁵⁴⁹ el-Pezdevî, Ebu’l-Yüsr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Usûlu’d-Dîn)*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1988, s. 299-301.

¹⁵⁵⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcu’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, II, 215.

¹⁵⁵¹ Şeyh Müfid, “el-Hikâyât”, 85.

¹⁵⁵² Berkî, *el-Mehâsin*, 438. Benzer rivâyetler için bkz. Küleynî, *Usûlu’l-Kâfi*, II, 26; Kummî, *et-Tevhîd*, 113.

¹⁵⁵³ Berkî, *el-Mehâsin*, 133.

¹⁵⁵⁴ En‘âm: 6/103.

¹⁵⁵⁵ Küleynî, *Usûlu’l-Kâfi*, I, 148, 211; Kummî, *et-Tevhîd*, 60, 256.

¹⁵⁵⁶ Harrânî, *Tuhefu’l-‘Ukûl*, 44.

¹⁵⁵⁷ Küleynî, *Usûlu’l-Kâfi*, I, 140-50; Kummî, *et-Tevhîd*, 104-17.

¹⁵⁵⁸ Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 57.

idrak edemez.”¹⁵⁵⁹ âyetini ön plana çıkarır ve buna yöneltilebilecek olası itirazları cevaplar.¹⁵⁶⁰ Rüyeti ispatlayanların dayandığı, “O gün bazı yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.”¹⁵⁶¹ âyetini “sevabını beklerler” ve “nimetlerine bakarlar” gibi anlamlar vermek suretiyle tevil eder.¹⁵⁶²

Şeyh Tûsî (460/1067) rüyet konusunda Şerîf Murtazâ ile aynı görüşleri paylaşır. Allah’ın görülememesini, cisim olmamasına bağlar. O’nu âhirette altıncı bir duyu organımızla göreceğimiz yönündeki görüşü reddeder. “Gözler O’nu idrak edemez.” âyetindeki idraki görmek olarak tefsir eder. “Rablerine bakarlar.” âyetini, “Rablerinin sevabına bakarlar” ya da “sevabını beklerler” şeklinde yorumlar.¹⁵⁶³

İmâmiyye’nin gaybet sonrası dönemde yönelimi böyleyken Ehl-i Sünnet’in rüyet konusunda erken dönem İmâmiyyesi ile ittifak halinde olması dikkat çekicidir. Eşariyye’ye göre rüyeti mümkün kılan şey varlıktır. Var olan her şey görünür.¹⁵⁶⁴ Maturidiyye’ye göre Allah cennette cisimlere ait özelliklerden münezzeh olarak müminler tarafından görülecektir. Eğer Allah görülemez olsaydı dünyada gözle algılanmasının nefyedilmesi anlamsız kalırdı.¹⁵⁶⁵

4.1.5. Halku’l-Kur’ân

Erken dönem İmâmiyyesi’ne göre Kur’ân hâlık ya da mahlûk şeklinde vasfedilemez.¹⁵⁶⁶ Bununla birlikte o, Yaradan’ın muhdes kelâmıdır.¹⁵⁶⁷ Gaybet sonrası dönemde ise İmâmiyye’nin geneli bu çizgiden uzaklaşarak Kur’ân’ın mahlûk olduğu yönündeki Mutezilî görüşe meyletmiştir. Bu meyil ilk olarak Kummî’de (381/991) görülür. O, etkisi altında bulunduğu Mutezile ile uyuşmak maksadıyla, Kur’ân’a mahlûk denmemesinin sebebini, mahlûk kelimesinin Arap dilinde “uydurulmuş” anlamına da gelmesine bağlar.¹⁵⁶⁸ Bu yapay yorumuyla Kur’ân’ın yaratılmışlığını zımnen kabul etmiş olur. Kummî’nin bu yorumuna genel anlamda Usûlî âlimler de katılır. Bunlardan bir tanesi Şerîf Murtazâ’dır (436/1044). Murtazâ “mahlûk” kelimesinin “uydurulmuş”

¹⁵⁵⁹ En‘âm: 6/103.

¹⁵⁶⁰ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 22-24. Karşılaştırmak için bkz. Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 233-34.

¹⁵⁶¹ Kıyâme: 75/22-23.

¹⁵⁶² Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, I, 36.

¹⁵⁶³ Şeyh Tûsî, *el-İktisâd*, 93-96.

¹⁵⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 99; Îcî, Adududdîn, *el-Mevâkıfî ‘İlmi’l-Kelâm*, Beyrut trz., 302.

¹⁵⁶⁵ Maturidî, *et-Tevhîd*, 120-30; Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille*, I, 403-5, 420-21.

¹⁵⁶⁶ Keşşî, *er-Ricâl*, 409; Kummî, *et-Tevhîd*, 218-19.

¹⁵⁶⁷ İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, IV, 37-38.

¹⁵⁶⁸ Kummî, *et-Tevhîd*, 219-20.

anlamını da içermesi nedeniyle Kur'ân'a örfen mahlûk denilmesini doğru bulmaz.¹⁵⁶⁹ Çağdaş Usûlîlerden Subhânî de şöyle diyerek ona katılır: “Allah'ın kelâmı hâdis olmakla birlikte, biz edebe riâyet ve yanlış anlamaya mahal vermemek adına Allah'ın kelâmı (Kur'ân) mahlûktur demeyiz. Çünkü bunu dersek, biri çıkıp buna bağlı olarak onu yapılmış (mec'ûl) ve uydurulmuş (muhtalak) şeklinde vafedebilir. Yoksa Allah'tan başka herşey kesinlikle mahlûktur.”¹⁵⁷⁰ Ancak bir başka çağdaş Usûlî âlim Hâşim Marûf el-Hasanî bu hükmün Şîa imamlarının sözleriyle uyuşmadığını sezdiği için şöyle bir açıklama yapma ihtiyacı duyar:

Şîa imamlarından gelen rivâyetler onların Kur'ân hakkında tartışmayı tasvip etmediklerini göstermektedir.... Naslardan anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân'da yer alan vasıfların ötesine geçmemek gerekir. Kur'ân'da onun mahlûk olarak vafedilebileceğine işâret eden herhangi bir veri yoktur. Bu nedenle imamlar Mutezile'nin Kur'ân'ı mahlûk olarak vasıflandırmasına karşı çıkmışlardır. Keza, Kur'ân'ı kadîm sayan Eşariyye'nin öncülerini de vahiyle çelişen bu görüşleri nedeniyle kınamışlardır.... Kısacası, İmâmiyye'nin bu meseledeki tutumu, iki zıt ucu temsil eden Mutezile ve Eşariyye'nin aşırılığından uzaktır. İmâmiyye, Kur'ân'ın muhdes olduğu noktasında Mutezile ile buluşsa da ona mahlûk vasfını yüklememekle Mutezile'den ayrılır. Çünkü Kur'ân ne âyetlerde ne de sünnette mahlûk olarak vafedilmiştir. Buna ek olarak, mahlûk vasfının muhdes yanında uydurulmuş anlamına da gelebileceği düşünüldüğünde, Kur'ân için kullanılmasının uygun düşmeyeceği anlaşılmaktadır.¹⁵⁷¹

Subhânî gibi Usûlîler Kur'ân hakkında yukarıdaki görüşleri benimsemekle biraz da olsa Ehl-i Sünnet kelâmcılarına yaklaşmışlardır. Nitekim Ehl-i Sünnet kelâmcıları ilâhî kelâmı nefsî ve lafzî olmak üzere ikiye ayırarak birincisinin ezeli, ikincisinin ise muhdes olduğunu söylerler.¹⁵⁷² Lafzî kelâmın mahlûk olduğunu savunurlar.¹⁵⁷³

4.1.6. Hüsün-Kubuh

Mutezile, hüsün (iyilik) ve kubuh (kötülük) meselesiyle ilgilenen ilk kelâm ekolüdür. Bu mesele Mutezile tarafından ilâhî adâlet konusuna giriş mâhiyetinde gündeme getirilmiştir.¹⁵⁷⁴ Erken dönem İmâmiyyesi ise ilâhî adâlet mefhumunu

¹⁵⁶⁹ Şerîf Murtazâ, *el-Mulahhas*, 442-45.

¹⁵⁷⁰ Subhânî, *el-'Akîdetu'l-İslâmiyye*, 77.

¹⁵⁷¹ el-Hasanî, Hâşim Ma'rûf, *eş-Şî'a beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mu'tezile*, www.alhassanain.com, (erişim: 9 Temmuz 2019), s. 164-65.

¹⁵⁷² Kılavuz, Ahmet Saim, *İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 2011, s. 130.

¹⁵⁷³ Maturidî, *et-Tevhid*, 58; eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm*, Bağdat trz., 218-19.

¹⁵⁷⁴ Kadı Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, VI, 3.

Mutezilî perspektiften ele almamıştır.¹⁵⁷⁵ Bu nedenle onların teolojisinde hüsün-kubuh meselesine rastlanmaz.¹⁵⁷⁶ Hatta Usûlî düşüncüyü sistemleştiren Şeyh Müfîd (413/1022) bile adâlet bahsini ele alırken tafsîlata girmez ve Mutezile'nin hüsün-kubuh teorisine iltifat etmez. O, adâlet hakkındaki görüşünü şu şekilde özetler:

Yüce Allah âdil ve cömerttir. Kullarını kendisine ibâdet etmeleri için yaratmıştır. Onlara, kendisine itaat etmelerini emretmiş, karşı çıkmalarını yasaklamıştır. Nimetleriyle ve ihsanlarıyla onlara lütufta bulunmuştur. Her ferde kapasitesinin altında sorumluluk yüklemiş ve sadece gücünün yettiği amelleri emretmiştir. O'nun hikmetinde abes, yaratışında uyumsuzluk, fiillerinde kötülük yoktur. O, kullarının fiillerine ortak olmaktan ve onları amellerine zorlamaktan münezzehtir. Hiç kimseyi işlemediği bir günahtan dolayı cezalandırmaz, hiçbir kulunu kötü fiili haricinde bir şey için azarlamaz. Zerre kadar zulmetmez. İyiliği kat kat ödüllendirir ve kullarına kendi katından büyük sevap verir.¹⁵⁷⁷

Şeyh Müfîd'e göre Allah âdil olmakla birlikte adâletin zıttını yapmaya da kâdirdir. Fakat O; haksızlık, zulüm ve kötülük yapmaz.¹⁵⁷⁸ Yalnızca iyi fiileri diler, yalnızca güzel amelleri ister; kötülüğü ve hayâsızlığı istemez.¹⁵⁷⁹ Benzer şekilde Mutezile'nin geneli de Allah'ın kabih fiilleri yapmaya kâdir olduğunu, fakat bunları yapmayacağını benimsemiştir.¹⁵⁸⁰ Onlara göre Allah, her kötünün kötülüğünü bildiği, ayrıca kendisinin kötülük yapmaya ihtiyacı olmadığını ve kötülük yapmaktan müstağni olduğunu da bildiği için kötülüğü seçmez.¹⁵⁸¹

Mutezile'den etkilenerek hüsün-kubuh teorisini İmâmiyye kelâmına dâhil eden kişi Şerîf Murtazâ'dır (436/1044).¹⁵⁸² O, Cübbâiler gibi,¹⁵⁸³ fiillerin iyilik ve kötülüğünü belirleyen şeyin bizzat o fiillerin kendilerine has vecihleri olduğunu söyler.¹⁵⁸⁴ Kadı Abdulcabbâr'a (415/1025) uyararak hüsün ve kubhu aklî ve şer'î olarak ikiye ayırır. Bazı

¹⁵⁷⁵ Menâ'î, *Usûlu'l-'Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'ati'l-İmâmiyye*, 239.

¹⁵⁷⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, I, 31.

¹⁵⁷⁷ Şeyh Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 57-58.

¹⁵⁷⁸ Şeyh Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 56.

¹⁵⁷⁹ Şeyh Müfîd, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, 49-50.

¹⁵⁸⁰ Nazzâm, Esvârî ve Câhız bu görüşe uymamışlardır. Bkz. Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 313.

¹⁵⁸¹ Kadı Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasan Ahmed, "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", *Resâilu'l-'Adl ve't-Tevhîd*, thk. Muhammed Amâra, Kahire 1971, I, 205.

¹⁵⁸² Arslan, *Şîa-Mutezile Etkileşimi*, 125.

¹⁵⁸³ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 77.

¹⁵⁸⁴ Şerîf Murtazâ, *el-Mulahhas*, 310-24.

fiillerin iyiliği ve kötülüğü akılla bilinse de diğer bazıları için vahyin desteğine ihtiyaç duyulduğunu kabul eder.¹⁵⁸⁵

Şerîf Murtazâ'nın Mutezile'den iktibas ettiği hüsün-kubuh teorisi, kendisinden sonra gelen Usûlîler tarafından da benimsenmiştir. Şeyh Tûsî (460/1067), Nasîruddîn et-Tûsî (672/1274) ve Allâme Hillî'nin (726/1325-26) bu konuda söyledikleri,¹⁵⁸⁶ Şerîf Murtazâ'nın ve Mutezile'nin söyledikleriyle tamamen örtüşmektedir.¹⁵⁸⁷

Ahbâriyye'ye göre fiiller ancak vahyin hitâbından sonra hasen ya da kabîh niteliğini kazanırlar. Bunun delili, aklen kabîh olan bazı şeylerin Şâri' tarafından haram kılınmaması ve aklen hasen olan bazı şeylerin onun tarafından emredilmemesidir. Netice itibariyle Mutezile'nin iki hususta yanlışlığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, aklın yalnız başına eşyanın hüsün ve kubhunu idrak edebileceği, ikincisi ise aklın sevap ve ikâb için tek başına yeterli olacağı hususudur.¹⁵⁸⁸

Ehl-i Sünnet cephesinde Eşarîler, Seleflerin çoğu ve bazı Hanefî âlimleri Mutezile'ye muhâlefet ederek hüsün ve kubhun sadece dinin haber vermesiyle bilinebileceğini savunurlar.¹⁵⁸⁹ Onlara göre bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür.¹⁵⁹⁰ Maturidiyye'nin çoğunluğu ile bazı Selefler ise hüsün ve kubhun hem aklî hem şer'î olduğunu söyleyerek¹⁵⁹¹ Mutezile ile ortak noktada buluşurlar.¹⁵⁹²

4.1.7. Lütuf

Allah'ın kullara lütfuyla muâmele ettiği noktasında tüm Müslümanlar hemfikirdir. Ancak bu lütfun Allah'a vâcib olup olmadığı hususu ihtilafa neden olmuştur.¹⁵⁹³ Mutezile'nin geneli, lütfun Allah üzerine vâcib olduğunu savunmuş,¹⁵⁹⁴ ancak Ehl-i Sünnet buna şiddetle karşı çıkmıştır.¹⁵⁹⁵ Mutezile içerisinde, lütfun hangi sebeple Allah'a vâcib olduğu da tartışma konusu yapılmıştır. Sonuç itibariyle Nazzâm

¹⁵⁸⁵ Şerîf Murtazâ, *el-Mulahhas*, 309-11, 325. Karşılaştırmak için bkz. Kadı Abdalcabbâr, Ebu'l-Hasan Ahmed, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, Kahire 1965, s. 23; a. mlf., *el-Muğnî*, XIV, 152; a. mlf., "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", 235-36.

¹⁵⁸⁶ Tûsî, *el-İktisâd*, 105-15; el-Hillî, Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1988, s. 280-81; a. mlf., *Nehcu'l-Hak*, 82.

¹⁵⁸⁷ Menâ'î, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, 241-44.

¹⁵⁸⁸ Esterâbâdî, *el-Fevâidu'l-Medeniyye*, 161.

¹⁵⁸⁹ Çelebî, İlyas Esterâbâdî, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, s. 62, ss. 59-63, İstanbul 1999.

¹⁵⁹⁰ Çelebî, "Hüsün ve Kubuh", 60.

¹⁵⁹¹ Maturidî, *et-Tevhîd*, 218-24.

¹⁵⁹² Çelebî, "Hüsün ve Kubuh", 62.

¹⁵⁹³ Arslan, *Şîa-Mutezile Etkileşimi*, 145.

¹⁵⁹⁴ Kadı Abdalcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 518 vd.

¹⁵⁹⁵ İcî, *el-Mevâkıf*, 330-31.

(231/845), Esvârî (240/854), Câhız (255/868) gibi âlimler aslah olduğu için,¹⁵⁹⁶ Cübbâîler ve Kadı Abdulcabbâr (415/1025) ise teklif sebebiyle lütfun Allah'a vâcip olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁵⁹⁷

Erken dönem İmâmiyyesi'nde vücûb fikrine rastlanmaz. Bu fikri İmâmiyye'ye ilk taşıyanın Şeyh Müfid (413/1022) olduğu anlaşılmaktadır. O, Bağdat Mutezilesi'ne uyarak lütfun Allah'a vâcip olmasını O'nun cömertlik ve keremine bağlar. Lütfu Allah'ın adâletinin gereği olarak gören Basra Mutezilesi'ni eleştirir.¹⁵⁹⁸

Şerîf Murtazâ (436/1044) lütuf konusunda Şeyh Müfid'den ayrılır ve Kadı Abdulcabbâr'a uyar.¹⁵⁹⁹ Ona göre Allah kullarını ödüllendirmek için mükellef kılmıştır. Bu maksada uygun olarak, teklifin gerektirdiği şartları tamamlayacak lütufları kullarına bahşetmesi vâciptir.¹⁶⁰⁰ Şeyh Tûsî (460/1067) de lütuf konusunda Kadı Abdulcabbâr'ı takip eder. O, lütfun tanımı, isimleri ve kısımlarına varıncaya kadar tüm detaylarda Kadı'nın görüşlerine katılır.¹⁶⁰¹

4.1.8. Aslah

Aslah, Allah'ın kulları hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şeyleri yaptığını belirten bir kavramdır.¹⁶⁰² Mutezile, fiilerinde aslah olana riâyet etmeyi Allah'a vâcip görmüştür. Buna göre peygamber göndermek, itaatkâr kulları ödüllendirip âsileri cezalandırmak, akla doğruyu göstermek, yapılan tevbeleri kabul etmek gibi işler Allah için zorunludur.¹⁶⁰³ Ehl-i Sünnet ise Allah'ı dilediğini yapan bir varlık olmaktan çıkarıp mecbur bir varlık haline getirdiğini düşünerek aslah prensibini reddetmiş,¹⁶⁰⁴ aslah kelimesi yerine âdetullâh ve sünnetullâh tabirlerini kullanmayı yeğlemiştir.¹⁶⁰⁵

Mutezile aslah prensibinin sınırları hususunda ihtilafa düşmüştür. Bağdat Mutezilesi ile birlikte Nazzâm, Esvârî ve Câhız'a göre¹⁶⁰⁶ aslah hem dünyevî hem

¹⁵⁹⁶ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIII, 7.

¹⁵⁹⁷ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIV, 53.

¹⁵⁹⁸ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 59-60.

¹⁵⁹⁹ Arslan, *Şîa-Mutezile Etkileşimi*, 146.

¹⁶⁰⁰ Şerîf Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, 108-9.

¹⁶⁰¹ Tûsî, *el-İktisâd*, 152-61.

¹⁶⁰² Arslan, *Şîa-Mutezile Etkileşimi*, 147.

¹⁶⁰³ İlhan, Avni, "Aslah", *DİA*, III, s. 495-96, İstanbul 1993.

¹⁶⁰⁴ Ehl-i Sünnet'in bu konuda öne sürdüğü gerekçeler için bkz. Kılavuz, *İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 190-91.

¹⁶⁰⁵ İlhan, "Aslah", 495.

¹⁶⁰⁶ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklif*, 243-44.

uhrevî konuları kapsar.¹⁶⁰⁷ Basra Mutezilesi'ni temsil eden Cübbâiler ve Kadı Abdulcabbâr'a göre ise aslah yalnızca teklîfle ilgili dinî meselelerde Allah'a vâciptir.¹⁶⁰⁸

Erken dönem İmâmiyyesi ilk olarak Allâf ve Nazzâm tarafından gündeme getirilen aslah prensibini tasvip etmemiştir. Bu prensibin İmâmiyye'ye sirâyeti Şeyh Müfid'in eliyle gerçekleşmiştir. O, Bağdat Mutezilesi'ne uyarak kullar mükellef olduğu sürece onların din ve dünyası için aslah olanı yapmanın Allah'a vâcip olduğunu söylemiştir. Buna göre Allah, bir kul için zenginliği daha uygun görürse o kulunu zengin yapar; yosulluğu daha uygun görürse yoksul yapar. Sağlık ve hastalık için de benzer durum söz konusudur.¹⁶⁰⁹

Şerîf Murtazâ aslah konusunda Şeyh Müfid'den ayrılır ve Basra Mutezilesi'ni takip eder. Ona göre Allah'ın yalnızca teklîfle ilgili dinî konularda aslaha riâyet etmesi vâciptir.¹⁶¹⁰ Dünyevî işlerde aslah olanı yapmak Allah'a vâcip değildir. Şayet öyle olsaydı, Allah'ın kullara sınırsız fayda sağlaması gerekirdi ve Allah her zaman aslahı yapma yükümlülüğünü taşırdı.¹⁶¹¹ Şeyh Tûsî de aslah prensibini ele alırken neredeyse harfî harfine Kadı Abdulcabbâr'a uyar.¹⁶¹² Böylece Şerîf Murtazâ'yla aynı noktada buluşmuş olur.

4.1.9. Elem ve İvaz

İlâhî adâleti ispatlamanın peşinde olan Mutezile, dünyada görülen acıları (elem) açıklama gayretine girişmiştir. Bu çerçevede adına elem-ivaz teorisi diyebileceğimiz akli bir açıklama geliştirmiştir. Bu teoriye göre dünyada çekilen acılar ilâhî adâlete uygundur ve asla kötülük olarak değerlendirilemez. Zira bu acılar ibret amacıyla çektirilmekte olup Allah tarafından bedelleri (ivaz) âhirette verilecektir. Acılar ibret amacıyla çektirildiği için abes olmaktan, bedeli verileceği için de zulüm olmaktan çıkmaktadır. Âhirette çekilecek acılar ise hak edilmiş olmaları bakımından iyidirler.¹⁶¹³

Elem-ivaz teorisi, Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933) ve Kadı Abdulcabbâr (415/1025) tarafından benimsenmiştir. Konu hakkında farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Ebû Ali el-Cübbâî (303/915), Allah'ın sırf bedel vermek için acı çektirmesinin iyi olabileceğini söylemiştir. Abbâd b. Süleyman (250/864) ise, Allah'ın

¹⁶⁰⁷ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, 22.

¹⁶⁰⁸ Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 510.

¹⁶⁰⁹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 59.

¹⁶¹⁰ Şerîf Murtazâ, *ez-Zahîra*, 201; a. mlf., *Şerhu Cümeli'l- 'İlm ve'l- 'Amel*, 109.

¹⁶¹¹ Şerîf Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l- 'İlm ve'l- 'Amel*, 109.

¹⁶¹² Tûsî, *el-İktisâd*, 162-63.

¹⁶¹³ Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 485-86.

bedel vermeksizin yalnızca ibret olsun diye acı çektirmesinin iyi olacağını savunmuştur.¹⁶¹⁴ Ancak Ebû Ali'nin tezi, Allah'ın kerem ve lütfuyla, Abbâd'ın tezi ise ilâhî adâletle bağdaşmadığı için revaç bulmamış gözükmektedir.

Erken dönem İmâmiyyesi Allah'tan zulmü nefyetmekle birlikte elem-ivaz teorisine sıcak bakmamıştır. Bu teoriyi kendine göre yorumlayarak İmâmiyye'ye taşıyan kişi Şeyh Müfid'dir (413/1022). Ona göre Allah'ın insanlara çektirdiği acılar üç kısma ayrılır. Bunlardan birincisi, şahsın faydası için çektirilen acılardır. Allah'ın adâleti, kulun bu tür acılar için bir bedel (ivaz) hak etmesini gerektirmez. Ancak kul mümin ise bu tür acılara karşılık Allah'ın keremine bağlı olarak bir bedel alabilir. İkinci kısım acılar, mümin olmayanın faydalanması için mümine çektirilen acılardır. Bu tür acılar için kula bedel verilmesi, ilâhî adâlet bakımından şarttır. Üçüncü tür acılar, kâfirlere çektirilen acılardır. Bu tür acılar ikâb mesâbesinde olduğu için bunlara karşılık kâfirlere bedel verilmesi söz konusu değildir.¹⁶¹⁵

Şerîf Murtazâ (436/1044) elem-ivaz meselesinde Kadı Abdalcabbâr'ın ibret ve bedel kavramlarına dayalı görüşüne uyar.¹⁶¹⁶ Konunun detaylarında bile Kadı ile aynı görüşleri paylaşır.¹⁶¹⁷ Benzer şekilde Şeyh Tûsî (460/1067), bazen Kadı ile aynı lafız, ibare, örnek ve delilleri kullanacak kadar onun izinden gider.¹⁶¹⁸

4.1.10. İblis'in Mensubiyeti

İmâmiyye, İblis'in meleklerle değil, cinlere mensup olduğunu savunur.¹⁶¹⁹ Onlara göre bunun delili şu âyettir: “İblis ise cinlendendi de Rabbinin emri dışına çıktı.”¹⁶²⁰

Mutezile'nin geneli de bu şekilde düşünür. Bununla birlikte bazı Mutezilîler bu konuda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Kabî (319/931) bu görüşlere şöyle değinmiştir:

Câhız dedi ki: “İblis meleklerdendir. Çünkü Allah şöyle demiştir: ‘Hani meleklerle, Âdem’e secde edin demiştik de İblis hariç bütün melekler secde etmişlerdi.’¹⁶²¹ İstisna edilen, istisnanın yapıldığı türden başkasına nisbet edilemez.” Başkası dedi ki: “İblis meleklerden değildir. Ancak o, onlarla birlikte secde etmekle emrolunanlar arasındaydı. Onlarla birlikte secde etmekle emrolunduğu için onun meleklerin arasından istisna edilmesi câiz oldu.” Yine bunlar dedi ki: “Melekler, Allah'ın dostluğundan çıkıp düşmanlığına geçmezler.” Ebû Mucâlid de bu görüşü benimsemişti.¹⁶²²

¹⁶¹⁴ Arslan, *Şîa-Mutezile Etkileşimi*, 149-50.

¹⁶¹⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 109.

¹⁶¹⁶ Şerîf Murtazâ, *ez-Zahîra*, 229; a. mlf., *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, 111.

¹⁶¹⁷ Şerîf Murtazâ, *ez-Zahîra*, 239-41, 248; a. mlf., *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, 118-20.

¹⁶¹⁸ Tûsî, *el-İktisâd*, 164-78.

¹⁶¹⁹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 133.

¹⁶²⁰ Kehf: 18/50.

¹⁶²¹ Bakara: 2/34.

¹⁶²² Kabî, *el-Makâlât*, 487.

İbn Ebu'l-Hadîd'in (656/1258) bildirdiğine göre Mutezile bu konuda üç gruba ayrılır. Câhız gibi bazı Mutezililer, "Derken bütün melekler topluca secde ettiler. İblis hâriç; o, büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu."¹⁶²³ âyetine istinâden İblis'i meleklerden saymışlardır. Diğer bazıları, İblis'in başlangıçta meleklerden olduğunu, fakat emre karşı gelince Allah tarafından şeklinin değiştirilerek meleklerin arasından çıkarıldığını söylemişlerdir. Mutezile'nin çoğunluğuna gelince, onlar, İblis'in meleklerden olmadığını, fakat onlarla birlikte secde etmekle emrolunduğu için ilgili âyetlerde onlardan istisna edildiğini öne sürmüşlerdir. Buna göre İblis, secde etmekle emrolunanların geneli arasından istisna edilmiştir, özel olarak meleklerin arasından istisna edilmemiştir.¹⁶²⁴ Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu da bu görüştedir.¹⁶²⁵ Bu durumda İblis'in mensubiyeti konusunda yalnızca Mutezile'den küçük bir azınlığın ümmetin icmâsına muhâlefet ettiği söylenebilir.

4.2. İmâmiyye ve Mutezile'nin Farklı Görüşleri

4.2.1. Kader ve Kazâ

İmâmiyye'nin kader ve kazâ konusunda Mutezile'ye uyduğu yönünde yaygın bir kanaat mevcuttur. Ancak böyle bir genelleme yapmak hatalıdır. Bu genellenenin yerine, kaza ve kader konusunun bazı hususlarında Usûlî İmâmiyye'nin Mutezile'ye uyduğunu söylemek daha doğrudur.

İmâmiyye kaynaklarına göre kader, enine boyuna tüm detaylarıyla belirlemek, bekâ ve yok olma sınırlarını ortaya koymaktır. Kazâ ise kaderin somut olarak gerçekleşmesidir.¹⁶²⁶ İmâmiyye'nin kader ve kazâ tanımları, Selefiyye ve Maturidiyye ile uyushmaktadır. Eşariyye ve İslam filozofları ise söz konusu tanımları tersine çevirerek kazâyâ kader, kadere de kazâ anlamını yüklemektedirler.¹⁶²⁷

Erken dönem İmâmiyyesi'ne göre kâinattaki tüm olaylar Allah'ın meşîeti, irâdesi, kaderi ve kazâsı ile gerçekleşir. İlim, meşîetten öncedir. Meşîet ikinci, irâde üçüncü sırada gelir, sonra da takdîr kazâyâ taalluk eder.¹⁶²⁸ Diğer bir deyişle, Allah bir şeyi isterse (şâe) diler (erâde), dilerse takdîr eder, takdîr ederse kâzâ eder, kazâ ederse

¹⁶²³ Sâd: 38/73-74.

¹⁶²⁴ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, II, 300.

¹⁶²⁵ et-Taftazânî, Mesud b. Ömer, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 305.

¹⁶²⁶ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 380; Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 247.

¹⁶²⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, "Kader", *DİA*, XXIV, s. 58, ss. 58-63, İstanbul 2001.

¹⁶²⁸ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 233.

gerçekleştirmiş olur.¹⁶²⁹ Bu, kulların mecbur kılındığı ya da masiyetlerin Allah'tan kaynaklandığı anlamına gelmez. Zira Allah hiç kimseyi masiyete zorlamadığı gibi hiç kimse için kesin (hatmî) manada küfrü murâd etmez. Fakat O, ezeli ilmiyle kullarından bazılarının kendi istekleriyle küfre gireceklerini ve hayırlı bir şeye yönelmeyeceklerini bildiği için onlara küfrü murâd etmiştir. Bu irâde kesin değil, ihtiyârî bir irâdedir.¹⁶³⁰ Allah'ın irâdesi, ilmi gibi her şeyi kuşatmıştır. Bununla birlikte O'nun her istediği şeyi sevdiği ya da ona rıza gösterdiği söylenemez. Mesela O, müstahak olanların küfre girmesini istese de, "Allah için üçüncüsüdür" denmesini sevmemiş, kullarının küfre girmesine rıza göstermemiştir.¹⁶³¹ Maturidiyye de bu paralelde düşünmektedir.¹⁶³² Eşariyye'ye göre ise iyi ya da kötü, güzel ya da çirkin herhangi bir şeyi yaratmada Allah'ın irâdesi, meşîeti, ihtiyârı, rızası ve sevmesi arasında fark yoktur.¹⁶³³

Mutezile, İmâmiyye'nin her şeyi kuşatan kader ve kazâ anlayışını daraltmıştır. Zira Mutezile'ye göre kader ve kazâ, sorumluluk doğuran beşerî fiilleri kapsamaz, sadece bunların hükmünü açıklayıp haber verir.¹⁶³⁴ Bu görüş, Şeyh Müfid (413/1022) ve Şerîf Murtazâ (436/1044) gibi Usûlîlere tesir etmiştir. Nitekim Şeyh Müfid, kazâyı Allah'ın insan fiilleri hakkında emir ve yasakları, ödül ve cezaları belirlemesi olarak tanımlar.¹⁶³⁵ Kazânın kapsamına kulların fiillerinin girmediğini açıkça söyler.¹⁶³⁶ Şerîf Murtazâ da Allah'ın fiillerimizi takdîrini, bunları açıklaması, hüsün ve kubhu ile hayır ve şerrini temyiz etmesi şeklinde yorumlar.¹⁶³⁷

Kader ve kazâ meselesinin odak noktası insan fiilleridir. İmâmiyye'ye göre insan, fiillerinde ne tam özgür ne de tam mecburdur, bu ikisinin arasında bir yerdedir.¹⁶³⁸ Mutezile ise fiillerin gerçekleştirilmesinde kulların tamamen özgür olduğunu savunur.¹⁶³⁹ İmâmiyye'ye göre Allah kulların fiillerini tekvîn etme anlamında değil, takdîr etme anlamında¹⁶⁴⁰ yaratmıştır.¹⁶⁴¹ Yani kullar yalnızca tekvînî anlamda

¹⁶²⁹ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 380-81; Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 233.

¹⁶³⁰ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 257.

¹⁶³¹ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 381; Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 237; Kummî, *et-Tevhîd*, 330.

¹⁶³² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 76-77.

¹⁶³³ el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf*, Beyrut 1986, s. 69.

¹⁶³⁴ Kadı Abdalcabbâr, "Tabakâtu'l-Mu'tezile", 169-70.

¹⁶³⁵ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, 56.

¹⁶³⁶ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, 57.

¹⁶³⁷ Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî, "Cevâbâtü'l-Mesâilî't-Tabariyye", *Resâilu's-Şerîf el-Murtazâ*, Kum 1405, I, 136-38.

¹⁶³⁸ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 249, 253-54; Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 277, 343, 349-50; Kummî, *et-Tevhîd*, 349-54.

¹⁶³⁹ Kadı Abdalcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 778.

¹⁶⁴⁰ Şeyh Müfid, Kummî'nin bu hususta naklettiği hadise itiraz etse de Şerîf Murtazâ bu itiraza katılmaz. Bkz. Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, 42-44; Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, II, 206.

¹⁶⁴¹ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 314.

kendi fiillerini gerçekleştirirler.¹⁶⁴² Mutezile ise böyle bir ayırıma gitmeden kulların kendi fiillerini gerçekleştirdiklerini söyler.¹⁶⁴³

Maturidiyye ve Eşariyye insan fiilleri konusunda kesb teorisini benimserler. Bu teoriye göre kulların fiilleri Allah tarafından yaratılır, kullar tarafından ise kesbedilir. Fakat iki ekol teorinin detaylarında ihtilaf halindedir.¹⁶⁴⁴ Eşariyye kulun kesbinin de Allah tarafından yaratıldığını söylemekle¹⁶⁴⁵ Cebriyye'ye yaklaşır. Buna mukâbil Maturidiyye kesbin insana aitliğini savunmakla¹⁶⁴⁶ irâde hürriyetine vurgu yapar ve böylece bir dereceye kadar Mutezile ile uyuşur. Eşariyye'nin çizgisi cebr-i mutavassıt (mutedil cebir), Maturidiyye'ninki ise tefvîz-i mutavassıt (mutedil tefvîz) adını alır.¹⁶⁴⁷

İstitâatin keyfiyeti konusunda İmâmiyye ve Mutezile ihtilaf etseler de,¹⁶⁴⁸ kulların tâkatlarının fazlasından mükellef tutulmadıkları noktasında hemfikirdirler.¹⁶⁴⁹ Maturidiyye de bu noktada onlara katılır,¹⁶⁵⁰ fakat Eşariyye tâkatin üzerinde teklifi câiz görür.¹⁶⁵¹

Hidâyet konusunda İmâmiyye ve Mutezile benzer görüşlere sahiptirler. İki ekol de bütün mükellefleri kapsayan umûmî hidâyet ile yalnızca müminlere nasip olan husûsî hidâyet anlayışını benimser.¹⁶⁵² Umûmî hidâyet, yol gösterme ve açıklama anlamındadır.¹⁶⁵³ Ancak husûsî hidâyet konusunda iki ekol ayrışır. Husûsî hidâyet, Mutezile'de müminlerin mükâfatlandırılması ve kurtulaşa erdirilmesinden ibaretken¹⁶⁵⁴ erken dönem İmâmiyyesi'nde seçilmiş kullara bahşedilen ilâhî bir lütuftur.¹⁶⁵⁵ Cafer es-

¹⁶⁴² Şeyh Müfid, Bağdat Mutezilesi'ne uyarak burada yaratmak yerine ihdâs, ihtirâ' gibi fiillerin kullanılmasını câiz görür. Şerîf Murtazâ ise yaratmak fiilinin kullar için de kullanılabileceğini savunur. Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 58-59; Şerîf Murtazâ, "Cevâbatu'l-Mesâili't-Tabariyye", 136-37.

¹⁶⁴³ Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 323 vd.; Arslan, *Şîa-Mutezile Etkileşimi*, 152-53.

¹⁶⁴⁴ Bu ihtilafların genel çerçevesi için bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 334-38.

¹⁶⁴⁵ el-Eşarî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Lüma'*, Beyrut 1987, s. 37.

¹⁶⁴⁶ el-Maturidî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2005, s. 287; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 144.

¹⁶⁴⁷ Kılavuz, *İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 161.

¹⁶⁴⁸ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 255-56; Kummî, *et-Tevhîd*, 338-39; Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 392.

¹⁶⁴⁹ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 461; Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 254, 258; Eşarî, *el-Makâlât*, I, 300.

¹⁶⁵⁰ Maturidî, *et-Tevhîd*, 266; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 177; es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddîn, *Mâtürîdiyye Akâidi: el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. ve çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1995, s. 141; el-Bayâdî, Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâtü'l-İmâm*, Kahire 1949, s. 54.

¹⁶⁵¹ Eşarî, *el-Lüma'*, 58; el-Cüveynî, Abdumelik b. Muhammed, *el-İrşâd*, çev. A. B. Baloğlu vdğr., Ankara 2010, s. 188-90.

¹⁶⁵² Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 355; Kadı Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Kahire 1969, s. 64-65.

¹⁶⁵³ Fussilet: 41/17; İnsan: 76/3.

¹⁶⁵⁴ Kadı Abdulcabbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 64-65.

¹⁶⁵⁵ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 317-23; Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 263-66.

Sâdık'a (148/765) isnat edilen aşağıdaki rivâyet söz konusu lütuf düşüncesini yansıtmaktadır:

İnsanları kendi hallerine bırakın. Hiç kimseyi kendi yolunuza davet etmeyin. Allah'a yemin ederim ki, gökyüzü ve yeryüzü ehli, Allah'ın saptırmak istediği birini hidâyete erdirmek için toplansalardı, bunu başaramazlardı. Ve yine onlar, Allah'ın hidâyete erdirmek istediği birini saptırmak için toplansalardı, buna güç yetiremezlerdi. İnsanları rahat bırakın. Hiç biriniz, "Kardeşim, amcamın oğlu, komşum," demesin. Çünkü Allah bir kulunun hayrını dilerse onun ruhunu güzelleştirir. Bu sayede o kul her duyduğu marufu kabul, her duyduğu münkeri ise reddeder. Sonra Allah onun kalbine öyle bir kelime yerleştirir ki, onunla kulun durumunu ıslah eder.¹⁶⁵⁶

Yukarıdaki rivâyete ve benzerlerine göre Allah hidâyetin kaynağıdır. Ancak bu rivâyetlerde O'nun dalâletin kaynağı olarak gösterilmemesi manidardır. Muhtemelen bu hassâsiyet, "Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini saptırmıştı."¹⁶⁵⁷ âyeti ile Allah'ın yalnızca fâsıkları, zâlimleri, kâfirleri ve aşırı giden şüpheli kimseleri saptırdığını beyan eden âyetlerden¹⁶⁵⁸ kaynaklanmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla İmâmiyye, Allah'ın dilediğini saptırmasını,¹⁶⁵⁹ müstahak olanları dalâlete sürüklemesi şeklinde tefsir etmektedir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları da bu görüştedir.¹⁶⁶⁰ Ancak Mutezile böyle düşünmez. Çok önemseydiği ilâhî adâlet prensibine halel getirmemek kaygısıyla Allah'ın dalâlete sürüklemesinin yalnızca cezalandırmak anlamına geldiğini söyler. Mutezile'nin hidâyet-dalâlet konusundaki düşüncelerine Şeyh Müfid ve Şerîf Murtazâ da katılır.¹⁶⁶¹

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının hidâyet ve dalâlet konusundaki genel görüşü, bunların kullarda Allah tarafından yaratıldığı yönündedir. Zira onlara göre kulların tüm fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır.¹⁶⁶²

4.2.2. Bedâ

Kader ve kaza meselesiyle doğrudan ilişkili olan bedâ, İslam mezhepleri arasında yalnızca İmâmiyye tarafından kabul edilen bir inançtır.¹⁶⁶³ İmâmiyye, bedâ ve

¹⁶⁵⁶ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 318; Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 262-63.

¹⁶⁵⁷ Saff: 61/5.

¹⁶⁵⁸ Bakara: 2/26, İbrahim: 14/27, Mümin: 40/34, 74.

¹⁶⁵⁹ Örneğin bkz. Nahl: 16/93.

¹⁶⁶⁰ Kılavuz, *İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 187.

¹⁶⁶¹ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, 51-52; Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî, "İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader", *Resâilu's-Şerîf el-Murtazâ*, Kum 1405, II, 224-27.

¹⁶⁶² Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, II, 314-18.

¹⁶⁶³ Kabî, *el-Makâlât*, 268.

neshi birbirine benzer iki farklı kavram olarak görür. Aralarındaki fark, birincinin tekvîn, ikincinin ise teşrî‘ alanında gerçekleşmesidir.¹⁶⁶⁴

Bedâ inancına göre Allah, insana ve kâinata dâir kaderin bir kısmını kesinleştirmiş olsa da diğer kısmını değişime açık bırakmıştır. Allah’ın katındaki Levh-i Mahfûz’da (Ümmü’l-Kitâb’da) hiçbir şekilde değişme olmaz, fakat mahv-isbât levhinde değişme meydana gelebilir.¹⁶⁶⁵ “Allah dilediğini siler, dilediğini de sâbit bırakır. Ana kitap O’nun yanındadır.”¹⁶⁶⁶ âyeti buna işâret eder. İnsan, iyi ve kötü amelleriyle kaderini değiştirme salâhiyetine sahiptir. Sadaka, ihsan, akrabalık bağlarının korunması, ebeveyne iyi davranmak, istiğfar, tövbe, nimete şükretme gibi iyilikler kaderi değiştirerek sıkıntı ve kederleri dağıtır, rızkı arttırır, ömrü uzatır. Cimrilik, kötü huy, akrabalık bağlarının koparılması, ebeveyne kötü davranmak, nimete nankörlük etmek gibi kötülükler ise sıkıntı ve kederleri arttırır, rızkı azaltır, ömrü kısaltır.¹⁶⁶⁷ Bunu gösteren çok sayıda âyet vardır. “Eğer şükrederseniz elbette size nimetimi arttırırım. Eğer nankörlük ederseniz, hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir.”¹⁶⁶⁸ “Şüphesiz ki bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez.”¹⁶⁶⁹ “Eğer o memleketlerin halkları iman etseler ve Allah’a karşı gelmekten sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereketlerin kapılarını açardık. Fakat onlar yalanladılar, biz de kendilerini işledikleri günahlarından dolayı yakalayiverdik.”¹⁶⁷⁰ “Yunus’un kavminden başka, keşke iman edip de imanı kendisine fayda sağlayan bir tek memleket halkı olsaydı! İman edince, dünya hayatında rezillik azabını onlardan uzaklaştırmış ve onları belli bir zamana kadar yararlandırmıştık.”¹⁶⁷¹ ve “Kim Allah’a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu açar.”¹⁶⁷² gibi âyetler bu sadette zikredilebilir.¹⁶⁷³

İmâmiyye’ye göre bedâ, Allah’a yeni bir durumun belirmesi değil, Allah tarafından yeni bir durumun ortaya çıkarılmasıdır.¹⁶⁷⁴ Tıpkı, “Hiç hesap etmedikleri şeyler Allah tarafından karşılırlarına çıkarılmıştır.”¹⁶⁷⁵ âyetinde olduğu gibi. Allah ezeli

¹⁶⁶⁴ Subhânî, *Advâon ‘alâ Akâidi’ş-Şî’a*, 427.

¹⁶⁶⁵ Subhânî, *Advâon ‘alâ Akâidi’ş-Şî’a*, 444-45.

¹⁶⁶⁶ Ra’d: 13/39.

¹⁶⁶⁷ Subhânî, *Advâon ‘alâ Akâidi’ş-Şî’a*, 431.

¹⁶⁶⁸ İbrahim: 14/7.

¹⁶⁶⁹ Ra’d: 13/11.

¹⁶⁷⁰ A’raf: 7/96.

¹⁶⁷¹ Yunus: 10/98.

¹⁶⁷² Talâk: 65/2.

¹⁶⁷³ Subhânî, *Advâon ‘alâ Akâidi’ş-Şî’a*, 432-33.

¹⁶⁷⁴ Şeyh Müfid, *Tashîhu’l-İ’tikâd*, 65.

¹⁶⁷⁵ Zümer: 39/47.

ilmiyle bu yeni durumu ortaya çıkaracağını da bilir. Hiçbir şey O'nun ilmi dışında gerçekleşmez.¹⁶⁷⁶ İlim iki çeşittir. Bunlardan birincisi, Allah'ın sakladığı ve hiç kimseyi vâkıf kılmadığı ilim, ikincisi ise meleklerine ve resullerine öğrettiği ilimdir. Allah birinci çeşit ilimde dilediği gibi öne alma, erteleme, silme ve sâbitleştirme yapabilir. İkinci çeşit ilimde ise bir değişme gerçekleştirmez. Çünkü Allah, ne kendisini, ne meleklerini ne de resullerini asla yalancı çıkarmaz.¹⁶⁷⁷ Allah, istediği zaman, dilediği ve takdîr ettiği şeyde bedâ yapabilir. Kazâ gerçekleşme safhasına gelmişse bedâ söz konusu değildir.¹⁶⁷⁸ Peygamberlik, imâmet ve şeriatın sembolü sayılan gaybî haberlerde bedâ vuku bulmaz. Örneğin Mesîh'in Ahmed isminde bir peygamber geleceğini müjdelemesi ve Hz. Peygamber'in kendisini son peygamber olarak tanıtmaması gibi hususlar böyledir. Çünkü her şeyde bedâ mümkün olsaydı, bedânın gerçekleşme ihtimali sebebiyle kulların tutunacakları sağlam usullerden bahsedilemezdi. Bu durumda kulların dalâlete sürüklenmeleri kaçınılmaz olurdu.¹⁶⁷⁹ Bedâ, kulu Allah'ın rahmetinden ümitkâr kılan bir fonksiyona sahiptir.¹⁶⁸⁰ Bedâ olmasaydı, Yahudilerin iddia ettiği gibi mutlak kader anlayışı geçerli olurdu.¹⁶⁸¹ Bu durumda kulun dua, ibâdet, tövbe gibi amellerinin bir anlamı kalmazdı.¹⁶⁸² Hâlbuki Kur'ân Yahudilerin bu anlayışını reddeder ve Allah'ın irâdesinin kaderin üstünde olduğunu belirtir.¹⁶⁸³ Bu sebeptendir ki bedânın önemi hususunda çok sayıda rivâyet nakledilmiştir. Bu bağlamda, "Allah bedâ gibi bir başka şeyle tazim edilmemiştir."¹⁶⁸⁴ ve "Her nebî, ancak şu beş şeyi ikrar ettikten sonra nübüvve başlar: Bedâ, meşîet, Allah'a secde, kulluk ve itaat etmek."¹⁶⁸⁵ gibi rivâyetler söz konusudur.

Aslında genel hatları göz önüne alınırsa bedânın İmâmiyye dışındaki mezhepler tarafından da benimsendiğini söylemek mümkündür. Nitekim hiçbir mezhep Allah'ın her an yeni bir tasarrufta olduğunu,¹⁶⁸⁶ yaratmada dilediğini arttırdığını,¹⁶⁸⁷ ömürleri uzatıp kısalttığını¹⁶⁸⁸ ve benzeri hususları inkâr etmemektedir. İmâmiyye dışından Taberî (310/923), Zemahşerî (538/1144), Fahreddin er-Râzî (606/1210), İbn Kesîr

¹⁶⁷⁶ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 231-32.

¹⁶⁷⁷ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 378; Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 230.

¹⁶⁷⁸ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 233.

¹⁶⁷⁹ Subhânî, *Advâon 'alâ Akâidi's-Sî'a*, 456.

¹⁶⁸⁰ Subhânî, *Advâon 'alâ Akâidi's-Sî'a*, 446.

¹⁶⁸¹ Subhânî, *Advâon 'alâ Akâidi's-Sî'a*, 440.

¹⁶⁸² Subhânî, *Advâon 'alâ Akâidi's-Sî'a*, 447.

¹⁶⁸³ Mâide: 5/64.

¹⁶⁸⁴ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 225.

¹⁶⁸⁵ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 365; Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, I, 232.

¹⁶⁸⁶ Rahmân: 55/29.

¹⁶⁸⁷ Fâtır: 35/1.

¹⁶⁸⁸ Fâtır: 35/11.

(774/1373), Suyûtî (911/1505) gibi müfessirlerin, “Allah dilediğini siler, dilediğini de sâbit bırakır. Ana kitap O’nun yanındadır.”¹⁶⁸⁹ âyetini tefsir ederken yaptıkları açıklamalar da¹⁶⁹⁰ bedâ düşüncesiyle paralellik arz etmektedir. Özellikle Maturidiyye, insan hürriyetini temellendirmek için Allah’ın Levh-i Mahfûz’da değişiklik yapmasını câiz görmekle¹⁶⁹¹ bedâ düşüncesine oldukça yaklaşmıştır. Onların bu görüşü, Ebû Hanîfe’den (150/767) mülhemdir. Çünkü o, kulların fiillerinin Levh-i Mahfûz’da hükmen değil, vasfen yazılmış olduğunu söylemiştir.¹⁶⁹² Şu halde bedâ konusundaki ihtilaf lafzî olmanın ötesine geçmemektedir.

İmâmiyye dışından bazı âlimlerin bedâdan bahsederken bedânın anlamını tahrif ettikleri görülmektedir. Örneğin Hayyât (300/913), bedâyı, Allah’ın bir şeyi yapacağını söyledikten sonra yapmaması olarak tanıtmıştır.¹⁶⁹³ Kabî (319/931) ve Eşarî (324/935-36) bedânın Allah’a yeni bir bilginin hâsıl olması anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁶⁹⁴ Fahreddin er-Râzî (606/1210) ise bedâyı, Allah’ın bir şeyi itikat edip daha sonra durumun itikat ettiğinin hilâfına olduğunu anlaması şeklinde tanımlamıştır.¹⁶⁹⁵ Bu tanımların İmâmiyye’nin kastettiği bedâ ile uyuşmadığı açıktır. Ancak buna rağmen günümüzde bedâ inancı anlatılırken hâlâ bu tarz tanımların ön plana çıkarıldığı görülmektedir.¹⁶⁹⁶

Bedâ fikrinin Muhtâr es-Sekafî (67/687) tarafından icat edildiğini öne sürenler vardır. Bunlara göre Muhtâr, ashâbına zaferi müjdeledikten sonra zafere ulaşması durumunda bunu kendi lehine bir hüccet sayıyordu. Yenilmesi durumunda ise “Rabbimize bedâ oldu.” diyerek işin içinden çıkıyordu.¹⁶⁹⁷ İmâmiyye’ye göre ise Muhtâr’ın bedâ fikrini icadından değil de suiistimal ettiğinden bahsetmek daha doğrudur. Nitekim Şîa imamlarının bedâ fikri üzerinde önemle durdukları bilinmektedir. Ali er-Rızâ’nın (203/818) Memun’un huzurunda Horasan kelâmcılarından Süleyman el-Mervezî ile münâzarası bunu açıkça göstermektedir.¹⁶⁹⁸ Şîa imamlarının bedâ fikrini Hz. Peygamber tarafından yalancı olarak vafedilen¹⁶⁹⁹ Muhtâr’dan almaları mümkün olmadığına göre geriye tek bir mantıklı seçenek kalmaktadır. O da Muhtâr’ın Şîa imamlarından yayılan bedâ fikrini siyasî amaçları uğruna çarpıtarak kullanmış olmasıdır.

¹⁶⁸⁹ Ra’d: 13/39.

¹⁶⁹⁰ Subhânî, *Advâon ‘alâ Akâidi’ş-Şî’a*, 441-44.

¹⁶⁹¹ Kılavuz, *İslam Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, 187-88.

¹⁶⁹² Bayâdî, *İşârâtü’l-Merâm*, 109-12.

¹⁶⁹³ Hayyât, *el-İntisâr*, 6.

¹⁶⁹⁴ Kabî, *el-Makâlât*, 268; Eşarî, *el-Makâlât*, I, 39, 107.

¹⁶⁹⁵ er-Râzî, Fahreddîn, *Mefâtihu’l-Gayb*, Beyrut 2004, IV, 216.

¹⁶⁹⁶ Örnek olarak bkz. İlhan, Avni, “Bedâ”, *DİA*, V, s. 290, ss. 290-91, İstanbul 1992.

¹⁶⁹⁷ Kabî, *el-Makâlât*, 268.

¹⁶⁹⁸ Kummî, *‘Uyûnu Ahbârı’r-Rızâ*, I, 159-62.

¹⁶⁹⁹ İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, II, 565.

Diğer taraftan, bedâ fikrini, Şîa imamlarının taraftarlarına haber verdikleri bazı şeylerin başka türlü gerçekleşmesi üzerine onların dağılmasını önlemek üzere başvurdukları bir izah şeklinde gösterenler mevcuttur.¹⁷⁰⁰ Bu yaklaşımın temel dayanağı, Cafer es-Sâdık'ın (148/765) halef olarak oğlu İsmail'i gösterdiği, ancak onun kendisinden önce öldüğü iddiasıdır. Kummî (381/991), İsmail'in halef gösterildiği iddiasının uydurma olduğunu söyler.¹⁷⁰¹ Şeyh Müfid (413/1022) bu şekilde bir bedânın mümkün olmadığını, İsmail hakkındaki bedânın, babasının duasıyla onun iki defa katledilmekten kurtulması şeklinde gerçekleştiğini öne sürer.¹⁷⁰² Keza Şeyh Tûsî (460/1067), İsmail hakkında bir karar bildirilip de bu kararın başkası lehine değiştirilmiş olmasını mümkün görmez.¹⁷⁰³

Madelung, bedâ fikrini, cebir ve tefvîz arasında bir menzile bulunduğu yönündeki fikrin uzantısı şeklinde görmekle¹⁷⁰⁴ isâbet etmiştir. Ona göre bu fikir, İmâmiyye kelâmının Mutezilî konsepti benimsemesinden sonra önemini kaybetmiştir.¹⁷⁰⁵

4.2.3. Nübüvvet

Erken dönem İmâmiyyesi'nde dinin usulleri için bir sıralama yapıldığı görülmez. İmâmiyye'de dinin usullerinin tevhit, adâlet, nübüvvet, imâmet ve mead şeklinde sıralanması Şeyh Müfid ile gerçekleşmiştir.¹⁷⁰⁶ Mutezile'de ise dinin usulleri tevhit, adâlet, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker olmak üzere beş tanedir.¹⁷⁰⁷ Nübüvvet, Usûlî İmâmiyye'de dinin usullerinden biri iken Mutezile'de adâlet esasının alt başlıklarından biridir.¹⁷⁰⁸

Erken dönem İmâmiyyesi, nebi göndermenin Allah'ın üzerine vâcip olduğu şeklinde bir görüş belirtmemiş, nübüvvet ve imâmeti ilâhî bir lütuf (tefaddul) olarak değerlendirmiştir.¹⁷⁰⁹ Fakat Mutezile'ye ait vucûbiyet görüşü,¹⁷¹⁰ Usûlî İmâmîler tarafından kabul edilmiştir.¹⁷¹¹ Eşariyye ve Maturidiyye bu görüşe karşı çıkmışlardır.¹⁷¹²

¹⁷⁰⁰ Örnek olarak bkz. İlhan, "Bedâ", 291.

¹⁷⁰¹ Kummî, *Kemâlü'd-Dîn*, 69-71.

¹⁷⁰² Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, 66.

¹⁷⁰³ Tûsî, *el-Gaybe*, 201-2.

¹⁷⁰⁴ Madelung, "Early İmâmî Theology as Reflected in the Kitâb el-Kâfi of al-Kulaynî", 473.

¹⁷⁰⁵ Madelung, "Early İmâmî Theology as Reflected in the Kitâb el-Kâfi of al-Kulaynî", 474.

¹⁷⁰⁶ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 16-47.

¹⁷⁰⁷ Kabî, *el-Makâlât*, 157-59.

¹⁷⁰⁸ Şerîf Murtazâ, "Cevâbâtü'l-Mesâilî't-Tabariyye", 165-66.

¹⁷⁰⁹ Harrânî, *Tuḥfu'l-'Ukûl*, 327-28; Kummî, *'Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, I, 196-97.

¹⁷¹⁰ Kadî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 563; a. mlf., *el-Muḡnî*, XV, 22.

¹⁷¹¹ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 31; Şerîf Murtazâ, *ez-Zahira*, 323; a. mlf., *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-'Amel*, 170-71.

İmâmiyye ve Mutezile diğer mezhepler gibi Hz. Peygamber'in hissî mucizelerini kabul etmişler,¹⁷¹³ Kur'ân'ı en büyük mucizelerinden biri olarak görmüşlerdir.¹⁷¹⁴ Her ne kadar Nazzâm (231/845) ve takipçileriyle Şeyh Müfid (413/1022) ve Şerîf Murtazâ (436/1044) Kur'ân'ın icazını sarfe teorisine dayandırsalar da¹⁷¹⁵ genel anlamda hem İmâmiyye hem Mutezile icazı fesâhat ve belâgat temelinde değerlendirmiştir.¹⁷¹⁶

İmâmiyye ve Mutezile peygamberlerin ismeti konusunda farklı düşünürler. İmâmiyye'ye göre peygamberler bisetten önce ve sonra, kasten ya da farkında olmadan, büyük ya da küçük bir günahı işlemekten masumdurlar.¹⁷¹⁷ Mutezile'ye göre ise peygamberler bisetten önce ve sonra sadece büyük günahlardan korunmuşlardır, fakat insanları kendilerinden soğutup uzaklaştırmayacak türden küçük günahları işleyebilirler.¹⁷¹⁸ Ehl-i Sünnet'te peygamberler bisetten sonra büyük günahları kasten işlemekten masumdurlar, ama bisetten önce kasten büyük günah işleyebilirler. Peygamberlerin bisetten önce ve sonra sehven hem küçük hem büyük günahları işlemeleri, ayrıca küçük günahları hayatları boyunca hem kasten hem sehven işlemeleri mümkündür.¹⁷¹⁹ Görüldüğü üzere Mutezile'nin ismet anlayışı İmâmiyye'ye Ehl-i Sünnet'ten daha yakındır.

İmâmiyye'ye göre peygamberler meleklerden üstündür.¹⁷²⁰ Mutezile ise melekleri peygamberlerden üstün görmüştür.¹⁷²¹ Ancak bazı istisnalar söz konusudur. İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258) bu hususu şöyle açıklar:

Ashâbımız şöyle demiştir: Tür olarak melekler insanlardan üstündür. Mukarrebûn derecesindeki melekler nebilerden üstündür. Meleklerin tümü Hz. Muhammed'den üstün değildir. Yalnızca bazı mukarreb melekler ondan üstündür. O, bu meleklerin dışındaki meleklerden üstündür. Burada üstünlükten maksat, daha fazla sevaba sahip olmaktır. Musa, İsa ve diğer nebiler için de aynı şey geçerlidir. Bazı makâlât yazarlarının Mutezile hakkında ortaya attığı, "Gökteki meleklerin en alt seviyede olanı, Muhammed'den üstündür." şeklindeki iddia doğru değildir.¹⁷²²

¹⁷¹² İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlâti'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut 1987, s. 174; Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 224-32.

¹⁷¹³ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 36; Şerîf Murtazâ, *ez-Zahîra*, 404-8; Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 595-97.

¹⁷¹⁴ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 36; Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 586.

¹⁷¹⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 63; Şerîf Murtazâ, *ez-Zahîra*, 378-79.

¹⁷¹⁶ Tûsî, *el-İktisâd*, 331-32; Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 586-94.

¹⁷¹⁷ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 37; Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, Beyrut 1989, s. 2.

¹⁷¹⁸ Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 573, 575; a. mlf., *el-Muğnî*, XV, 309.

¹⁷¹⁹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 240-41; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 302-3.

¹⁷²⁰ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 49-50.

¹⁷²¹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 56-57.

¹⁷²² İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, II, 300.

Eşarîler bu konuda Mutezile'ye, Maturidîler ise İmâmiyye'ye yakın görüş bildirmişlerdir.¹⁷²³

4.2.4. İmâmet

İmamın ümmet için gerekli olduğu hususunda Müslümanlar icmâ etmiştir. İmamın nasıl belirleneceği hususunda ise imâmete yüklenen anlama bağlı olarak iki görüş öne sürülmüştür. İmâmiyye, imâmeti peygamberliğin değil de peygamberlik görevlerinin uzantısı olarak görmüş, imamın nasla tayin edildiğini, özel gaybî bir terbiye ile eğitildiğini, peygamberin ölümüyle doğan tüm boşlukları – vahiy almak haricinde – doldurmaya yetkin olduğunu düşünmüştür. Diğer mezhepler ise imâmeti devlet başkanlığı olarak görmüş, imamın ümmet tarafından seçilmesi gerektiğini, idare ve tedbir yeteneği dışında özel vasıfları taşımasının şart olmadığını savunmuşlardır.¹⁷²⁴

Erken dönem İmâmiyyesi'nin imâmet anlayışını yansıtan en önemli metinlerden biri, Ali er-Rızâ'dan (203/818) nakledilen kapsamlı bir rivâyettir. Abdulaziz b. Müslim'in aktardığı bu rivâyete göre er-Rızâ Merv'e geldikten sonra insanlar arasında imâmet meselesi çokça konuşulmaya başlamış, bu mesele etrafındaki ihtilafların çokluğu gündeme oturmuştur. Abdulaziz bunun üzerine er-Rızâ'ya gelerek durumu arz etmiş, o da kendisine imâmet hakkındaki düşüncesini detaylı bir şekilde açıklamıştır. Buna göre Hz. Peygamber, ümmetine dinin nişanelerini göstermeden ve hak yolunu tanıtmadan vefat etmemiş, Ali b. Ebû Tâlib'i onlara imam atamıştır. İmâmet çok büyük değere ve öneme sahip olup insan aklının kavrayabilmesinden çok yüksektir. Bu nedenle insanların imam seçme hakları yoktur. İmâmet, Hz. İbrahim'e nübüvvet ve dostluktan (el-hulle) sonra özel olarak bahşedilen üçüncü mertebe ve fazilettir. Allah onu imâmetle şerefletirmiş, "Ben seni insanlara imam atayacağım" diye buyurmuş, Hz. İbrahim bunu sevinçle karşılayarak "Zürriyetimden de" şeklinde talepte bulunmuş, Allah da ona, "Benim ahdim zâlimleri kapsamaz"¹⁷²⁵ karşılığını vermiştir. Böylece bu âyet tüm zâlimlerin imâmetini kıyâmete kadar iptal etmiştir. Allah daha sonra imâmeti Hz. İbrahim'in zürriyetinden seçtiği ve temiz kıldığı kullarına intikal ettirmiştir. Bu hususu, "Ona İshak'ı ve ayrıca Yakub'u bağışladık ve her birini salih kimseler kıldık. Onları bizim emrimizle doğru yolu gösteren imamlar yaptık ve kendilerine hayır işlemeyi, namazı dosdoğru kılmayı, zekâtı vermeyi vahyettik. Onlar sadece bize ibâdet

¹⁷²³ Özervarlı, M. Sait, "Melek (İslam İnancında Melek)", *DİA*, XXIX, s. 41, ss. 40-42, Ankara 2004.

¹⁷²⁴ Subhânî, *Advâon 'alâ Akâidi's-Sî'a*, 385.

¹⁷²⁵ Bakara: 2/124.

eden kimselerdi.”¹⁷²⁶ âyetiyle belirtmiştir. İlerleyen çağlarda Hz. İbrahim’in zürriyetinde devam eden imâmet, sonunda Hz. Peygamber’e ulaşmıştır. “Şüphesiz, insanların İbrahim’e en yakın olanı, elbette ona uyanlar, bir de bu Peygamber ve müminlerdir. Allah müminlerin dostudur.”¹⁷²⁷ âyeti bu hususa değinmiştir. Hz. Peygamber, Allah’ın emriyle imâmeti Ali’ye devretmiş, imâmet Ali’den sonra zürriyetinden seçilmiş olanlarla – ki bunlar Allah’ın ilim ve imanla donattığı kimselerdir – devam etmiştir. Nitekim “Kendilerine ilim ve iman verilmiş olanlar”¹⁷²⁸ âyetinde kastedilenler onlardır. Muhammed’den sonra başka nebi gelmeyeceğine göre, imâmet kıyâmete kadar Ali’nin soyundan çıkmayacaktır. İmâmet, Allah ve Resûlüne hilâfet etmektir, Emîrül-müminîn’in makamıdır, Hasan ve Hüseyin’in mirasıdır. İmam dinin otoritesi, Müslümanların düzeni, dünyanın barışı, müminlerin izzetidir. Namaz, zekât, oruç, hac, cihat, sadakaların dağıtımı, hadlerin tenfizi, ahkâmın uygulanması ve sınırların korunması imam ile gerçekleştirilir. İmam, Allah’ın helalini helal, haramını haram kılar, hadleri uygular, dini korur, Allah yoluna insanları hikmet, güzel öğüt ve sağlam hüccetle davet eder. İmam günahlardan arıdır, ayıplardan uzaktır. İmam, çağının en üstünüdür. Hiçbir âlim ona denk olamaz. İmamın yeri doldurulamaz. İmam, talep ve iktisap etmeksizin Allah’ın özel lütfuna mazhar olmuştur. Bu, ihsanı bol olan Allah’ın ona bahşettiği özel bir lütuftur. Bu sebeple insanlar imamı hakkıyla tanıyamazlar ve onu seçme hakkına sahip olamazlar. Hal böyleyken insanlar, Allah ve Resûlünün seçimini göz ardı edip kendi arzularına göre imam seçmişlerdir. Hâlbuki bunu yasaklayan, “Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mümin erkek ve hiçbir mümin kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur.”¹⁷²⁹ ve “Size ne oluyor, nasıl hüküm veriyorsunuz? Yoksa size ait bir kitabınız var da ondan mı okuyorsunuz? Onda, ‘Seçip beğendiğiniz her şey mutlaka sizindir’ diye mi yazılı? Yahut bizden, her ne hükmederseniz mutlaka öyle olacağına dâir kıyâmete kadar sürecek kesin sözler mi aldınız? Sor onlara: ‘Onların hangisi buna kefildir?’ Yoksa onların ortakları mı var? Doğru söyleyenler iseler, haydi getirsinler ortaklarını!”¹⁷³⁰ gibi âyetler mevcuttur. Allah, imamlara ilmi ilham yoluyla vermiştir. Bu sebeple imam hiçbir soru karşısında acze düşmez, hiçbir zaman yanlış cevap vermez. O, masumdur, teyit edilmiştir, muvaffak kılınmıştır, doğruya ulaştırılmıştır. Allah bu özel lütufları

¹⁷²⁶ Enbiyâ: 21/72-73.

¹⁷²⁷ Âl-i İmrân: 3/68.

¹⁷²⁸ Rûm: 30/56.

¹⁷²⁹ Ahzâb: 33/36.

¹⁷³⁰ Kalem: 68/36-41.

imama bahşetmiştir ki, imam, kullar üzerine Allah'ın hücceti ve şâhidi olabilsin. Bu, Allah'ın lütfudur. Ve Allah, lütfunu dilediğine verir. Kullar bu vasıfları haiz bir imam seçemezler. Seçtikleri imam da bu vasıfları haiz olamaz.¹⁷³¹

er-Rızâ'nın (203/818) açıklamasından anlaşıldığı kadarıyla erken dönem İmâmiyyesi, imamı nas ile tayin edilen, masum, çağının en bilgili ve en faziletli şahsı olarak tasavvur etmiştir. Gaybet döneminde de İmâmiyye'nin imâmet tasavvuru genel anlamda bu şekildedir.¹⁷³² Ancak Usûlîler imâmet prensibini aklî delillerle desteklemek için çaba sarfederken Mutezile'nin nübüvvete ilişkin görüşlerinden faydalanmışlar,¹⁷³³ Hz. Peygamber'in vefatından sonra Allah'ın bir lütuf olarak imam belirlemesini O'na vâcip görmüşlerdir.¹⁷³⁴

Mutezile'nin imâmet konusundaki düşünceleri Ehl-i Sünnet'e yakındır. Kadı Abdulcabbâr'a (415/1025) göre imamın görevi şer'î ahkâmı açıklamak değil, uygulamaktır. Zira şer'î hükümlerin delilleri kitap, sünnet ve icmâdan ibarettir. Dolayısıyla ahkâmın açıklanmasında ümmetin imama ihtiyacı yoktur.¹⁷³⁵ İmamın varlığı, hadlerin uygulanması ve ahkâmın tenfizi gibi sem'î konular için gereklidir. Bu görevler aklî yolla bilinemez. Öyleyse bir imam belirlemek aklî yolla değil, sem'î yolla vâciptir.¹⁷³⁶ İmam, seçim ve ictihatla belirlenir.¹⁷³⁷ Seçilecek imam, üzerine yüklenen görevleri yapabilecek güçte, bilgili, emanete sâdık, âdil biri olmalıdır.¹⁷³⁸ İmam, fazilet ve ilimde birinci sırada yer almak zorunda değildir.¹⁷³⁹ İmamda ismet ve mucize sıfatları bulunmaz.¹⁷⁴⁰

İmâmetin Kureyşliliği konusunda İmâmiyye ittifak halindedir. İmâmiyye bu konuda Ali b. Ebû Tâlib'in şu sözüne dayanmıştır: "İmamlar Kureyş'tendir. Onlar Hâşimî kola mensupturlar. İmâmet onlardan başkasına yaraşmaz. Onlardan başkasının vâli (imam) olması yakışmaz."¹⁷⁴¹ İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258) bu cümleyi şerh ederken Mutezile'nin konuya ilişkin görüşlerini şöyle aktarır:

¹⁷³¹ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 326-29; Kummî, *'Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, I, 195-200.

¹⁷³² Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, 267-501; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 64-71; Şerîf Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-'İlm ve'l-'Amel*, 191-201; Tûsî, *el-İktisâd*, 363-379.

¹⁷³³ Arslan, *Şia-Mutezile Etkileşimi*, 203-4.

¹⁷³⁴ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-'İ'tikâdiyye*, 39; Şerîf Murtazâ, *ez-Zahîra*, 410.

¹⁷³⁵ Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 750-51.

¹⁷³⁶ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/I, 39.

¹⁷³⁷ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/I, 100-111.

¹⁷³⁸ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/I, 198-234.

¹⁷³⁹ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/I, 85.

¹⁷⁴⁰ Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX/I, 75-76; XV, 247.

¹⁷⁴¹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 40.

Kadim ashâbımızdan bir grup şöyle demiştir: “İmâmette aslen nesep şart değildir. İmam Kureyş’ten de Kureyş’in dışından da olabilir. Bunun için onun faziletli, gerekli şartları sağlamış ve üzerinde ittifak edilmiş olması gerekir.” Bu, aynı zamanda Hâricîlerin görüşüdür. Ashâbımızın ve diğer insanların çoğu ise şöyle demiştir: “İmâmet için nesep şarttır. O, özel olarak Araplara, Araplar içinde özel olarak Kureyş’e yaraşır.” Ashâbımızın çoğu demiştir ki: “Hz. Peygamber’in ‘İmamlar Kureyş’tendir.’ sözünün anlamı, Kureyş’ten imâmete lâayık biri bulunduğu sürece, imâmette Kureyşliliğin şart olduğudur. Kureyş’te imâmete lâayık biri bulunmadığı takdirde Kureyşlilik imâmet için şart olmaz.” Ashâbımızdan bazıları ise şöyle demiştir: “Bu haberin anlamı, Kureyş’in imâmete lâayık birinden ebediyen hâlî kalmayacağıdır.” Böylece onlar bu haberle her asır ve zamanda Kureyş’ten imâmete lâayık birinin bulunmasını zorunlu gördüler.¹⁷⁴²

İbn Ebu’l-Hadîd, konu hakkında Zeydiyye, Râvendîyye, İmâmiyye ve Keysânîyye’nin görüşlerini de aktardıktan sonra kendine şu soruyu sorar: “Eğer dersin ki: Sen bu kitabı Mutezile’nin kâidelerine ve usullerine göre şerhettin. İmâmetin yalnızca Kureyş’in Hâşimî koluna yaraşacağını tasrih eden bu söz hakkındaki görüşün nedir? Nitekim bu söz, Mutezile’nin ne mutekaddim ne de müteahhir âlimlerinin mezhebîdir!” Ardından bu soruyu, Mutezilî kimliğinden ödün vermeden şöyle cevaplar:

Bu, müşkil bir mevzudur. Bu mevzuya dâir benim bir yorumum vardır. Şayet Ali’nin bu sözü söylediği doğruysa, onun sözüne katılırım. Çünkü Nebî’nin ona, “Hak onunladır. O nereye giderse hak onunla beraber gider.” dediği, benim yanımda sâbittir. Kaldı ki bu sözün Mutezile mezhebine göre tevîl edilmesi mümkündür. Buna göre bu sözle imâmetin kemâli kastedilmektedir. Bu, şuna benzer: Hz. Peygamber’in, “Mescide komşu olan, yalnızca mescitte namaz kılabilir.” sözü, namazın sıhhatinin değil, kemâlinin nefyedildiği şeklinde anlaşılmıştır.¹⁷⁴³

4.2.5. Rec’at

Rec’at, İmâmiyye’ye mahsus inançlardan bir tanesidir. Cafer es-Sâdık (148/765), “Rec’atimize inanmayan bizden değildir.”¹⁷⁴⁴ cümlesiyle bu inancın Şîa için önemine işâret etmiştir.

Şeyh Müfid (413/1022) rec’at inancının genel çerçevesini şu şekilde çizmiştir:

¹⁷⁴² İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, III, 41.

¹⁷⁴³ İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, III, 42.

¹⁷⁴⁴ Şeyh Müfid, “el-Mesâilu’s-Sereviyye”, 32.

Allah Teâlâ ölümlerden bir topluluğu önceki suretlerinde yeniden dünyaya gönderecektir. Onlardan bir bölümünü aziz, diğer bir bölümünü ise zelil kılacaktır. Bu olay Muhammed soyundan gelen Mehdi'nin kıyamı sırasında olacaktır. Dünyaya döndürülecekler iki çeşittir. Birincisi, iman derecesi yüksek ve salih ameli çok olup büyük günahlara bulaşmadan dünyadan ayrılan kişidir. Allah ona hak devletini gösterecek, onu aziz kılacak ve dünyadan temenni ettiği şeyleri ona verecektir. Diğerisi ise fesatta zirveye ulaşmış, hak ehline muhâlefette son noktaya varmış, Allah'ın dostlarına çok zulüm etmiş, çok günah işlemiş kişidir. Allah bu kişinin zulmettiği kişileri destekleyecek, bu kişinin üzerine azabını indirmek suretiyle onların gönüllerini ferahlatacaktır. Sonrasında bu iki grup önce ölüme, ardından diriliş gününe sevk edilecektir. Son olarak da hak eden grup kalıcı sevaba erişecek, müstahak olan grup ise kalıcı azaba çarptırılacaktır.¹⁷⁴⁵

Şeyh Müfid, İmâmiyye'nin rec'at konusunda dayandığı âyetlere şöyle değinmiştir:

Allah, Muhammed'in (sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem) ümmetinden bir topluluğu ölümlerinden sonra, kıyâmetten önce diriltecektir. Bu, Muhammed soyuna özgü bir inanç esasıdır. Allah, kıyâmet gününde gerçekleşecek büyük haşirden bahsederken şöyle buyurmuştur: “Biz onları mahşerde toplarız da içlerinden hiçbirini bırakmayız.”¹⁷⁴⁶ Kıyâmet gününden önce gerçekleşecek rec'at haşirinden ise şöyle söz etmiştir: “O gün her ümmetten âyetlerimizi yalanlayanları birer grup halinde toplayacağız. Bunlar sevk edileceklerdir.”¹⁷⁴⁷ Böylece genel ve özel olmak üzere iki çeşit haşir bulunduğunu haber vermiştir.¹⁷⁴⁸

Şeyh Müfid, büyük haşir gününde zâlimlerin söyleyeceği, “Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin. Günahlarımızı kabulleniyoruz. Şimdi bir çıkış yolu var mı?”¹⁷⁴⁹ cümlesinin tevili konusunda Âmm'e'yi eleştirmiştir. Zira Âmm'e, “bizi iki defa öldürdün” tabirine, onları ölü yaratması ve hayatlarından sonra öldürmesi anlamını vermiştir. Şeyh Müfid'e göre bu tevil bâtıldır. Çünkü Arap dilinde, Allah'ın ölü olarak yarattığı biri hakkında, “Allah onu öldürdü” denmez. “Onu öldürdü” denebilmesi için o varlığın hayattan sonra ölümü tatmış olması gerekir. Benzer şekilde, yalnızca diriltilmeden önce ölü olan kişi hakkında “Allah o ölüyü diriltti” denebilir. Bazılarının, “bizi iki defa öldürdün” ifadesini, definden önceki ölüm ve kabir suali sırasındaki hayattan sonra gerçekleşecek ölüm olarak tefsir etmesi de bâtıldır. Zira kabir suali için verilen hayat teklîf için değildir ki, insan kaçırmış olduğu fırsat nedeniyle

¹⁷⁴⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 78.

¹⁷⁴⁶ Kehf: 18/47.

¹⁷⁴⁷ Neml: 27/83.

¹⁷⁴⁸ Şeyh Müfid, “el-Mesâilu's-Sereviyye”, 32-33.

¹⁷⁴⁹ Mü'min: 40/11.

pişman olsun. Topluluğun hayattayken kaçırdıkları iki fırsat nedeniyle pişman olmaları, burada kabir suali sırasındaki hayatın kastedilmediğini gösterir. Öyleyse âyetle sözü edilen iki hayattan birincisi normal hayat, ikincisi ise rec'at sırasındaki hayattır.¹⁷⁵⁰

Şeyh Müfid (413/1022), İslam ümmetinden yalnızca katıksız imana sahip olanlarla katıksız nifak taşıyanların rec'at edeceğini, eski ümmetler için rec'atin söz konusu olmadığını belirtir. Ona göre rec'at sırasında Allah, mümin dostlarının elleriyle düşmanlarından intikam alacaktır. Allah, dostlarını düşmanlarına gâlip kılacaktır. Allah'ın düşmanlarından hiçbiri azap ve cezadan kurtulamayacak, yeryüzü zorbalardan temizlenecek ve din tamamen Allah'a ait olacaktır.¹⁷⁵¹

Şeyh Müfid, muhâliflerin rec'ate şu itirazda bulunduklarını söyler: “Ümmetin kâfirleri, öldüklerinde berzahta Allah'ın azabını gördükten ve haksız olduklarını anladıktan sonra rec'at ederlerse, nasıl olacak da azgınlıklarına dönecekler?” Ardından, kendisinin bu itiraza şu cevabı verdiğini belirtir:

Bu durum, üzerlerine çökecek azabı berzahta gören ve dünyadaki dalâletlerine karşı kanıtların aleyhlerinde sâbit olduğunu anlayan kâfirlerin halinden daha şaşırtıcı değildir. Onlar o zaman şöyle diyeceklerdir: “Ah, keşke dünyaya geri döndürülsek de Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve müminlerden olsak.”¹⁷⁵² Allah da şöyle diyecektir: “Hayır, daha önce gizlemekte oldukları şeyler onlara göründü. Eğer döndürülselerdi, elbette kendilerine yasaklanan şeylere yine yöneleceklerdi. Şüphesiz onlar yalancılardır.”¹⁷⁵³

Şeyh Müfid, bu cevapta sunduğu kanıt karşısında muhâliflerin rec'at konusunda tutunacağı bir şüphe kalmadığını, bunun, Allah'ın bir lütfu olduğunu ifade eder.¹⁷⁵⁴

Şerîf Murtazâ'ya (436/1044) göre akıllı hiçbir insan, rec'atin Allah tarafından gerçekleştirilemeyeceğini ya da imkânsız olduğunu söylemez. Allah'ın gerçekleştirmeye kâdir olduğu rec'atı ispat etmenin yolu, İmâmiyye'nin icmâsıdır. Onların icmâsı hüccettir. Çünkü imamın sözü bu icmânın içindedir. İmâmiyye'ye mensup bazı kişilerin, rec'atı hak devletinin geri dönmesi şeklinde algılayarak bazı şahısların diriltiip hayata döndürülmesini nefyetmesi doğru değildir. Bu kişiler rec'atı ispatlamaktan, onun câiz olduğunu ve teklifle çelişmediğini göstermekten aciz kaldıkları için böyle bir yoruma sığınmışlardır. Rec'at, nakledilen ahabârın zâhiriyle

¹⁷⁵⁰ Şeyh Müfid, “el-Mesâilu's-Sereviyye”, 33-35.

¹⁷⁵¹ Şeyh Müfid, “el-Mesâilu's-Sereviyye”, 35.

¹⁷⁵² En'âm: 6/27.

¹⁷⁵³ En'âm: 6/28.

¹⁷⁵⁴ Şeyh Müfid, “el-Mesâilu's-Sereviyye”, 36.

ispat edilmemiştir ki teville açık olsun. Doğruluğu kesin olan bir şey, ilim ifade etmeyen âhâd haberlerle ispat edilemez. İmâmiyye'nin icmâsı, rec'atın, Mehdî kıyam ettiğinde dostları ve düşmanlarından bazılarının diriltilmeleri manasına geldiği yönündedir. Malum olan bir şeyi tevil etmek mümkün değildir. Dolayısıyla söz konusu kişilerin rec'ata yükledikleri anlam ihtimal dışıdır.¹⁷⁵⁵

Günümüzde de rec'atı hak devletinin geri dönmesi şeklinde yorumlayan İmâmîler vardır. Bunlardan biri olan Hâşim Marûf el-Hasanî şöyle demektedir: “Rec'at İmâmiyye'nin itikatlarından ve olmazsa olmazlarından değildir. Rec'atten bahseden nasların imamlardan geldiği kanıtlanırsa bile bunların on ikinci imam Muhammed b. Hasan'ın zuhuruyla imamların hâkimiyetinin ve ilkelerinin geri dönmesi şeklinde tevil edilmesi gerekir.”¹⁷⁵⁶

Çağdaş İmâmîlerden Sübhânî, rec'at inancının İslam'ın esaslarına aykırı olmadığını, bazı kişilerin rec'at etmelerinin kıyâmet gününde diriltilmelerine engel teşkil etmediğini savunur. Bazı kişilerin öldükten sonra hayata döndürüldüğüne ilişkin Kur'ân'da yer alan âyetlere temas ederek rec'atı kanıtlamaya çalışır. Bu âyetler, İsrâiloğullarından bir cemaatin diriltilmesi,¹⁷⁵⁷ İsrâiloğullarından bir ölünün diriltilmesi,¹⁷⁵⁸ binlerce insanın öldükten sonra diriltilmeleri,¹⁷⁵⁹ Uzeyr'in öldükten yüz yıl sonra diriltilmesi¹⁷⁶⁰ ve bazı ölülerin Hz. İsa'nın eliyle diriltilmesi¹⁷⁶¹ olaylarından bahseden âyetlerdir. Subhânî'ye göre rec'at imkânsız bir şey olsaydı, bu âyetlerin anlamı kalmazdı.¹⁷⁶²

Subhânî'ye göre rec'at aklen mümkün olmakla birlikte ancak sem'î delille ispatlanabilir. Şayet sem'î delil varsa rec'ate inanılmalı, yoksa bu düşünce taslak olarak kendi haline bırakılmalıdır. Sem'î deliller mevcut olduğuna göre rec'at haktır. Bu delillerden biri, Ali er-Rızâ'dan (203/818) nekledilmiştir. er-Rızâ, Memun'un rec'at hakkındaki sorusunu şöyle cevaplamıştır: “Rec'at haktır. Zira Kur'ân, geçmiş ümmetlerde rec'at olayının yaşandığını beyan etmiş, Resûlullâh da geçmiş ümmetlerin

¹⁷⁵⁵ Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî, “Cevâbâtü'l-Mesâilî'r-Râziyye”, *Resâilu'sh-Şerîf el-Murtazâ*, Kum 1405, I, 125-26.

¹⁷⁵⁶ Hasanî, *eş-Şî'a beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mu'tezile*, 237.

¹⁷⁵⁷ Bakara: 2/55-56.

¹⁷⁵⁸ Bakara: 2/72-73.

¹⁷⁵⁹ Bakara: 2/243.

¹⁷⁶⁰ Bakara: 2/259.

¹⁷⁶¹ Âl-i İmrân: 3/49.

¹⁷⁶² Subhânî, *Advâon 'alâ Akâidi'sh-Şî'a*, 460.

yaşadığı her şeyin kendi ümmetinde tıpa tıp yaşanacağını bildirmiştir.”¹⁷⁶³ Bu durumda rec’atin vuku bulması kaçınılmazdır.¹⁷⁶⁴

Sübhanî, rec’atin tenâsühten farklı olduğunun altını çizer. Ona göre bâtil bir inanç olan tenâsüh, ölen bir insanın ruhunun anne karnına girip yeni bir bedende dünyaya gelmesidir. Rec’at ise insanın eski bedeniyle yeniden diriltilmesidir. Dolayısıyla rec’at, tenâsüh sayılamaz.¹⁷⁶⁵

Sübhanî rec’at konusuna yapılabilecek iki itiraza değinir. Bunlardan birincisi, “Helak ettiğimiz bir memleket halkının bize dönmeleri imkânsızdır.”¹⁷⁶⁶ âyetinin, rec’atin öngördüğü, bir grup zâlimin haşredilmesiyle tezatlığıdır. Subhânî’ye göre bu âyet, kötülüklerinin cezasına çarptırılarak dünyada helak edilen zâlimleri kastetmektedir. Âyet bunların rec’at etmeyeceğini bildirmektedir. Ancak yaptıklarının cezasını ödemediği dünyadan ayrılan bazı zâlimler, cezalarını ödemek için rec’at edecek, sonra da ahirette en şiddetli azaba çarptırılacaklardır. İkinci itiraz ise, “Onlardan birine ölüm gelince, ‘Rabbim! Beni dünyaya geri gönderiniz ki, terkettiğim dünyada salih bir amel yapayım’ der. Hayır! Bu, sadece onun söylediği boş bir sözden ibarettir. Önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır.”¹⁷⁶⁷ âyetinde, ölen birinin dünyaya dönmesinin nefyedilmesidir. Sübhanî’ye göre bu âyet, insanoğlu hakkında vârit olan diğer ilâhî kanunlar gibi, genel anlamda ölümden sonra rec’at olmadığına delâlet eder. Ancak bu, diğer âyetlerde zikredilen yüksek maslahatlar gereğince bazı istisnaların bulunmasına engel değildir. Üstelik rec’at, bazı zâlimlerin dünyaya döndürülmelerini cezaya çarptırılmaları maksadına bağlamaktayken, yukarıdaki âyetle zâlimler, amellerini düzeltmek ve ihmal ettikleri iyi işleri yapmak maksadıyla dünyaya dönmeyi talep etmektedirler. Bu maksatla yapılacak dönüşün nefyedilmesi, rec’attaki maksatla yapılacak dönüşün nefyedilmesini gerektirmez.¹⁷⁶⁸

4.2.6. Takiyye

Sözlükte korunmak, sakınmak anlamına gelen takiyye, din ya da dünya işlerinde bir zararın doğması endişesiyle hakkı gizlemek, gerçek inancı saklamak, muhâliflerin

¹⁷⁶³ Meclisî, *Bihâru ’l-Envâr*, LIII, 59.

¹⁷⁶⁴ Subhânî, *Advâon ‘alâ Akâidi’ş-Şî’a*, 461-62.

¹⁷⁶⁵ Subhânî, *Advâon ‘alâ Akâidi’ş-Şî’a*, 460-61.

¹⁷⁶⁶ Enbiyâ: 21/95.

¹⁷⁶⁷ Mü’minûn: 23/99-100.

¹⁷⁶⁸ Subhânî, *Advâon ‘alâ Akâidi’ş-Şî’a*, 464.

karşısında alenî değil de örtülü davranmak demektir.¹⁷⁶⁹ Bir başka ifadeyle takiyye, küfrü/bâtılı izhâr edip imanı/hakkı gizlemek olup nifakın zıttıdır. Nitekim nifak, imanı izhâr edip küfrü gizlemektir.¹⁷⁷⁰

Can, namus ve mal güvenliği için başvurulmuş takiyye, belli şartlar çerçevesinde tüm İslam mezhepleri tarafından kabul edilse de yalnızca İmâmiyye’de vâcip sayılmıştır.¹⁷⁷¹ Bu durum, İmâmiyye’nin tarih boyunca maruz kaldığı baskıcı siyasetle yakından ilişkilidir. İbn Ebu’l-Hadîd (656/1258), bu hususta hem Ehl-i Sünnet hem Şîa tarafından sika kabul edilen Ali b. Muhammed el-Medâinî’nin (228/843) yitik eseri *el-Ahdâs*’tan önemli bilgiler aktarmaktadır.¹⁷⁷² İmâmiyye maruz kaldığı baskı karşısında kendini koruyabilmek için takiyyeye diğer mezheplerden daha fazla başvurmak zorunda kalmıştır. Bu da takiyyenin İmâmiyye ile özdeşleşmesine sebep olmuştur.

İmâmiyye takiyyeyi temellendirmek için naslara başvurmuştur. Bu naslardan bir tanesi şu âyettir: “Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan hariç, inandıktan sonra Allah’ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah’tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır.”¹⁷⁷³ Tabersî (548/1154) bu âyetin Ammâr b. Yâsir, babası Yâsir ve annesi Sümeyye’nin de aralarında bulunduğu, zorla küfre girdirilmek istenen bir topluluk için indiğini belirtir. Yâsir ve Sümeyye, küfrü reddedince öldürülmüşler, Ammâr ise istenileni yaparak canını kurtarmıştır. Bazıları bu davranışı sebebiyle Ammâr’ı küfürle suçlamış, ancak Hz. Peygamber, “Ammâr tepeden tırnağa imanla doldurulmuştur. İman, Ammâr’ın etine ve kemiğine karışmıştır.” diyerek övmüştür. Yukarıdaki âyet inince Ammâr ağlamış, Hz. Peygamber gözyaşlarını silerek bir daha aynı şeyle karşılaşır mı aynı davranışı sergilemesini istemiştir.¹⁷⁷⁴ Bununla birlikte baskıyla karşılaşan bir müminin takiyyeye başvurmayıp ölümü tercih etmesi, neredeyse İslâm mezheplerinin tamamınca daha üstün bir davranış olarak değerlendirilmiştir.¹⁷⁷⁵ Bu bilgilere Taberî (310/923) gibi çok sayıda müfessir de yer vermiştir.¹⁷⁷⁶

Takiyyeye dayanak gösterilen bir diğer âyet şudur: “Müminler, müminleri bırakıp inkârcıları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile bir ilişkisi kalmaz. Ancak onlardan korunmanız başkadır. Allah, sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hususunda

¹⁷⁶⁹ Şeyh Müfid, *Tashîhu’l-İ’tikâd*, 137.

¹⁷⁷⁰ Subhânî, *Advâon ‘alâ Akâidi’ş-Şî’a*, 406.

¹⁷⁷¹ Bulut, *Şîa’da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 316.

¹⁷⁷² İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, III, 280-81.

¹⁷⁷³ Nahl: 16/106.

¹⁷⁷⁴ et-Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan, *Mecma’u’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Beyrut 1997, III, 388.

¹⁷⁷⁵ Şerîf Radî, *Hakâiku’t-Te’vil*, V, 75-76.

¹⁷⁷⁶ Bunlardan bazılarının konuya ilişkin açıklamaları için bkz. Subhânî, *Advâon ‘alâ Akâidi’ş-Şî’a*, 410-11.

uyarmaktadır. Çünkü dönüş Allah'adır."¹⁷⁷⁷ İmâmiyye'nin yanı sıra Zemahşerî (538/1144) ve Fahreddin er-Râzî (606/1210) gibi müfessirler de bu âyeti takiyyeye delil göstermişlerdir.¹⁷⁷⁸

İmâmiyye takiyyeyi temellendirirken ahabbârdan da faydalanmıştır. Bu konuda Şîa imamlarından rivâyet edilen ahabbâra şu örnekler verilebilir: "Takiyye benim ve atalarımın dinindendir. Takiyyesi olmayanın dini yoktur."¹⁷⁷⁹ "Dinin 10'da 9'unu takiyye oluşturur. Takiyyesi olmayanın dini yoktur."¹⁷⁸⁰ "Takiyyesi olmayanın imanı yoktur. Sizin insanlar arasındaki konumunuz, arıların kuşlar arasındaki konumu gibidir. Şayet kuşlar arıların içindeki faydaları bilselerdi, onlardan yemedik bir şey bırakmazlardı. Keza insanlar içinizdeki Ehlibeyt sevgisini bilselerdi sizi dilleriyle incitirler, gizlide ve açıkta tahkir ederlerdi."¹⁷⁸¹ "Hiç kimse takiyyede Ashâb-ı Kehf'e ulaşamamıştır. Onlar kâfirlerin bayramlarına katılıyor ve onlar gibi bellerine kemerlerini doluyorlardı. Bu sebeple Allah onlara iki kat ecir verdi."¹⁷⁸² "Bağlı olduğunuz kişilere (imamlara) süs olun, leke olmayın. Muhâliflerinizin mescitlerinde namaz kılın, hastalarını ziyaret edin, cenazelerine katılın. Onlar hiçbir hayırda sizi geçmesinler. Çünkü siz bu konuda onlardan evlâsınız. Vallahi Allah'ın en sevdiği ibâdet, kendisine gizli olarak, yani takiyye ile yapılan ibâdettir."¹⁷⁸³ "Durumumuzu ifşa eden, bizi yanlışlıkla değil, kasten öldüren gibidir."¹⁷⁸⁴ "Allah, bir kavmi ifşa sebebiyle şöyle azarlamıştır: 'Kendilerine güvenlik ya da korku ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar.'¹⁷⁸⁵ Öyleyse ifşadan sakının." ¹⁷⁸⁶ "Bâtıl ehliyle iyi geçinin. Eziyetlerine katlanın. Onları kızdırmaktan sakının. Onlarla, Allah'ın size emrettiği takiyye gereğince muâşeret edin. Zira onlarla oturmanız, iç içe olmanız ve tartışmaya girmeniz kaçınılmazdır."¹⁷⁸⁷

Bahsi geçen ahabbârın çoğunun Cafer es-Sâdık'a (148/765) dayandırıldığı görülmektedir. Bunun sebebi, onun Alioğullarına karşı sert politikasıyla tanınan Abbâsî

¹⁷⁷⁷ Âl-i İmrân: 3/28.

¹⁷⁷⁸ Şerîf Radî, *Hakâiku't-Te'vîl*, V, 77; ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977, I, 422; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VIII, 13.

¹⁷⁷⁹ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 397-98; Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, II, 403.

¹⁷⁸⁰ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 404; Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, II, 398.

¹⁷⁸¹ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 401; Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, II, 399.

¹⁷⁸² Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, II, 401.

¹⁷⁸³ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, II, 403.

¹⁷⁸⁴ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 398.

¹⁷⁸⁵ Nisâ: 4/83.

¹⁷⁸⁶ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 399.

¹⁷⁸⁷ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 231.

halifesi Mansur'un dönemini (136/754-158/775) idrak etmiş olmasıdır. Bu dönemde takiyye, İmâmiyye'nin en etkili silahı haline gelmiştir.

İmâmiyye'ye göre takiyye, Kâbil'in Hâbil'i öldürdüğü günden beri müminler üzerine vâcip olmuştur.¹⁷⁸⁸ Mehdî'nin kıyam edeceği vakte kadar vâcip olmaya devam edecek, ancak kıyamından sonra ortadan kalkacaktır.¹⁷⁸⁹ Müminlerin birbirine takiyye yapması ise yasaklanmıştır. Bu konuda es-Sâdık'ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Mümine karşı riya ile davranmak şirktir; evinde münafığa karşı riyakâr olmak ise bir ibâdetir."¹⁷⁹⁰

Şeyh Müfid (413/1022), Büveyhîlerin sağladığı özgür ortamda yaşadığı için takiyyeyi kendisinden önceki İmâmîlerden daha esnek bir tarzda ele almıştır. Ona göre takiyye her zaman değil, bazı durumlarda câizdir. Örneğin cana ve mala zarar gelme endişesi varsa takiyye câiz olur. Takiyye bazen vâcip ve farz iken, bazen vâcip olmaksızın câiz olur. Bazen onu uygulamak bazen de terketmek efdaldır. Zorda kalınırsa sözlerde takiyye câizdir. Bazı durumlarda bir lütuf ve durumu iyileştirme yöntemi olarak sözlerde vâcip olur. Müminlerin öldürülmesine ya da dinde fesada yol açacak fiillerde takiyye haramdır.¹⁷⁹¹

Şeyh Müfid, hocası Kummî'yi (381/991) takiyye hakkında genel yargıda bulunup bir sınır çizmediği için eleştirmiştir. Ayrıca onun takiyyeyi ısrarla tavsiye etmesine rağmen meşhur meclisleriyle ve her tarafa yayılan eserleriyle kendisini ifşa etmesini bir çelişki olarak görmüştür.¹⁷⁹²

Subhânî'ye göre Şîa, kendisini himâye edecek bir devlet yok iken takiyyeyi uyguluyordu. Ancak bu çağda bazı özel durumlar haricinde takiyyenin uygulanması için bir sebep kalmamıştır.¹⁷⁹³ Bu yorum, Mehdî'nin zuhuru yaklaştıkça takiyyenin öneminin giderek artacağını bildiren rivâyetle¹⁷⁹⁴ uyuşmamaktadır.

Takiyyenin câiz olduğu noktasında tüm İslam mezheplerinin ittifak ettikleri, fakat mefhumu ve sınırları konusunda ihtilafa düştükleri görülmektedir. Bu durum göz önüne alındığında, takiyyenin Şîa tarafından özel içerikli bir ilke haline getirilmesinin

¹⁷⁸⁸ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I, 216.

¹⁷⁸⁹ Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî, *el-Mukni' fi'l-Gaybe*, Kum 1416/1995, s. 54-55.

¹⁷⁹⁰ Kummî, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh, *İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, Kum 1992, s. 127.

¹⁷⁹¹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makalât*, 118.

¹⁷⁹² Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, 137-38.

¹⁷⁹³ Subhânî, *Advâon 'alâ Akâidi's-Şî'a*, 422.

¹⁷⁹⁴ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 404.

bir kusur kabul edilip eleştirilmesi ve dürüstlüğü ortadan kaldıran bir unsur olarak nitelenmesi¹⁷⁹⁵ insafı bir değerlendirme olarak görülmemektedir.

4.2.7. İmân ve İslam

İmâmiyye'ye göre İslam ve iman farklı kavramlardır.¹⁷⁹⁶ Bunun delili, “Bedevîler ‘İman ettik’ dediler. De ki: ‘İman etmediniz’, ama ‘Teslim olduk’ deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi.”¹⁷⁹⁷ âyetidir.¹⁷⁹⁸ İman kalpte bulunur. İslam’a gelince, onunla nikâh ve miras geçerli olur, canlar korunur. İman İslam’ı kapsar, fakat İslam imanı kapsamaz.¹⁷⁹⁹ Bir başka deyişle, her mümin Müslümandır, fakat her Müslüman mümin değildir.¹⁸⁰⁰ Yakîn takvâdan, takvâ imandan, iman da İslam’dan üstündür.¹⁸⁰¹ Mutezile ise İslam ile imanı aynı anlamı içeren iki kavram olarak düşünür.¹⁸⁰² Bu konuda Eşariyye İmâmiyye’ye, Maturidiyye ise Mutezile’ye katılır.¹⁸⁰³

İmâmiyye’ye göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amelden müteşekkildir.¹⁸⁰⁴ Amel imanın bir parçasıdır, amelsiz imandan söz edilemez.¹⁸⁰⁵ Mutezile bu konuda İmâmiyye ile aynı fikirdedir.¹⁸⁰⁶ Eşariyye ve Maturidiyye’ye göre iman, yalnızca kalbin tasdikidir.¹⁸⁰⁷ Pezdevî ve Serahî gibi âlimler başta olmak üzere Hanefî fıkıhçılar ise imanı kalple tasdik ve dille ikrar olarak tanımlarlar.¹⁸⁰⁸

İmâmiyye, imanı kalıcı (müstakir) ve geçici (müstevda‘) olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayırım, Ali b. Ebû Tâlib’in şu sözlerine dayandırılmıştır: “Bir kısım iman, kalplerde sâbit ve kalıcı olarak bulunur. Diğer bir kısım ise kalplerle göğüsler arasında belirli bir zamana kadar geçici süreliğine ikâmet eder.”¹⁸⁰⁹ İbn Ebu’l-Hadîd (656/1258) bu sözleri şöyle şerh etmiştir:

¹⁷⁹⁵ Goldziher, Ignaz., *el-‘Akîde ve ‘ş-Şerî‘a fî l-İslâm*, çev. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr., Kahire 1946, s. 181.

¹⁷⁹⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü l-Makâlât*, 48.

¹⁷⁹⁷ Hucurât: 49/14.

¹⁷⁹⁸ Küleynî, *Usûlu l-Kâfi*, II, 55.

¹⁷⁹⁹ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 444; Küleynî, *Usûlu l-Kâfi*, II, 57; Harrânî, *Tuhefu l-‘Ukûl*, 218.

¹⁸⁰⁰ Harrânî, *Tuhefu l-‘Ukûl*, 244.

¹⁸⁰¹ Küleynî, *Usûlu l-Kâfi*, II, 114-15; Harrânî, *Tuhefu l-‘Ukûl*, 265.

¹⁸⁰² Kadı Abdalcabbâr, *Şerhu l-Usûli l-Hamse*, 708; İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci l-Belâga*, V, 238-39.

¹⁸⁰³ el-Eşarî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne ‘an Usûli d-Diyâne*, Medine 1975, s. 10; Maturidî, *et-Tevhîd*, 398; el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîd*, Beyrut 1957, s. 347; Neseî, *Tabsiratu l-Edille*, II, 425-30.

¹⁸⁰⁴ Harrânî, *Tuhefu l-‘Ukûl*, 40, 315; İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci l-Belâga*, V, 290.

¹⁸⁰⁵ Küleynî, *Usûlu l-Kâfi*, II, 85-87.

¹⁸⁰⁶ İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci l-Belâga*, V, 290.

¹⁸⁰⁷ Maturidî, *Kitâbu l-Tevhîd Tercümesi*, 495; Neseî, *Tabsiratu l-Edille*, II, 406; Sâbûnî, *Maturidiyye Akâidi*, 171; Bâkîllânî, *el-İnsâf*, 33, 84-85; Cüveynî, *el-İrşâd*, 318-21; Kılavuz, Ahmet Saim, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul 1982, s. 20-21.

¹⁸⁰⁸ Bayâdî, *İşârâtü l-Merâm*, 69 vd.

¹⁸⁰⁹ İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci l-Belâga*, IV, 46.

O (Ali b. Ebû Tâlib), imanı üç kısma ayırmıştır. Bunlardan birincisi hakikî, yani kalplerde kesin burhanla sâbit ve kalıcı olarak bulunan imandır. İkincisi, kesin burhanla sâbit olmayıp cedelî delile dayanan imandır. Aklî ilimlere vâkıf olmayan, itikadını burhan derecesine varmayan cedelî kıyaslara dayandıran çoğu insanın imanı böyledir.... Üçüncüsü, burhana ya da cedelî kıyasa dayanmayıp taklide ve selef hakkında hüsnüzanna itimat eden imandır.... “Belirli bir zamana kadar,” sözü, son iki kısım imanla ilgilidir. Çünkü imanı kesin burhanla sâbit olmayan biri, nazar ederek ve burhanı özel mertebelere ayırarak kesin burhana ulaşabilir. Böylece ona yakîn hâsıl olur. Bir taklitçinin imanı, cedelî imana dönüşebilir. Böylece o, bir üst mertebeye yükselir. Cedelî imana sahip birinin nazarında cedelî kıyas zayıflarsa, bu kişinin imanı, taklîdî iman seviyesine düşebilir.... Birinci kısım imanın sahibi ise belirli bir zamana kadar bulunan imanla vasfedilemez. Çünkü burhanı elde eden kişi, itikadını ne yukarı ne de aşağı yönlü intikal ettirebilir. Yukarı yönlü intikalın imkânsızlığı, burhanın üzerinde bir mertebe olmamasındandır. Aşağı yönlü intikalın imkânsızlığı ise, burhanın temelinin kendiliğinden bilinen öncüller olması, bunların da mevcut bulundukları bir insanda zayıflamasından söz edilememesidir. Bu durumda bu insanın imanı, cedelî ya da taklîdî iman seviyelerine düşmez.¹⁸¹⁰

Bu şerhin metinle uyuşmadığı gözlenmektedir. Zira metinde iman üçe ayrılmamış, üstelik imanı aklın ürünü haline dönüştüren bir yaklaşım sergilenmemiştir. Bu örnek de, daha önce değindiğimiz diğer örnekler gibi, İbn Ebu'l-Hadîd'in *Nehcu'l-Belâga*'yı Mutezilî perspektiften şerhettiğini açık bir şekilde göstermektedir.

İbn Ebu'l-Hadîd'in yukarıdaki şerhinden anlaşıldığı kadarıyla Mutezile akıl temelli iman anlayışını benimsemektedir. Oysa İmâmiyye'ye göre iman, Allah tarafından kula bahşedilen bir lütuftur. Zira Cafer es-Sâdık (148/765), “İşte Allah onların kalplerine imanı yazmış ve onları kendi katından bir ruh ile desteklemiştir.”¹⁸¹¹ âyetindeki imanda kulun bir etkisinin olup olmadığı kendisine sorulduğunda kulun hiçbir etkisinin söz konusu olmadığını söylemiştir.¹⁸¹²

İmâmiyye'ye göre iman artıp eksilebilir. Bunun delillerinden biri, Ali b. Ebû Tâlib'in şu sözüdür: “İman kalpte küçük beyaz bir nükte halinde belirir. İman arttıkça bu beyazlık da artar.”¹⁸¹³ İbn Ebu'l-Hadîd bu ifadeleri imanın artıp eksilebileceğine delil saymıştır. Buradan hareketle Mutezile'nin bu konuda İmâmiyye ile aynı fikri paylaştığı söylenebilir. İbn Hazm'ın (456/1064) yanı sıra Selef âlimleri de bu fikre katılırken Maturidîler'le Eşarîlerin çoğunluğu bu fikri mümkün görmemiştir.¹⁸¹⁴

¹⁸¹⁰ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 46-47.

¹⁸¹¹ Mücâdele: 58/22.

¹⁸¹² Berkî, *el-Mehâsin*, 315-16.

¹⁸¹³ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, V, 309.

¹⁸¹⁴ Sinanoğlu, Mustafa, “İman”, *DİA*, XXII, s. 213, ss. 212-14, İstanbul 2000.

4.2.8. Va'd ve Va'id

Mutezile'nin beş esasından biri olan va'd ve va'id, tarihsel bakımdan büyük günah işleyenin durumuyla ilgili tartışmaların sonucunda ortaya çıkmıştır. Müslümanlar arasında vuku bulan Cemel ve Sıffin savaşları, insanların büyük günahları sebebiyle cezalandırılıp cezalandırılmayacağı meselesini gündeme getirmiştir.¹⁸¹⁵

Mutezile'ye göre, Allah kendisine itaat edenlere sevabı vaat etmiş, karşı gelenleri azapla tehdit etmiştir. O, vaadini de tehdidini (va'id) de gerçekleştirmek durumundadır. Çünkü O'nun sözünden dönmesi ya da yalan söylemesi câiz değildir.¹⁸¹⁶ Bu düşünce ilk defa Amr b. Ubeyd (144/761) tarafından net bir şekilde dillendirilmiştir. O, bu konuda Ebû Amr b. Alâ (154/771) ile tartışmış ve onun tarafından Arap dilinin mantığını ve örfünü bilmemekle suçlanmıştır. Ebû Amr, Araplarda vaadin yerine getirilmesinin, vaidin ise terkedilmesinin cömertlik sayıldığını belirtmiştir.¹⁸¹⁷ İmâmiyye açısından bakıldığında, Allah bir kuluna sevap vaat ettiyse bu vaadini gerçekleştirir, ancak bir kulunu azapla tehdit ettiyse bunu gerçekleştirip gerçekleştirilmemek kendi isteğine bağlıdır.¹⁸¹⁸ Eşariyye ve Maturidiyye bu konuda İmâmiyye ile benzer düşünmektedir.¹⁸¹⁹

Mutezile, büyük günah işleyen bir fâsıkın, tövbe etmeden ölmesi durumunda Allah'a ve Resûlüne imanının bir işe yaramayıp sonsuza kadar ateşte kalacağını savunur.¹⁸²⁰ Bu hususta, va'id içeren umumî âyetleri delil gösterir.¹⁸²¹ İmâmiyye ise bu konuda nisbeten ılımlı bir yaklaşım sergiler. Nitekim İbrahim b. Abbas es-Sûlî (244/858) Ali er-Rızâ'dan (203/818) şöyle bir rivâyet aktarır:¹⁸²²

İmam Rızâ'nın meclisindeydik. Büyük günahlardan konu açıldı. Mutezile'nin, bunların bağışlanmayacağı görüşü zikredildi. İmam Rızâ dedi ki: Ebû Abdullah (es-Sâdık) şöyle demiştir: Kur'ân Mutezile'nin aksini söylemektedir. Zira yüce Allah şöyle buyurur: "Şüphesiz Rabbin, insanların zulümlerine rağmen bağışlama sahibidir."¹⁸²³

¹⁸¹⁵ Aydın, *Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 246.

¹⁸¹⁶ Kadı Abdalcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 135-36, 666; a. mlf., *el-Muğnî*, XIV, 335, 337.

¹⁸¹⁷ İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut trz., II, 142; Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, II, 386.

¹⁸¹⁸ Berkî, *el-Mehâsin*, I, 382-83; Kummî, *et-Tevhîd*, 395.

¹⁸¹⁹ Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, II, 368-397.

¹⁸²⁰ Kadı Abdalcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 649, 666.

¹⁸²¹ Kadı Abdalcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 648, 666.

¹⁸²² Kummî, *et-Tevhîd*, 395.

¹⁸²³ Ra'd: 13/6.

Şeyh Müfid'e (413/1022) göre İmâmiyye, yalnızca kâfirlerin ateşte sonsuz kalmakla tehdit edildiği ve bu tehditin Allah'ı tanıyan ve farzları yerine getiren namaz ehli günahkârları kapsamadığı noktasında ittifak etmiştir. Namaz ehlinde olup günahı sebebiyle azap çekenler, ateşte sonsuza kadar kalmayacak, buradan çıkıp cennete girecek ve daimî olarak nimetlendirilecektir. Mutezile ise hem kâfirlerin hem namaz ehli fâsıkların ateşte sonsuz kalmakla tehdit edildiği ve ateşe giren kişinin buradan asla çıkmayacağı yönünde görüş bildirmiştir.¹⁸²⁴

Şeyh Müfid'in yukarıda İmâmiyye'ye mal ettiği görüşler, Ali b. Ebû Tâlib'in şu cümleleriyle¹⁸²⁵ uyuşmamaktadır: “Bu ümmetin en hayırlısı hakkında bile emin olma. Çünkü yüce Allah şöyle buyurur: ‘Ziyana uğrayan kavimden başkası, Allah'ın mekrinden emin olamaz.’¹⁸²⁶ Bu ümmetin en kötüsü hakkında bile Allah'ın rahmetinden ümit kesme. Çünkü ‘Kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümidini kesmez.’¹⁸²⁷” Bunun yanı sıra Ali b. Ebû Tâlib insanların kıyâmetteki durumunu şöyle diyerek anlatmaktadır: “Meskenleri olan mezarlardan çıkarılıp hedeflerine vardırırlar. Her diyarın sâkinleri başkadır. Hiç kimse diyarını değiştirmmez. Hiç kimse diyarından başkasına nakledilmez.”¹⁸²⁸

Mutezile'ye göre kulun iyi ve kötü amellerinden hangisi fazlaysa, o, az olanı yok eder. Buna ihbât ya da tekfir denir.¹⁸²⁹ İmâmiyye ise itaat ile masiyet ya da sevap ile ceza arasında ihbât olduğu görüşünü reddeder. Onlardan yalnızca Nevbahtîler bu konuda Mutezile'ye uymuştur.¹⁸³⁰ Subhânî, ihbâtın ancak irtidâd, şirk, Allah'ın yolundan alıkoyma, resulle mücâdele etmek ve ona sıkıntı vermek, nebileri öldürmek, nebiye edep dışı davranmak, adâleti emredenleri öldürmek, nifak gibi olaylarda söz konusu olduğunu ifade etmiştir.¹⁸³¹

Mutezile büyük günah işleyenlerin ateşte ebedî kalacağını iddia edince şefâat mefhumunu bu iddiayla uyumlu olacak şekilde tevil etmiştir. Mutezile'ye göre şefâat yalnızca tövbe eden müminler için geçerlidir. “Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez.”¹⁸³² ve “Zâlimlerin ne sıcak bir dostu ne de

¹⁸²⁴ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 46-47.

¹⁸²⁵ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, V, 378.

¹⁸²⁶ A'râf: 7/99.

¹⁸²⁷ Yusuf:12/87.

¹⁸²⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 89.

¹⁸²⁹ Kadı Abdalcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 625.

¹⁸³⁰ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 82; Şerif Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, 146-48.

¹⁸³¹ Subhânî, Cafer, *el-İlâhiyyât 'alâ Hüda'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-Akl*, Kum 1411, I, 870-74.

¹⁸³² Bakara: 2/48.

sözü dinlenir bir şefâatçisi vardır.”¹⁸³³ gibi âyetler buna delildir.¹⁸³⁴ Hz. Peygamber’e isnat edilen, “Şefâatim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.” hadisinin sıhhati kesin değildir. Kesin olsa bile âhâd yoluyla nakledilmiştir. Şefâat meselesinin anlaşılma yolu ilimdir. Öyleyse bu hadisi delil göstermek doğru değildir. Şefâatin faydası, şefâat edilenin mertebesinin yükseltilmesidir.¹⁸³⁵

Bu konuda Mutezile’nin zıt kutbunda Mürcie yer almaktadır. Mürcie, namaz ehli tüm fâsıkların şefâate nail olacağını, şefâatin faydasının azaptan kurtarma şeklinde gerçekleşeceğini iddia etmiştir.¹⁸³⁶ İmâmiyye’nin şefâat anlayışı ise Mutezile’nin katı anlayışıyla Mürcie’nin esnek anlayışı arasında bir yerde durmaktadır. Musa el-Kâzım (183/799) şefâatin büyük günah işleyen müminler için geçerli olup fâsıklar için geçerli olmadığını belirtmiştir. Onun açıklaması şöyledir:

Günah işleyen her mümin bundan pişmanlık duyar. Nebi, “Pişmanlık tövbe için yeterlidir.” ve “Yaptığı iyiliğe sevinen, kötülüğe üzülen kişi mümin değildir.” demiştir. İşlediği günaha üzülmeyen kişi mümin değildir. Bu kişiye şefâat edilmez. Çünkü o zâlimdir. Ve yüce Allah şöyle buyurur: “Zâlimlerin ne sıcak bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefâatçisi vardır.”¹⁸³⁷ Büyük günah işleyip de bunun için cezalandırılacağını bilen mümin, işlediği günah yüzünden pişman olur. Pişman olunca da artık o, şefâati hak eden bir tövbe kârdır. Yaptığından pişman olmayıp aynı günahı ısrar eden kişi bağışlanmaz. Çünkü o, günahının cezasını ödeyeceğine inanmamaktadır. İnansaydı, pişman olurdu. Nebi şöyle demiştir: “Tövbe edilirse büyük günah silinir, ama günahı ısrar edilirse küçük günah bile bağışlanmaz.” “Onlar, O’nun razı olduğu kimselerden başkasına şefâat etmezler.”¹⁸³⁸ âyetine gelince, şefâatçiler yalnızca dininden Allah’ın razı olduğu kişilere şefâat ederler. Burada din, Allah’ın iyilikleri ödüllendirip kötülükleri cezalandıracağını ikrar etmektir. Allah birinin dininden razıysa, o kişi, işlediği günahın bedelini ahirette ödeyeceğini bildiği için günahından pişmanlık duyar.¹⁸³⁹

Kummî’nin (381/991) bu konuda rivâyet ettiği kutsî bir hadiste şöyle denmektedir: “Büyük ya da küçük bir günah işleyip de benim kendisini istersem cezalandıracağımı istersem de bağışlayacağımı bilmeyen kişinin günahını asla

¹⁸³³ Mü’min: 40/18.

¹⁸³⁴ Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 688-89.

¹⁸³⁵ Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 690.

¹⁸³⁶ Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 688, 690.

¹⁸³⁷ Mü’min: 40/18.

¹⁸³⁸ Enbiyâ: 21/28.

¹⁸³⁹ Kummî, *et-Tevhîd*, 397.

bağışlamam. Büyük ya da küçük günah işleyip de benim kendisini istersem cezalandıracağımı istersem de bağışlayacağımı bilen kişiyi ise bağışlarım.”¹⁸⁴⁰

İmâmiyye’ye göre, Şu‘arâ Suresi’nde yer alan, “İşte bu yüzden bizim şefâatçilerimiz yok. Sıcak bir dostumuz da yok.”¹⁸⁴¹ şeklindeki iki âyette şefâatçilerden maksat imamlar, sıcak dostlardan maksat ise müminlerdir. Hz. Peygamber, ümmetine, imamlar Şîa’ya, has Şîiler de ailelerinin fertlerine şefâat edecektir. Ancak Ehlibeyt’e kin güden birine ne nebilerin ne de meleklerin şefâati asla dokunmayacaktır.¹⁸⁴²

İmâmiyye’ye göre tövbenin kabul edilmesi, Allah’ın lütfundan kaynaklanır. Yoksa müstahak olunan azabın kaldırılması aklen vâcip değildir.¹⁸⁴³ Eşariyye ve Maturidiyye bu konuda İmâmiyye ile aynı görüştedir.¹⁸⁴⁴ Mutezile ise tövbenin kabul edilmesinin Allah’a vâcip olduğunu savunur.¹⁸⁴⁵ Tabersî (548/1154), “Ancak tövbe edip durumlarını düzelterler ve gerçeği açıkça ortaya koyanlar müstesnadır. Çünkü ben onların tövbelerini kabul ederim. Zira ben tövbeleri çok kabul edenim, çok merhamet edenim.”¹⁸⁴⁶ âyetini tefsir ederken bu konuya değinir. Ona göre, âyette “tövbeleri kabul eden” ifadesinden sonra merhametin zikredilmesi, tövbeden sonra cezanın iptalinin ilâhi bir lütuf olduğunu gösterir. İmâmiyye, Mutezile’nin hilâfına, cezanın iptalinin aklen vâcip olmadığı kanaatindedir.¹⁸⁴⁷

4.2.9. el-Menzile Beyne’l-Menzileteyn

Müslümanlar Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra büyük günah işleyenin nasıl adlandırılacağını ve ahiretteki hükmünü tartışmışlardır. Sonuçta İslam, iman, küfür, fık ve nifak terimlerine yüklenen anlamlara bağlı olarak bu konuda üç farklı görüş öne çıkmıştır. Büyük günah işleyen kişi, Haricîler tarafından fâsık-kâfir, Mürcie tarafından fâsık-mümin, Hasan el-Basrî (110/728) tarafından fâsık-münafık olarak adlandırılmıştır.¹⁸⁴⁸ Vâsıl b. Atâ (131/748), bu görüşleri uzlaştırmak amacıyla, büyük günah işleyenin fâsıklığı noktasındaki icmâyı esas alarak yeni bir görüş ortaya atmıştır. Bu görüşe göre büyük günah işleyen kişi ne mümin ne de kâfirdir, bu ikisinin arasında

¹⁸⁴⁰ Kummî, *et-Tevhîd*, 398-99.

¹⁸⁴¹ Şu‘arâ: 26/100-101.

¹⁸⁴² Berkî, *el-Mehâsin*, I, 293-94.

¹⁸⁴³ Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 48-49.

¹⁸⁴⁴ Subhânî, *Buhûs fî’l-Milel ve’n-Nihal*, III, 282.

¹⁸⁴⁵ Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 798; Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 49.

¹⁸⁴⁶ Bakara: 2/160.

¹⁸⁴⁷ Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân*, I, 242.

¹⁸⁴⁸ Nesefî, *Tabsiratu’l-Edille*, II, 370; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 58-60.

bulunan bir fâsıktır.¹⁸⁴⁹ Vâsıl'ın el-menzile beyne'l-menzileteyn adıyla bilinen bu görüşü, Mutezile'nin beş esası arasında ilk teşekkül eden esastır.¹⁸⁵⁰

Kadı Abdulcabbâr'a (415/1025) göre el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi şer'i bir mesele olduğu için aklî yolla ispat edilemez. Fâsık; mümin ya da kâfir olarak adlandırılmayacağı gibi onların hükmüne tâbi de tutulamaz.¹⁸⁵¹ Zira fâsık, mümin gibi övülüp tazim edilmez, bilakis lanetlenir ve kendisinden teberri edilir. Diğer açıdan, o, kâfirlerin aksine, evlendirilir, mirasını alır, öldüğünde defnedilir.¹⁸⁵² Fâsık, işlediği büyük günahtan tövbe etmeden öldüğü takdirde küfür konumuna geçip ebediyen cehennemde kalır, ancak azabı kâfirlerinkinden hafif olur.¹⁸⁵³

Mutezile'nin fâsıka ilişkin görüşü, Mürcie ve Hâricîler'in görüşlerinden daha tutarlı sayılabilirse de kendi içinde sorunludur. Çünkü Mutezile, İslam-iman eşitliğini savunduğu için, fâsıkı mümin saymamakla müslüman kimliğinden de soyutlamış olmaktadır. Oysaki Mutezile'nin de itiraf ettiği gibi,¹⁸⁵⁴ Hz. Peygamber, ashâb ve tâbiinin uygulamaları, fâsığın İslam dâiresinden çıkmadığını göstermektedir.

İmâmiyye bu konuyu, iltizam ettiği İslam-iman ayırımı temelinde ele alır. İmâmiyye'ye göre mümin, büyük bir günah işlediğinde iman dâiresinden çıksa da İslam dâiresinden çıkmaz. Şayet tövbe edip bağışlanma dilerse yeniden iman dâiresine dönebilir.¹⁸⁵⁵ Kummî (381/991), küçük günahların imandan çıkmaya yol açacağını söylemişse de,¹⁸⁵⁶ bu, kendi şahsî görüşüdür. Bu radikal görüş, Şîa imamlarından gelen ahbârla uyuşmamaktadır. Nitekim Cafer es-Sâdık (148/765) müminin iman dâiresinden çıkması konusunda şu açıklamayı yapmıştır:

Mümin, ancak mümin olmasını sağlayan şeylerden birini terketmesi durumunda iman sıfatını kaybeder. O, iman ismini ve manasını ancak büyük farzları birbirine bağlı şekilde eda ederek ve büyük günahları terkedip onlardan uzak durarak hak etmiştir. Küçük tâaatları terkederse ya da küçük günahları işlerse iman dâiresinden çıkmaz. Büyük tâatlardan birini terketmedikçe ya da büyük günahlardan birini işlemekçe imandan ayrılmaz. O, bunları yapmadığı sürece mümindir. Çünkü Allah şöyle buyurur: "Eğer size yasaklananların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere koyarız."¹⁸⁵⁷ Ayette, büyük günahların dışında kalan küçük günahların bağışlanacağı belirtilmiştir. Mümin, büyük günahlardan birini işleyecek olursa büyük-küçük tüm günahlarından sorumlu tutulur ve bunların cezasını çeker.¹⁸⁵⁸

¹⁸⁴⁹ Kabî, *el-Makâlât*, 195; Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 137-38.

¹⁸⁵⁰ Aydınlı, *Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 242.

¹⁸⁵¹ Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 139-40.

¹⁸⁵² Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 140-41.

¹⁸⁵³ Çelebi, İlyas, "Menzile Beyne'l-Menzileteyn", *DİA*, XXIX, s. 161, ss. 161-62, Ankara 2004.

¹⁸⁵⁴ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, II, 487.

¹⁸⁵⁵ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, II, 61.

¹⁸⁵⁶ Menâ'î, *Usûlu'l-'Akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'ati'l-İmâmiyye*, 368.

¹⁸⁵⁷ Nisâ: 4/31.

¹⁸⁵⁸ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 243.

es-Sâdık'a göre imandan ayrılmak, birbirine benzeyen beş fiil cihetiyle gerçekleşir. Bunlar küfür, şirk, dalâlet, fîsk ve büyük günah olup tarifleri şu şekildedir:

Küfür, irili ufaklı tüm konularda yadsıma, inkâr etme, hafife alma ve umursamama cihetiyle Allah'a karşı işlenen her günahdır. Bu günahı işleyen kişi kâfirdir. Bu özellikteki günahı işleyen kişi hangi din ya da mezhepten olursa olsun kâfir sayılır. Şirk, ister küçük ister büyük günah olsun, doğruluğuna inanılarak Allah'a karşı işlenen her günahdır. Bu günahı işleyen kişi müşriktir. Dalâletin anlamı, farzları bilmemektir. Burada kulun imanla anılmayı hak etmesini sağlayan büyük tâatlardan bir tanesinin, hakkında açıklama ve ihticac sâdır olduktan sonra terkedilmesi söz konusudur. Bu tâati terkeden, inkâr ya da inkârının doğruluğuna inanması cihetiyle değil, tembellik, gaflet ve başka şeyle meşguliyet cihetiyle terketmeyi gerçekleştirmiştir. Bu kişi sapkındır (dâl) ve iman yolundan ayrılmıştır. O, iman yolunu bilmez, bu yolun dışındadır ve vafsettiğimiz durumda kaldığı sürece dalâlet ismini ve manasını taşımak durumundadır. Şayet kendi arzusuyla yadsıma, hafife alma ve umursamama cihetlerinden birine meylederse küfre girer. Ataların ve seleflerin sözünü tevil, taklit, teslim ve rızayla doğrulamak cihetine kendi arzusuyla meylederse bu durumda şirke girmiş olur. Dalâlete düşüp de vafsettiğimiz sınıflardan birine kendi arzusuyla meyletmeden duran pek az insan vardır. Fîsk, büyük günahlardan birinin lezzet, şehvet ve şiddetli rağbetle işlenmesidir. Fîskın fâili, fâsıktır ve fîskı nedeniyle iman dâiresinin dışındadır. Hafife alma ve umursamama sınırına girene kadar bu durumu devam ederse, fâsık, kâfir olur. Büyük günah işlemeye gelince, imanı fâsit hale getiren bu eylem, kişinin yadsıma, doğruluğuna inanma, lezzet ve şehvet cihetiyle değil de tutuculuk ve öfke cihetiyle öldürmek, başkalarının mallarını gasbedip haklarını çiğnemek, yalan yemin, faiz yemek, içki içmek gibi büyük günahları işlemesidir. Bu eylemlerden birini gerçekleştirenin imanı fâsittir. Bu kişi, büyük günahları bu cihetle işlemekle iman dâiresinden çıkmış olur. Fakat müşrik, kâfir ya da sapkın olarak adlandırılmaz. Şayet vafsettiğimiz sınıflardan birine kendi arzusuyla meylederse o sınıfın adını alır.¹⁸⁵⁹

Bu açıklamaya göre büyük günah işleyen kişi, bu günahı hangi açıdan işlediğine bağlı olarak kâfir, müşrik, sapkın, fâsık ya da mürtekib-i kebîre ismiyle anılır. Dolayısıyla büyük günah işleyen her kişi fâsık olarak isimlendirilemez. Mutezile ise böyle bir temyiz yapmaz ve büyük günah işleyen herkesin fâsık olduğunu savunur. Fâsıkı kâfir olarak isimlendirmese de küfrün fîskı kapsadığı noktasından hareketle kâfiri fâsık olarak isimlendirmekten çekinmez. Bu görüşe binaen her kâfirin fâsık olduğuna, fakat her fâsıkın kâfir olmadığına hükmeder.¹⁸⁶⁰

Yine yukarıdaki açıklamaya göre İmâmiyye, büyük günah işleyen mümin sayılamayacağı noktasında Mutezile ile aynı fikirdedir. Ancak İmâmiyye, büyük günah

¹⁸⁵⁹ Harrânî, *Tuḥefu'l-'Ukûl*, 244-45.

¹⁸⁶⁰ Kadı Abdülcabbâr, "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", 243.

işleyen kişinin, bu günahı hangi cihetten işlediğine bağlı olarak küfür dâiresine girebileceğini söylemekle Mutezile'den ayrılır. İki mezhep arasındaki bir diğer fark, fâsıkın İmâmiyye tarafından iman dâiresinin dışında, fakat İslam dâiresinin içinde görülmesi, buna karşılık Mutezile tarafından hem İslam hem iman dâirelerinin dışına çıkarılmasıdır.¹⁸⁶¹

Şeyh Müfid (413/1022), büyük günah işleyenin İslam dâiresinden çıkmayıp fâsık bir müslüman olduğu noktasında İmâmiyye'nin ittifak ettiğini söyler.¹⁸⁶² İttifak edilen bu nokta, Şîa imamlarından gelen rivâyetlerle uyumludur. Ancak Şeyh Müfid, fâsıkların Allah'a ve Resûlüne imanları sebebiyle mümin, büyük günahları işlemeleri sebebiyle fâsık olduklarını söylemekle¹⁸⁶³ imamlarının görüşüne uzak düşmüştür. Şerîf Murtazâ (436/1044) ve Şeyh Tûsî (460/1067) de bu konuda Şeyh Müfid'e uymuş gözükmektedir.¹⁸⁶⁴ Buna ek olarak Subhânî'nin, "Büyük günah işleyen kişi, İmâmiyye ve Eşariyye'ye göre fâsık bir mümindir."¹⁸⁶⁵ şeklindeki cümlesi dikkate alınırsa, Usûlî İmâmîlerin büyük günah ve fâsıklığa ilişkin telakkilerinde bazen imamlarının görüşlerine uymadıkları anlaşılmaktadır.

Eşariyye ve Maturidiyye'nin büyük günah işleyen mümini fâsık mümin olarak gördüğü bilinmektedir.¹⁸⁶⁶ Bu konuda Usûlî İmâmîlerin onlardan etkilenmiş olması ihtimal dâhilindedir. Bu arada Nesefî'nin (508/1115) fâsık tanımının Cafer es-Sâdık'ın (148/765) tanımıyla benzerlik taşıması dikkat çekicidir.¹⁸⁶⁷

4.2.10. el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy 'ani'l-Münker

Mutezile'nin beş esasından biri olan el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker, iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak demektir. İlk Mutezilîler bu esasın siyâsî boyutuyla ilgilenmişlerdir. Yöneticilerin adil olması gerektiğine vurgu yapmışlar, adil olmayan yöneticilere karşı koymayı ilke edinmişlerdir. Bu çerçevede Osman b. Affân, Ömer b. Abdulaziz ve Yezid b. Velid haricindeki tüm Emevî yöneticileri fâcîr

¹⁸⁶¹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 48.

¹⁸⁶² Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 48.

¹⁸⁶³ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 84.

¹⁸⁶⁴ Şerîf Murtazâ, *Cûmelü'l-İlm ve'l-Amel*, 160-62; Tûsî, *el-İktisâd*, 271.

¹⁸⁶⁵ Subhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, III, 275.

¹⁸⁶⁶ Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, II, 382;

¹⁸⁶⁷ Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, II, 372.

saymışlardır.¹⁸⁶⁸ Vâsıl b. Atâ'nın (131/748) çeşitli beldelere dâîler göndermesi de ekolün âlimleri tarafından bu esas çerçevesinde değerlendirilmiştir.¹⁸⁶⁹

el-Emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker esasının ahlâkî boyutu Cübbâiler tarafınan ele alınmıştır. Ebû Ali (303/915) esasın hem aklî hem şer'î açılardan, Ebû Hâşim (321/933) ise yalnızca şer'î açıdan bilinebileceğini söylemiştir. Ebû Hâşim'e göre bir durum istisnadır: Birinin başka birine zulmettiğini görüp üzüldüğümüzde, üzülmekten doğan zararı defetmek için zulmedeni uyarmalı ve engellemeliyiz. Kadı Abdulcabbâr'a (415/1025) göre esasın şer'î olduğunun delili, kitap, sünnet ve icmâdır. Zira "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz."¹⁸⁷⁰ âyetiyle İslam ümmeti övülmüştür. Hz. Peygamber, "Allah'a karşı gelindiğini gören göz, durumu değiştirene ya da oradan uzaklaşana kadar kırılmamalıdır." demiştir. Bu konuda icmâ olduğu noktasında sorun yoktur, çünkü esas hakkında herkes ittifak halindedir.¹⁸⁷¹

Kadı Abdulcabbâr'a göre el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker esasının şartları vardır. Bu şartlardan bazıları şunlardır: 1) Emredilenin maruf, nehyedilenin münker olduğunu bilmek gerekir. Aksi takdirde münkeri emredip marufu nehyetmek hatasına düşme riski doğar. Bu konuda zan, bilginin yerini tutmaz. 2) Münkerin gerçekleşmeye yakın olduğu bilinmelidir. Burada kuvvetli ihtimal, bilginin yerini tutar. 3) Daha büyük bir zarara yol açılmayacağından emin olunmalıdır. 4) Sözün tesir edeceği bilinmeli ya da tesir ihtimalinin yüksek olduğu öngörülmelidir. 5) Kişi, can ve mal kaybına uğramayacağından emin olmalıdır.¹⁸⁷² Ancak dinin yüceltilmesi söz konusuysa durum değişir. Örneğin Hüseyin b. Ali'nin Kerbelâ'da el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker ilkesini uygulaması, Allah'ın dinini yüceltmek için sabretmesi sebebiyle güzeldir. Mutezile bu sebeple Hüseyin b. Ali ile diğer ümmetlere karşı şöyle diyerek övünür: "Resûlullâh'ın zürriyetinden yalnızca bir torunu hayatta kalmıştı. Fakat buna rağmen o, el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker ilkesini terketmeyip bu uğurda hayatını feda etti."¹⁸⁷³

Kadı Abdulcabbâr'a göre maruf, Ebû Ali'nin belirttiği gibi, vâcip olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Vâcip olan marufu emretmek vâciptir. Nafile olan marufu emretmek ise nafiledir. Münker konusunda ise böyle bir ayırım yoktur. Çünkü

¹⁸⁶⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 292.

¹⁸⁶⁹ Aydın, *Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 249.

¹⁸⁷⁰ Âl-i İmrân: 3/110.

¹⁸⁷¹ Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 142.

¹⁸⁷² Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 142-43.

¹⁸⁷³ Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 143.

münker tek bir yapıdır ve gerekli şartların sağlanması durumunda münker şeylerin tamamının nehyedilmesi vâciptir. Bir kısım münkerin küçük olması, durumu değiştirmez. Zira her küçük münker büyüğe dönüşebilir; ayrıca kubuh, büyük münkerde sâbit olduğu gibi küçük münkerde de sâbittir.¹⁸⁷⁴ el-Emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker, uygulayan kişiye göre, yalnızca yöneticilerin gerçekleştireceği ve herkesin gerçekleştirebileceği şeklinde iki çeşittir. Yöneticilere mahsus olan; hadleri uygulamak, Müslüman topraklarını korumak, sınırları muhafaza etmek, orduları savaşa göndermek, kadı ve emîrleri atamak gibi görevlerdir. Herkesin gerçekleştirebileceği ise içki içmek, hırsızlık, zina gibi münkerleri nehyetmektir. Ancak itaati farz olan bir yönetici varsa bu işin ona bırakılması evlâdır. el-Emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker esasının hedefi, marufun kaybolmaması, münkerin ise gerçekleşmemesidir. Şayet mükelleflerden bir kısmı bu hedefi gerçekleştirebiliyorsa, diğer mükellefler bu görevden muaf olur. Bu sebeptir ki el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker, farz-ı kifâye sınıfındandır.¹⁸⁷⁵ Marufu emretmek ile münkeri nehyetmek arasında bir fark vardır. O da şudur: Marufu emretmek tek başına yeterlidir. İnsanları marufu yapmaya zorlayamayız. Namaz kılmayı, kılmaya zorlamak bize vâcip değildir. Ancak münkeri nehyetmek, şartların tamamı sağlandığı takdirde, tek başına yeterli olmaz. Nehyin ötesinde, münkerin gerçekleşmesini engellememiz gerekir. Örneğin içki içen biriyle karşılaştığımızda, şartların tamamı sağlanmışsa, bize düşen görev öncelikle bu kişiyi tatlı dille uyarmak, vazgeçmezse uyarıyı sertleştirmek, yine vazgeçmezse dövmek, yine vazgeçmezse, vazgeçene kadar onunla mücâdele etmektir.¹⁸⁷⁶

Erken dönem İmâmiyyesi, el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker konusunun teorik çerçevesini Ali b. Ebû Tâlib'e dayandırır. Ona göre iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak, ilahî ahlak kurallarından iki tanedir. Bunları gerçekleştirmek, insanların zannettiğinin aksine, eceli yaklaştırmaz ve rızkı eksiltmez.¹⁸⁷⁷ İnsanlar münker karşısındaki tutumlarına göre sınıflara ayrılırlar. Eli, dili ve kalbiyle münkeri reddeden kişi, hayır hasletlerinin tamamını haizdir. Dili ve kalbiyle münkeri reddeden, hayır hasletlerinden ikisine tutunmuş, birini kaybetmiştir. Sadece kalbiyle münkeri reddeden, üç hasletten en şerefli olan ikisini kaybetmiş, sadece birine tutunmuştur. Ne dili ne kalbi ne de eliyle münkeri reddeden ise canlıların ölüsüdür. Hayır amellerinin tümü ve Allah yolunda cihat, el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münkerin yanında

¹⁸⁷⁴ Kadı Abdalcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 146.

¹⁸⁷⁵ Kadı Abdalcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 148.

¹⁸⁷⁶ Kadı Abdalcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 744-45.

¹⁸⁷⁷ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 89.

ancak koca denizin bir damlası gibidir. Bütün bunlardan daha üstün olan şey, zâlim bir yöneticinin önünde adâlet içeren bir söz söylemektir.¹⁸⁷⁸ Başka bir ifadeyle: Bir haksızlık yapıldığında ya da bir münkere davet edildiğinde bunu kalbiyle reddeden, kendini azaptan kurtarmıştır. Diliyle reddeden, sevap kazanmıştır ve birinci kişiden daha üst konuma yerleşmiştir. Allah'ın sözünün geçerli, zâlimlerin sözünün geçersiz olması amacıyla kılıcını çeken ise hidâyet yolunu bulmuş ve bu yolda yürümüştür. Onun kalbi yakîn ile nurlanmıştır.¹⁸⁷⁹ Kişi, münkerden nehyetmekten önce, münkerden uzak durmakla emrolunmuştur.¹⁸⁸⁰ Marufu terketmiş olmasına rağmen başkalarına emreden ve münkeri işlemesine rağmen başkalarına yasaklayan kişi lanetlenmiştir.¹⁸⁸¹ el-Emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker terkedilirse en kötüler başa geçer, yapılan dualar Allah katında kabul edilmez.¹⁸⁸²

Ali b. Ebû Tâlib'in aşağıdaki sözleri, hilâfetinde gerçekleşen savaşları el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker çerçevesinde değerlendirdiğini göstermektedir:

Allah'ım! Bizden sâdır olan bu şeylerin saltanat kavgası ya da geçici dünya nimeti için olmadığını biliyorsun. Fakat bunlar dininin nişanelerini ihya etmek ve ülkende doğruluğu hâkim kılmak içindi. Bu sayede, kullarından mazlum olanlar güvene kavuşacak ve iptal edilen hükümlerin yeniden uygulanacaktı.¹⁸⁸³

Cafer es-Sâdık'a (148/765) göre marufu emreden ve münkeri yasaklayan kişide şu üç özellik bulunmalıdır: Neyi emrettiğini ve neyi yasakladığını bilmek, emrederken ve yasaklarken âdil olmak, emrederken ve yasaklarken kibar davranmak. Maruf emredilip münker nehyedildiğinde mümin öğüt alır, cahil öğrenir, fakat sopa ve kılıç sahibinde bir değişme gerçekleşmez.¹⁸⁸⁴

Usûlî İmâmîler el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker ilkesine dinin esasları arasında yer vermemişlerdir. Bununla birlikte meseleye yaklaşımlarında bir dereceye kadar Mutezile'den etkilenmişlerdir. Şeyh Müfid'e (413/1022) göre dil ile marufu enretmek ve münkeri yasaklamak farz-ı kifâyedir. Ancak iki şartla: Marufu emretmeye ve münkeri yasaklamaya ihtiyaç duyulmalı, bunda maslahat olduğu bilinmeli ya da kuvvetle muhtemel görülmelidir. El ile marufu emretmek ve münkeri yasaklamak ise sultana (imama) ve onun görevlendireceği ya da izin vereceği kişilere

¹⁸⁷⁸ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, V, 375.

¹⁸⁷⁹ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, V, 375.

¹⁸⁸⁰ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, II, 379.

¹⁸⁸¹ Abduh, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, II, 277.

¹⁸⁸² Abduh, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 566.

¹⁸⁸³ Abduh, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, II, 278.

¹⁸⁸⁴ Harrânî, *Tuhefu'l-'Ukûl*, 266.

mahsustur. Bu şartın değiştirilmesi söz konusu değildir.¹⁸⁸⁵ Böylece Şeyh Müfid, hem Mutezile'nin hem Ehl-i Sünnet'in görüşlerinden uzaklaşmıştır.¹⁸⁸⁶ Çünkü onlar, marufu emretmenin ve münkeri yasaklamanın yöneticilere mahsus olmadığı kanaatindedirler.¹⁸⁸⁷

Şerif Murtazâ'nın (436/1044) konu hakkındaki görüşleri Mutezile'nin görüşleriyle paraleldir. Nitekim o, konunun sem'î yolla bilinebileceğini savunur. Marufu emretmeyi vâcip ve mendup şeklinde ikiye ayırır. Şartların uygunluğu durumunda tüm münkerlerin yasaklanmasının vâcip olduğunu söyler. Sözünü ettiği şartlar, Mutezile'nin zikrettiği şartların aynısıdır.¹⁸⁸⁸ Şeyh Tûsî (460/1067) ise konuyu eklektik bir yaklaşımla ele alır. Bazen İmâmiyye'nin bazen de Mutezile'nin görüşlerini tercih eder. Bu arada her iki ekole muhâlefet ettiği de görülür. Örneğin konunun aklı yolla bilinebileceğini ve farz-ı ayn olduğunu savunur. Münkerin nehyi konusunda ise Mutezile'nin ileri sürdüğü şartların çoğunu benimser.¹⁸⁸⁹

4.2.11. Cennet ve Cehennem

İslam mezheplerinden hiç biri, cennet ve cehennemi inkâr etmemiştir. Fakat bu ikisinin şu anda mevcudiyeti hususunda ihtilaf vardır. Kabî (319/931) kendi dönemine kadar bu hususta ileri sürülen görüşleri şöyle özetlemiştir:

Dırâr ve ona uyanlar dediler ki: “Cennet ve cehennem henüz yaratılmamıştır.” Bîşr b. Mu'temir dedi ki: “İkisi de yaratılmıştır.” Diğer Mutezilîler ve nazar ehli demiştir ki: “İkisi yaratılmış da olabilir, kıyâmet gününde yaratılacak da olabilir.” Bir topluluk şöyle demiştir: “Eğer ikisi yaratılmışsa, yok olmaları kaçınılmazdır. Ancak Allah daha sonra ikisini yeniden yaratacaktır.” Diğer bir topluluk da şöyle demiştir: “Bu ikisi yok olmayacaktır. Allah yalnızca yerin ve üstündekilerin, bir de hükmü dünya hükmü olan her şeyin yok olacağını bildirmiştir.”¹⁸⁹⁰

Şeyh Müfid (413/1022) ise konuya ilişkin görüşleri şu şekilde nakletmiştir:

Cennet ve cehennem şu anda yaratılmış durumdadır. Ahabâr ve eser sahiplerinin icmâsı bu yöndedir. Ancak Mutezile, Hâricîler ve Zeydiyye'nin bir kısmı buna karşı çıkmıştır. Adlarını verdiklerimizin çoğu, cennet ve cehennemin yaratılmış olduğu yönündeki görüşün vâcip değil, câiz olduğunu iddia etmiştir; bu konuda vârit olan ahabâr karşısında çekimser

¹⁸⁸⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 119.

¹⁸⁸⁶ Menâ'î, *Usûlu'l-'Akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'ati'l-İmâmiyye*, 381.

¹⁸⁸⁷ Eşarî, *el-Makâlât*, I, 278; Cüveynî, *el-İrşâd*, 368.

¹⁸⁸⁸ Şerif Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-'İlm ve'l'Amel*, 162-66.

¹⁸⁸⁹ Tûsî, *el-İktisâd*, 275-82.

¹⁸⁹⁰ Kabî, *el-Makâlât*, 405-6.

kalmıştır. Geriye kalanlar ise bu ikisinin şu anda yaratılmış olmasını imkânsız görmüştür. Onlar bunun sebebi hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ebû Hâşim demiştir ki: “Bu imkânsızdır, çünkü neşirden önce âlemin yok olması kaçınılmazdır. Bazı cisimlerin yok olması, diğer tüm cisimlerin yok olmasını gerektirir. Oysaki cennet ve cehennemin yok olmayacağına ilişkin icmâ vardır.” Ebû Hâşim’den öncekiler ise şöyle demişlerdir: “İkisinin şu anda yaratılmış olması abestir, anlamsızdır. Hâlbuki Allah abesle iştigal etmez, O’ndan fesat vuku bulmaz.”¹⁸⁹¹

İbn Ebu’l-Hadîd (656/1258), Mutezile’nin bu konu etrafında ürettiği farklı görüşleri şu şekilde serdetmiştir:

Şeyhlerimiz – Allah onlara rahmet etsin – bu konuda ihtilafa düşmüşlerdir. Cennet ve cehennemin şu anda yaratılmamış olduğunu benimseyenler şöyle demiştir: “Bütün cisimlerin yok olacağı ve varlık âleminde Allah’tan başkasının bâkî kalmayacağı, sem’î delille sâbittir. ‘O’nun vechinden başka her şey yok olacaktır.’¹⁸⁹² ve ‘O, ilk ve sondur.’¹⁸⁹³ âyetleri buna delâlet eder. O’nun Evvel olması, ezelde kendisiyle birlikte bir cismin mevcut olmadığı anlamındaysa, Âhir olması, ebedde kendisiyle birlikte hiçbir cismin bâkî kalmayacağı anlamına gelir. Buna delâlet eden daha pek çok âyet vardır. Bütün cisimlerin yok olması kaçınılmazsa, ceza gününden önce cennet ve cehennemin yaratılmasında bir fayda yoktur. Çünkü kıyâmet gününde Allah’ın bütün cisimlerle birlikte bu ikisini de yok etmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu ikisinin önceden yaratılmasının bir anlamı yoktur.” Onlar, Âdem’in önce cennette olup sonra buradan çıkarıldığına ilişkin âyetleri tevil cihetine gitmişlerdir. Cenneti, dünya bahçelerinden bir bahçe olarak tasavvur etmişlerdir. Demiştirler ki: “Düşüş (hubût) ifadesi, cennet ve cehennemin gökte olduğuna delil değildir. Çünkü düşüş, dünyada da gerçekleşmiş olabilir. Bu durumda ikisinin, dünyanın diğer yerlerinden daha yüksek bir yerinde olduğunu söylemek mümkündür.” Bunların dışındaki şeyhlerimiz ise cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olduğunu söylemişler, Âdem’in ödül ve sevap cennetinde olduğunu itiraf etmişlerdir. Demiştirler ki: “Mükelleflere cennet ve cehennemin var olduğunu haber vermek, teklîfte bir lütuftur. Bu, uzak bir görüş değildir. Bundan haber vermek, ancak haber doğruysa güzeldir. Haberin doğruluğu ise anlatıldığı şekliyle olmasına bağlıdır.”¹⁸⁹⁴

İmâmiyye’den yalnızca Şerîf Radî (406/1015) cennet ve cehennemin kıyâmetten sonra yaratılacağını söylemiştir.¹⁸⁹⁵ Kaynaklarda onun dışında herhangi bir İmâmî’nin bu görüşü benimsediği yönünde bir bilgi yoktur.

¹⁸⁹¹ Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 124.

¹⁸⁹² Kasas: 28/88.

¹⁸⁹³ Hadîd: 57/3.

¹⁸⁹⁴ İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, I, 56.

¹⁸⁹⁵ Şerîf Radî, *Hakâiku’t-Te’vîl*, 245-48.

4.2.12. Hz. Peygamber'in Ataları

İmâmiyye, Hz. Peygamber'in atalarının mümin olduğunu kabul etmiştir. İmâmiyye dışındaki mezheplerin çoğu ise onların müşrik olduğu kanaatindedir. Şeyh Müfid (413/1022) bu konuda şu açıklamayı yapar:

İmâmiyye, Resûlullâh'ın atalarının – Âdem'den Abdullah b. Abdulmuttalib'e kadar – yüce Allah'a ve O'nun birliğine inandıkları hususunda ittifak etmiş, bu konuda Kur'ân'dan ve ahabardan kanıtlar getirmiştir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “O ki, namaza kalktığına seni ve secde edenler arasında dolaşmanı görendir.”¹⁸⁹⁶ Resûlullâh şöyle demiştir: “Yüce Allah beni temizlerin sulblerinden temizlerin rahimlerine nakletmeye devam etti, ta ki şu âleminizde beni izhâr edene kadar.” İmâmiyye ayrıca Ebû Tâlib'in – Allah ona rahmet etsin – mümin olarak öldüğü ve Âmine bt. Vehb'in tevhit ehlinde olup müminlerle birlikte haşredileceği hususlarında ittifak etmiştir. Diğer mezheplerin tamamı bu konuda İmâmiyye'ye karşı çıkmıştır.¹⁸⁹⁷

Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd*'da yukarıdaki âyet ve hadis hakkındaki düşüncelerini şöyle dile getirir:

Allah, “O ki, namaza kalktığına seni ve secde edenler arasında dolaşmanı görendir.” âyetinde Hz. Peygamber'in, müvahhidlerin sulblerinde intikal etmesini kastetmiştir. Resûlullâh, “Yüce Allah beni temizlerin sulblerinden temizlerin rahimlerine nakletmeye devam etti, ta ki şu âleminizde beni izhâr edene kadar.” sözüyle tüm atalarının mümin olduğuna delâlet etmiştir. Şayet aralarında bir kâfir bulunsaydı, temizlikle vasfedilmeyi hak etmezdi. Çünkü yüce Allah şöyle demiştir: “Allah'a ortak koşanlar ancak bir pislikten ibarettir.”¹⁸⁹⁸ Böylece kâfirlerin pislik olduğuna hükmetmiştir. Resûlullâh, atalarının tümünün temizliğine hükmedip onları temizlikle vasfetmekle hepsinin mümin olduğuna delâlet etmiştir.¹⁸⁹⁹

İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258), İmâmiyye'nin yukarıdaki görüşünü şu şekilde zikretmiş ve ardından eleştirmiştir:

¹⁸⁹⁶ Şu'arâ: 26/218-19.

¹⁸⁹⁷ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 45-46.

¹⁸⁹⁸ Tevbe: 9/28.

¹⁸⁹⁹ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, 139.

Dediler ki: “Tüm insanlar Resûlullâh’ın şöyle dediğini nakletmiştir: ‘Temiz sulblerden temiz rahimlere nakledildik.’ Bu sözle onun atalarının tümünün şirkten münezze olmaları gerekir. Çünkü putperest olsalardı temiz olamazlardı.” Ve dediler ki: “Kur’ânda İbrahim ve babası Âzer’den bahsedilirken Âzer’in sapkın bir müşrik olduğunun belirtilmesine gelince, bu, mezhebimizi zedelemes. Çünkü Âzer, İbrahim’in amcasıydı. İbrahim’in babası ise Târih b. Nâhûr idi. Amca, baba olarak isimlendirilebilir. Şu âyette olduğu gibi: ‘Yoksa siz Yakub’un ölüm döşeginde iken çocuklarına, benden sonra kime ibâdet edeceksiniz?’ dediği, onların da, senin ilahına ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak’ın ilahı olan tek bir ilaha ibâdet edeceğiz; bizler O’na boyun eğmiş Müslümanlarız, dedikleri zaman orada hazır mı bulunuyordunuz?’¹⁹⁰⁰ İsmail, Yakub’un babası değil, amcasıydı. Fakat âyet buna rağmen onu Yakub’un ataları arasında saymıştır.” Derim ki: Bu kanıtlar bana göre zayıftır. Çünkü “Temiz sulblerden temiz rahimlere nakledildik.” sözünden maksat, Hz. Peygamber’in atalarının zinadan münezze olduklarıdır, başka bir şey değil. Sözün akışı bunu göstermektedir. Zira Araplar nutfelerin karışmasını, soyların şüpheli olmasını ve şüpheli nikâhları ayıplamaktaydı. “Putperest olsalardı temiz olamazlardı.” davasına gelince, bu davanın sahiplerine denir ki: Neden onların putperest olmaları durumunda sulblerinin temiz olamayacağını söylediniz? Hâlbuki sulblerin temizliği ile putperestlik arasında bir çelişki yoktur. Görmez misin ki Hz. Peygamber onların iddiasını kastetmiş olsaydı, sulbleri ve rahimleri değil, bunların yerine akâidi zikrederdi. İbrahim ve babası hakkında sundukları mazarete gelince, bu, onların Ebû Tâlib hakkındaki kanaatini zedeler. Çünkü Ebû Tâlib, Muhammed’in babası değil, amcasıydı. Şayet yorumlarında öne sürdükleri şekilde İbrahim’in amcası Âzer’in müşrik olmasını câiz görüyorlarsa, bu açıdan Ebû Tâlib’in müslümanlığına kanıt getiremezler. Ayrıca onlar, Hz. Paygamber’in atalarının imanına delil olarak Cafer b. Muhammed’in şu sözünü rivâyet etmişlerdir: “Allah kıyâmet gününde Abdulmuttalib’i, üzerinde nebilerin siması ve sultanların görkemi olacak şekilde haşredecektir.”¹⁹⁰¹

Anlaşıldığı kadarıyla İmâmiyye, şirki tüm bedene yayılmış bir pislik olarak algılamaktadır. Buradan hareketle sulblerin temizliği için zinanın yanında şirkten de arı olmayı şart koşturmaktadır. Ancak Mutezile, sulbün temizliği için zinadan münezze olmayı yeterli görmektedir.

İmâmiyye’nin bu konuda delil gösterdiği başka hadisler de vardır. Bu hadislerin ana teması, Hz. Peygamber’in atalarının Allah tarafından seçilmiş en hayırlı insanlar olduklarıdır. Sünnî kaynaklarda da yer alan bu hadislerden bir tanesine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Allah, İbrahim’in çocuklarından İsmail’i, İsmail’in

¹⁹⁰⁰ Bakara: 2/133.

¹⁹⁰¹ İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, IV, 165-66.

çocuklarından Kinâne'yi, Kinâne'den Kureyş'i, Kureyş'ten Benû Hâşim'i, Benû Hâşim'den beni seçti.”¹⁹⁰²

İmâmiyye'nin Âzer hakkındaki düşünceleri, İbn Ebu'l-Hadîd'in iddia ettiği gibi Ebû Tâlib'in imanına dâir kanaatlerini zedelemeyiz. Nitekim onlar Ebû Tâlib'in imanını Hz. Peygamber'in amcası olmasıyla ilişkilendirmemişlerdir. Bu hususta temelde Ebû Tâlib'in siretine istinat etmişler, Hz. Peygamber'i himâye etmesine ve onu övüp tasdik eden çok sayıda şiir yazmasına vurgu yapmışlardır.¹⁹⁰³ Ayrıca imamlarından naklettikleri rivâyetlerle görüşlerini desteklemişlerdir. Bu rivâyetlere örnek olarak şu ikisi verilebilir: “Ebû Tâlib'in imanı terazinin bir koluna, şu insanların tümünün imanı diğer koluna konulsa, Ebû Tâlib'in imanı ağır basar.” “Ashâb-ı Kehf imanı gizleyip küfrü izhâr ettikleri için Allah onlara ecirlerini iki kat verdi. Ebû Tâlib de imanını gizleyip şirki izhâr ettiği için Allah ona ecrini iki kat verdi.” İmâmiyye'ye göre, Ebû Tâlib'in ateşte olduğunu belirten hadis âhâd kategorisinde olup genel anlamda Hâşimoğulları'na, özelde de Ali b. Ebû Tâlib'e düşmanlığıyla tanınan Mugîre b. Şu'be'ye dayandığı için kabul edilemez.¹⁹⁰⁴

Ebû Tâlib'in imanı konusunda İskâfî (240/854) ve Kabî (319/931) İmâmiyye'ye uymuş, Basra Mutezilesi'nin geneli şirk üzere öldüğünü öne sürmüş, İbn Ebu'l-Hadîd (656/1258) ise çekimser kalmıştır.¹⁹⁰⁵

Çalışmamızın son bölümü, Usûliyye'nin bazı konularda Mutezile'den etkilense de diğer bazı konularda farklı düşündüğünü, Ahbâriyye üzerindeki Mutezilî etkinin ise oldukça sınırlı kaldığını ortaya koymaktadır. Bu sebeple biz, Tritton'un son dönem İsnâaşeriyyesi'nin Mutezilî görüşü benimsediği¹⁹⁰⁶ şeklindeki genelleyici yargısına katılmıyoruz. Keza Devvânî'ye ait, Şîa'nın itikâdî konuların çoğunda Mutezile'ye uyduğu ve imâmete ilişkin pek az mesele dışında onlara muhâlefet etmediği şeklindeki iddiayı¹⁹⁰⁷ mübâlağalı buluyoruz. Cemâleddîn el-Kâsımî'nin Irak, Hindistan, Şam ve İran Şîîlerini Mutezilî göstermesini¹⁹⁰⁸ de benzer şekilde değerlendiriyoruz.

¹⁹⁰² Bu hadis Müslim'in es-Sahîh'inde “Fadâil” kitabının birinci babında 6077, Tirmizî'nin es-Sahîh'inde “Menâkıb” kitabının birinci bölümünde 3964-3965, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde 17449-17450 numaralarıyla kayıtlıdır. Ayrıca bkz. Şeyh Müfid, *el-Emâlî*, 216.

¹⁹⁰³ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, “İmânu Ebî Tâlib”, *en-Nüketü'l-İtikâdiyye*, Kum 1431/2009, s. 17-41.

¹⁹⁰⁴ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 166-67.

¹⁹⁰⁵ İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, IV, 165, 173.

¹⁹⁰⁶ Tritton, A. S., *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983, s. 38.

¹⁹⁰⁷ Devvânî, Celâleddîn, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, İstanbul 1327, s. 6.

¹⁹⁰⁸ el-Kâsımî, Cemâleddîn, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut 1981, s. 56.

İmâmiyye dışından yazarlar, yukarıdaki üç örnekte olduğu gibi, İmâmiyye üzerindeki Mutezilî etkiyi olduğundan büyük ve derin göstermeye çalışmışlardır. Üstelik bunu yaparken genellemeci bir yaklaşım sergilemişler, İmâmiyye'nin erken ve geç dönemleri arasındaki farkları ve İmâmiyye'deki Usûliyye-Ahbâriyye ayrışmasını dikkate almamışlardır. Bunun ilmî bir yaklaşım olmadığı açıktır. Bunun mukâbilinde Usûlî İmâmîler, Şeyh Müfid zamanından günümüze kadar, üzerlerindeki Mutezilî etkiyi itiraf etmeye yanaşmamışlardır.¹⁹⁰⁹ Hatta Hâşim Maruf el-Hasanî bu itiraftan kaçınmak için İmâmiyye'yi Mutezile'den en uzak fırka olarak tasvir etmiş,¹⁹¹⁰ İmâmiyye'nin Eşariyye ile ittifak ettiği noktaların Mutezile ile ittifak ettiklerinden daha fazla olduğunu savunmuştur.¹⁹¹¹ Şüphesiz bu savunmacı yaklaşım da ilmî olmaktan uzaktır. Kanaatimizce her iki grup da meseleyi ifrat ile tefritten uzak bir şekilde, objektif bir bakışla ele almadığı için yanlış değerlendirmeler yapmaktan kurtulamamıştır.

İmâmiyye ile Mutezile arasında benzer görüşlerin varlığını İmâmiyye âlimleri iki farklı şekilde açıklamışlardır. Bunlardan birincisi, Mutezile'nin Şîa imamlarının görüşlerini tebennî etmiş olmasıdır. Muhtemelen ilk olarak Şeyh Müfid (413/1022) tarafından dile getirilen bu yoruma Necmüddîn Mahmud en-Neyrîzî (933/1526 senesinden sonra) *Tecrîdu'l-İ'tikâd*'a yazdığı *Tahrîru Tegrîdi'l-İ'tikâd* adlı şerhte vurgu yapmıştır.¹⁹¹² Kanaatimizce Mutezile'nin Şîa imamlarından etkilendiği konular, çalışmamızın bu bölümünde değindiklerimizle sınırlıdır. Ancak diğer tüm konularda Mutezile Şîa imamlarından farklı bir çizgiyi takip etmiştir. İkinci açıklama ise, iki ekolün metodolojisinin felsefeye itimat etmiş olmasıdır. Buna göre iki ekolün benzerlik göstermesi, birinin diğerine ait görüşleri intihal ettiği anlamına gelmez. Zira gerçek felsefe, ister masum imamların ister hakikî filozofların dillerinden çıksın, evrensel hakikati ifade eder.¹⁹¹³ Abdurrezzâk el-Lâhîcî (1072/1661) gibi felsefeye meyilli âlimler tarafından dile getirilen bu açıklamanın, filozoflar arasında mevcut olan derin fikir ayrılıkları nedeniyle tutarlı olmadığını düşünüyoruz.

¹⁹⁰⁹ Örnek olarak bkz. Âmilî, *A'yânu's-Sî'a*, I, 68; Ni'me, Abdullah, *Felâsifetu's-Sî'a*, Beyrut 1987, s. 41-43; Subhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, VI, 243, 277-78.

¹⁹¹⁰ Hasanî, *eş-Sî'a beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mu'tezile*, 242.

¹⁹¹¹ Hasanî, *eş-Sî'a beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mu'tezile*, 241.

¹⁹¹² Bkz. Pürcevâdî, Rızâ – Schmidtke, Sabine, “el-Mezhebu's-Sî'î el-İsnâ'aşerî”, *el-Merci' fî Târîhi 'İlmi'l-Kelâm*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Usame Şefî' es-Seyyid, Beyrut 2018, s. 779.

¹⁹¹³ Pürcevâdî – Schmidtke, “el-Mezhebu's-Sî'î el-İsnâ'aşerî”, 783.

SONUÇ

İmâmiye-Mutezile ilişkisini II./VIII. asrın başlarından V./XI. asrın ortalarına uzanan yaklaşık 350 yıllık bir süreçte Mezhepler Tarihi'nin yöntem ve teknikleri doğrultusunda, bütüncül bir tarih anlayışıyla inceleyen çalışmamız oldukça önemli sonuçlara ulaşmamızı sağlamıştır. Bu sonuçları, süreç için belirlediğimiz üç dönem çerçevesinde aşağıdaki şekilde sunmamız mümkündür:

II./VIII. asrın başlarından III./IX. asrın ortalarına uzanan dönemde İmâmiyye ile Mutezile birbirine zıt iki kutbu teşkil etmiştir. Masum imama itaati ve teslimiyeti esas alan İmâmiyye, akla itimat eden Mutezile'nin en büyük rakibi olmuştur. İki ekol arasındaki münâzaralar ve reddiyeler bunu açıkça göstermektedir. Bu dönemde Mutezile, ilâhî sıfatlar ve ilâhî kelâm konularının bazı hususlarında İmâmiyye ile benzer görüşleri benimsemiştir. Bunun yanı sıra Bağdat Mutezilesi bir dereceye kadar İmâmiyye'nin imâmet teorisinden etkilenecek Ali b. Ebû Tâlib'i diğer sahabîlerden üstün görmüştür. Buna karşılık İmâmiyye – Zürâre b. A'yen gibi kıyasa başvuran bazı isimler istisna tutulursa – Şîa imamlarının otoritesi sebebiyle dış etkilere kapalı bir görüntü çizmiştir. Şîa imamları nassa dayalı, mutedil bir akideyi dile getirmiştir. Bu akidenin özünü, tevhitte “teşbihsiz isbât”, adâlette “ne cebir ne de tefvîz” prensipleri oluşturmuştur. Şîa imamlarının seçkin öğrencilerinden Ebû Cafer el-Ahvel, Hişâm b. Hakem ve Ali b. Mîsem gibi kelâmcılar bu akideyi akli delillerle savunmuşlar, fakat imamlarının çizdiği sınırdan durarak akli müstakil bir delil olarak kullanmamışlardır. Mutezile kelâmında ise tevhitte “mutlak tenzih”, adâlette “insanın tam hürriyeti” anlayışları öne çıkmıştır. Mutezile, akli dinde ifrât derecesinde kullanmasıyla meydana gelen fikir ayrılıkları sonucunda dağılmanın eşiğine gelince Mutezilî olmayı beş esasa bağlamıştır. Mihne olayının olumsuz sonuçlarından kurtulmak için, Câhız gibilerinin çabalarıyla Sünnîliğe yakınlaşmaya çalışmış, bu da İmâmiyye'den gittikçe uzaklaşmasına yol açmıştır. Ancak bu husus daha çok Basra Mutezilesi için geçerli olmuştur. Nitekim Bağdat Mutezilesi'nin reisi İskâfî, Câhız'a reddiye mâhiyetinde yazdığı *Nakdu'l-Osmâniyye*'sinde İmâmiyye'ye yakın fikirler öne sürmüştür. Dinler ve mezhepler tarihi alanında otorite olan Ebû İsa el-Verrâk ise Câhız'a reddiye yazmakla yetinmemiş, İmâmiyye saflarına katılarak bu mezhebi destekleyen eserler kaleme almıştır.

III./IX. asrın ortalarından IV./X. asrın ikinci çeyreğine uzanan dönemde, gaybet meselesi nedeniyle İmâmiyye'de farklı yönelimler belirmiştir. Ahbârîler akli tamamen

ihmal eden katı bir nasçılığı, Usûlîler ise akılcılığı benimsemiştir. Usûlîler, benimsedikleri metodun doğal bir sonucu olarak bazı kelâmî konularda Mutezile'den etkilenmişlerdir. Benû Nevbaht ailesinden Ebû Sehl ve yeğeni Hasan b. Musa bu noktada öncü rol üstlenmişlerdir. Bununla birlikte Ahbârîler de Mutezilî etkiden üzerlerine düşen payı almışlardır. Bunun en bariz göstergelerinden biri, Küleynî'nin *Usûlu'l-Kâfî*'de rüyeti nefyetmesi, ilahî sıfatları zâtî ve fiilî olarak ikiye ayırması, Kur'ân'ın "ne hâlık ne de mahlûk" oluşuna ve rec'at doktrinine değinmemesidir. Bu dönemde Bağdat Mutezilesi'nin lideri Hayyât, *el-İntisâr* adlı eserinde Câhız'ın izinden giderek İmâmiyye'ye sert eleştiriler yöneltmiş, bu da iki ekolün ilişkisine olumsuz yansımıştır. Basra Mutezilesi'nin lideri baba-oğul Cübbâîlerin Sünnîliğe yakınlaşma çabaları, bu olumsuzluğun artmasına yol açmıştır. Bunun mukâbilinde, durumdan rahatsız olan İbn Mümlek el-İsfahânî, İbnu'r-Râvendî ve İbn Kîbe er-Râzî gibi Mutezilîler İmâmiyye'ye intisap ederek imâmet teorisini destekleyen eserler vermişlerdir.

Büveyhîler döneminde (320/932-454/1062) Şeyh Müfîd, Şerîf Murtazâ ve Şeyh Tûsî'nin büyük katkıları sayesinde Usûlî düşünce sistematik bir yapıya kavuşarak Ahbârîyye'ye üstünlük sağlamıştır. Usûlî İmâmiyye üzerindeki Mutezilî etki zirveye ulaşmış ve kalıcı bir hal almıştır. Bunda dönemin sosyo-politik ve sosyo-kültürel şartları, rasyonel düşüncenin revaç bulması ve İmâmiyye'ye katılan Mutezilîler etkili olmuştur. Ahbârîlerin reisi konumundaki İbn Bâbeveyh el-Kummî, ömrünün büyük kısmını Mutezile'nin merkezi olan Rey'de geçirmesi hasebiyle bu ekolden kısmen de olsa etkilenmiştir. Bu etkilenme, onun *et-Tevhîd* adlı kitabında rüyet, halku'l-Kur'ân, kader gibi konulara ilişkin yorumlarına bariz bir şekilde yansımıştır. Kummî'nin öğrencisi ve aynı zamanda en büyük münekkidi olan Şeyh Müfîd, akı vahye tâbi kılmak suretiyle akıl-vahiy dengesini kurmaya özen göstermiştir. Bağdat Mutezilesi'nden etkilenmesine rağmen *Evâilu'l-Makâlât* ve *el-Hikâyât* adlı eserlerinde İmâmiyye ile Mutezile arasındaki sınırları belirlemeye, böylelikle İmâmiyye'yi müstakil bir ekol olarak göstermeye çalışmıştır. Şerîf Murtazâ ise Basra Mutezilesi'nden Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kadı Abdulcabbâr'ın izinden gitmiş, tamamen akla dayalı bir teolojiyi savunmuştur. Kardeşi Şerîf Radî de eserlerinde büyük ölçüde Kadı Abdulcabbâr'ın görüşlerini benimsemiştir. Şeyh Tûsî, hocası Murtazâ'nın ölümünden sonra Behşemî fikirlerden büyük ihtimalle vazgeçmiş, akıl-vahiy dengesini kurmada Şeyh Müfîd'i örnek almış, ancak ona nazaran hadisten daha fazla yararlanmıştır. İmâmiyye'de bu gelişmeler yaşanırken Mutezile, Sâhib b. Abbâd'ın eliyle

Behşemiyye'nin yükselişine tanık olmuştur. Diğer taraftan, çok sayıda Mutezilî âlim, Basra ya da Bağdat koluna bağlılığı fark etmeksizin, İmâmiyye'nin imâmete dâir bazı fikirlerine sempatiyle yaklaşmıştır. Örneğin Ebû Abdullah el-Basrî, Ali b. Ebû Tâlib'i efdal görmekle kalmamış, onun hürmetine güneşin mağripte ikinci vaktine döndüğünü ispatlamak için bir risâle yazmıştır. Sâhib b. Abbâd, "Kalbimin yarısı tevhit ve adâlet, diğer yarısı Ehlibeyt sevgisiyle doludur." diyerek iki ekolü şahsında bir araya getirmiştir. İbn Metteveyh, Ali b. Ebû Tâlib'in masum olduğunu iddia etmiştir. Ancak iki ekolün kardeş görüldüğü bu dönemde bile aralarındaki sınırlar tam olarak ortadan kalkmamıştır. Bunun en somut göstergesi, Şerîf Murtazâ'nın Kadı Abdulcabbâr'a ait *el-Muğnî*'nin imâmete dâir 20. cildine *eş-Şâfi fi'l-İmâme* adlı bir reddiye yazmasıdır. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî bu reddiye *Nakdu's-Şâfi fi'l-İmâme* adlı eseriyle karşılık vermiştir. Bu eseri de Murtazâ'nın öğrencileri Sellâr ed-Deylemî ve Kerâcîkî sırasıyla *er-Red 'alâ Ebi'l-Hüseyn el-Basrî fi Nakdihi Kitâbe's-Şâfi* ve *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Ağlâti Ebi'l-Hüseyn el-Basrî fi Faslı Zikri'l-İmâme* adlı eserleriyle nakzetmişlerdir. Büveyhîlerin yıkılışından yaklaşık iki asır sonra, İmâmiyye'ye en çok yaklaşan Mutezilîlerden biri olan İbn Ebu'l-Hadîd bile *Nehcu'l-Belâgâ*'yı şerh ederken Mutezilî prensiplere bağlı kalmış, metnin bu prensiplerle uyuşmayan çok sayıda noktasını tevil etmiştir. Öyle ki bundan rahatsız olan İmâmiyye âlimlerinden Kâşîfu'l-Gıta, şerhin İran'da yapılan taş baskısının birinci cildine, "Müellifin inadı hariç tutulursa, çok güzel bir telif" ibaresini not düşmüştür.

İmâmiyye-Mutezile ilişkisinin fikrîsel çerçevesini incelediğimizde, iki ekolün benzer noktalarının Şîa imamları döneminde az olduğu, kısa gaybet döneminde dikkat çekici bir şekilde arttığı, Büveyhîler döneminde ise zirveye ulaştığı ortaya çıkmıştır. Bu artışın sebebi, gaybetten sonra İmâmiyye'nin yoğun bir şekilde Mutezilî etkiye maruz kalmış olmasıdır. Ancak Ahbârîyye üzerindeki Mutezilî etki, Usûliyye üzerindeki nazaran çok daha sınırlı olmuştur. Usûliyye aklın dindeki yeri, rüyetullâh, marifetullâh, hüsün-kubuh, lütuf, aslah, elem-ivaz, hidâyet-dalâlet konularında önemli ölçüde; halku'l-Kur'ân, kader ve kazâ, nübüvvet, el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker konularında ise kısmen Mutezile'den etkilenmiştir. Ahbârîyye üzerindeki Mutezilî etki ise rüyetullâh ve kısmî ölçüde ilâhî sıfatlar ve halku'l-Kur'ân konularıyla sınırlı kalmıştır.

Çalışmamız erken dönem İmâmiyyesi ile Ehlu'l-Hadîs'in benzer metodolojileri izlediklerini tespit etmiştir. İki ekol metodolojinin yanı sıra, aklın dindeki yeri, rüyetullâh ve marifetullâh gibi konularda benzer düşünmüştür. Bu benzerliğin iki

ekolün temsilcileri arasında cereyan eden temaslardan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Çalışmamız ayrıca İmâmiyye ile Eşariyye ve Maturidiyye arasında birçok konuda benzerlik bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu konulardan bazıları, Allah'ın dilerse vaîdini gerçekleştirmeyebileceği, tövbenin kabulünün ilâhî lütuftan kaynaklanması, şefâatin mâhiyeti ve kapsamı, iyi amellerle kötü ameller arasında ihbâtın geçersizliği ve el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker meselesinin sem'î yolla vâcipliğidir. Buna ek olarak Eşariyye teklifin başında peygamberin gerekli olduğu ve İslâm-iman farklılığı konularında; Mâturidiyye ise haberî sıfatların tevili, ilâhî irâde, kazânın tanımı, peygamberlerin meleklerden üstünlüğü, hüsün ve kubhun hem aklî hem sem'î oluşu ve kulların tâkatlarından fazlasıyla mükellef tutulmadıkları konularında İmâmiyye ile benzer görüşleri savunmuştur. Diğer taraftan, Eşariyye meleklerin peygamberlerden üstünlüğü, imâmet ve Hz. Peygamber'in ataları konularında; Maturidiyye ise haberî sıfatların tevili, Allah'ı tanımanın peygamber gelmeden önce vâcipliği, hüsün ve kubhun hem aklî hem sem'î oluşu, kulların tâkatlarından fazlasıyla mükellef tutulmadıkları, imâmet ve Hz. Peygamber'in ataları konularında Mutezile ile benzer görüşleri paylaşmıştır. Eşariyye ve Maturidiye rüyetullâh konusunda erken dönem İmâmiyyesi ile paralel düşünmüştür.

Abbasîlerin yıkıldığı 656/1258 senesinden yaklaşık bir asır sonra varlığı silinen Mutezile'nin çoğu fikirleri günümüzde Zeydiyye, bazı fikirleri ise Usûlî İmâmiyye tarafından yaşatılmaktadır. Bu sebeple Usûliyye, İmâmî karakteri ağır basan bir İmâmiyye-Mutezile sentezi olarak değerlendirilebilir. Bu durumda Usûliyye'yi geleneksel İmâmiyye ile özdeşleştirmenin mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Temel kaynaklardaki bilgiler, geleneksel İmâmiyye düşüncesinin Geleneksel İmâmiyye Kelâm Okulu tarafından temsil edildiğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, Beyrut 2003.
- Abdulhamîd, İrfan, *Dirâsât fi'l-Fırak ve'l-'Akâid el-İslâmiyye*, Bağdat 1967.
- Akgündüz, Ahmet, “Ebü'l-Hüseyn el-Basrî”, *DİA*, X, ss. 326-28, İstanbul 1994.
- Akhtar, S. Waheed, *Early Shiite Imamiyyah Thinkers*, New Delhi 1988.
- Akın, Murat, *Basra ve Bağdat Mutezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mutezile*, İstanbul 2006.
-, *Büveyhiler Döneminde Mutezile*, Ankara 2008.
-, “Büveyhilerin Mezhepsel Eğilimi”, *Bilimname*, XVII, ss. 123-138, Kayseri 2009.
-, “Mutezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne”, *Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2012.
- Alibekiroğlu, Fatmanur, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mutezile İlişkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2018.
- el-Âmilî, el-Hur, *Vesâilu's-Şî'a*, Kum trz.
-, *el-Fevâidu't-Tûsiyye*, Kum 1983.
- el-Âmilî, Muhsin Emîn, *A'yânu's-Şî'a*, I-XI, Beyrut 1983.
- Ansârî, Hasan – Schmidtke, Sabine, “et-Telakki's-Şî'î li'l-İ'tizâl lede'l-İsney'aşeriyye”, *el-Merci' fî Târîhi 'İlmi'l-Kelâm*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Usâme Şefî' es-Seyyid, Beyrut 2018.
- Arslan, Hulusi, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mutezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği)*, İstanbul 2017.
- el-Askalânî, İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrut 2002.
- Aştîyânî, Abbas İkbâl, *Âlu Nevbaht*, çev. Ali Hâşim el-Esedî, Meşhed 1425/2003.
- Aydın, Fuat, “Verrâk, Ebû Îsâ”, *DİA*, XLIII, ss. 59-60, İstanbul 2013.
- Aydınlı, Abdullah, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, X, ss. 507-8, İstanbul 1994.
- Aydınlı, Osman, *Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003.
-, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2013.
-, *Mutezile'de İmamet ve Siyaset*, Ankara 2017.
-, *Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, İstanbul 2018.
- el-Ayyâşî, Muhammed b. Mesud es-Sülemî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I-III, Kum 1421/2001.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut 1973.

- el-Bahrânî, Yusuf, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, Necef 1986.
-, *el-Hadâiku'n-Nâdira fî Ahkâmi'l-İtreti't-Tâhira*, Kum 1984.
-, *el-Keşkûl*, Kum 1985.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ'câzu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Me'ârif, Mısır trz.
-, *el-İnsâf*, Beyrut 1986.
-, *et-Temhîd*, Beyrut 1957.
- el-Bayâdî, Ahmed, *İşârâtu'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, Kahire 1949.
- Bebek, Adil, "Kabî", *DİA*, XXIV, s. 27, İstanbul 2001.
- Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1971.
- el-Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cerîr, *Futûhu'l-Buldân*, Beyrut 1987.
- Benli, Yusuf, "Rafıza Adlandırılmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler", *Hikmet Yurdu*, 1/1, ss. 31-69, 2008.
- el-Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Hâlid, *Kitâbu'l-Mehâsin*, Kum 1413/1992.
- Bozan, Metin, "Fadl b. Şâzân", *Erken Dönem Şîî Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul 2017.
- Bozkurt, Nahide, "Memun", *DİA*, XXIX, ss. 101-4, Ankara 2004.
- Bulut, Halil İbrahim, "Şeytânuttâk", *DİA*, XXXIX, s. 104, İstanbul 2010.
-, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, Ankara 2013.
-, "Ebû Cafer el-Ahvel", *Erken Dönem Şîî Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul 2017.
- el-Câbirî, Ali Hüseyin, *el-Fikru's-Selefi 'inde's-Şi'ati'l-İmâmiyye*, Beyrut 1977.
- Caferiyan, Resul, *el-Mesâru'l-Fikrî beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'a*, Beyrut 1993.
- Cahen, Claude, *İslamiyet: Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, çev. Esat Nermi Erendor, İstanbul 1990.
- el-Câhız, Amr b. Bahr, *Resâilu'l-Câhız*, Beyrut 2002.
-, *el-Hayavân*, thk. Abdusselâm Harun, I-VIII, Kahire 1965.
-, *Mecmû'u Resâili'l-Câhız*, thk. Muhammed Tâhâ el-Hâcirî, Beyrut 1983.
-, *el-Osmâniyye*, thk. Abdusselâm Harun, Beyrut 1991.
-, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm Harun, I-IV, Kahire 1998.
-, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Hasan Sendûbî, Beyrut 1993.
-, *Menâkıbu Hulefâi Beni'l-Abbâs*, Muhammed Mahmud ed-Derûbî, Küveyt 2002.
- Cârullâh, Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974.

- Ced'ân, Fehmî, *el-Mihne: Bahs fî Cedeliyyeti'd-Dîn ve's-Siyâse fî'l-İslâm*, Amman 1989.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Gureru'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid", *DİA*, XIV, ss. 205-6, İstanbul 1996.
- el-Cezâirî, Seyyid Nimetullâh, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, Tebriz 1958.
- el-Cu'fi, Mufaddal b. Ömer, *Tevhîdu'l-Mufaddal*, Kum 1427/2005.
- el-Cüveynî, Abdumelik b. Muhammed, *el-İrşâd*, çev. A. B. Baloğlu vdğr., Ankara 2010.
- Çeker, Orhan, "Berkî", *DİA*, V, s. 509, İstanbul 1992.
- Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, ss. 59-63, İstanbul 1999.
-, "Menzile Beyne'l-Menzileteyn", *DİA*, XXIX, ss. 161-62, Ankara 2004.
-, "Mutezile", *DİA*, XXXI, ss. 391-401, İstanbul 2006.
-, "Nazzâm", *DİA*, XXXII, s. 466, ss. 466-69, İstanbul 2006.
-, "Sâhib b. Abbâd", *DİA*, XXXV, ss. 512-15, İstanbul 2008.
-, "Şerhu'l-Usûli'l-Hamse", *DİA*, XXXVIII, ss. 570-71, İstanbul 2010.
- Daftary, Farhad, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul 2016.
- Doğan, İsa, "İskâfî, Ebû Cafer", *DİA*, XXII, ss. 551-52, İstanbul 2000.
- Durmuş, İsmail, "Nehcu'l-Balâga", *DİA*, XXXII, ss. 538-40, İstanbul 2006.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdulhâdî, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Kahire 1989.
- Ebû Temmâm et-Tâî, Habîb b. Evs, *Dîvânu Ebî Temmâm*, Beyrut 1992.
- Elmalı, Hüseyin, "Ebû Temmâm", *DİA*, X, ss. 241-43, İstanbul 1994.
- el-Emînî, Abdulhüseyn Ahmed, *el-Gadîr fî'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-Edeb*, I-XI, Beyrut 1983.
- el-Erbilî, Ali b. İsa, *Keşful-Gumme fî Ma'rifeti'l-Eimme*, Beyrut 1985.
- el-Esterâbâdî, Muhammed Emîn, *el-Fevâidu'l-Medeniyye*, Tahran 1903.
- el-Eşarî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1990.
-, *el-Lüma'*, Beyrut 1987.
-, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1975.
- Fayyâd, Abdullah, *Târîhu'l-İmâmiyye*, Beyrut 1395.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, "İsnâaşeriyye", *DİA*, XXIII, ss. 142-47, İstanbul 2001.
- Goldziher, Ignaz, *el-'Akîde ve's-Şerî'a fî'l-İslâm*, çev. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr., Kahire 1946.
- Gölcük, Şerafettin, "Cehmiyye", *DİA*, VII, ss. 234-36, İstanbul 1993.

-, “Ebû Abdullah el-Basrî”, *DİA*, X, ss. 84-85, İstanbul 1994.
-, “Hayyât, Ebu’l-Hüseyn”, *DİA*, XVII, ss. 103-5, İstanbul 1998.
- Güner, Ahmet, *Büveyhîler’den Adududdevle ve Dönemi*, İzmir 1992.
-, *Büveyhîler’in Şîî-Sünnî Siyaseti*, İzmir 1999.
-, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII, ss. 47-72, İzmir 1999.
- Güneş, Kamil, “Şîî Kaynaklarda İmâmiyye ile Mutezile Arasında İttifak ya da İhtilaf Edilen Bazı Kelâmî Meseleler Üzerine”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası*, 1/2, ss. 183-202, Bakü 2004.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed, “Şerhu’l-‘Uyûn”, *Fadlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, ed. Fuâd es-Seyyid, Tunus 1974.
- Hakyemez, Cemil, *Bîşr b. el-Mutemir ve Mutezile’nin Bağdat Ekolünün Doğuşu* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 1998.
-, *Şîa’da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam*, İstanbul 2009.
- el-Hamdânî, Ebû Firâs Hâris b. Saîd, *Dîvânu Ebî Firâs*, Beyrut 1990.
- el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdullâh Yâkût, *Mu‘cemu’l-Üdebâ*, I-VII, Beyrut 1993.
-, *Mu‘cemu’l-Buldân*, Beyrut 1990.
- el-Hansârî, Muhammed Bâkır, *Ravdâtu’l-Cennât fî Ahvâli’l-‘Ulemâi ve’s-Sâdât*, Kum 1970-72.
- Hansu, Hüseyin, “Mutezile Mezhebinin Sünnet Anlayışı”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi*, 1/1, ss. 146-63, Rotterdam 2008.
- el-Harrânî, Hasan b. Ali b. Hüseyin b. Şu‘be, *Tuhefu’l-‘Ukûl*, Beyrut 2002.
- el-Hasanî, Hâşim Ma‘rûf, *Sîretü’l-Eimmeti’l-İsney’aşer*, Beyrut 1397/1977.
-, *eş-Şî‘a beyne’l-Eşâ‘ira ve’l-Mu‘tezile*, www.alhassanain.com, (erişim: 9 Temmuz 2019).
- el-Hasîbî, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Hamdân, *el-Mâide*, nşr. Ahmed Ali Receb, yrz., trz.
- el-Hatîb, Abduzzehrâ el-Hüseynî, *Masâdiru Nehci’l-Belâga ve Esânîduhu*, Beyrut 1975.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, I-XVII, Beyrut 2001.
-, *Şerefu Ashâbi’l-Hadîs*, thk. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara 1971.
- el-Hayyât, Ebu’l-Hüseyn, Abdurrahîm b. Muhammed, *el-İntisâr ve’r-Redd ‘alâ İbni’r-Râvendî el-Mülhid*, yrz., trz.

- el-Hillî, Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar, *Hulâsatu'l-Akvâl fî Ma'rifeti'r-Ricâl*, Kum 2009.
-, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1988.
-, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, Beyrut 1982.
- el-Hillî, Muhammed b. İdris, *es-Serâir*, Kum 1410.
- el-Himmasî, Sedîdüddîn Mahmûd, *el-Munkız mine't-Taklîd*, Kum 1412/1991.
- el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân, *el-Hûru'l-'În*, Beyrut 1985.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, I-III, çev. Alp Eker vdğr., İstanbul 1993.
- Howard, Ian K.A., "Şîî Kelâm Edebiyatı", çev. M. Ali Büyükkara, *İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2/22-23-24, ss. 206-26, İstanbul 1999.
- el-Hûî, Ebu'l-Kâsım, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs*, I-XXIV, Müessesetü'l-İmâm el-Hûî, Necef trz.
- Hussain, Jassim M., *The Occultation of the Twelfth Imam*, London 1982.
- el-Huzâ'î, Di'bil b. Ali, *Dîvân*, Beyrut 1994.
- el-Hüseynî, Muhammed Rızâ, "Fıraku's-Şî'a veya Makâlâtü'l-İmâmiyye Nevbahtî'nin mi Yoksa Kummî'nin mi?", *Şîî Fırkalar*, ed. Sönmez Kutlu, Ankara 2004.
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-Ferîd*, Beyrut 1986.
- İbn Ebu'l-Hadîd, Abdulhamîd b. Hibetullâh el-Medâinî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I-V, Beyrut 1995.
- İbn Ebû Usaybia, Muvaffakuddîn, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Atibbâ*, Beyrut 1965.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut 1987.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut 1398/1978.
- İbn Hanbel, Ahmed, *el-Müsned*, Kahire 1995.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Beyrut 1406/1986.
- İbn İnebe, Ahmed b. Ali el-Hasanî, *Umdetu't-Tâlib fî Ensâbi Âli Ebî Tâlib*, Necef 1961.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Amr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye fî't-Târîh*, Beyrut 1980.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, Kahire 1996.
-, *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-IV, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut trz.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut 1410/1990.
- İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî, I-VII, Beyrut 2003.

- İbn Şehrâşûb, Muhammed b. Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *Menâkıbu Âli Ebî Tâlib*, Kum 1379/1960.
-, *Me ‘âlimu’l- ‘Ulemâ*, Tahran 1934.
- İbn Tâvûs, Ebu’l-Kâsım Ali b. Musa, *Müheccü’ d-Da ‘avât ve Menheccü’l- ‘İbâdât*, Tahran 1322.
-, *Ferecu’l-Mahmûm fî Târîhi ‘Ulemâi’n-Nücûm*, Kum 1363/1944.
-, *Sa ‘du’s-Su ‘ûd li’n-Nüfûs*, Kum 1418/1996.
-, *el-Yakîn ve’t-Tahsîn*, Beyrut 1989.
-, *Keşfu’l-Mehacce li Semereti’l-Mühce*, Kum 1430.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed, *Minhâcu’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut trz.
- İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî Târîhi’l-Mülûk ve’l-Ümem*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut trz.
- İbnu’l-Esîr, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî’t-Târîh*, Beyrut 1980.
- İbnu’l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu’l-Mu ‘tezile*, Beyrut 1988.
- İbnü’n-Nedîm, Ebu’l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramadan, Beyrut 1988.
-, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Beyrut 1988.
- İcî, Adududdîn, *el-Mevâkıf fî ‘İlmi’l-Kelâm*, Beyrut trz.
- İlhan, Avni, “Bedâ”, *DİA*, V, ss. 290-91, İstanbul 1992.
-, “Amr b. Ubeyd”, *DİA*, III, ss. 93-94, İstanbul 1993.
-, “Aslah”, *DİA*, III, ss. 495-96, İstanbul 1993.
-, “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, *DİA*, X, ss. 146-47, İstanbul 1994.
-, “Müfid, Şeyh”, *DİA*, XXXI, ss. 502-3, İstanbul 2006.
- İlmî Heyet, *Mu ‘cemu Tabakâti’l-Mütekellimîn*, ed. Cafer Subhânî, Kum 2002.
- el-İsfahânî, Abdullah Efendi, *Rıyâdu’l- ‘Ulemâ ve Hıyâdu’l-Fudalâ*, Kum 1401.
- el-İsfahânî, Ebu’l-Ferec Ali b. Hüseyin, *Mekâtilu’t-Tâlibiyyîn*, Beyrut 2006.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetu’l-Evliyâ*, Beyrut 1405/1984.
- el-İsfahânî, Râgıb, *Muhâdarâtu’l-Udebâ*, Dâru Mektebeti’l-Hayât, Beyrut trz.
- el-İşkâfî, Muhammed b. Abdullâh, “Nakdu’l-Osmâniyye”, *el-Osmâniyye*, Amr b. Bahr el-Câhız, Beyrut 1991.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara 1981.

- el-Kabî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, Beyrut 2000.
-, *el-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vdğr., Ürdün 2018.
- Kadı Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, Beyrut 1966.
-, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1996.
-, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, I-XX, Kahire 1962-65.
-, *el-Muhît bi't-Teklîf*, Kahire 1965.
- *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Kahire 1969.
-, “el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn”, *Resâilu'l-'Adl ve't-Tevhîd*, thk. Muhammed Amâra, Kahire 1971.
-, “Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile”, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, ed. Fuâd es-Seyyid, Tunus 1974.
- Kahraman, Abdullah, “Tûsî, Ebû Cafer (Fıkıh)”, *DİA*, XLI, ss. 435-37, İstanbul 2012.
- Kahveci, Niyazi, “Şia-Mutezile Gaybet Tartışması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVI, ss. 153-166, Ankara 2005.
-, “Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 8/23, ss. 69-91, İstanbul 2005.
-, *Mutezile ile Şia Arasında Siyasal Tartışma*, Ankara 2006.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara 2017.
- Kaplan, Doğan, *Hişâm b. Hakem: Hayatı, Görüşleri ve İmâmî Şiiliğe Katkıları*, Konya 2013.
- Kartaloğlu, Habib, *Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid Bağlamında İmâmiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2011.
-, “İmâmiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/2, ss. 193-216, Sakarya 2011.
-, “Şiî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/33, ss. 75-90, Sakarya 2016.
-, “Şerîf el-Murtazâ”, *Erken Dönem Şiî Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul 2017.
-, “Şeyh Sadûk”, *Erken Dönem Şiî Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul 2017.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut 1981.

- el-Kazvîni, Abdulcelîl, *Kitâbu'n-Nakz*, nşr. Celâlüddîn el-Urmevî, Tahran 1939.
- el-Kazvîni, Muhammed Musevî, *Usûlu'l-Me'ârif*, Beyrut trz.
- el-Keşşî, Ebû 'Amr Muhammed b. Ömer b. Abdulazîz, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, Kum 1427/2005.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 2011.
-, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul 1982.
-, "Ali er-Rızâ", *DİA*, II, ss. 436-38, İstanbul 1989.
-, "Zeynelâbidîn", *DİA*, XLIV, ss. 365-66, İstanbul 2013.
- Kohlberg, Etan, "Şiî Hadis", çev. M. Ali Büyükkara, *EKEV Akademi Dergisi*, 2/2, ss. 47-56, Erzurum 2000.
-, "İsnâaşeriyye Teriminin İlk Kullanımı", çev. H. İbrahim Bulut, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2/1, ss. 95-108, İstanbul 2004.
-, "İmâmiyye'den İsnâaşeriyye'ye", çev. Cemil Hakyemez, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/3, ss. 287-301, Samsun 2005.
- Köroğlu, Burhan, "Tafrâ", *DİA*, XXXIX, ss. 371-72, İstanbul 2010.
- Köse, Saffet, "İbn Ebû Akîl", *DİA*, XIX, ss. 420-21, İstanbul 1999.
- Kraemer, Joel L., *Hümanism in the Renaissance of Islam*, Leiden 1986.
- el-Kummî, Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, I-II, Kum 1435/2013.
- el-Kummî, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, I-II, Kum 1399/1978.
-, *Kemâlû'd-Dîn ve Tamâmü'n-Ni'me*, Beyrut 1991.
-, *el-İ'tikâdât*, Kum 1992.
-, *et-Tevhîd*, Kum 2008.
-, *Me'âni'l-Ahbâr*, thk. Ali Ekber Gıfârî, Beyrut 1979.
-, *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, Beyrut 1986.
- Kummî, Sa'd b. Abdullâh – Nevbahtî, Hasan b. Musa, *Şiî Fırkalar*, ed. Sönmez Kutlu, çev. Hasan Onat vdğr., Ankara 2004.
- el-Kurevî, İbrahim Selman, *el-Büveyhiyyûn ve'l-Hilâfetu'l-Abbâsiyye*, Küveyt 1982.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000.
-, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi I*, ss. 391-441, İstanbul 2005.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikat*, İstanbul 1996.
-, "İbnu'r-Râvendî", *DİA*, XXI, ss. 179-84, İstanbul 2000.

- el-Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub er-Râzî, *Usûlu'l-Kâfi*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul 2008.
- Macit, Muhittin, "Tercüme Hareketleri", *DİA*, XL, ss. 498-504, İstanbul 2011.
- Madelung, Wilferd, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shiisme Imâmite*, ss. 13-30, Paris 1970.
-, "Alam-al-Hodâ, Ebu'l-Qâsem Ali b. Hoseyn al-Mûsawî", *Elr*, I/8, ss. 791-95, London 1985.
-, "İmâmiyye ve Mutezile Teolojisi", *Dînî Ekoller*, çev. Bülent Ünal, İzmir 2001.
-, "İmâmiyye Fırak Literatürüne Dâir Mûlahazalar", *Şiî Fırkalar*, ed. Sönmez Kutlu, Ankara 2004.
-, "Early İmâmî Theology as Reflected in the Kitâb el-Kâfi of al-Kulaynî", *The Study of Shii Islam*, ed. Farhad Daftary – Gurdofarid Miskinzoda, ss. 465-74, Londra 2014.
- el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Akâlîm*, Kahire 1991.
- el-Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed'u ve't-Târîh*, Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, yrz., trz.
- el-Malatî, Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 2007.
- el-Maturidî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.
-, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2005.
- McDermott, Martin, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, Beyrut 1978.
- el-Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, Kum 1430/2008.
- Menâ'î, Ayşe, *Usûlu'l-'Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, Doha 1992.
- Merçil, Erdoğan, "Büveyhîler", *DİA*, VI, ss. 496-500, İstanbul 1992.
- Mertoğlu, M. Suat, "Ayyâşî", *DİA*, EK-1, ss. 152-53, İstanbul 2016.
- el-Merzubânî, Muhammed b. İmrân, *Mu'cemu's-Şu'arâ*, Beyrut 2005.
-, *el-Muvaşşah*, Beyrut 1995.
-, *Ahbâru Şu'arâi's-Şî'a*, Beyrut 1993.
-, *Ahbâru's-Seyyid el-Himyerî*, Necef 1965.
- el-Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Bağdâdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Beyrut 1981.
-, *Mürûcû'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trz.

- Metz, Adam, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fî'l-Karni'r-Râbi'i'l-Hicrî*, çev. Muhammed Ebû Rîde, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut trz.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*, London 1985.
- Muezzi, Muhammed Ali Emir, "İmâmî Şiilikte Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakihın Otoritesine Dâir Değerlendirmeler", çev. M. Ali Sönmez, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/2, ss. 313-48, Bursa 2003.
-, "Bevâdiru'l-Kelâmî's-Şî'i", *el-Merci' fî Târîhi 'İlmi'l-Kelâm*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Usâme Şefî' es-Seyyid, Beyrut 2018.
- Muhammed Kürd Ali, *Hitatu's-Şâm*, Dımaşk 1925-28.
- Murâd, Saîd, "İbn Metteveyh", *DİA*, XX, ss. 193-94, İstanbul 1999.
- el-Musevî, Abdülhüseyn Şerefüddîn, *el-Murâca'ât*, Beyrut 1995.
- el-Müderrişî, Hüseyin, *An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*, London 1984.
-, *Tetavvuru'l-Mebâni'l-Fikriyye li't-Teşeyyu' fî'l-Kurûni's-Selâseti'l-Ülâ*, çev. Fahri Meşkûr, Beyrut 2015.
- Nâşî el-Ekber, Abdullâh b. Muhammed, *Mesâilu'l-İmâme*, Beyrut 1971.
- Nebhâ, Hıdır Muhammed, *el-Menha'l-Kelâmî 'inde Hişâm İbni'l-Hakem*, Meşhed 2012.
-, *Müsned Hişâm İbni'l-Hakem*, Meşhed 2012.
- en-Necâşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali, *Ricâlü'n-Necâşî*, Beyrut 2010.
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratu'l-Edille*, I-II, Ankara 2004.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, I-III, Dâru'l-Ma'rife, Kahire trz.
- en-Nevbahtî, Ebû İshak İbrahim, *el-Yâkût fî 'İlmi'l-Kelâm*, Kum 2007.
- en-Nevbahtî, Hasan b. Musa, *Fıraku's-Şî'a*, Necef 1936.
- Ni'me, Abdullah, *Felâsifetu's-Şî'a*, Beyrut 1987.
- en-Nisâbüri, Ebû Reşîd, *el-Mesâil fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, Beyrut 1979.
- Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, Ankara 1993.
- Öz, Mustafa, "Bihâru'l-Envâr", *DİA*, VI, ss. 139-41, İstanbul 1992.
-, "Cafer es-Sâdık", *DİA*, VII, ss. 1-3, İstanbul 1993.
-, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, XVIII, ss. 153-54, İstanbul 1998.
-, "İbn Bâbeveyh", *DİA*, XIX, ss. 345-47, İstanbul 1999.
-, "İbn Mîsem", *DİA*, XX, s. 201, İstanbul 2000.

-, “Küleynî”, *DİA*, XXVI, ss. 538-39, Ankara 2002.
-, “Musa el-Kâzım”, *DİA*, XXXI, ss. 219-21, İstanbul 2006.
-, “Necâşî”, *DİA*, XXXII, s. 475, İstanbul 2006.
-, “Nevbahtî, İsmâil b. Ali”, *DİA*, XXXIII, ss. 36-37, İstanbul 2007.
-, “Şerîf el-Murtazâ”, *DİA*, XXXVIII, ss. 586-88, İstanbul 2010.
-, “Şîa”, *DİA*, XXXIX, ss. 111-14, İstanbul 2010.
-, “Tûsî, Ebû Cafer”, *DİA*, XLI, ss. 433-35, İstanbul 2012.
-, “Usûliyye”, *DİA*, XLII, ss. 214-15, İstanbul 2012.
- Özaydın, Abdülkerim, “Sûlî, Ebû Bekir”, *DİA*, XXXVII, ss. 492-93, İstanbul 2009.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit, “İbn Ebu'l-Hadîd”, *DİA*, XIX, ss. 463-66, İstanbul 1999.
- Özdinç, Rıdvan, *İlk Şii Kelâmcılar ve Görüşleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 2004.
- Özel, Mustafa, “Şerîf er-Radî”, *DİA*, XXXIX, ss. 4-5, İstanbul 2010.
- Özervarlı, M. Sait, “Melek (İslam İnancında Melek)”, *DİA*, XXIX, ss. 40-42, Ankara 2004.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'ın Mutezilî Yorumu*, Ankara 2008.
-, “Mihne ve Tefsir”, *Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2012.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1401.
-, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Usûlu'd-Dîn)*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1988.
- Pûrcevâdî, Rızâ – Schmidtke, Sabine, “el-Mezhebu's-Şî'î el-İsnâ'aşerî”, *el-Merci' fî Târîhi 'İlmi'l-Kelâm*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Usame Şeffî es-Seyyid, Beyrut 2018.
- er-Râzî, Fahreddîn, *el-Munâzarât*, Beyrut 1967.
-, *İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut 1982.
-, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Beyrut 2004.
- er-Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa, *et-Tefsîr*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ, Beyrut 2009.
- Rüşdî, 'Arsân, *el-'Akl 'inde's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, Bağdat 1973.
- es-Sâbî, Hilâl b. Muhassin, *el-Vüzerâ*, nşr. Abdüsettar Ahmed Ferrâc, Kahire 1958.
- es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddîn, *Mâtürîdiyye Akaidi: el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. ve çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1995.

- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany 1981.
- es-Sadr, Hasan, *Te'sisu's-Şî'a li 'Ulûmi'l-İslâm*, Beyrut 1401/1981.
- es-Sadr, Muhammed Bâkır, *el-Me'âlimu'l-Cedîde li'l-Usûl*, Necef 1975.
- es-Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmail, *Resâilu's-Sâhib İbn Abbâd*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yrz., trz.
....., *Dîvânu's-Sâhib İbn Abbâd*, Beyrut 2001.
- es-Seâlibî, Ebû Mansur Abdülmelik, *Yetîmetü'd-Dehr*, I-VI, Beyrut 1983.
- es-Semâhicî, Abdullah, "İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, ss. 137-53, Şırnak 2013.
- Sinanoğlu, Mustafa, "İman", *DİA*, XXII, ss. 212-14, İstanbul 2000.
- Sofuoğlu, M. Cemal, "el-Kâfi", *DİA*, XXIV, s. 148, İstanbul 2001.
- Sonay, Ahmet, *İmâmiyye ve Nusayriyye'de Dört Sefir Telakkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2016.
- Subhânî, Cafer, *Advâon 'alâ 'Akâidi's-Şî'ati'l-İmâmiyye ve Târîhihim*, Tahran 1421.
....., *Küllîyyât fî 'İlmi'r-Ricâl*, Kum 2003.
....., *Buhûs fî'l-Milel ve'n-Nihal*, I-VIII, Kum 2005-2006.
....., *el-'Akîdetu'l-İslâmiyye*, Kum trz.
....., *el-İlâhiyyât 'alâ Hüda'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-'Akl*, Kum 1411.
- es-Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahya, *Ahbâru Ebî Temmâm*, New York 2015.
- es-Sübki, Tâceddin, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, Kahire 1964-76.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 2006.
....., *Nihâyetü'l-İkdâm*, Bağdat trz.
- Şensoy, Sedat, "Rummânî", *DİA*, XXXV, ss. 242-44, İstanbul 2008.
- Şeşen, Ramazan, "Câhız", *DİA*, VII, ss. 20-24, İstanbul 1993.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî, *Emâli'l-Murtazâ*, I-II, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, yrz., 1954.
....., *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, Beyrut 1989.
....., *Resâilu's-Şerîf el-Murtazâ*, I-IV, nşr. Ahmed el-Hüseyinî – Mehdî Recâî, Kum 1405/1985-1410/1990.
....., *el-Fusûlu'l-Muhtâra mine'l-'Uyûn ve'l-Mehâsin*, Kum 1413/1992.
....., *el-Mukni' fî'l-Gaybe*, Kum 1416/1995.

-, *Şerhu Cümeli'l- 'İlm ve'l- 'Amel*, Tahran 1419/1997.
-, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, I-IV, Tahran 2004.
-, *ez-Zahîra fi 'İlmi'l-Kelâm*, Kum 2009.
-, *el-Mulahhas fi Usûli'd-Dîn*, Kum 1381.
-, *ez-Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a*, Tahran 1363.
- Şerîf er-Radî, Muhammed b. Hüseyin el-Müsevî, *Hakâiku't-Te'vîl fi Müteşâbihi't-Tenzîl*, Beyrut 1986.
-, *el-Mecâzât en-Nebeviyye*, Kum 2000.
-, *Hasâisu'l-Eimme*, Meşhed 2012.
-, *Talhîsu'l-Beyân fi Mecâzâtî'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Mişkât, Tahran 1372.
-, *Dîvânu's-Şerîf er-Radî*, Beyrut 1994.
- eş-Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, I-II, Beyrut 1982.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, Kum 1413/1992.
-, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, Kum 1413/1992.
-, *el-İrşâd fi Ma'rifeti Hüceccillâhi 'ala'l- 'İbâd*, Kum 1413/1992.
-, “el-Hikâyât fi Muhâlefâtî'l-Mu'tezile mine'l- 'Adliyye ve'l-Fark beynehum ve beyne's-Şi'ati'l-İmâmiyye”, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, Kum 1431/2009.
-, “Ademu Sehvi'n-Nebî”, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, Kum 1431/2009.
-, *el-İfsâh fi'l-İmâme*, Kum 1431/2009.
-, *el-Mesâilu's-Sâgâniyye*, Kum 1431/2009.
-, “el-Mesâilu's-Sereviyye”, *Mesârri's-Şi'a*, Kum 1431/2009.
-, *el-İhtisâs*, Beyrut 2009.
-, *el-Emâlî*, Dâru't-Teyyârî'l-Cedîd, yrz., trz.
- eş-Şüşterî, Nurullah, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, Tahran 1986.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru's-Süveydân, Beyrut trz.
-, *Câmi'ul-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XIII, Beyrut 2009.
- et-Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan, *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, Kum 1417/1996.
-, *Mecma'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
- et-Taftazânî, Mesud b. Ömer, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.
- et-Tahrânî, Muhammed Muhsin, *ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi's-Şi'a*, Beyrut 1983.
-, *Tabakâtu A'lâmi's-Şi'a*, Beyrut 2009.

- et-Tebrîzî, Müderrisî, *Reyhânetü 'l-Edeb*, I-VIII, Tahran 1328-33.
- Terzi, Mustafa Zeki, "İbnu'z-Zeyyât", *DİA*, XXI, ss. 245-46, İstanbul 2000.
- et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *ez-Zehâir ve 'l-Basâir*, Beyrut 1408/1987.
-, *Mesâlibu 'l-Vezîreyn*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Dimaşk 1965.
-, *el-İmtâ' ve 'l-Müânese*, Kahire 1953.
- Thomas, David, *Anti-Christian Polemic in Early Islam, Ebû İsâ al-Warrâq's "Against Trinity"*, Cambridge 1992.
- Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 2008.
- Topgül, Muhammed Enes, *Erken Dönem Şîî Ricâl İlmi (Keşşî Örneği)*, İstanbul 2016.
-, "Keşşî", *DİA*, EK-2, ss. 45-47, İstanbul 2016.
- Tritton, A. S., *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983.
- Tunç, Cihat, "Bişr b. Mutemir", *DİA*, VI, ss. 223-24, İstanbul 1992.
- et-Tûsî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu 'l-Gaybe*, Beyrut 2003.
-, *el-İktisâd fî mâ Yecibu 'ala 'l- 'İbâd*, Kum 1430.
-, *Ricâlu 't-Tûsî*, Kum 1430.
-, *el-Fihrist*, el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, Necef trz.
-, *et-Tibyân fî Tefsîri 'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut trz.
-, *Tehzîbu 'l-Ahkâm*, Beyrut 1401.
-, *el- 'Udde fî Usûli 'l-Fıkıh*, Kum 1417/1997.
- Tüccar, Zülfikar, "Niftaveyh", *DİA*, XXXIII, ss. 82-83, İstanbul 2007.
- Tülücü, Süleyman, "Nâşî el-Asgar", *DİA*, XXXII, s. 432, İstanbul 2006.
- et-Tüsterî, Esedullâh b. İsmail, *Keşfu 'l-Kinâ'*, Tahran 1317.
- Uyar, Mazlum, "Gaybet Sonrası Şîî Kelâmının Teşekkülü ve Mutezile", *İslâmiyât*, 3, ss. 153-70, Ankara 1999.
-, "Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mutezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/1, ss. 101-12, Ankara 2000.
-, "İbnu'l-Cüneyd", *DİA*, XXI, ss. 5-6, İstanbul 2000.
-, *Ahbârîlik: İmâmiyye Şiası 'nda Düşünce Ekolleri*, İstanbul 2000.
-, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004.
- Uyar, Gülgün, *Ehl-i Beytin İzinde Nakiplik*, İstanbul 2009.
- Ümit, Mehmet, *Hicrî Üçüncü Asırda Şîî-Mutezilî İmamet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 1996.
-, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, İstanbul 2010.

-, “Mihne Uygulamaları ve Hanefiler”, *Mihne Süreci ve İslamî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2012.
- Üzüm, İlyas, “el-İktisâd”, *DİA*, XXII, ss. 56-57, İstanbul 2000.
-, “Nevbahtî, Hasan b. Musa”, *DİA*, XXXIII, ss. 35-36, İstanbul 2007.
- Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara 2010.
- el-Yakubî, Ahmed b. Ebû Yakub b. Cafer, *Târîh el-Ya ‘kûbî*, Beyrut 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ahval”, *DİA*, II, ss. 190-92, İstanbul 1989.
-, “Cübbâî, Ebû Ali”, *DİA*, VIII, ss. 99-102, İstanbul 1993.
-, “Ebû Bekir el-Esam”, *DİA*, XI, ss. 353-55, İstanbul 1995.
-, “İbn Ebî Duâd”, *DİA*, XIX, ss. 430-31, İstanbul 1999.
-, “İbn Şâzân en-Nisâbûrî”, *DİA*, XX, ss. 370-71, İstanbul 1999.
-, “Kader”, *DİA*, XXIV, ss. 58-63, İstanbul 2001.
- Yazıcı, Hüseyin, “Merzûbânî”, *DİA*, XXIX, ss. 256-57, Ankara 2004.
- Yılmaz, Musa Kazım, “Mecmau’l-Beyân”, *DİA*, XXVIII, s. 257, Ankara 2003.
- Yurdagür, Metin, “Ahbâriyye”, *DİA*, I, ss. 490-91, İstanbul 1988.
-, “Ebu’l-Huzeyl el-Allâf”, *DİA*, X, ss. 330-32, İstanbul 1994.
-, “Kâdî Abdulcebbâr”, *DİA*, XXIV, ss. 103-5, İstanbul 2001.
- Yücesoy, Hayrettin, “Mihne”, *DİA*, XXX, ss. 26-28, İstanbul 2005.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A ‘lâmi ‘n-Nübelâ*, I-XXIII, Beyrut 1981-1985.
-, *Mîzânu ‘l-İ’tidâl*, I-IV, Kahire 1963.
- ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki ‘t-Tenzîl*, Beyrut 1977.
- Zeynelâbidîn, Ali b. Hüseyin, *es-Sahîfetü ‘s-Seccâdiyye*, çev. Seyyid Seccad Hüseyin, İstanbul 1997.
- ez-Zürârî, Ebû Gâlib, *Risâletü Ebî Gâlib ez-Zürârî ilâ İbni İbnihi fî Zikri Âli A ‘yen*, Kum 1411.