ŞÎA VE MU'TEZİLE

Söylemsel Kesişim / İtikadî Fark ve Tarihsel Öncelik Meselesi

İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ
ARAŞTIRMALARI VAKFI

ŞÎA VE MU'TEZİLE
SÖYLEMSEL KESİŞİM / İTİKADÎ FARK VE TARİHSEL ÖNCELİK MESELESİ

Hazırlayan: Ozan Kemal Sarıalioğlu

İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ ARAŞTIRMALARI VAKFI

Akademik Tezler Dizisi: 03

Editör
Gürkan Biçen

Sayfa Tasarım
Bilal Şenel

Kapak Tasarım
Sercan Arslan

1. Baskı: Haziran, 2026
ISBN: 978-625-94506-3-6

Baskı Cilt
Birlik Fotokopi Baskı Ozalit San. Tic. Ltd. Şti.
Sertifika No: 52846

İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Vakfı
Doktor Fahri Atabey Cd. Demokrat Han No: 26/4 Üsküdar / İstanbul
Sertifika No: 75215

ŞÎA VE MU'TEZİLE

Söylemsel Kesişim / İtikadî Fark ve Tarihsel Öncelik Meselesi

Hazırlayan: Ozan Kemal Sarıalioğlu

İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ
ARAŞTIRMALARI VAKFI

İÇİNDEKİLER

TAKDİM 7
ÖN SÖZ 9

ŞÎA KELÂMI VE MU'TEZİLÎ SÖYLEM: İMÂMİYYE KELÂMININ
MU'TEZİLE'DEN ETKİLENMESİ MESELESİ HAKKINDA DEĞERLENDİRMELER 11
Hamid Ataei Nazari

İMÂMİYYE KELÂMININ İ'TİZÂL'E EĞİLİM
GÖSTERMESİNDE ŞİÎ OLAN MU'TEZİLÎLERİN ROLÜ 109
Abbas Mirzâyî

ŞÎA KELÂMININ MU'TEZİLÎ KELÂMA ETKİSİ 151
Kâsım Cevâdî

MU'TEZİLE BÜYÜĞÜ NAZZÂM'IN DÜŞÜNCELERİNDE ŞİÎLİK ETKİSİ 199
Muhammed Câvidan

TAKDİM

Mezhepler Tarihi alanında yapılan çalışmaların temel zorlukları arasında, dönemin ilim merkezlerindeki kadim kütüphanelerin şehirleri ele geçiren askeri ve siyasi güçler tarafından tarumar edilmesi sebebiyle asli kaynaklara ulaşılamaması hususu da sayılır. Şiî, hassaten On İki İmam Şiîliği düşüncesine ilişkin kaynaklar söz konusu olduğunda, bu zorluğun birkaç kat daha arttığını söyleyebiliriz. Zira kimi zaman bu kaynaklar büyük imha faaliyetlerinin asli konusu olmuştur. Kaynaklara doğrudan ulaşılamaması mezhepler arasındaki ilmî tartışmalarda tarafların getirdiği delillerin sıhhatini belirlemeyi ve tarafların fikir alışverişinin birbirlerine etkisine dair güvenilir bir harita çıkarabilmeyi de güçleştirmiştir. Bu husus Şiî ve Mu'tezilî düşünce açısından da geçerlidir.

Bugün, Şiî kelâmının Mu'tezilî ulemânın kelâm anlayışından neşet ve teşekkül ettiğini ve bu yolla Şiîlerin özgün ve müstakil bir kelâm anlayışının bulunmadığını savunan akım kadar, bu akıma karşı, gerek tarihî öncelik-sonralık gerekse On İki İmam Şiîliği'nin temel kaynaklarında yer alan ve İmam Ali'ye (as) kadar götürülen kelâmî meseleler ile mezhebin mihver isimlerini emsal göstererek bu iddianın temelsizliğini ortaya koyan akademik çalışmalar da bahsi geçen zorlukla yüzleşmektedir. Bununla birlikte, eldeki kaynaklar üzerinde yapılan çapraz okumalar Şîa ve Mu'tezile arasındaki etkileşimin bir düşünceyi var etme anlamında esasa değil, bir düşünceyi ifade etme biçimi

olarak usule ilişkin olabileceğini göstermektedir. Bir başka ifadeyle, Şiî ulemâ kendi düşüncesini açıklarken Mu'tezile ekolünün geliştirdiği kaide ve imkânlardan da istifade etmiştir, denilebilir.

Okuyucunun dikkatine sunduğumuz "ŞÎA ve MU'TEZİLE Söylemsel Kesişim / İtikadî Fark ve Tarihsel Öncelik Meselesi" isimli bu kitap Şîa ile Mu'tezile arasındaki ilişkinin boyutunu Kelâm ilmini odak noktası yapmak suretiyle inceleyen dört akademik makaleden oluşmaktadır. Söz konusu makaleler tartışmanın çerçevesini ve mahiyetini temsil edebilecek nitelikteki makaleler arasından seçilerek tercüme edilmiştir. Böylelikle mümkün olduğunca tekrardan ve okuyucunun sabrını zorlamaktan uzak kalmaya çalışılmıştır.

İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Vakfı olarak, Mezhepler Tarihi alanındaki çalışmalara küçük de olsa bir katkı sunmayı amaçlayan bu eseri okuyucu ile buluşturmanın heyecanını yaşıyoruz. Eserin oluşumunda emek ve gayretlerini esirgemeyen herkese içten teşekkürlerimizi sunuyoruz. Bütün bu çabanın bizim için ödülü ise okuyucunun müspet veya menfi görüşlerini duyabilmek / okuyabilmek olacaktır.

Saygılarımızla.

Üsküdar / Haziran 2026
İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Vakfı
Yönetim Kurulu Başkanı
Av. Dr. Gürkan Biçen

ÖN SÖZ

Şiâ kelamı ile Mu'tezilî düşünce sistemi arasındaki ilişkiyi konu alan dört temel makaleden oluşan bu kitap, Medya Şafak sitesi olarak, Batı Asya bölgesini anlamaya matuf çabaların Şiîlik alanındaki çalışmalara temas eden neticelerinden biridir. Şiîlik ile Mu'tezilî düşüncenin etkileşimini incelemek suretiyle hem bölgede yürütülen güncel tartışmalara dikkat çekmek hem de bu tartışmaların odağındaki hususların tarihi arka planını göstermek amacıyla alanında yetkin dört akademisyenin konuya dair makalelerini Türkçeye kazandırmayı uygun gördük ve belirlediğimiz makaleleri hassasiyetle tercüme ederek Türkçe okurun hizmetine sunduk. Medya Şafak sitesinde yayımlanan bu makalelere yönelik ilgi bizi bunları kitaplaştırma düşüncesine sevk etti ve böylelikle, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Vakfı'nın desteğiyle, yeni bir gayret ve dikkatle huzurunuzdaki kitabın hazırlanması işine giriştik.

Kitabı hazırlarken farklı atıf sistemleri kullanan dört makaleyi olabildiğince standart hale getirmek için bazı değişiklikler yapmak gerekti ve okuyucuyu yormayacak ve akademik kuralları da zorlamayacak bir şekilde bunları yerine getirdik. Kişi, eser ve yer isimlerinin kullanımında mümkün olduğunca Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi madde başlıklarını dikkate aldık. Yine kelimelerin ve imlanın belirlenmesinde bir diğer referans kaynağımız Kubbealtı Lugatı idi. Yer yer Türk Dil Kurumu Yazım ve İmla Kılavuzu ile Kısaltmalar İndeksi'nden de istifade ettik.

Kitabın birinci makalesinde yazar ayrıca bir kaynakça hazırlamamış olsa da biz dipnotlarda verilen sarih bilgilerden dipnotta kullanım sırasına göre bir kaynakçayı hazırlayarak metnin sonuna koyduk. Kitabın üçüncü makalesinde yazar dipnotlarda sadece yazar ve eser ismine yer vermiş, ayrıca bir kaynakça hazırlamamıştır. Buna binaen biz de kaynakça hazırlama yoluna gitmedik zira temel kaynaklar da olsa farklı baskıların kullanılma ihtimalini gözetmek gerekmekteydi. Bundan ayrı olarak, makalelerin tercümanları gerekli gördükleri yerlerde dipnotlar yoluyla bazı açıklamalar ve kaynak gösterimi de yapmışlardır. Bu suretle okuyucunun konuyu kavrama imkânının artırılması amaçlanmıştır.

Kitapta yer alan makalelerde pek çok temel eser kaynak olarak kullanıldığından, alana vakıf akedemisyen ve araştırmacıların bu eserlerin ve makalelerde yer alan bilgilerin kontrolünü yaparken zorlanmayacaklarını düşünüyoruz. Zira bu eserlerin basılı halleri mevcut olduğu gibi, elektronik kopyaları da internet ortamında bulunabilmektedir.

İnsan eli değen her işte az veya çok bir kusur bulunabileceğinin bilinciyle, başta makale yazarları ve tercümanlarımız olmak üzere, kitabın hazırlanmasında emeği geçen herkese ve siz kıymetli okuyucularımıza teşekkürü bir borç biliriz.

Üsküdar / Haziran 2026
Medya Şafak Genel Yayın Yönetmeni
Ozan Kemal Sarıalioğlu

ŞÎA KELÂMI VE MU'TEZİLÎ SÖYLEM: İMÂMİYYE KELÂMININ MU'TEZİLE'DEN ETKİLENMESİ MESELESİ HAKKINDA DEĞERLENDİRMELER[1]

Hamid Ataei Nazari[2]

Çeviri: Ertuğrul Ertekin

Şîa'nın kelâm tarihinde tartışmalı meselelerinden biri, genelde İmâmiyye kelâmı ile Mu'tezile kelâmı arasındaki ilişki, özelde İmâmîyye kelâmının Mu'tezilî kelâmdan etkilenip etkilenmediği meselesidir. Bu etkinin kemiyeti ve keyfiyetiyle ilgili olarak hem biyografilerde (*terâcim*) hem de kelâm ve mezhepler tarihi ile ilgili klasik dönemin makâlât ve fırak literatüründe çeşitli görüşler ve tezler ileri sürülmüştür. Bu meseleyi odağa alan incelemelerde, sözü edilen klasik literatürde gündeme getirilen görüşlerin ve tezlerin birçoğu derlenmiş ve aktarılmış olduğundan,[3] bu makalede bu konuları tekrar etmekten kaçınacağım. Burada, önce bilhassa son yıllarda söz konusu mesele hakkında yapılan

1 Makalenin orijinali için bkz. Hamid Ataei Nazari, "Kelam-i Şiî ve Goftemân-i Mu'tezilî Mülahazatî der bab-i Mesele-i Tesir-pezirî-i Kelâm-i İmâmiyye ez Kelâm-i Mu'tezile", *Âyine-i Pejûheş*, 167-168 (h.ş. 1396), s. 3-39.

2 Doç. Dr. İslâm İlimleri ve Kültürü Araştırma Merkezi, Isfahan, İran.

3 Mezhepler tarihçilerinin ve biyografi müelliflerinin bu konudaki görüş ve değerlendirmeleri için bkz.
Resul Ca'feriyân, ***Münâsebât-i Ferhengî-i Mu'tezile ve Şîa tâ Âgâz-i Dovre-yi İnhilâl-i Mu'tezile der Şîa***, Tahran: Merkez-i Çâp ve Neşr-i Sâzmân-i Tebliğât-i İslâmî, h.ş. 1372, özellikle s. 95-99.

araştırmaların bulgularına kısaca temas etmek, ardından bunları değerlendirmek ve nihayetinde, kendi görüşlerimi ifade etmek istiyorum.

1. Konuyla İlgili Görüşlerin Gözden Geçirilmesi

Tartışma konusu olan meseleye dair ortaya konulan görüşlerin daha iyi ve daha doğru bir şekilde anlaşılabilmesi amacıyla, konuyla ilgili olarak ileri sürülen görüşleri aşağıdaki sınıflandırma çerçevesinde ele alacağım:

1.1. Mu'tezile'nin İmâmiyye'yi Geniş Çaplı Etkilediği Görüşü

Bu görüşü savunanlar, 2./8. yüzyıldan itibaren Mu'tezilî kelâmcıların öğretilerinin Şîa'nın inanç esasları üzerinde tedricen köklü ve geniş çaplı bir etkiye sahip olduğunu ve bu etkinin, Şiî düşüncenin farklı dönemlerinde muhtelif şekillerde gözlemlenen bazı değişim ve dönüşümleri beraberinde getirdiğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüş, sadece değil ama çoğunlukla, şarkiyatçılar ve Şiî olmayan Arap araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür; aşağıda bu görüşü benimseyen başka araştırmacılardan söz edeceğiz.

Merhum Abbas İkbâl-i Âştiyânî (ö. 1956), *Hânedân-ı Nevbahtî* [Nevbahtîler Ailesi] adlı eserinde Mu'tezile kelâmının Şiî kelâmı üzerindeki etkisine temas etmiştir. Ona göre, İmam Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) dönemine kadar kelâm ilmi İmâmiyye içinde yaygın değildi ve İmâmiyye âlimleri, inanç esasları konusunda doğrudan İmamlara (a.s.) tâbiydiler; ancak daha sonra hadis rivayetinde ortaya çıkan ihtilaflar ve farklılaşmalar nedeniyle kelâmcılar, hadisçilerden (*ahbâriyyûn*) ayrılmış ve Mu'tezile'nin inanç esaslarını benimsemeye yönelmişlerdir. Kelâmcılar arasında

başlangıçta Müşebbihe'den[4] olan bazı kimseler, İmamların sakındırması ve yönlendirmesiyle ve aynı zamanda, Mu'tezile ile olan temaslarının etkisiyle bu yönelimden vazgeçmişlerdir. Başlangıçta temel ilkeleri Mu'tezile'den alınarak şekillendirilen İmâmiyye kelâmı, İmamların yönlendirmesi ve seçkin kelâmcıların ortaya çıkmasıyla, giderek sistemli bir yapı kazanmış ve bu aşamadan sonra, İmâmiyye kelâmı ile Mu'tezile kelâmı arasında birçok konuda ciddi inanç farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede, iki mezhebin kelâmcıları arasında sert münazaralar yaşanmış ve karşılıklı reddiyeler kaleme alınmıştır. Bununla birlikte, iki mezhep arasında, genel olarak, inanç esasları konusunda büyük farklılıklar bulunmamaktadır.[5]

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Abbas İkbâl'e göre, Şîa kelâmının usulü başlangıçta Mu'tezile'den alınmış, ancak zamanla bu mezhebin kelâm usulünden bir miktar ayrılmıştır. İkbâl ayrıca, Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin (ö. 311/924) kelâmî meseleleri ele alırken Mu'tezilî kelâm usulünü takip ettiğine işaret etmiş ve Ebû Sehl'in bu tutumunun, Mu'tezile ve İmâmiyye mezheplerinin eskisinden daha fazla birbirlerine yakınlaşmasına neden olduğunu ileri sürmüştür.[6] Ona göre, Ebû Sehl'in kız kardeşinin oğlu Ebû Muhammed en-Nevbahtî (ö. 300-310/912-922 arasında) de kelâm ilminde Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne meyletmiş ve bu nedenle, İmâmiyye ile Mu'tezile arasında onun inancı ve bu iki mezhepten hangisine mensup olduğu konusunda bir tartışma yaşanmıştır.[7]

4 Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzetme sonucunu doğuran inançları benimseyen fırkalara verilen genel isim (ç.n.).

5 Abbas İkbâl-i Âştiyânî, ***Hânedân-i Nevbahtî***, Tahran: Tahûrî, h.ş. 1357, s. 74.

6 İkbâl-i Âştiyânî, ***Hânedân-i Nevbahtî***, s. 102.

7 İkbâl-i Âştiyânî, ***Hânedân-i Nevbahtî***, s. 128.

Batılı araştırmacıların çalışmalarında, İmâmiyye kelâmı ile Mu'tezile arasındaki bağlantıyı ve ilişkiyi konu edinen ilk çalışmalardan biri, Wilferd Madelung'un (ö. 2023) "Imāmism and Mu'tazilite Theology" (İmâmiyye ve Mu'tezile Kelâmı) başlıklı meşhur makalesidir.[8] Bu makalesinde Madelung, Nevbahtî ailesine mensup kelâmcıları, İmâmiyye'nin ilk inanç ekolünün kurucuları olarak tanıtmıştır. Ona göre bu kelâmcılar, Mu'tezile kelâmını İmâmî akide ile harmanlamış ve Allah'ın sıfatları ve adâleti konularında Mu'tezile'nin inanç esaslarını kabul etmişlerdir.[9] Yazara göre, bir başka İmâmî kelâmcısı, Şeyh el-Müfîd (ö. 413/1022) de Mu'tezile ile uyumlu olduğu konularda, Bağdat Mu'tezilesi'nin, özellikle de Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî (ö. 319/931) ve İbnü'l-İhşîd'in -veya İbnü'l-İhşâd'ın- (ö. 326/938) görüşlerini benimsemiştir.[10] Ancak talebesi Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), el-Müfîd'in aksine Basra Mu'tezilesinin görüşlerine ilgi duymuş ve çoğunlukla onları takip etmiştir.[11] Madelung, İmâmiyye kelâmının daha sonraki döneminde,

8 Wilferd Madelung, "Imāmism and Mu'tazilite Theology", ***Le Shî'isme Imâmite***, ed. T. Fahd, Paris: Presse Universitaire de France, 1979, s. 13-29. Yeniden neşri için bkz. Wilferd Madelung, ***Religious schools and sects in medieval Islam***, Londra: Variorum Reprints, 1985, VII. Bu makale iki kez Farsçaya çevrilmiştir, bkz. Madelung, [Wilferd], "Teşeyyu-i İmâmiyye ve İlm-i Kelâm-i Mu'tezile", çev. Ahmed Ârâm, ***Şîa der Hadis-i Digerân***, ed. Mehdi Muhakkik, Tahran: Defter-i Dâiretü'l-maârif-i Teşeyyü, h.ş. 1362, s. 9-31; Wilferd Madelung, "Kelâm-i Mu'tezile ve İmâmiyye", ***Mektebhâ ve Fırkahâ-yi İslâmî der Siddehâ-yi Miyâne***, çev. Cevad Kâsımî, Meşhed: Bonyâd-i Pejûheşhâ-yi İslâmî-i Âstan-i Kuds-i Radavi, h.ş. 1387, s. 151-171. Ne yazık ki her iki çeviride de bazı hatalar bulunmaktadır. Örneğin, her iki çeviride de Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin, Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin "erkek kardeşinin oğlu" olduğu yazılmıştır; oysa kendisi, "kız kardeşinin oğlu"dur. bkz. Aram çevirisi, s. 11; Kâsımî çevirisi, s. 153. Bu makalede, erişimi daha kolay olduğundan, Kâsımî'nin çevirisine atıf yapılmıştır.

9 Madelung, ***Religious schools***, s. 15-16; krş. Kâsımî çevirisi, s. 153-154.

10 Madelung, ***Religious schools***, s. 24; krş. Kâsımî çevirisi, s. 165.

11 Madelung, ***Religious schools***, s. 26; krş. Kâsımî çevirisi, s. 167.

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) birçok tali meselede Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274) ve Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) üzerinde belirgin bir etkisinin olduğunu da eklemiştir.[12]

Madelung, daha yakın tarihli bir başka makalesinde, yukarıda sözü edilen görüşlerini tekrarlamıştır. Bu yazısında, İmâmiyye ile Mu'tezile arasında 2./8. yüzyılda vuku bulan ilk şiddetli çatışmalara değindikten sonra, Bağdat ekolüne mensup İmâmiyye kelâmcılarının, bazı inanç esaslarında, örneğin tevhid ve adâlet gibi konularda, Mu'tezile ile yakınlaştığını belirtmiştir. Ona göre, el-Müfîd, Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini benimsemişken, talebeleri el-Murtazâ ve Şeyhü't-Tâife lakabıyla tanınan Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), Mu'tezile kelâmcılarından Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) görüşlerini benimseyenlerden oluşan Behşemiyye ekolünü desteklemişlerdir. Ancak bir sonraki dönemde Sedîdüddin Mahmud el-Himmasî er-Râzî (ö. 600/1203'den sonra) ise, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini desteklemiştir.[13]

Madelung, aynı tarihte yayımladığı "Early Imāmī Theology as Reflected in the Kitāb al-Kāfī of al-Kulaynī" (el-Küleynî'nin *Kitabü'l-Kâfî*'sine Yansıyan Şekliyle Erken Dönem İmâmiyye Kelâmı) başlıklı makalesinde, İmâmiyye'nin inanç esaslarının Mu'tezile'den etkilenmesinin tarihini, doğrudan İmamların (a.s.) huzur dönemine kadar geri götürmüştür. Batı'da yapılan araştırmalarda İmâmiyye kelâmının erken döneminin gelişim ve dönüşüm sürecinin esas olarak makâlât ve akâid-kelâm literatürü esas alınarak

12 Madelung, ***Religious schools***, s. 27; krş. Kâsımî çevirisi, s. 169.

13 Wilferd Madelung, "Introduction", ***The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law***, ed. Farhad Daftary ve Gurdofarid Miskinzoda, Londra: I.B. Tauris ve The Institute of Ismaili Studies, 2014, s. 458.

incelendiğini; oysa bu kaynaklarda Şiî İmamlarının görüşlerinin açık bir biçimde yer almadığını ifade ettiği bu makalesinde Madelung, "Şîa İmamlarının öğretilerinin gelişim ve dönüşüm sürecinin" özellikle *el-Kâfî* gibi İmâmî kaynaklar üzerinden araştırılması gerektiğini vurgulamıştır.[14] Ona göre, Şîa İmamlarının itikada dair öğretilerinde belirgin bir biçimde var olan akılcı yöntem dikkate alındığında, el-Müfîd, el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi önde gelen İmâmiyye âlimlerinin, Büveyhîler döneminde akılcı bir yol izleyen Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemesi, ne beklenmedik bir olgu addedilmeli ne de bu dönem, İmamlar dönemindeki İmâmiyye kelâm geleneğinin kesintiye uğradığı bir dönem olarak telakki edilmelidir.

Madelung'un bu makalesindeki temel iddiası, Şîa İmamlarının tevhid ve Allah'ın sıfatları başta olmak üzere kelâmı ilgilendiren ana meselelerde Mu'tezile'nin görüşlerini, kavramlarını ve tutumlarını tedricî olarak onayladıkları ve benimsedikleridir.[15] Bu bağlamda o, *Usûl el-Kâfî*'de yer alan ve İmamların Allah'ı bilme ve tanıma (*marifetullah*) konusunda Mu'tezilî kelâmcıların inançlarına benzer içeriğe ve anlamlara sahip sözlerini içeren bazı rivayetlere atıfta bulunmuştur. Madelung, özellikle İmam Ca'fer es-Sâdık'ın (a.s.) öğretileri ile erken dönem Mu'tezilî kelâmcıların, örneğin Allah'ın sıfatlarının tefsiri, zat-sıfat ilişkisi, sıfatların zatî ve fiilî sıfatlara ayrılması ve Allah'ın ilminin kadim

14 Wilferd Madelung, "Early Imāmī Theology as Reflected in the Kitāb al-Kāfī of al-Kulaynī", ***The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law***, ed. Farhad Daftary ve Gurdofarid Miskinzoda, Londra: I.B. Tauris ve The Institute of Ismaili Studies, 2014, s. 465.

15 "İmamlar, ihtilaflı konulara dair soruları yanıtlarken zamanla Mu'tezilî bakış açısını, kavramlarını ve tutumlarını benimsemeye başlamış gibi görünmektedir. Bu durum özellikle tevhid, yani Allah'ın zatı, birliği ve sıfatlarıyla ilgili meseleler söz konusu olduğunda kesinlikle geçerlidir." bkz. Madelung, "Early Imāmī Theology", s. 465.

oluşu gibi bazı kelâm meselelerine dair görüşleri arasında var olan benzerliklerden yola çıkarak, İmam'ın söz konusu meselelerde Mu'tezile'nin görüşlerini benimsediği ve dile getirdiği sonucuna varmıştır![16]

Madelung, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Allah'ın fiilî sıfatlarıyla zatî sıfatları arasında ayrım yaptığı ve Allah'ın ilim, basar, sem ve kudret gibi sıfatlarını kadim sıfatlar olarak nitelendirdiği bir hadisine atıfta bulunmuş ve bu sıfatların esasında Mu'tezile'nin "zatî sıfatlar" olarak kabul ettiği sıfatlar olduğunu belirtmiştir. Ona göre, İmam, tıpkı Mu'tezile kelâmcısı Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 227 veya 235/841 veya 850 arası) gibi bu sıfatları Allah'ın sübûtî ve zatî sıfatları olarak tanımlamıştır.[17]

Madelung'dan sonra öğrencisi Martin McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid* [Şeyh el-Müfîd'in Kelâmı] başlıklı kitabında el-Müfîd'in el-Kâ'bî el-Belhî'den etkilendiği görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Kitabının ilk bölümünde, el-Müfîd'in görüşlerini Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1024) ile karşılaştıran yazar, el-Müfîd'in tevhid ve adâlet ilkelerinde Bağdat Mu'tezilesinin ve özellikle de el-Kâ'bî el-Belhî'nin görüşlerine daha yakın olduğunu; buna karşın, imâmet, menzile beyne'l-menzi-

16 "İmam Ca'fer, burada ilahî sıfatlara dair erken dönem Mu'tezilî öğretiyi açıkça ve tereddütsüz bir biçimde dile getirmiştir." bkz. Madelung, "Early Imāmī Theology", s. 470. "İmam Ca'fer'in, Allah'ın sıfatları konusunda ve zatî sıfatlarla fiilî sıfatlar arasındaki ayrım bağlamında Mu'tezilî anlayışı benimsemiş olması, onun Kur'ân hakkında, muhtemelen daha önce ifade ettiği sözü problemli hale getirmektedir." bkz. Madelung, "Early Imāmī Theology", s. 471.

17 "Onun kadim olarak tanımladığı ilim, basar, sem ve kudret sıfatları, esasında, Mu'tezile tarafından zatî sıfatlar olarak kabul edilen sıfatlardır. Tıpkı Mu'tezilî âlim Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf gibi, İmam da bu sıfatları Allah'ın zatının aynı olan sübûtî sıfatlar olarak tanımlamıştır." bkz. Madelung, "Early Imāmī Theology", s. 470.

leteyn[18] ve va'îd[19] gibi konularda diğer İmâmiyye âlimleri gibi Mu'tezilîlerden ayrıldığını ileri sürmüştür. Kitabının ikinci bölümünde, el-Müfîd'in görüşlerini Şeyh es-Sadûk'un (ö. 381/991) görüşleriyle mukayese eden McDermott, el-Müfîd'in hadis anlayışının Ehl-i Sünnet'in hadisi merkeze alan eğiliminden çok, Mu'tezile'ye yakın olduğu sonucuna varmıştır. Kitabının üçüncü bölümünde ise, el-Müfîd ile talebesi el-Murtazâ'nın görüşlerini mukayese etmiş ve şu sonuca varmıştır: "el-Murtazâ, hocası el-Müfîd'e kıyasla daha büyük bir adım atarak Mu'tezile mezhebine yakınlaşmış ve hocasının aksine, imâmet, menzile beyne'l-menzileteyn ve va'îd dışındaki meselelerde Mu'tezile'nin Basra ekolünün görüşlerini benimsemiştir."[20]

18 Mu'tezile'nin beş inanç esasından (*usûlü'l-hamse*) biridir. Sözlükte "iki konum arasında üçüncü bir konum" anlamına gelen "menzile beyne'l-menzileteyn" tabiri, Mu'tezile anlayışında imanla küfür arasında yer alan fısk konumunu ifade eder. Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kişi, imandan çıkmakla birlikte inanç esaslarını inkâr etmediğinden küfre girmeyip fısk statüsünde bulunur. Bu kişi, işlediği büyük günahtan tövbe etmeden öldüğü takdirde küfür konumuna geçip ebediyen cehennemde kalır, ancak azabı kâfirlerinkinden hafif olur. Mu'tezile kelamcılarının bu görüşü, büyük günah işleyeni (*mürtekib-i kebîre*) kâfir sayan Hâricîler ile onu mümin kabul eden Mürcie arasında farklı bir anlayışı temsil eder. Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Menzile beyne'l-menzileteyn", *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV, 2004, C. 29, s. 161-162.

19 Mu'tezile'nin beş inanç esasından (*usûlü'l-hamse*) biridir. Sözlükte "ileride gerçekleştirilecek bir şeye dair söz vermek" anlamındaki va'd ve vaîd masdar olarak, gerçekleştirilecek şeyin niteliği belirtilmeden kullanıldığında va'd "iyilik", vaîd ise "kötülük ve ceza" manasına gelir. Hâricîlere ve Mu'tezile'ye büyük günah işleyenin (*mürtekib-i kebîre*) ebediyen cehennemde kalacağını ileri sürmeleri sebebiyle va'îdiyye veya ashâbü'l-va'îd denilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, "Va'd ve Va'îd", İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV, 2012, C. 42, s. 414-415.

20 Martin McDermott, ***The Theology of al-Shaikh al-Mufid* (d. 413/1022)**, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1978, s. 4-5; krş. Martin McDermott, ***Endişehâ-yi Kelamî-i Şeyh Müfîd***, çev. Ahmed Ârâm, Tahran: Müessese-i Çâp ve İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran, h.ş. 1384, s. 5-6.

McDermott'a göre, Nevbahtî ailesine mensup kelâmcılar bazı açılardan Mu'tezile'ye, el-Müfîd'den ve muahhar İmâmiyye kelâmcılarından çok daha fazla yakınlaşmışlardır. Her ne kadar el-Müfîd'in bazı hocaları Nevbahtîlerden olsa da, yazara göre, Mu'tezilî kelâmcıların görüşlerinin el-Müfîd üzerindeki etkisi, doğrudan Nevbahtîlerden gelen bir etkiden ziyade, büyük ihtimalle, Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün kurucusu ve Kâ'biyye fırkasının reisi Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'nin eserlerini bizzat incelemesinden kaynaklanmıştır. Yazara göre, kelâm usulü açısından el-Müfîd, İmâmî muhaddisler ile el-Murtazâ'nın tamamen Mu'tezilî tutumu arasında bir tutum benimsemiştir. el-Müfîd, akla Basra Mu'tezilesi'ne kıyasla daha az rol atfeden Bağdat Mu'tezilesine meyletmiş ve bu yönüyle, el-Murtazâ'ya nazaran İmâmî muhaddislere daha yakın olmuştur. Özetle ifade etmek gerekirse, el-Müfîd döneminde İmâmiyye kelâmı, Mu'tezile'nin Bağdat ekolünden güçlü bir biçimde etkilenmiştir.[21]

Madelung'un bir diğer öğrencisi Sabine Schmidtke, ilkin, *The Theology of al-Allāma al-Hillī* (Allâme el-Hillî'nin Kelâmî Görüşleri) başlıklı doktora tezinde Allâme el-Hillî'nin çeşitli kelâmî meselelerde Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'den nasıl etkilendiğini incelemiştir. Ona göre, el-Basrî'nin ekolü, el-Hillî'nin kelâm usulü ve kelâmî görüşleri üzerinde yapıcı ve belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. el-Hillî, ister Allah'ın adâleti ve sıfatları alanında, ister tabiat ilimleri (*tabiiyyât*) sahasında olsun, Behşemiyye ile el-Basrî arasında görüş ayrılığı bulunan her meselede daima el-Basrî'nin görüşlerini benimsemiştir.[22] Schmidtke, ayrıca, el-Basrî'nin düşünce-

21 McDermott, ***The Theology***, s. 395-397; krş. McDermott, ***Endişehâ-yi Kelamî-i Şeyh Müfîd***, s. 521-523.

22 Sabine Schmidtke, ***The Theology of al-Allāma al-Hillī*** **(d. 726/1325)**, Berlin: K. Schwarz, 1991, s. 250-251; krş. Sabine Schmidtke, ***Endişehâ-yi Kelâmî-i Allâme Hillî***, çev. Ahmed Nemâî, Meşhed: Bonyâd-i Pejûheşhâ-yi İslâmî-i Âstân-i Kuds-i Radavi, h.ş. 1378, s. 241-242.

lerinin Eş'arî kelâmcısı Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) üzerindeki geniş çaplı etkisine ve er-Râzî'nin el-Hillî'nin kelâm sistemi üzerindeki tesirine de dikkat çekmiştir.[23] Yazar, bu incelemesinde, el-Hillî'nin, "va'd ve va'îd" meselesi dışında kalan -zira o, bu konuda, diğer İmâmî kelâmcılara tâbi olmuş ve Mu'tezile'nin aksine bu inancı reddetmiştir- neredeyse diğer bütün konularda kelâm meselelerine dair görüşlerinde birinci derecede el-Basrî'nin görüşlerinin; ikinci derecede ise, kendi kelâm anlayışıyla çelişmediği sürece, er-Râzî'nin takrir ve beyan yönteminin etkisi altında kaldığı sonucuna ulaşmıştır.[24] Ayrıca o, Nasîrüddin et-Tûsî'nin de kelâmî eserlerinde, el-Basrî ve er-Râzî'nin görüşlerinden etkilendiğini belirtmiştir.[25]

Schmidtke, tez çalışmasından birkaç yıl sonra yayımladığı, "al-Allāma al-Hillī and Shi'ite Mu'tazilite Theology" (Allâme el-Hillî ve Şiî-Mu'tezilî Kelâmı)[26] başlıklı araştırma raporunda Madelung'un ileri sürdüğü görüşleri ve kendisinin önceki değerlendirmelerini şu şekilde özetlemiştir: Ebû Sehl en-Nevbahtî ve Ebû Muhammed en-Nevbahtî başta olmak üzere Nevbahtî ailesine mensup kelâmcılar, bağımsız düşünceye sahip ilk Şiî kelâmcılar arasında yer almakla birlikte, tevhid ve adâletle ilgili konularda Mu'tezile'nin inanç esaslarına benzeyen düşüncelere sahip olmuşlardır. Ancak İmâmîler arasında Mu'tezile kelâmının kabulü yönünde asıl adımı atan, el-Müfîd olmuştur. Müfîd, kendi kelâmî

23 Schmidtke, ***The Theology***, s. 252; krş. Schmidtke, ***Endişehâ-yi Kelâmî-i Allâme Hillî***, s. 243.

24 Schmidtke, ***The Theology***, s. 253-254; krş. Schmidtke, ***Endişehâ-yi Kelâmî-i Allâme Hillî***, s. 244.

25 Schmidtke, ***The Theology***, s. 254; krş. Schmidtke, ***Endişehâ-yi Kelâmî-i Allâme Hillî***, s. 244.

26 Sabine Schmidtke, "al-Allāma al-Hillī and Shī'ite Mu'tazilite Theology", *Spektrum Iran* 7/III (1994), s. 10-35. Yeniden neşri: ***Shī'ism: Critical Concepts in Islamic Studies***, ed. Colin Turner ve Paul Luft, Londra: Routledge, 2007, C. 2 (Beliefs and Practices), Bölüm: 27.

görüşlerinde genellikle Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerini benimsemiştir; çünkü ona göre Bağdat Mu'tezilesi, Basra Mu'tezilesine nazaran inanç esaslarında akla daha az merkezî bir rol vermiştir. Talebesi el-Murtazâ ise, hocasından farklı olarak, "akl"ı itikadî meselelerde hakikate ulaşmanın yegâne muteber kaynağı olarak görmüş ve akılla çelişen vahiy kaynaklı bilgilerin, özellikle de rivayetlerin reddedilmesi gerektiğini savunmuştur. O, yine hocası el-Müfîd'den farklı olarak, kelâm meselelerinde Basra Mu'tezilesi, daha belirgin bir biçimde Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) takipçilerinden oluşan Behşemiyye'yi takip etmiştir. Her ne kadar el-Murtazâ da diğer İmâmiyye kelâmcıları gibi, imâmet gibi bazı temel itikadî esaslarda Mu'tezile'den farklı düşünmeye devam etmişse de öğretileri ve eserleri vesilesiyle İmâmiyye kelâmının Mu'tezile ile kaynaşma süreci doruk noktasına ulaşmıştır.[27]

Şerîf el-Murtazâ'nın çağdaşı Mu'tezile kelâmcısı Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Kâdî Abdülcebbâr'ın talebesi idi ve felsefeye de oldukça hâkimdi. O, Behşemiyye ekolü ile arasına mesafe koyarak, kelâm meselelerine dair farklı ve bağımsız görüşler ortaya koymuş ve böylece, Mu'tezile içerisinde yeni bir ekol kurmuştur. Bu ekol, birçok Zeydî-Mu'tezilî ve İmâmî-Mu'tezilî tarafından kabul görmüş ve zamanla Behşemiyye ekolüne karşı üstünlük sağlamıştır. el-Basrî'nin kelâm eserleri günümüze ulaşmamış olsa da, onun görüşlerini İbnü'l-Melâhimî olarak tanınan Rükneddin Mahmud el-Melâhimî el-Hârizmî'nin (ö. 536/1141) eserleri aracılığıyla ve ayrıca 7./13. yüzyıl Mu'tezilî âlimi Takiyyüddin el-Ucâlî'nin Behşemiyye ile el-Basrî ekolü arasındaki farklılıkları açıkladığı *el-Kâmil fî'l-istiksâ* adlı kitabı sayesinde yeniden inşa etmek mümkündür. Eş'ariyye arasında da Fahreddin er-Râzî, çoğu zaman el-Basrî'nin kelâmî kavramlarını kullanmış ve bunları, Mu'tezile'yi değil

27 Schmidtke, "al-Allāma al-Hillī", s. 12-14.

de Eş'arîliği destekleyecek şekilde yorumlamıştır. Bütün bu gelişmeler, İmâmiyye kelâmı üzerinde de derin bir etki bırakmıştır. Şîa'da Mu'tezilî çizgide konumlandırılan son özgün kelâm ekolünü Nasîrüddin et-Tûsî kurmuş ve talebesi Allâme el-Hillî de bu ekolü geliştirmiştir. Bu iki şahsiyet, kelâmı ilgilendiren meselelerde el-Basrî ekolünün görüşlerini neredeyse tamamen benimsemekle birlikte, yazılarında felsefî terimleri, Fahreddin er-Râzî'nin kullandığı şekliyle, Mu'tezile'nin bu dönemde artık klasikleşmiş olan terminolojisinin yerine geçirmişlerdir. Böylece, felsefî görüşleri benimsemek suretiyle, erken dönem Mu'tezilî kelâmcılarının çizgisinden uzaklaşmışlardır. Nasîrüddin et-Tûsî, İbn Meysem el-Bahranî (ö. 679 veya 699/1280 veya 1299) ve el-Hillî, her üçü de el-Basrî'nin görüşlerinden derin bir biçimde etkilenmişlerdir.[28] Schmidtke, sözü edilen makalesinin devamında, kelâm meselelerinde ve tabiat ilimlerine dair konularda el-Hillî'nin, el-Basrî ekolünden ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefesinden etkilendiğini gösteren örneklerin bir listesini vermiştir.[29]

Schmidtke, başka bir çalışmasında, el-Basrî'nin düşüncelerinin İmâmî kelâmcılar üzerindeki etkisini incelemiştir. O, bu makalesinde, Ebû Ca'fer İbn Kıbe er-Râzî (ö. 319/931'den önce) ve Nevbahtîlerin, İmâmiyye Şiîliğinde Mu'tezilî görüşlerin kabulünün başlangıç noktası olduğunu öne sürmüştür.[30] Yazara göre, el-Basrî ekolünün İmâmiyye kelâmını etkisi altına alması, 6./12. yüzyılın sonlarından

28 Schmidtke, "al-Allāma al-Hillī", s. 15-18.

29 Schmidtke, "al-Allāma al-Hillī", s. 19-26.

30 Sabine Schmidtke, "The doctrinal views of the Banu al-Awd (early 8th/14th century): An analysis of MS Arab F. 64 (Bodleian Library, Oxford)", ***Le Shi'isme Imāmite Quarante Ans Après: Hommage à Etan Kohlberg***, ed. M.A. Amir-Moezzi, M.M. Bar-Asher ve S. Hopkins, Turnhout: Brepols, 2009, s. 373.

itibaren başlamıştır.[31] el-Basrî, Bağdat'ta Yahya b. Adî'nin (ö. 363/974) talebesi olan Hristiyan âlimi Ebû Ali b. es-Semh'in (ö. 418/1027) yanında felsefe, özellikle de Aristoteles'in doğa felsefesini öğrenmiştir. Daha sonra, Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr'ın yanında kelâm ve fıkıh usulü okumak için Rey'e gitmiştir. Burada hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini eleştiren el-Basrî, Mu'tezile düşüncesini temsil eden son özgün ekolün kurucusu olmuştur. Bu ekolün takipçisi olarak bilinen ilk İmâmiyye kelâmcısı Sedîdüddin el-Himmasî, *el-Münkiz mine't-taklîd* [Taklitten Kurtuluş] adlı eserinde, el-Basrî'nin Behşemiyye'den farklı düşündüğü konularda daima onun görüşünü benimsemiştir.[32] el-Himmasî'nin eserlerinde birçok kez el-Basrî'nin *el-Gurer* ve *Tasaffuhu'l-edille* adlı eserlerine atıf yapmasından onun kelâm kitaplarına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Müteakip asırlarda da el-Basrî'nin öğretileri İmâmiyye kelâmı üzerinde etkili olmayı sürdürmüştür. Örneğin, *Hülâsatü'n-nazar*'ın müellifi el-Basrî'yi takip etmiştir.[33] Bir başka örnek, 8./14. yüzyılın ilk yarısında Hille'de yaşamış olan Benû'l-Avd'dır (Avdoğulları: Şerefeddin el-Avdî ve evladı). Bu ailede yetişen âlimler, kendi inançlarıyla uyumlu olması halinde bile felsefî terimleri ve kavramları kullanmaktan kesinlikle kaçınmış ve birkaç mesele dışında, el-Basrî ve İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerini desteklemişlerdir.[34] Schmidtke, söz konusu makalesinin devamında, Benû'l-Avd'ın el-Basrî'nin görüşlerini benimsediğini ve desteklediğini gösteren örnekleri incelemiştir.

31 Kutbüddin er-Râvendî'nin (ö. 573/1177) ifadeleri göz önüne alındığında, Basra ekolünün en geç 6./12. yüzyılın ortalarından itibaren İmamiyye arasında bilindiği ve bu ekolün görüşlerinin İmâmî kelamcıları etkilediği anlaşılmaktadır.

32 Schmidtke, "The doctrinal views", s. 374-375.

33 Schmidtke, "The doctrinal views", s. 376.

34 Schmidtke, "The doctrinal views", s. 377.

Yukarıda sözü edilen çalışmaların ardından, Sabine Schmidtke ve Hassan Ansari birlikte yayımladıkları yakın tarihli bir makalede, tartışılan konunun farklı boyutlarını derinlemesine incelemişlerdir. Onların bu bağlamda vurguladığı en önemli noktalar şunlardır:

1. İmâmiyye kelâmcıları, Allah'ın varlığı ve sıfatları konusundaki tartışmalarda giderek artan bir şekilde Mu'tezile'nin kavramlarını ve terimlerini benimsemiş ve iktibas etmişlerdir. Bu çerçevede, Ebû Sehl en-Nevbahtî ile yeğeni Ebû Muhammed en-Nevbahtî, imâmet, va'îd ve menzile beyne'l-menzileteyn gibi meselelerde, İmâmiyye'nin yerleşik inançlarıyla çelişen görüşlerini reddetmekle birlikte, Mu'tezile'nin birçok görüşünü kabul etmişlerdir.[35]

2. Büyük Gaybet'in (*Gaybetü'l-kübrâ*) ilk yılları, İmâmiyye kelâmının Mu'tezilîleştirilmesinin had safhasına ulaştığı dönemdir. el-Müfîd'in eserleriyle başlayan bu süreç, el-Murtazâ'nın yazılarıyla doruk noktasına ulaşmıştır.[36] Aynı dönemde ve el-Müfîd'den önce, İmâmî muhaddisler arasında da Mu'tezilî temayüllerin ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Örneğin es-Sadûk, *et-Tevhîd* adlı eserinde, Şîa'yı teşbih ve cebir ithamlarına karşı savunmuş ve bu bağlamda, Şiî akâidinin Mu'tezile'nin tenzih ve adâlet anlayışlarıyla bağdaştığını ortaya koymuştur. Es-Sadûk, her ne kadar bu eserinde aklî delillerden ziyade İmamların (a.s.) hadislerine dayanmışsa da, ele aldığı konulardan bazıları, Mu'tezile'nin tartışageldiği kelâm meseleleriyle örtüşmektedir. Buna ilaveten, kitabının iç düzeni, kelâm eserlerinin bu dönemde yaygın olan iç düzenine benzemektedir.

35 Hassan Ansari ve Sabine Schmidtke, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II) Twelver Shī'īs", ***The Oxford Handbook of Islamic Theology***, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 199.

36 Ansari ve Schmidtke, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II)", s. 200.

3. Es-Sadûk'un hadisi merkeze alan yaklaşımından uzaklaşan el-Müfîd, Bağdat Mu'tezilesinin ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî ekolünün akâid usulünden yararlanmış ve böylece, İmâmiyye içinde yeni bir kelâm anlayışı inşa etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte, el-Müfîd, kendisini Mu'tezile'ye nispet etmekten kaçınmış ve *Evâilü'l-makâlât* ve *el-Hikâyât [fî muhâlefeti el-Mu'tezile mine'l-Adliyye ve'l-fark beynehum ve beyne'ş-Şîa el-İmâmiyye]* [Mu'tezile'nin Adliyye'den Farkı ve Onlarla İmâmiyye Şîası Arasındaki Fark Hakkında Notlar] gibi eserlerini yazarak, İmâmiyye kelâmının Mu'tezile kelâmından farklılaştığı ve ayrıştığı noktaları vurgulamıştır. el-Müfîd, bu eserlerinde el-Cübbâî'nin ve takipçilerinin görüşlerini tenkit etmiş; özellikle de onların "ahvâl"[37] ve "ma'dûmun şeyiyyeti"[38] teorilerini

37 Durum anlamına gelen hal kelimesinin çoğulu olan "ahvâl," kelam ilminin temel konularından olan Allah'ın sıfatları meselesinin çözümü maksadıyla ilk defa Mu'tezile kelamcısı el-Cübbâî'nin kullandığı ve onun ortaya attığı nazariyeyi ifade eden bir terimdir. Ahvâl nazariyesi, dar anlamda Allah'ın sıfatlarının O'nun zatıyla münasebetini, geniş anlamda ise küllîlerin mevcudatla ilişkisini açıklama tartışmalarından doğmuştur. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâl", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 1989, C. 2, s. 190-192.; el-Cübbâî'ye göre hal, varlık (*vücûd*) ile yokluk (*adem*) arasında bulunan zihnî bir kavram olup zihinde doğan tasavvurun orada yerleşmesinden ibarettir. Başka bir ifade ile haller kendi başına varlık ve yoklukla nitelenemeyen, fakat başka bir mevcudun zatıyla birlikte ispatlanabilen sıfatlardır. Buna göre Allah zatındaki hallerden dolayı Hay, Alîm, Kadîr'dir. Bu hallerden her biri yoluyla Allah'ın zatına nispet edilen sıfatlar zatî sıfatlardır. Ebû Hâşim hem metafizik hem de mantıkî kavramlar olan ilahî sıfatların ancak bu şekilde kavranabileceğini kabul eder. bkz. İlhan Avni, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 1994, C. 10, s. 146-147 (ç.n.).

38 Behşemiyye'ye göre ma'dûm yokluk halinde iken de şey olma özelliğine sahiptir. Çünkü ma'dûmun yokluk halinde iken zatı ve bu zatın kendisine özgü sıfatı vardır. el-Cübbâî tarafından ortaya atılan bu nazariye Kâdî Abdülcebbâr tarafından kabul görmüş, ancak talebesi olan ve Hüseyniyye olarak anılan ekolü kuran Ebû'l-Hüseyin el-Basrî tarafından reddedilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Fatih Özerol, "Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Ma'dûm'un Şeyiyyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), s. 167-187 (ç.n.).

hedef almıştır. O, birçok meselede Bağdat Mu'tezilesinin ve el-Belhî'nin düşüncelerinin İmamların (a.s.) öğretileriyle uyumlu olduğunu ileri sürmüştür. el-Müfîd'e göre, İmâmiyye ile (gerek Basra gerek Bağdat ekolü olsun) Mu'tezile arasındaki önemli görüş ayrılıkları daha çok imâmet ve onunla bağlantılı meselelerle, örneğin, nihayetinde va'd, va'îd ve menzile beyne'l-menzileteyn meselelerine kadar uzanan ve onun tarafından reddedilen imanın tanımı gibi konularla ilgilidir. Şerîf el-Murtazâ, her ne kadar hocası el-Müfîd'den farklı olarak Behşemiyye'nin görüşlerine temayül göstermiş olsa da, sözü edilen meselelerde tıpkı hocası gibi İmâmiyye inançlarına bağlı kalmış ve Mu'tezile'nin bu konularla ilgili görüşlerini reddetmiştir.[39]

4. el-Müfîd'in talebeleri arasından Ebû'l-Feth Muhammed el-Kerâcekî (ö. 449/1057), Ebû Ya'lâ el- Ca'ferî (ö. 463/1071) ve muhtemelen Ebû'l-Hasan el-Busravî (ö. 443/1051) hocalarının ekolüne bağlı kalmışlar ve daha ziyade Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerini benimsemişlerdir. Ancak, el-Murtazâ ve görünüşe göre dönemin diğer İmâmî kelâmcıları, Behşemiyye'nin görüşlerini tercih etmişlerdir. Bu meyanda, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin hayatının son yıllarında kaleme aldığı, günümüzde kayıp olan bazı eserlerinde Behşemiyye ekolünden uzaklaşıp el-Basrî ekolüne yakınlaştığına dair bazı ipuçları bulunmaktadır.[40] Behşemiyye'den uzaklaşma eğilimi, 6./12. yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha da artmış ve İmâmiyye kelâmcıları, Behşemiyye'nin tartışmalı inançlarına şüpheyle yaklaşarak, tedricen İmamların (a.s.) öğretilerine geri dönmüşlerdir. Bu yeni akımın İmâmiyye kelâmındaki en önemli temsilcisi Sedîdüddin Mahmûd el-Himmasî er-Râzî'dir. O, *el-Münkiz mine't-taklid* adlı eserinde el-Basrî'nin görüşlerini -görünüşe göre Behşemîlerinkine nazaran

39 Ansari ve Schmidtke, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II)", s. 201-202.

40 Ansari ve Schmidtke, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II)", s. 203.

İmamların (a.s.) öğretilerine daha yakın bulduğu için- tercih etmiş ve el-Murtazâ ile takipçilerinin kelâm meseleleriyle ilgili görüşlerinden uzaklaşmıştır. el-Himmasî, el-Basrî ve takipçilerinin görüşlerinin Bağdat Mu'tezilesinin görüşleriyle uyumlu olduğu kanaatindedir. Bu akımı, el-Müfîd'in kelâm sistemini yeniden inşa etmeye yönelik bir çaba olarak değerlendirmek de mümkündür; zira müteakip dönemde İmâmî kelâmcıların genel telakkisi, el-Müfîd'in görüşlerinin, Behşemiyye'nin kavramlarını ve görüşlerini kabul etmek suretiyle İmamların (a.s.) öğretilerinden bir miktar uzaklaşan el-Murtazâ'nın görüşlerine nazaran İmamların öğretileriyle daha uyumlu olduğu yönündedir.[41]

el-Himmasî'den sonra gelen seçkin İmâmiyye kelâmcılarından bazıları, örneğin Ebû'l-Kâsım Necmeddin Ca'fer b. Hasan el-Muhakkik el-Hillî (ö. 676/1277) ve Allâme el-Hillî (ö. 726/1325), el-Basrî'nin ve takipçilerinin görüşlerini izlemeyi sürdürmüşlerdir.[42] Aynı şekilde Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), İbnü'l-Bahrânî ve *el-Yâkût*'un müellifi de el-Basrî ekolünün etkisi altında kalmışlardır.[43] Bu bağlamda, önemli bir kelâm eseri olan *Hülâsatü'n-nazar*'ın 6./12. yüzyıl ve 7./13. yüzyıl başlarında yaşamış Şiî-Mu'tezilî müellifinin de anılması gerekir.[44] İç düzeni ve muhtevası açısından bir ölçüde el-Himmasî'nin *el-Münkiz*'inden etkilendiği anlaşılan müellifin bu kitabında el-Basrî'nin görüşlerine meylettiği anlaşılmaktadır.[45]

41 Ansari ve Schmidtke, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II)", s. 204-205.

42 Ansari ve Schmidtke, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II)", s. 209.

43 Hassan Ansari, "Pişgoftâr-i Farisî", el-Melâhimî el-Hârizmî, Mahmud b. Muhammed, ***Kitabu'l-mu'temed fî usûli'd-din***, ed. Wilferd Madelung, Tahran: Miras-i Mektub ve Freie Universitat Berlin, 2012, s. XIV.

44 Hassan Ansari, ve Sabine Schmidtke, (ed.), ***Hülâsatü'n-nazar: ez Müellifî Şiî ve Mu'tezilî (Zinde der Karn-i Şişum-i Hicrî ve Evâil-i Karn-i Heftum-i Hicrî)***, Tahran: Müessese-i Pejûheşî-i Hikmet ve Felsefe-i İran ve Freie Universitat Berlin, 2016.

45 Ansari ve Schmidtke, ***Hülâsatü'n-nazar***, s. XVII.

Ansari'ye göre, el-Himmasî'nin ekolü, her ne kadar el-Basrî'nin görüşlerine dayanıyor olsa da, genel itibariyle, el-Murtazâ'nın ekolüne nazaran el-Müfîd'in ekolüyle daha fazla uyum içindedir. Bunun nedeni, el-Basrî'nin görüşlerinin el-Müfîd'in benimsediği Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerine daha yakın olmasıdır. Bu nedenle, el-Murtazâ ile el-Müfîd arasındaki ihtilaflı meselelerde, el-Himmasî çoğunlukla el-Müfîd'in görüşlerini desteklemiştir. Bu çerçevede, Hilleli kelâmcılar açısından el-Himmasî'nin ekolünü benimsemek, bir anlamda, el-Müfîd'in tasvir ettiği klasik Şiî kelâmına bağlı kalmak anlamına gelmekteydi. Hilleli kelâmcıların ve diğer İmâmîlerin 7./13. yüzyıldan itibaren el-Himmasî'nin ekolüne rağbet göstermesi sayesinde, el-Müfîd'in ekolü İmâmiyye kelâmında yeniden önem kazanmıştır.[46]

Ansari, ayrıca, İmâmiyye akidesinin başlangıçta Mu'tezile'nin doktriniyle uyumlu olmadığı ve tevhidi ilgilendiren temel inanç ilkeleri ile bunlarla bağlantılı tartışmalarda, İmâmiyye ile Mu'tezile arasında radikal farklılıklar bulunduğu görüşündedir. Bununla birlikte, 3./9. yüzyılın sonlarından itibaren bazı İmâmiyye kelâmcıları Mu'tezile'ye yönelmiş ve giderek onların görüşlerinin etkisi altına girmişlerdir. Bu etkilenme de esas itibarıyla iki yönde gerçekleşmiştir: Birincisi, tevhid ve adâlet gibi temel meselelerdeki kelâm tartışmaları, ikincisi ise teorik düzeyde bir tefekkür yöntemi olarak kabul edilen Mu'tezile kelâmının tartışma üslubundan faydalanma.[47]

Hassan Ansari, "Şerîf Murtazâ be Mesâbe-i Mütekellim-i Mu'tezilî" (Mu'tezilî Bir Kelâmcı Olarak Şerîf Murtazâ)

46 Hassan Ansari, "Dâniş-i Kelam der Hille ez Sedîdüddin Himmasî tâ İbn Tâvûs", yazarın kendi blog sitesinde yayımladığı araştırma notu: https://ansari.kateban.com/post/3468?post=3468

47 Hassan Ansari, "Mekteb-i İ'tizâl; Miras-i İslâm-i Sünnî ya Teşeyyu?" https://ansari.kateban.com/post/2911?post=2911

ve "Şerîf Murtazâ ve Mu'tezile" başlıklı iki kısa araştırma notunda, el-Murtazâ'nın Behşemiyye'ye temayül ettiğini ve teorik açıdan onun bu ekole yakın olduğunu yazmıştır. Ona göre, el-Murtazâ'nın hocası el-Müfîd, bazı felsefî konularda ve kelâmı ilgilendiren temel meselelerde Bağdat Mu'tezilesinin tarafını tutmakla birlikte, erken dönem Mu'tezile kelâmından, Nevbahtî ailesine mensup kelâmcıların Mu'tezilî eğilimlerinden ve İmamların (a.s.) huzur döneminde yaşamış Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795), Yunus b. Abdurrahman (ö. 208/823) ve Fazl b. Şâzân (ö. 260/873) gibi erken dönem Şiî âlimlerinin kelâma dair görüşlerinden de etkilenmiştir. Bununla birlikte, imanın tanımı, müminlerin dünyevî ve uhrevî durumu ve imâmet gibi konularda el-Müfîd'in Mu'tezile'den tamamen farklı düşündüğü açıktır. el-Murtazâ da hocası el-Müfîd'in etkisinde kalmış ve sözü edilen meselelerde ve bunlarla bağlantılı olan Kur'ân'ın mahiyeti, nübüvvet ve me'âd gibi meselelerde, Mu'tezile'nin görüşlerine karşı çıkmıştır. Bununla birlikte, hocasının aksine, Behşemiyye'yi Bağdat ekolüne tercih etmiş ve kelâm meselelerinde Mu'tezile'nin görüşlerine el-Müfîd'den çok daha fazla ilgi göstermiştir. Kelâm eserlerinden açıkça anlaşılacağı üzere, el-Murtazâ yalnızca Behşemiyye'nin tarafını tutmakla kalmamış, aynı zamanda muhaliflerinin eleştirileri karşısında bu ekolü ciddiyetle savunmuştur. O, Behşemiyye'ye duyduğu ilgi nedeniyle, İmâmiyye kelâmında etkisi yüzyıllar boyunca sürecek olan bir yön değişikliğine sebep olmuştur. el-Murtazâ, kelâm eserlerinde tam anlamıyla Behşemî ekolüne mensup bir Mu'tezilî gibi görünmekte ve kendisini açıkça Mu'tezile geleneğinin bir parçası olarak görmektedir.[48]

el-Murtazâ'nın kelâm meselelerini ele alış tarzı, Behşemiyye kelâmının biçim ve üslubuyla da uyumludur. O,

48 Hassan Ansari, "Şerîf Murtazâ be Mesâbe-i Mütekellimî Mu'tezilî", https://ansari.kateban.com/post/1926

zaman zaman bazı düzeltmelerde ve eleştirilerde bulunsa da kelâmın, tevhidin ele alındığı, "celîlü'l-kelâm" adı verilen temel meselelerinde olduğu gibi "dakîku'l-kelâm" veya "latîfü'l-kelâm"[49] olarak isimlendirilen tali konularıyla ilgili tartışmalarda da Behşemiyye'nin görüşlerini benimsemiştir. Aslında, el-Murtazâ'nın kelâm eserlerinde işlediği konuların birçoğu, daha önce Kâdî Abdülcebbâr, onun hocası olan ve Cu'al lakabıyla anılan Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/980) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından ele alınmış konulardır. el-Murtazâ dışında başka İmâmiyye âlimleri de kelâm tartışmalarında Mu'tezile'nin usulünü benimsemiş ve bu mezhebe mensup kelâmcılar gibi ilgili tartışmalara önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu Şiî katkılar, İmâmîlerin Mu'tezilî kelâm ekolünü bir tefekkür yöntemi olarak kabul ettikleri dönemde yapılmıştır.[50]

İmâmiyye'nin Mu'tezile kelâmından etkilendiği tezi bağlamında Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam* [Şiî İslâm'ın İlk Döneminde Kriz ve İstikrar] adlı eserinde, Mu'tezile'nin kelâma dair görüş ve nazariyelerinin 3./9. yüzyılın ortala-

49 Klasik dönemde kelam ilmi çerçevesinde ele alınan konular, "celîlü'l-kelâm" ve "dakîku'l-kelam" veya "latîfü'l-kelam" olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Kelâm ilminin temel meselelerini oluşturan "celîlü'l-kelâm" başlığı altında Allah'ın zatı, sıfatları, vahiy, nübüvvet ve ahiret gibi temel inanç esasları ele alınmıştır. İkinci başlık olan "dakîku'l-kelam"da ise atom, hareket-sükûn, zaman-mekân, süreklilik-süreksizlik, boşluk, mekân, uzay, nedensellik, ağırlık-hafiflik ve ışık gibi aslında felsefeyi, tabiat ilimlerini ve kozmolojiyi ilgilendiren tali meseleler ele alınmıştır. Bu konuların ele alınmasındaki temel amaç, inanç esaslarını akıl ve mantığın yanı sıra tecrübe ve gözleme dayalı verilerle temellendirmek ve desteklemek olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Bulgen, "Kelâm İlminde Klasik Yaklaşımlar: Celîlü'l-Kelâm ve Dakîku'l-Kelâm Ayrımı Ekseninde Bir Değerlendirme", ***İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı***, İstanbul: Ensar, 2023, s. 195-246 (ç.n.).

50 Hassan Ansari, "Şerîf Murtazâ ve Mu'tezile", https://ansari.kateban.com/post/2868

rından itibaren yeni nesil İmâmî âlimler vasıtasıyla tedricen Şiîliğe intikal ettiğini ve İmâmiyye içinde yeni bir kelâm ekolü vücuda getirdiğini ifade etmiştir. Ona göre, bu yeni ekolün öncüleri bir yandan Allah'ın adâleti, sıfatları ve insan iradesi konularında Mu'tezile'nin görüşlerini kabul ederken diğer yandan Şîa'nın imâmet inancını muhafaza etmiş ve bu inancı güçlü bir biçimde savunmuşlardır. Bu ekol, sonradan Şiî olan Mu'tezilîler tarafından değil, aynı yüzyılda veya biraz sonrasında yaşamış Ebû'l-Ehvas Dâvûd b. Esed el-Basrî ve Abdurrahmân b. Ahmed Cebrûye el-Askerî gibi Mu'tezile'nin inanç esaslarını ya mütalaa ya da münazara yoluyla tanımış olan bazı Şiî kelâmcılar tarafından kurulmuştur. Daha sonra Ebû Sehl en-Nevbahtî ile Ebû Muhammed en-Nevbahtî gibi felsefeye eğilimli kelâmcıların katılımıyla güç kazanmış ve Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Memlek el-Isfahânî ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdurrahmân b. Kıbe er-Râzî gibi sonradan Şiî olan Mu'tezilî kelâmcıların katkısıyla da sağlam bir yapıya sahip güçlü bir ekole dönüşmüştür.[51]

İbn Kıbe üzerine hazırlanan bir monografide, onun kelâmî görüşleriyle Mu'tezile'nin görüşleri arasındaki bağlantı ele alınmıştır. Bu çalışmada, Mu'tezilî geçmişi ve kendisinden günümüze ulaşan metin parçaları ile sözlerinden yapılan alıntıların sadece imâmet konusuyla sınırlı olması göz önünde bulundurularak, onun sadece imâmet konusunda Şiî akideyi benimsemiş olabileceği; itikadî esasları ilgilendiren diğer konularda önceki Mu'tezilî inançlarını sürdürdüğü ihtimali üzerinde durulmuştur.[52] Buna karşın, başka bazı araştırmacılar, imâmet konusunda inanç değiştirmenin,

51 Seyyid Hossein Modarressi Tâbâtâbâi, ***Mekteb der Ferâyend-i Tekâmül (Nazarî ber Tatavvur-i Mebâni-i Fikrî-i Teşeyyu der Se Karn-i Nohostîn)***, çev. Haşim İzedpenâh, Tahran: Kevir, h.ş. 1386, s. 213-215.

52 bkz. Abbas Mirzâyî, ***İbn Kıbbe Râzî***, Kum: Pejûheşgâh-i Ulûm ve Ferheng-i İslâmî, h.ş. 1394, s. 66, 234.

itikadı ilgilendiren diğer meselelerde de düşünce değişikliğini kendiliğinden zorunlu hale getirdiğini savunmuş ve bu nedenle, İbn Kıbe'nin Şiî olduktan sonra diğer meselelerde eski inançlarını koruduğunu söylemenin mümkün olmadığını dile getirmişlerdir.[53]

Arap araştırmacılar arasında Âişe Yusuf el-Menâî, sonradan kitaplaştırdığı *el-Usûlü'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîa el-İmâmiyye* (Mu'tezile ile İmâmiyye Arasında İnanç Esasları) başlıklı tezinde, İmâmiyye ile Mu'tezile'nin kelâma dair meselelerdeki entelektüel ilişkilerini ele almıştır. O, Nevbaht ailesine mensup kelâmcıların, özellikle de Ebû Sehl en-Nevbahtî ile yeğeni Ebû Muhammed en-Nevbahtî'nin Mu'tezile'nin kelâmî görüşlerinin bir kısmını kabul ettikleri görüşündedir. el-Menâî'ye göre, el-Müfîd, özellikle el-Kâ'bî el-Belhî'nin görüşleri başta olmak üzere Bağdat Mu'tezilesinden etkilenmiş ve el-Murtazâ ise, genelde Basra Mu'tezilesinin, özelde Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerinin etkisinde kalmıştır. Yazar, ayrıca, İmâmiyye ve Mu'tezile'nin erken dönem kelâm metinlerini yeniden inşa edebileceğimiz yeterli miktarda belge ve kanıtın bulunmaması nedeniyle, bu iki mezhebin kelâm ekollerinin ilk teşekkül evresinde ortaya çıkan etkileşimin mahiyeti hakkında bir hüküm vermenin mümkün olmadığına ve dolayısıyla, bu ikisinden hangisinin diğerinden etkilendiğinin kesin bir şekilde ortaya konulamayacağına dikkat çekmiştir.[54]

Racha El Omari ise, el-Kâ'bî el-Belhî'nin kelâm meselelerine dair görüşleri üzerine hazırladığı çalışmasında, el-Müfîd'in eserlerinde, el-Belhî'nin yanı sıra diğer Bağdatlı

53 Muhammed Rıza el-Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye Neşetuhu, Tatavvuruhu ve Mevki eş-Şeyh el-Müfîd minhu", *Turâsuna*, 8/1-2 (h.k. 1413), s. 235.

54 Âişe Yusuf el-Menâî, ***el-Usûlü'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîa el-İmâmiyye***, Doha: Dâru's-sekâfe, 1992, 447-451.

ve hatta Bağdat dışındaki -örneğin Basralı Nazzâm (ö. 231/845) gibi- Mu'tezilî kelâmcıların kelâm sistemlerine ait çeşitli unsurların bulunduğunu ifade etmiştir.[55]

Hussein Ali Abdulsater, Şerîf el-Murtazâ üzerine yazdığı, yenilerde yayımlanan *Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology: al-Sharif al-Murtada and Imami Discourse* [Şiî Akide, Mu'tezilî Kelâm: Şerîf el-Murtazâ ve İmâmî Söylem] başlıklı eserinde, İmâmiyye'nin kelâm düşüncesi ile Mu'tezile ekolü arasındaki ilişkiyi etraflıca ele almıştır. O, bu çalışmasında, tartışma konusuyla ilgili olarak ileri sürülen görüşlerin temelde şu iki başlık altında sınıflandırılabileceğini belirtir: (1) İmâmiyye kelâmcılarının Mu'tezile'nin görüşlerini iktibas ettikleri tezi ve (2) İnanç esaslarında benzerlik gösterse de İmâmiyye kelâmının Mu'tezile'den bağımsız olarak geliştiği tezi. Abdulsater'e göre, İmâmiyye kelâmının Mu'tezile kelâmından bağımsız olduğunu savunanlar, ya İmamların (a.s.) hadislerini Şiî inanç esaslarının kuramsal temelleri olarak kabul edip dış kaynaklara, örneğin Mu'tezile kelâmına ihtiyaç duyulmadığını ya da İmâmiyye kelâmında ilk akımı ortaya çıkaran erken dönem İmâmiyye kelâmcılarının fikrî bağımsızlığa sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir.[56]

Abdulsater'in kanaatine göre, aslında bir "ilişki"nin "fikrî bağımlılık" derecesine varacak şekilde bir "tesir" olarak nitelenmesi metodolojik açıdan problemlidir. Bunu problemli hale getiren şey, "tesir"in gerçek boyutunu ortaya koyabilecek kesin kuralların bulunmamasıdır. Buna ilaveten, bir "tesirin" veya "teessürün" ispatlanması için hem dışsal hem de içsel birtakım kanıtların ortaya konulması

55 Racha El Omari, ***The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Ka'bī (d. 319/931)***, Leiden: Brill, 2016, s. 33.

56 Hussein Ali Abdulsater, ***Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology: al-Sharif al-Murtada and Imami Discourse***, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, s. 2-3.

zaruridir. Başka bir ifadeyle, iki gelenekten birinin diğerini "etkilediğinden" veya birinin diğerinden "etkilendiğinden" söz edebilmek için hem tarihsel süreç içerisindeki değişimlerin ve mekânsal kesişimlerin incelenmesi suretiyle farklı gelenekler ve müellifler arasında bir etkileşimin gerçekleştiği kanıtlanmalıdır hem de kavramsal benzerlikler ve metinsel paralellikler üzerinde çalışılarak olası rastlantısal benzerlikler elimine edilmelidir.[57]

Bu çerçevede, Abdulsater, el-Murtazâ'nın görüşlerini bir yandan el-Müfîd ile Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin, diğer yandan Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleriyle karşılaştırmış ve itikadî esaslarda benzerlik ve farklılık gösteren görüşleri dört ana başlık altında toplamıştır: (1) Hepsinin üzerinde uzlaşıp görüş birliği ettikleri inanç esasları, (2) el-Müfîd, el-Murtazâ ve et-Tûsî'nin paylaştığı ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın katılmadığı görüşler, (3) el-Murtazâ ile Kâdî Abdülcebbâr'ın paylaştığı ancak el-Müfîd'in katılmadığı görüşler, (4) el-Müfîd'in, et-Tûsî'nin ve Kâdî Abdülcebbâr'ın katılmadığı, el-Murtazâ'ya özgü görüşler (örneğin sarfe teorisi). Yazar, bu karşılaştırmanın ardından, el-Murtazâ'nın İmâmiyye akidesine dair meselelerde kendisinden önceki akılcı kelâmcıların terminolojisini ve düşüncelerini büyük ölçüde koruduğu; fakat bunları seleflerinden farklı biçimde kullandığı ve yorumladığı sonucuna varmıştır. Ona göre, el-Murtazâ'nın Mu'tezile kelâmına dair eserleri etkileşimin farklı bir boyutunu ortaya koymaktadır: el-Murtazâ, Basra Mu'tezilîlerinin ona göre yanlış sonuçları beraberinde getiren kimi istidlallerini kabul etmemiş, hatta yer yer bazı düzeltmeler ve değişiklikler yaparak Mu'tezilî görüşleri, bu dönemde artık sabit bir form kazanmış bulunan İmâmiyye akidesiyle uyumlu hale getirmeye çalışmıştır.[58] Sonuç

57 Abdulsater, ***Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology***, s. 5-6.

58 Abdulsater, ***Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology***, s. 215.

itibariyle, Abdulsater'in açıklamalarından, el-Murtazâ'nın Mu'tezile kelâmını biçimsel olarak benimsemiş olsa da içeriğine tamamen katılmadığı veya Mu'tezile kelâmını, içeriği üzerinde bazı düzeltmeler yaptıktan sonra kabul ettiği anlaşılmaktadır.

1.2. Mu'tezile'nin İmâmiyye Üzerinde Sınırlı Bir Etkiye Sahip Olduğu Görüşü

İmâmiyye'nin Mu'tezile ile entelektüel ilişkisi bağlamında ortaya konulan ikinci görüş, Mu'tezile'nin İmâmiyye üzerindeki etkisinin göreceli ve sınırlı olduğu şeklindedir. Bu görüşü savunanlar, Mu'tezile'nin kelâm sisteminin İmâmiyye üzerindeki etkisinin inkâr edilemeyeceğini kabul etmekle birlikte, bu etkinin sınırlı olduğunu ve kelâmın yalnızca bazı meselelerini kapsadığını ileri sürmüşlerdir. Örneğin, *Kelâm-ı Şîa Kelâm-ı Mu'tezile* [Şîa Kelâmı Mu'tezile Kelâmı] başlıklı kitabın yazarı, 4./10. ve 5./11. yüzyıllarda yaşamış İmâmî kelâmcıların görüşlerini Mu'tezilî kelâmcıların görüşleriyle karşılaştırdıktan sonra şu sonuca varmıştır: "Şiî kelâmı, yapısal olarak ve ele alınan meseleler bakımından kısmen Mu'tezile'den etkilenmişse de, kaynakları, ilkeleri ve tartışılan meselelere verdiği yanıtlar dikkate alındığında, Şîa'nın kelâm sisteminin bağımsız bir karaktere sahip olduğu ortaya çıkmaktadır."[59] Kitabın yazarına göre, Nevbahtîler, el-Müfîd ve el-Murtazâ'nın Mu'tezile kelâmcılarından etkilenmiş olduğu iddiaları hatalı ve kabul edilemezdir.[60]

İmâmiyye kelâmcıları hakkında yazılan başka biyografi veya monografilerde de İmâmiyye kelâmının Mu'tezile düşüncesinden etkilenmesi konusu ele alınmıştır. Örneğin,

59 Meryem Kiyânî Ferid, ***Kelâm-i Şîa Kelâm-i Mu'tezile (Pejûheşî-i Mukayeseî ber Mebnâ-i Mutûn-i Karnhâ-yi Çeharrum ve Pencum)***, Kum: İntişârât-i Dânişgâh-i Edyân ve Mezâhib, h.ş. 1393, 284.

60 Kiyânî Ferid, ***Kelâm-i Şîa Kelâm-i Mu'tezile***, s. 283.

Haydar el-Beyâtî, el-Murtazâ'nın Mu'tezile'ye olan eğilimini ayrıntılı biçimde incelediği *eş-Şerîf el-Murtazâ ve'l-Mu'tezile* [Şerîf el-Murtazâ ve Mu'tezile] adlı eserinde, onun tevhid ve adâlet gibi konularda Mu'tezile'den etkilenmiş olduğunu kabul etmekle birlikte, imâmet, nübüvvet ve me'âd gibi itikadî esaslarla bağlantılı birçok konuda Mu'tezile'nin görüşlerinden farklı düşündüğü sonucuna varmıştır. el-Beyâtî, bu durumu, el-Murtazâ'nın Mu'tezile'ye tâbi olmadığını ve onlardan farklılaştığını gösteren sağlam bir kanıt olarak değerlendirilmiştir.[61]

Benzer biçimde, Hüseyinzâde Hızrâbâdî de, Nevbahtî ailesi, özellikle Ebû Sehl en-Nevbahtî ve Ebû Muhammed en-Nevbahtî üzerine yaptığı çalışmada, onların Mu'tezilî eğilimleri hakkında ortaya atılan görüşleri derlemiş ve incelemiştir. Ona göre, Nevbahtîler ile Mu'tezile arasında sadece tevhid ilkesinde görüş birliği mevcuttur; buna mukabil, "adâlet" ve "menzile beyne'l-menzileteyn" gibi diğer Mu'tezilî inanç esaslarına muhalefet ettiklerinden, onların Mu'tezile'ye meylettikleri veya bu fırkaya tâbi oldukları görüşü kabul edilebilir değildir.[62] Bununla birlikte, adı geçen araştırmacı, el-Müfîd ve özellikle el-Murtazâ gibi Bağdatlı İmâmiyye kelâmcılarının, İmamların (a.s.) huzur

61 Haydar el-Beyâtî, ***Şerîf el-Murtazâ ve'l-Mu'tezile*** *(Dırâsetun mukârene beyne ehemmi'n-nazariyyâti'l-kelâmiyye li-Şerîf el-Murtazâ ve'l-Mu'tezile ve beyânu vücûhi'l-iltikâ ve'l-iftirâk fîmâ beynehumâ)*, Hâtimetu'l-metâf (baskıda) [Bu çalışma yayımlanmıştır, bkz. Haydar el-Hasan (el-Beyâtî), ***Şerîf el-Murtazâ ve'l-Mu'tezile***, Kum: Müessese-i İlmî ve Ferhengî-i Dâru'l-hadis, h.ş. 1400 (ç.n.)]. Ayrıca bkz. Haydar el-Beyâtî, "Mizan-i Tesir-pezirî-i Seyyid Murtazâ ez Mu'tezile-i Basra der Mevzu-i Tevhid ve Adl", ***Costârhâyî der Medrese-i Kelâm-i Bağdad***, ed. Muhammed Taki Subhânî, Kum: Müessese-i İlmî ve Ferhengî-i Dâru'l-hadis, h.ş. 1395, s. 485-504. Makalenin Arapça çevirisi için bkz. Haydar el-Beyâtî, "Tesiru'l-fikri'l-Mu'tezilî el-Basrî alâ es-Seyyid el-Murtazâ fî mesaili't-tevhid ve'l-adli'l-ilahî", *Mecelletü'l-akide*, 3 (h.k. 1436), s. 193-220.

62 Seyyid Ali Hüseynizâde Hızrâbâd, ***Nevbahtiyân (Ebû Sehl ve Ebû Muhammed)***, Kum: Pejûheşgâh-i Ulûm ve Ferheng-i İslâmî, h.ş. 1393, s. 236-253.

döneminde yaşayan İmâmî kelâmcılara nazaran Mu'tezile ile çok daha fazla yakınlaştıklarını ve Mu'tezilî kelâmcılara daha fazla meyledip onlarla hemfikir olduklarını ifade etmiştir. O, bu yakınlığın ve temayülün gerekçesini isabetli bir şekilde şöyle açıklamıştır: "İmâmiyye kelâmcıları, görüşlerini, o dönemde resmiyet kazanmış olan Mu'tezile kelâmı kapsamında ortaya koymak dışında bir seçeneğe sahip değillerdi."[63] "Çünkü dönemin kültürel ve entelektüel ortamına Mu'tezile'nin akılcı söylemi hâkimdi ve itikadî esasların açıklaması ve savunusu, kaçınılmaz olarak, bu söylemin diline göre formüle edilmek zorundaydı."[64] Aynı araştırmacı, İmâmiyye kelâmının erken döneminde, 3./9. yüzyılın sonlarında, Mu'tezilî kelâmcıların görüşlerine eğilimli İmâmiyye kelâmcıları arasında yeni bir ekolün ortaya çıktığına ve bu ekole mensup kelâmcıların, Mu'tezile iken Şiî olanlar ile Mu'tezile'ye meyleden Şiî kelâmcılar olmak üzere iki gruptan oluştuğuna dikkat çekmiştir: "Bu iki grupta yer alan kelâmcılar görüşlerini çoğunlukla Mu'tezile ile açıkça uyum içinde ve ilk İmâmiyye kelâmcılarının düşüncelerinden farklı bir biçimde ortaya koymuşlardır."[65]

---

63 Seyyid Ali Hüseynizâde Hızrâbâd, ***Tatavvurât-i Kelâm-i İmâmiyye der Medrese-i Bağdad***, Kum: Müessese-i İlmî ve Ferhengî-i Dâru'l-hadis, h.ş. 1396, s. 310-314, ayrıca bkz. 295-303.

64 Hüseynizâde Hızrâbâd, ***Tatavvurât-i Kelâm***, s. 297. Yazar burada "söylem" kavramını kullanmış, fakat bu kavramla neyi kastettiğini açıklamamıştır. Biraz ileride değineceğimiz üzere, müphemliği ve çok anlamlılığı göz önüne alındığında, yazarın bu kavramı tam olarak hangi anlamda kullandığını belirtmesi uygun olurdu.

65 Seyyid Ali Hüseynizâde Hızrâbâd, "Kelâm-i İmâmiyye pes ez Dovrân-i Huzur: Nohostin Vâgirâyîha", ***Costârhâyî der Medrese-i Kelâm-i Bağdad***, ed. Muhammed Taki Subhânî, Kum: Müessese-i İlmî ve Ferhengî-i Dâru'l-hadis, h.ş. 1395, s. 59-85, özellikle s. 81.

1.3. İmâmiyye ile Mu'tezile Arasında Karşılıklı Etkileşim Olduğu Görüşü

İmâmî düşünce ile Mu'tezilî tefekkür arasındaki ilişkiye dair üçüncü görüş, bu iki mezhep arasında tesir ve teessür, yani karşılıklı etkileme ve etkilenme bulunduğu görüşüdür. Bu görüşü benimseyenler, genellikle Şiî düşüncesinin Bağdat Mu'tezilesi üzerinde etkili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Ahmed Mahmud Subhî, Şîa'nın Mu'tezile ile olan entelektüel ilişkisini ele aldığı incelemesinde, Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasında bir ayrım yapmıştır. Ona göre, Basra Mu'tezilesi, 3./9. yüzyıla kadar İmâmiyye Şiîliği ile uyum ve benzerlik göstermemiştir; aksine, aralarında zaman zaman şiddetlenen bir husumet söz konusu olmuş ve inanç esasları bakımından da birbirlerinden farklı düşünmüşlerdir.[66] Buna karşılık, Ebû Sehl Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) tarafından kurulan Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, kurucusunun doğum yeri olan Kûfe'nin Şiî muhitiyle temas halinde olmuş; bu da Şiîliğin Bağdat Mu'tezilesine nüfuz etmesine yol açmıştır. Bu durum öyle bir hadde varmıştır ki, Bağdat Mu'tezilesi için "Mu'tezile içinde Şiîliğe eğilimli olanlar" (*müteşeyyi'atü'l-Mu'tezile*) tabiri kullanılmaya başlanmıştır.[67]

66 Ahmed Mahmud Subhî, ***fî İlmi'l-kelâm***, Beyrut: Dâru'l-nahdati'l-Arabiyye, 1985, C. 1, s. 260.

67 Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 300/913?) *el-İntisâr* adlı eserinde, "Mu'tezile içinde Şiîliğe eğilimli olanlar" (*müteşeyyi'atü'l-Mu'tezile*) tabiri, Hz. Ali'nin en üstün olduğuna (*tafdil*) inanan Mu'tezilîler için kullanılmıştır: "Mu'tezile'den olup da Şiîliğe yönelenlerin (*fe-amma men teşeyye'a mine'l-Mu'tezile*) [Şiîliğe meyletmelerinin] nedeni ve iddiaları bu değildir. Bu konuda Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin kitapları bilinmektedir ve meşhurdur. O, Mu'tezile içinde Şiîliğe eğilimli olanların önde gelenlerindendir." bkz. Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât, ***el-İntisâr ve'r-redd ala İbni'r-Râvendî el-mülhid***, nşr. H. S. Nyberg, Beyrut: Mektebetü'd-dâri'l-Arabiyye li'l-kütüb/Evrâku Şarkiyye, 1993, s. 100. Bazı araştırmacıların da işaret ettiği üzere buradaki "Şiîliğe eğilimli olanlar" ifadesinde geçen Şiîlik, bir mezhep olan Şîa anlamında kullanılmamıştır. Burada kastedilen, Osmanî temayüllere sahip olmadıkları, Muâviye'yi kabul etmedikleri, Hz. Ali'yi halifelerden üstün kabul ettikleri ve siyasî

Şiîliğe eğilimli Bağdatlı Mu'tezilîler, Hz. Ali'nin (a.s.) Ebû Bekir'e üstünlüğü gibi meselelerde ve Muâviye ile Amr b. Âs'tan teberrî etme gibi konularda Şiîliğe meyletmişlerdir.[68] Bu durum, yani Bağdat Mu'tezilesinin Şiîliğe meyletmesi, Zeydî ve İmâmî Şiîlerin Mu'tezile'ye yakınlaşmasına vesile olmuştur.[69]

Bu bağlamda, iki mezhebin birbirini karşılıklı olarak etkilediklerini savunan bir diğer çalışma, Resul Ca'feriyân'ın *Munâsebât-i Ferhengî-i Mu'tezile ve Şîa tâ Âghâz-i Dovre-yi İnhilâl-i Mu'tezile der Şîa* [Mu'tezile'nin Şiîlikte Erimesine Kadarki Dönemde Mu'tezile ve Şîa'nın Münasebetleri] başlıklı kitabıdır. Yazar, tarihsel açıdan Şîa'nın Mu'tezile'den çok önce teşekkül ettiğini vurguladıktan sonra, İmâmiyye ile Mu'tezile arasındaki toplumsal, siyasal ve kültürel ilişkilerin üç farklı dönemden geçtiğini belirtmiştir:

1. Şiîlerin Haricîlerle karşı karşıya geldiği sırada, bu iki mezhebin birbirine yabancı olması,

2. Mu'tezile ile Şîa (Zeydiyye ve İmâmiyye) arasında yakınlaşmanın başlaması. Bu yakınlık, Büveyhîler döneminde doruk noktasına ulaşmıştır.

3. 7./13. yüzyıldan itibaren Mu'tezile'nin, İmâmiyye ve Zeydiyye içerisinde tamamen eridiği dönem.[70]

Yazarın ifadesine göre, Mu'tezile ile Şîa arasındaki yoğun ilişkiler, her iki mezhebin kelâmcıları üzerinde hatırı sayılır etkiler bırakmıştır. Bu durum, bir yandan bazı Şiî âlimlerin Mu'tezile'den etkilenmesine, diğer yandan da Zeydiyye başta olmak üzere, Şîa'nın Mu'tezilî kelâmcıların büyük bir kesimi üzerinde nüfuz sahibi olmasına yol açmıştır. Söz

meselelerde Ali soyuna teveccüh gösterdikleridir. bkz. Ca'feriyân, ***Munâsebât-i Ferhengî-i Mu'tezile ve Şîa***, s. 52.

68 Mahmud Subhî, ***fî İlmi'l-kelâm***, C. 1, s. 261-262.

69 Mahmud Subhî, ***fî İlmi'l-kelâm***, C. 1, s. 112, dipnot 2.

70 Ca'feriyân, ***Munâsebât-i Ferhengî-i Mu'tezile ve Şîa***, s. 11.

konusu ilişkiler, aynı zamanda, tarafların karşılıklı olarak birbirlerine reddiyeler yazmasına da sebep olmuştur. Fakat bu reddiyeler, iki mezhep arasında bir husumet olduğunun işareti olarak değil; aksine, aralarındaki yakınlaşmanın bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir.[71] Ca'feriyân, el-Müfîd'in *Evâilü'l-makâlât* adlı eserine dayanarak, Şîa ile Mu'tezile arasındaki görüş ayrılığının tevhid ve adâlet gibi bazı kelâm meselelerinde ve tabiat ilimlerine dair konularda ortaya çıktığına ve bunların da aslında teferruat olarak değerlendirilebileceğine, asıl ihtilafın "imâmet" ve "menzile beyne'l-menzileteyn" meselelerinde yoğunlaştığına dikkat çekmiştir.[72] Bu değerlendirmenin ardından yazar, Şiî düşüncenin Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat ekolleri üzerinde etkili olmaya başladığını ve Kâdî Abdülcebbâr sonrası dönemde, Mu'tezile'nin tedricî olarak İmâmiyye ve Zeydiyye içerisinde erime sürecine girdiğini vurgulamıştır.[73] Ca'feriyân, ayrıca, Şîa ile Mu'tezile arasındaki fikrî benzerliğin, Şîa'nın kelâm meseleleriyle ilgili görüşlerini Mu'tezile'den aldığı iddialarını beslediğini ve bu iddiaların da, kimi zaman, [Zeydî olmayan anlamında] saf Mu'tezile ile doğrudan hiçbir irtibatı bulunmayan bazı önemli Şiî âlimlerin, örneğin el-Murtazâ'nın, Mu'tezilî kelâmcı olarak nitelenmesine sebebiyet verecek denli ileri bir boyuta ulaştığını eklemiştir.[74]

Şîa ile Mu'tezile arasında karşılıklı etkileşim bulunduğu görüşünü savunanlardan biri olan Muhammed b. Hâmid b. Münevver el-Ced'ânî de "es-Sıla beyne't-Teşeyyu' ve'l-İ'tizâl" (Şiîlik ile Mu'tezile Arasındaki Bağlantı) başlıklı yüksek

71 Ca'feriyân, ***Munâsebât-i Ferhengî-i Mu'tezile ve Şîa***, s. 84. Bu görüşü, sözü geçen reddiyeleri iki mezhep arasındaki mesafenin ne denli uzun olduğunun bir göstergesi olarak değerlendiren Hâşim Maruf el-Hasenî'nin görüşüyle karşılaştırınız (bkz. bu makalenin ilerleyen bölümleri).

72 Ca'feriyân, ***Munâsebât-i Ferhengî-i Mu'tezile ve Şîa***, s. 132.

73 Ca'feriyân, ***Munâsebât-i Ferhengî-i Mu'tezile ve Şîa***, s. 118-123.

74 Ca'feriyân, ***Munâsebât-i Ferhengî-i Mu'tezile ve Şîa***, s. 99-100.

lisans tezinde, İmâmiyye ve Zeydiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiğine dair görüşleri ve Mu'tezile'nin Şiî düşünceden etkilendiği hususları ele almıştır.[75]

1.4. Mu'tezile'nin İmâmiyye Üzerinde Hiçbir Etkiye Sahip Olmadığı Görüşü

Şîa'nın Mu'tezile ile entelektüel ilişkisi bağlamında ileri sürülen bir başka görüşte, Şiîliğin itikadî esaslarının Mu'tezile'den bir şekilde ödünç alındığı veya İmâmiyye kelâmcılarının Mu'tezile'den etkilendiği iddiaları bütünüyle reddedilmiştir. Ayetullah Şeyh Ca'fer Subhânî, İmâmî kelâmcılar ile Mu'tezilîler arasında gerçekleşen münazaraları ve Şiî âlimler tarafından Mu'tezile'ye karşı yazılan reddiyeleri kanıt göstererek, Şîa'nın ve Mu'tezile'nin tevhid ve adâlet gibi inanç esaslarında hemfikir olsalar bile itikada dair başka birçok meselede birbirlerine muhalif olduklarını hatırlatmış ve bu nedenle, Şîa'nın inanç esaslarını Mu'tezile'den ödünç almış olmasının imkânsız olduğunu vurgulamıştır.[76]

Özellikle el-Murtazâ'nın Mu'tezile'den etkilenmesi meselesinin tartışıldığı başka makalelerde de onun Mu'tezile'den etkilendiği iddialarının tamamen reddedilmesi gerektiği ifade edilmiştir. "İ'tizâl-girâyî-i Seyyid Murtazâ: Berresî ve Nakd" (Şerîf Murtazâ'nın Mu'tezile'ye Eğilimi -İnceleme ve Eleştiri-) başlıklı makalenin yazarı, el-Murtazâ'nın ve Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâmın temel meseleleri hakkındaki görüşlerini karşılaştırmış ve makalesinde, kendi ifadesiyle, "Onun, genelde Mu'tezile'nin, özelde Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerinden etkilenmediğini; bilakis, görüşlerinde yalnızca

75 Muhammed b. Hâmid b. Münevver el-Ced'ânî, "es-Sıla beyne't-Teşeyyu' ve'l-İ'tizâl", (Yayımlanmamış Yüksek LÎsâns Tezi), Suudi Arabistan Câmiatü'l-Ümmu'l-Kurâ Üniversitesi, h.k. 1419, C. 1, s. 330.

76 Şeyh Ca'fer Subhânî, ***Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal***, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, h.k. 1431, C. 3, s. 178.

İmâmiyye Şîası'nın özgün öğretisinden müteessir olduğunu ve bu öğretiyi savunduğunu kanıtlamaya çalışmıştır."[77]

Rauf eş-Şemmerî de, hem "el-İ'tizâliyye inde'ş-Şerîf el-Murtazâ beyne'l-vehm ve'l-hakîka"[78] (Kurgu ve Gerçek Arasında Şerîf el-Murtazâ'nın Mu'tezile'ye Eğilimi) başlıklı makalesinde hem de *eş-Şerîf el-Murtazâ Mütekellimen* [Bir Kelâmcı Olarak eş-Şerîf el-Murtazâ] adlı kitabında, el-Murtazâ'nın Mu'tezile zümresi içerisinde değerlendirildiği ya da ona bir Mu'tezilî temayülün nispet edildiği görüşleri bir araya getirip tahlil etmiş ve bu yöndeki bütün iddiaları reddetmiştir.[79]

Benzer şekilde, el-Murtazâ'nın "menzile beyne'l-menzileteyn" gibi bazı Mu'tezilî ilkeleri reddetmesinden ve imâmet gibi önemli konularda Mu'tezile ile ciddi görüş ayrılıklarına sahip olmasından yola çıkan *Seyyid Murtazâ* adlı kitabın yazarı, onun Mu'tezile'ye mensup veya mütemayil olduğuna dair ileri sürülen delil ve kanıtları geçersiz saymıştır.[80]

1.5. İmâmiyye'nin Mu'tezile'yi Etkilediği Görüşü

İmâmiyye üzerine çalışan araştırmacıların bir kısmı, Şîa'nın kelâm meselelerinde Mu'tezile düşüncesinden geniş çaplı bir biçimde etkilendiği ve dolayısıyla, bağımsız olmadığı

77 Hüseyin Ali Yusufzâde, "İ'tizâl-girâyî-i Seyyid Murtazâ: Berresî ve Nakd", *Mecelle-i Nakd ve Nazar*, 18/4 (h.ş. 1392), s. 121.

78 Rauf eş-Şemmerî, "el-İ'tizâliyye inde eş-Şerîf el-Murtazâ beyne'l-vehm ve'l-hakîka", *Mecelletu Risâleti't-Takrîb*, 25 (h.k. 1420), s. 156.

79 "Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere, el-Murtazâ Mu'tezilî değildi. O, ne el-Hatib el-Bağdadî'nin sandığı gibi Mu'tezile'nin reisidir ne İbnü'l-Cevzî'nin iddia ettiği gibi Mu'tezile'ye yönelmiş veya temayül etmiştir ne de Dr. Abdürrezzak Muhyiddin'in öne sürdüğü gibi Şiîliği Mu'tezile'nin kollarından bir kol haline getirmiştir." bkz. Rauf eş-Şemmerî, ***eş-Şerîf el-Murtazâ Mütekellimen***, müracaat: İbrahim Rufâa, Meşhed: Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, h.k. 1434, s. 323.

80 bkz. Ali Rıza Esadî, ***Seyyid Murtazâ***, Kum: Pejûheşgâh-i Ulûm ve Ferheng-i İslâmî, h.ş. 1391, s. 91-94.

görüşüne şiddetle karşı çıkmış ve söz konusu görüşün tam aksine, aslında Mu'tezile'nin Şîa'nın kelâmî görüşlerinden etkilendiğini kanıtlamaya çalışmışlardır. Merhum Allâme Şeyh Muhammed Rıza el- Ca'ferî (ö. 2010), İmâmiyye'nin akâidini Mu'tezile'den aldığı ve itikadında Mu'tezile'den etkilendiği görüşünün asılsız olduğu ve bu iddiayı destekleyecek bir delilin bulunmadığı kanaatindedir.[81] Ona göre, aslında Bağdat Mu'tezilesi İmâmiyye akâidinin etkisi altına girmiştir. Onların, Basra Mu'tezilesinden farklı olarak, İmâmiyye'nin görüşlerine yakın görüşleri benimsemelerinin nedeni de budur. Allâme el- Ca'ferî'nin ifadesiyle, Bağdat Mu'tezilesi ile Basra Mu'tezilesi arasındaki görüş ayrılığının asıl nedeni, İmâmiyye kelâmcılarının Bağdat'taki mevcudiyeti ve bunun neticesinde, Bağdatlı Mu'tezile kelâmcılarının İmâmiyye ile temas halinde bulunması ve onlardan etkilenmesidir. Buna mukabil, Basralı kelâmcılar, İmâmiyye kelâmcılarıyla temas kurmamışlar ve bu yüzden İmâmiyye'den etkilenmemişlerdir.[82] Dolayısıyla, İmâmiyye kelâmcılarıyla Mu'tezile âlimlerinin görüşleri arasındaki benzerlik, onların Mu'tezile'den etkilenmiş olduklarını göstermez; zira ne el-Müfîd ne de ondan önce veya sonra gelen herhangi bir İmâmî kelâmcı, Mu'tezile'den etkilenmiş değildir.[83] el-Müfîd'in Basra Mu'tezilesi ile arasındaki görüş ayrılığı ne Bağdat Mu'tezilesinden etkilenmiş olmasıyla

81 "Dolayısıyla, İmâmiyye'nin itikadî esaslarında Mu'tezile ile hemfikir olduğu, onlardan alıntı yaptığı veya onlardan etkilendiği iddiası ister genel olarak incelensin ister ayrıntılarına inilsin tamamen asılsızdır ve bu iddianın herhangi bir doğruluk payı bulunmamaktadır. Zira İmâmiyye akidesi ve bu akidenin üzerine kurulduğu temeller incelendiğinde, bu iddiayı doğrulayacak bir kanıt bulunamaz." bkz. Muhammed Rıza el-Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye neşetuhu, tatavvuruhu ve mevkiu'ş-Şeyh el-Müfîd minhu", *Turâsunâ* 8/1-2 (h.k. 1413) s. 164.

82 "Mu'tezile İmâmiyye'den etkilenmiştir; bunun tersi geçerli değildir." bkz. el-*Ca'ferî*, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 237-238.

83 el- Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 238.

ne de hocası Ebû'l-Hasan Ali b. Îsâ er-Rummânî'nin (ö. 384/994) Basra ekolüne muhalefetiyle izah edilemez; bu görüş ayrılıkları, doğrudan İmâmiyye kelâmının Basra ekolünün öğretileriyle bağdaşmayan mahiyetiyle ilgilidir.[84] Dahası, el- Ca'ferî'ye göre, aslında el-Müfîd'in görüşlerinin hocası er-Rummânî üzerinde etkili olduğunu ve bu görüşlerin onun Şiîliğe meyletmesine ve Hz. Ali'nin (a.s.) üstünlüğünü (*efdaliyyet*) kabul etmesine sebep olduğunu söylemek kesinlikle mümkündür.[85]

Bu doğrultuda, Kâsım Cevâdî de, tartışılan mesele hakkında Allâme el- Ca'ferî'ninkine benzer bir görüş ortaya koymuştur.[86] Ona göre, Şîa'nın Mu'tezile ile imâmet konusundaki ihtilafı, İmâmiyye kelâmının Mu'tezile düşüncesinden bağımsızlığını ortaya koyan esaslı bir görüş ayrılığıdır.[87] Ayrıca, başta birinci imam Ali b. Ebî Tâlib'in (ö. 40/661) *Nehcü'l-belâğa*'da derlenen hutbeleri ve dördüncü imam Ali b. Hüseyin'in (ö. 94/712) *Sahîfe-i Seccâdiyye*'de yer alan duaları olmak üzere İmamlardan (a.s.) nakledilen ve tevhid, Allah'ın tenzihi ve teşbihin reddi gibi konuları içeren hadisler, Mu'tezile ortaya çıkmadan çok önce Şîa'nın tevhide ve tenzihe dair inançlarının aslını ve esasını şekillendirmiştir. Bu nedenle, İmâmiyye'nin bu bağlamda Mu'tezile'ye borçlu olduğu düşünülemez. Aynı şekilde, altıncı imam Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) ve sekizinci imam Ali er-Rıza'nın (ö. 203/818) hadisleri arasında da tevhid, adâlet ve bunlarla bağlantılı konular olan cebir ve ihtiyar meselelerinin ele alındığı çok sayıda hadis mevcuttur.[88] Adı geçen araştırmacıya göre, bir itham olarak değerlendirilebilecek

84 el- Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 253.

85 el-Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 256.

86 Bahsi geçen yazı, elinizdeki kitabın üçüncü makalesidir (haz.).

87 Kâsım Cevâdî, "Tesir-i Endişehâ-yi Kelâmî-i Şîa ber Mu'tezile", *Heft Asumân*, 1 (h.ş. 1371), s. 126.

88 Cevâdî, "Tesir-i Endişehâ-yi Kelâmî", s. 128-131.

olan İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiği iddiası, ilk önce Mu'tezilîler tarafından ortaya atılmış ve sonraki metinlere onlar aracılığıyla intikal etmiştir.[89] Cevâdî, çalışmasının devamında, el-Müfîd'in *Evâilü'l-makâlât* adlı eserinde bulunan ve Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki görüş ayrılıklarını içeren listeyi alıntılamış ve bu listesinin yanı sıra, İmâmiyye ve Mu'tezile kelâmcıları arasında gerçekleşen münazaralar ile her iki mezhebin âlimleri tarafından karşıt görüşü çürütmek amacıyla yazılan reddiyelere dayanarak, İmâmîyye kelâmının Mu'tezile'den alınmış olamayacağı sonucuna varmıştır.[90] Bütün bunlara ilaveten, araştırmacı, Mu'tezilîlerin tevhid ve adâlet esaslarını Müminlerin Emiri Ali'den (a.s.) aldıklarını itiraf etmelerini, Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün Hz. Ali'nin en üstün olduğu (*efdal*) inancını benimsemesini ve İbn Kıbe gibi Şiîleşmiş Mu'tezilîlerin ortaya çıkmasını Mu'tezile'nin İmâmiyye'den etkilendiğini gösteren en önemli kanıtlar olarak değerlendirmiştir.[91]

1.6. İmâmiyye ile Mu'tezile Arasında Bir Etkileşimin Bulunmadığı Görüşü

Yukarıda sözü edilen görüşlerin karşısında, bunlardan tamamen farklı bir başka görüş daha mevcuttur. Bu görüşe göre, İmâmiyye ile Mu'tezile arasında herhangi bir entelektüel etkileşim veya ilişki aslında hiç var olmamıştır ve dolayısıyla, bu iki mezhep arasında tesir veya teessürden söz etmek asla mümkün değildir. Bazı Şiî araştırmacılar, İmâmiyye ve Mu'tezile'nin kelâmî görüşleri arasında ne hatırı sayılır bir benzerlik ne de kayda değer bir yakınlık olduğunu; tam aksine, aralarında büyük bir mesafe bulunduğunu ileri sürmüş ve bu yüzden, bu iki mezhep arasında

89 Cevâdî, "Tesir-i Endişehâ-yi Kelâmî", s. 138.
90 Cevâdî, "Tesir-i Endişehâ-yi Kelâmî", s. 134-138.
91 Cevâdî, "Tesir-i Endişehâ-yi Kelâmî", s. 142-149.

bir etkiden ve etkileşimden söz etmenin mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Örneğin, Hâşim Marûf el-Hasenî, *eş-Şîa beyne'l-Eş'âire ve'l-Mu'tezile* [*Eş'âire ve Mu'tezile Arasında Şîa*] başlıklı kitabında, İmâmiyye'nin tarihi boyunca geride bıraktığı her dönemde kendi düşüncelerinde ve görüşlerinde tamamen bağımsız kaldığını göstermeye çalışmıştır.[92] Ona göre, İmâmî kelâmcılar tarafından Mu'tezile'ye karşı yazılmış reddiyeler, İmâmiyye'nin diğer İslâmî fırkalara nazaran Mu'tezile'ye çok daha fazla mesafeli olduğunu ortaya koymaktadır.[93] O, ayrıca, el-Murtazâ'nın Mu'tezilî eğilimlere sahip olduğu iddiasını tümden reddetmiştir.[94]

2. İtikadî Esaslar Bağlamında İlk İmâmiyye-Mu'tezile Münasebeti Hakkında Bazı Mülahazalar

Görüldüğü üzere, İmâmiyye kelâmı ile Mu'tezile kelâmı arasındaki ilişkiler ve İmâmî kelâmın Mu'tezilî kelâmdan etkilenip etkilenmediği konusunda kimi zaman birbiriyle de çelişen çeşitli görüşler ileri sürülmüştür; öyle ki, bu görüşler arasında ortak bir nokta bulmak oldukça güç görünmektedir. Bu satırların yazarı, konuyla ilgili olarak hâlihazırda ne düşündüğünü açıklamadan önce, İmâmiyye ile Mu'tezile arasındaki itikadî münasebetlerin erken dönemi hakkında daha önce ortaya atılmış görüşleri değerlendirmeye tâbi tutacaktır. Burada dile getirilen hususlar, esas tartışmaya bir giriş mahiyetindedir.

1. İmâmîyye kelâmının Mu'tezilî düşünceye tamamen zıt olduğunu ve İmâmiyye'nin Mu'tezile'ye en mesafeli fırka olduğunu iddia eden seçkin İmâmî âlim Hâşim Marûf

92 Hâşim Marûf el-Hasenî, ***Şîa der Berâber-i Mu'tezile ve Eşâ'ire***, çev. Seyyid Muhammed Sadık Ârif, Meşhed: Bonyâd-i Pejûheşhâ-yi Âstân-i Kuds-i Radavi, h.ş. 1379, s. 17.

93 el-Hasenî, ***Şîa der Berâber***, s. 341.

94 el-Hasenî, ***Şîa der Berâber***, s. 342.

el-Hasenî'nin (ö. 1983) görüşünün[95] aksine, İmâmiyye ile Mu'tezile arasında dikkate değer bir inanç benzerliği olduğu ve kelâma ilişkin esaslar açısından bu iki mezhep arasında çok fazla müşterek noktanın bulunduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Görünüşe göre, el-Hasenî'nin bu hatalı çıkarımının sebebi, Mu'tezile'nin temel ve önemli metinlerinin hemen hiçbirine ulaşamamış ve dolayısıyla, bu metinleri İmâmî kelâmcıların eserleriyle karşılaştırıp aralarındaki benzerlikleri tespit edememiş olmasıdır. Nitekim onun kitabını kaleme aldığı sırada, Mu'tezilî ve Bağdatlı İmâmî kelâmcıların eserleri henüz neşredilmemişti. Eğer o da günümüzde elimizde bulunan bu metinlere ulaşmış ve onları dikkatlice incelemiş olsaydı, İmâmiyye ve Mu'tezile kelâmcıları arasında var olan entelektüel ilişkiyi bu kadar kesin bir biçimde reddetmez ve İmâmiyye'yi, Mu'tezile'ye en mesafeli mezhep olarak tanımlamazdı. Bununla birlikte, merhum Abbas İkbâl'in, Nevbahtîler üzerine -el-Hasenî kitabını yazmadan yıllar önce- kaleme aldığı önemli monografide, Mu'tezile ve İmâmiyye'nin inanç esasları arasındaki yakınlığa şu şekilde işaret etmiş olması dikkat çekicidir:

> *Mu'tezile ve Şîa, usul[-i din]de büyük bir farklılık göstermezler; nitekim farklı zümrelerde bazı Şiî âlimleri Mu'tezile'ye yakınlaşmış, Mu'tezile önderlerinden bazıları da akide bakımından Şîa'ya yakınlık göstermiştir. Bu yüzden, kimi tarihçiler için bu şahısların hangi inanca sahip olduğunu saptamak güçleşmiştir. Tarihçiler bu âlimleri kimi zaman Mu'tezile tabakasına, kimi zaman Şiî taifesine dâhil etmişlerdir. Sünnî ricâl âlimleri ise, çoğu*

95 el-Hasenî şöyle yazmıştır: "Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki mesafe, Mu'tezile ile diğer fırkalar arasındaki mesafeden çok daha fazladır; hatta bazen, Mu'tezile ile Eş'âriyye ve Mürciyye arasındaki müşterek noktalar, İmâmiyye ile olan ortak noktalardan daha fazladır."

> *zaman, Şîa ile Mu'tezile'yi birbirine karıştırmış ve her ikisini aynı kategoride değerlendirmişlerdir.*[96]

İmâmiyye ile Mu'tezile âlimlerinin kelâma dair meseleleri işleyiş yöntemlerinde ve yazım tarzlarında dikkate değer bir benzerliğin bulunduğu, iki mezhebin kelâm literatürünün yüzeysel bir karşılaştırmasıyla anlaşılabilir. Buna ilaveten, önde gelen bazı İmâmî kelâmcıların, İmâmiyye mezhebinin inanç esaslarının Mu'tezile'ninkilerle örtüştüğünü ve benzerlik gösterdiğini açıkça ifade etmiş olmaları da bu iddiayı destekleyen bir kanıt olarak değerlendirilebilir. Örneğin, Nasîrüddin et-Tûsî, *Kavâidü'l-akâid* risâlesinde İmâmiyye mezhebini tanımlarken şu hususu özellikle vurgulamıştır:

> *Ve onlar, mezheplerinin inanç esaslarının (usûl) çoğunda Mu'tezile ile hemfikirdirler.*[97]

Allâme el-Hillî, et-Tûsî'nin bu sözünü şerh ederken, ilahî adâlet ve Allah'ın gözle görülmesinin reddi görüşünü, itikadî açıdan İmâmiyye ile Mu'tezile arasındaki müşterek esaslara örnek olarak zikretmiştir:

> *Ve onlar, mezheplerinin inanç esaslarının çoğunda Mu'tezile ile hemfikirdirler; bu sözün açıklamasında, adâlet, Allah'ın görülmesinin (rüyet) inkârı ve diğerleri örnek gösterilebilir.*[98]

Tâc-ı Râzî lakabıyla tanınan Mahmud b. Ali b. Mahmud el-Himmasî er-Râzî (750/1349'da hayatta) de, et-Tûsî'nin bu ifadesini şerh ederken el-Hillî'nin açıklamasına ek olarak, İmâmiyye'nin Mu'tezile ile "hüsün ve kubhun akıl yoluyla

96 İkbâl-i Âştiyânî, ***Hânedân-ı Nevbahtî***, s. 74.

97 Nasîrüddin et-Tûsî, ***Kavâidü'l-akâid***, nşr. Ali Hasan Hâzim, Beyrut: Dârü'l-gurbet, h.k. 1413, s. 89.

98 Hasan b. Yusuf el-Hillî, ***Keşfü'l-Kavâid***, nşr. Hasan Mekkî el-Âmilî, Beyrut: Dâru's-safvet, h.k. 1413, s. 309.

bilinebileceği" ilkesinde hemfikir olduğuna işaret etmiştir.[99] Yani, İmâmiyye, adâlet, Allah'ın görülmesinin reddi ve benzeri temel itikadî esaslarda Mu'tezile ile fikir birliği ve yakınlık içerisinde olmuştur.

Bütün bunlara ilaveten, el-Müfîd'in *Evâilü'l-makâlât* adlı eserini İmâmiyye ile Mu'tezile arasındaki inanç farklılıklarını açıklamak amacıyla kaleme almış olması,[100] İmâmî ve Mu'tezilî kelâmî görüşleri arasında kayda değer bir benzerliğin ve yakınlığın bulunduğuna bir başka şekilde işaret etmektedir; zira eğer el-Müfîd'in yaşadığı dönemde İmâmiyye ile Mu'tezile arasında inanç esasları bakımından dikkate değer bir benzerlik mevcut olmasaydı, iki mezhebin kelâmî ihtilaflarını ve farklılıklarını açıklama ihtiyacı da doğmazdı. Abdulsater'in de ifade ettiği gibi, *Evâilü'l-makâlât*'ın hacmi ve tafsilatlı içeriği, İmâmiyye'nin o dönemde Mu'tezile ile arasında bir fark olmadığı yönündeki ithama karşı, bağımsız İmâmî kimliğini vurgulama ihtiyacı hissedildiğini göstermektedir.[101]

2. İmâmiyye ile Mu'tezile arasında, inanç esaslarının çoğunda mevcut olan benzerliğin nedeni hakkında fark-

99 Mahmud b. Ali b. Mahmud el-Himmasî er-Râzî, (maruf be Tâc-ı Râzî), ***Keşfü'l-me'âkid fî şerhi Kavâidü'l-akâid*** *(Çap-i aksî ez rûy-i nüsha-i hattî Kitabhâne-i Devletî-i Berlin -Alman- be zamime-i bahşî ez kitab-i el-Mülahhas-i Fahr-i Râzî be hatt-i Tâc-i Râzî)*, önsöz ve indeks: Sabine Schmidtke, Tahran: Müessese-i Pejûheşî-i Hikmet ve Felsefe-i İran ve Freie Universitat Berlin, 2017, s. 120.

100 el-Müfîd şöyle yazmıştır: "Allah'ın tevfik ve iradesiyle bu kitapta Şîa ile Mu'tezile arasındaki farkları ve Şîa içinde adâlet ilkesini ön plana çıkaran Adliyye ile yine adâleti esas alan Mu'tezilîler arasındaki ayrılık noktalarını ortaya koymayı amaçladım. Ayrıca, her ne kadar bazı itikadî esaslarda uzlaşıyor gibi görünseler de İmâmiyye ile Mu'tezile arasında bu konularda mevcut olan derin ihtilafları ayrıntılı şekilde açıklamaya çalıştım." bkz. Muhammed b. Muhammed en-Numân eş-Şeyh el-Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât fî'l-mezâhib ve'l-muhtârât***, nşr. Mehdi Muhakkik, Tahran: Müessese-i Mütalaât-i İslâmî-i Dânişgâh-i Tahran, h.ş. 1382, s. 1.

101 Abdulsater, ***Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology***, s. 7.

lı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden biri, bu iki mezhepten birinin diğerinden iktibasta bulunduğudur. Bu görüş ise kendi içerisinde, İmâmiyye'nin Mu'tezile'den iktibasta bulunduğu ve bunun tersi olarak Mu'tezile'nin İmâmiyye'den alıntı yaptığı olmak üzere iki karşıt tezi içermektedir. Bu iki tezden her birinin, önceki bölümde de belirtildiği üzere, taraftarları bulunmaktadır. Bir diğer görüş ise, her iki kelâm sisteminin de aynı kaynaktan istifade edip tek bir referanstan beslendiğidir. Bununla birlikte, bir başka ihtimalden daha söz edilmiştir. Bu da Mu'tezile ile İmâmiyye'nin inanç esaslarını birbirinden farklı iki kaynaktan aldıkları, ancak bu iki kaynağın, ilgili kelâm meselelerinde bir şekilde birbirleriyle benzeşen ve örtüşen esaslara sahip olduklarıdır. Örneğin, döneminin önde gelen İmâmiyye kelâmcısı Hakîm Feyyâz Lâhicî'ye (ö. 1072/1661) göre, İmâmiyye'nin inanç esaslarının büyük ölçüde Mu'tezile ile benzerlik göstermesinin sebebi ne Mu'tezile'den etkilenmesi ne de onların kelâm usullerini iktibas etmesidir; aksine bu benzerlik, bir yandan Mu'tezile'nin felsefeden faydalanmasından, diğer yandan İmâmiyye'nin -İmamlarından (a.s.) aldıkları- kelâm usullerinin felsefî ilkelerle uyumlu olmasından kaynaklanmaktadır:

> *Ve bilinmelidir ki, İmâmiyye'nin inanç esaslarının birçoğunda Mu'tezile ile uyum içinde olması, Mu'tezile'nin felsefeden faydalanmasından kaynaklanmaktadır; zira İmâmiyye inanç esaslarını, Mu'tezile'nin öğretilerinden değil, bizzat kendi İmamlarından (a.s.) almıştır.*[102]

3. İmâmiyye ile Mu'tezile'nin inanç esaslarının büyük ölçüde birbirine benzemesini ve örtüşmesini açıklamaya

102 Molla Abdürrezzak Lâhicî, ***Şevâriku'l-ilhâm fî şerhi Tecrîdu'l-kelam***, nşr. Ekber Esed Alizâde, Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, h.ş. 1385, C. 1, s. 50.

yönelik en yaygın ve meşhur görüş, bu iki mezhepten birinin diğerinden iktibasta bulunduğu ve ödünç aldığı yönündedir. Bu mesele, esasında, İslâm'ın ilk asırlarında, yani İmâmî ve Mu'tezilî kelâm sistemlerinin teşekkül etmeye başladığı erken dönemlerde, tevhid ve adâlet gibi temel inanç esasları etrafında meydana gelen entelektüel etkileşim meselesiyle bağlantılıdır. Bu bağlamda bazı araştırmacılar, İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiğini, bazıları ise Mu'tezile'nin Şîa İmamlarının (a.s.) öğretilerinden etkilendiğini ileri sürmüştür.

Daha önce de ifade edildiği üzere, Madelung, İmâmiyye'nin ve bu cümleden olmak üzere Şîa İmamlarının (a.s.), tevhid ve adâletle ilgili bazı konularda, belirli ölçüde Mu'tezilî öğretilerden etkilendiğini düşünen araştırmacılardan biridir. Önceki bölümde de değinildiği üzere, Madelung'a göre, Şîa İmamları, tevhid ve Allah'ın sıfatları gibi kelâm meseleleriyle ilgili olarak kendilerine yöneltilen sorulara cevap verirken zamanla Mu'tezile'nin görüşlerini, terimlerini ve yaklaşımlarını onaylamaya ve benimsemeye başlamışlardır. Madelung, bu görüşünü desteklemek amacıyla, *Usûlü'l-Kâfî*'de İmamlardan nakledilen ve içlerinde, Allah'ı tanıma konusunda Mu'tezile kelâmcılarının kullandığı terim ve kavramlara benzer ifadeler bulunan rivayetlere atıfta bulunmuştur. Bu bağlamda, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın (a.s.) öğretileri ile ilk dönem Mu'tezile kelâmcılarının -örneğin Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın- görüşlerini karşılaştıran Madelung, Allah'ın sıfatlarının tefsiri, zat-sıfat ilişkisi, sıfatların zatî ve fiilî olarak ayrılması ve Allah'ın ilminin kadim oluşu gibi konularda dikkate değer benzerlikler bulunduğunu belirtmiştir. Bu benzerliklerden yola çıkan yazar, nihayetinde, İmam es-Sâdık'ın sözü edilen konularda Mu'tezile'nin görüşlerini benimsediği sonucuna varmıştır.

Madelung'un bu görüşü çeşitli açılardan eleştiriye açıktır; aşağıda bu eleştirilerden bazılarına kısaca değineceğiz:

Öncelikle, Madelung'un Şîa İmamlarına yaklaşımının, İmamları Allah tarafından seçilmiş ve ilahî bilgiyle donatılmış kimseler olarak gören geleneksel İmâmî-Şiî anlayıştan oldukça farklı olduğu kabul edilmelidir. Bu yüzden o, İmam Ca'fer es-Sâdık'ı, döneminin âlimlerinin düşüncelerinden etkilenebilen ve dolayısıyla görüşleri zamanla değişebilen bir mütefekkir olarak tasvir etmiştir. Ne var ki, Madelung'un Şiî kelâmda Allah'ı tanımaya dair öğretilerin tarihsel gelişim sürecini göz ardı edip, ilk İmamların tevhid öğretisinin izini hadis derlemelerinde sürmek yerine, Mu'tezile düşüncesi üzerinden izlemeye çalışması hiçbir şekilde kabul edilebilir değildir. Oysa ilk Şîa İmamlarından nakledilen rivayetlerde, Allah hakkında tevhidi ve tenzihi esas alan öğretilerin sayıca çok fazla olduğu bilinmektedir. Doğal olarak, bu öğretiler, Allah tarafından kendilerine verilen ilahî ilmin yanında, İmam Ca'fer es-Sâdık gibi sonraki İmamlar için Allah hakkında bilgi elde etme yollarından biri olmuştur; zira Şîa İmamları, yalnızca kendi atalarından ilim tahsil etmişlerdir; onların başka bir mezhebe veya ekole mensup bir âlimin yanında talebelik ettiklerine dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Dolayısıyla, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın, kendi dönemindeki Mu'tezilîlerden etkilendiğini ileri sürmek için çok daha güçlü delillere ihtiyaç vardır; çünkü bazı görüş ve düşüncelerin birbirine benzemesi, tek başına etkilenmenin veya alıntının göstergesi olamaz. Bunun da ötesinde, İmam Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Allah'ın zatı ile sıfatlarının aynılığı ve sıfatların zatî ve fiilî olarak ayrılması gibi konuları, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 227 veya 235/841 veya 850) gibi Mu'tezilî kelâmcılardan onlarca yıl önce ele almıştır. Dolayısıyla, eğer Şîa İmamları ile Mu'tezile kelâmcıları arasında herhangi bir tesir ve teessür söz konusu olacaksa, bu durumda Mu'tezile'nin İmamların

öğretilerinden etkilenmiş olmaları icap eder; zira tersi, tarihsel açıdan mümkün değildir.

İlk Şîa İmamlarından miras kalan hadisler üzerinde yapılan incelemeler, bu hadislerde Allah hakkında tevhidi esas alan çok sayıda öğretinin bulunduğunu göstermektedir. Örneğin, İmam Ali'den (a.s.) nakledilen bazı hadislerde şu ifadeler yer almaktadır:

> *İhlâsın kemali, O'ndan sıfatların nefyedilmesidir; zira [akıl,] her sıfatın mevsuftan başka olduğuna tanıklık ettiği gibi her mevsufun da sıfattan başka olduğuna tanıklık eder.*[103]
>
> *[Allah,] sıfatların kendisine hulûl etmesinden [sıfatların zatına eklenmesinden] yücedir; çünkü akıl, sıfatların hulûl ettiği her şeyin yaratılmış (masnû) olduğuna tanıklık eder.*[104]

Bu ifadeler, "sıfatlarda tevhid" öğretisine, yani Allah'ın zatıyla sıfatlarının aynılığına işaret etmektedir. Ayrıca, *Nehcü'l-belâğa*'daki hutbeler ve veciz sözler, Allah hakkında tevhidi ve tenzihi esas alan bilgilerle doludur. Mu'tezilî kelâmcı Kâdî Abdülcebbâr, bu bağlamda şöyle yazmıştır:

> *Müminlerin Emiri Ali'nin teşbihi reddetme ve adâleti ispat etme hususundaki hutbeleri sayılamayacak kadar çoktur.*[105]

Şeyh el-Müfîd de, Şerîf el-Murtazâ'nın naklettiği bir rivayeti değerlendirip bu rivayetle ilgili yöneltilen bir soruya cevap verirken benzer bir ifade kullanmıştır. el-Murtazâ, hocasına, Mu'tezilîlerin önceki İmâmîlerin tamamının teşbihe inandıklarını iddia ettiklerini; bazı İmâmî muhaddislerin

103 Muhammed b. el-Hüseyin eş-Şerîf er-Radî, ***Nehcü'l-belâğa***, nşr. eş-Şeyh Kays Behcet el-Attâr, Kum: Müessesetü'r-Râfid li'l-matbuât, h.k. 1431, Birinci Hutbe, s. 46.

104 Muhammed b. Muhammed en-Numân eş-Şeyh el-Müfîd, ***el-İrşâd fî marifeti Hücecullah ale'l-ibâd***, Beyrut: Dâru'l-Müfîd, h.k. 1413, C. 1, s. 223.

105 el-Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, ***Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakatü'l-Mu'tezile***, nşr. Fuad Seyyid, Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, h.k. 1393, s. 136.

de bu iddiayı kabul ettiklerini ve İmâmîlerin teşbihin reddi öğretisini Mu'tezile'den aldıklarına inandıklarını söyleyince el-Müfîd şöyle demiştir: "Seleflerimiz arasında teşbihe gerçekten inanmış kimse yoktur. Hişâm b. Hakem'e gelince; o, her ne kadar bir dönem Allah'ın cisim olduğuna inanmış olsa da çok geçmeden bu görüşünden vazgeçmiştir." el-Müfîd, sözlerinin devamında teşbihin reddi akidesinin İmamların birçok hadisinde dile getirildiğini hatırlatmış ve şöyle demiştir:

> *Âl-i Muhammed'den (a.s.) nakledilen hadisler arasında teşbihin nefyedildiği sözler sayılamayacak kadar çoktur.*[106]

Ardından, el-Müfîd, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın (a.s.) Allah'a cisim isnadını reddettiği bir hadisini nakletmiş ve şöyle sormuştur:

> *Tenzihi esas alan buna benzer onca rivayet mevcutken, biz Şiîlerin teşbihin reddini Mu'tezile'den öğrendiğimiz nasıl ileri sürülebilir?*[107]

el-Müfîd, bir başka yerde, bu kez İmâmîlerin cebir ve Allah'ın gözle görülmesi (*rüyet*) inancına sahip oldukları ithamını ele almış ve Allah'ın adâleti ve gözle görülmesinin reddi konularında İmamlardan nakledilen hadislerin sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade etmiştir:

> *Âl-i Muhammed'den (a.s) nakledilen hadisler arasında Allah'ın adâletinin ispatı ve rüyetin reddi konusundaki rivayetler sayılamayacak kadar çoktur.*[108]

106 Muhammed b. Muhammed en-Numân eş-Şeyh el-Müfîd, ***el-Hikâyât [fî muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-Adliyye ve'l-fark beynehum ve beyne'ş-Şi-ati'l-İmâmiyye***], nşr. es-Seyyid Muhammed Rıza el-Hüseynî el-Celalî, *Müsennefâtu eş-Şeyh el-Müfîd*, Kum: el-Mutemer el-âlemî li-elfiyyeti eş-Şeyh el-Müfîd, h.k. 1413, C. 10, s. 79-80.

107 "Peki, bu durumda biz bunları nasıl Mu'tezile'den almış olabiliriz?" bkz. eş-Şeyh el-Müfîd, ***el-Hikâyât***, s. 81.

108 eş-Şeyh el-Müfîd, ***el-Hikâyât***, s. 84.

el-Murtazâ da meşhur bir ifadesinde, tevhid ve adâlet konularının kökeninin ve temel ilkelerinin İmam Ali'nin (a.s.) sözlerine dayandığını belirtmiştir. Ona göre, bu konulardaki en kıymetli öğretiler Müminlerin Emiri Ali'nin sözlerinde bulunmaktadır. Muahhar kelâmcıların bu konuda dile getirdikleri ve yazdıkları şeyler, yalnızca İmam Ali'nin öğretilerinin şerhinden ve açıklamasından ibarettir:

> *Bil ki tevhid ve adâlet esasları, Müminlerin Emiri'nin (a.s.) sözlerinden ve hutbelerinden alınmıştır. Hutbelerinde bu esaslar, hiçbir ilaveye ihtiyaç duyulmayacak ve üzerine söz söylenemeyecek şekilde, bir bütünlük içerisinde etraflıca açıklanmıştır. Onun sözlerinde aktarılan bilgiler üzerine dikkatlice düşünen kimse, kelâmcıların sonradan derleyip yazdıkları şeylerin tamamının aslında bu veciz sözlerin açıklaması ve şerhi olduğunu anlar. Onun evlatlarından olan İmamlar (a.s.) tarafından da bu konuda o kadar çok hadis nakledilmiştir ki, tamamını ihata etmek, kavramak mümkün değildir. Bu rivayetlere vâkıf olmak için çaba gösteren ve onları kendi kaynaklarından talep eden kimse, derin bilgiye ulaşır. Bu bilgilerin bir kısmı hastalıklı kalpler için şifa ve kısır akıllar için berekettir.*[109]

İbn Şehrâşûb (ö. 588/1192) da el-Murtazâ'nın yukarıdaki sözünü hatırlatan bir sözünde, kelâmcıların inanç esasları konusundaki geniş açıklamalarının, İmam Ali'nin veciz sözlerinin detaylandırılmasından başka bir şey olmadığını vurgulamıştır:

> *Kelâmcıların inanç esasları (usûl) hakkında yaptıkları detaylı açıklamalar, sadece o vecizelerin detaylıca ele alınması ve o esasların şerhidir.*

109 Ali b. el-Hüseyin eş-Şerîf el-Murtazâ el-Musevî, ***el-Emâlî (Gurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid)***, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1998, C. 1, s. 148.

Sözlerinin devamında, İmâmiyye'nin itikatta İmam Ca'fer es-Sâdık'ın (a.s.) görüşlerini esas aldığını, onun da bu konuda atalarının görüşlerine başvurduğunu; buna mukabil, Mu'tezile ve Zeydiyye'nin kelâm ilmini, ilmî silsilesi Muhammed b. el-Hanefiyye (ö. 80 veya 81/699 veya 700) ve İmam Ali'ye ulaşan Kâdî Abdülcebbâr'dan öğrendiklerini ifade eden İbn Şehrâşûb şöyle yazmıştır:

> *İmâmiyye, [inanç esaslarını İmam Ca'fer] es-Sâdık'a (a.s), o da babalarına dayandırır. Mu'tezile ve Zeydiyye ise [öğretilerini], Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, Ebû Abdullah Hüseyin el-Basrî, Ebû İshak Abbas, Ebû Hâşim el-Cübbâî, babası Ebû Ali, Ebû Yakub eş-Şahhâm, Ebû Hüzeyl el-Allâf, Ebû Osman et-Tavîl, Vâsıl b. Atâ, Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Ali aracılığıyla babası Muhammed b. el-Hanefiyye'den rivayet etmişlerdir.*[110]

Mu'tezile arasında İbn Ebî'l-Hadîd (ö. 656/1258), *Nehcü'l-belâğa* üzerine yazdığı *Şerh*'inin birkaç yerinde, Mu'tezilîlerin en önemli inanç esaslarını Hz. Ali'nin sözlerinden aldıklarını açıkça belirtmiştir. Örneğin, Hz. Ali'ye izafe edilen *"Kendisine 'Tevhid ve adâlet nedir?' diye sorulunca, 'Tevhid vehmedilerek, adâlet itham edilerek anlaşılmaz' dedi"*[111] sözünü şerh ederken şöyle yazmıştır:

> *Bu sözde açıklanan adâlet ve tevhid esasları, bizim Mu'tezilî ashabımızın kelâm ilminin iki sütunudur. Özetle, ashabımız, tevhid ve adâlete dair görüşlerini Müminlerin Emiri'nden almışlardır. Bu söz de [Hz. Ali'nin] bizim görüşümüzü aynen dile getirdiği sözlerinden biridir.*[112]

110 Muhammed b. Ali İbn Şehrâşûb, ***Menâkıbu Âli Ebî Tâlib***, nşr. Yusuf el-Bukâî, Kum: İntişârât-i Zevi'l-kurbâ, h.k. 1427, C. 2, s. 56.

111 Abdülhamid eş-Şerîf er-Radî, ***Nehcü'l-belâğa***, Kısa Sözler, no: 449, s. 726.

112 İbn Ebî'l-Hadîd, ***Şerhü Nehci'l-belâğa***, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Kum: Mektebetü Ayetullah el-Maraşî en-Necefî, h.ş. 1378-1383, C. 20, s. 227-228.

İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerh*'inin hemen başında, ilahî ilmin en yüce ilim olduğunu ve bu ilmin Hz. Ali'nin sözlerinden alındığını ve onun tarafından yayıldığını; onun bu ilmin başı ve sonu olduğunu ve tevhid ve adâlet ehli olan Mu'tezile'nin ve diğerlerinin ilahî ilmi ondan aldığını belirtmiştir. Bu konularda nazar sahibi olan diğer herkesin Hz. Ali'nin talebesi olduğunu ifade eden İbn Ebî'l-Hadîd şunları yazmıştır:

> *En şerefli ilim, ilahî ilimdir; çünkü bir ilmin şerefi, konusunun (malûm) şerefiyle ölçülür. [İlahî ilmin] konusu ise varlıkların (mevcudât) en şereflisidir, dolayısıyla en üstün ilim odur. Bu ilim, onun [Hz. Ali'nin] sözlerinden iktibas edilmiş, ondan nakledilmiş, ona ulaşmış ve ondan başlamıştır. Bu nedenle, tevhid ve adâlet ehli ve akılcı düşüncenin öncüsü olan Mu'tezilîler -ki insanlar bu ilmi onlardan öğrenmişlerdir- onun [Hz. Ali'nin] talebeleri ve ashabıdır.*[113]

İbn Ebî'l-Hadîd, başka bir yerde, Hz. Ali'nin Araplar arasında ilahî hikmette derinlemesine düşünen ilk âlim olduğunu ve bu nedenle tevhid ve adâletle ilgili ince ve hassas meselelerin sadece onun sözlerinde ve hutbelerinde bulunduğunu; buna karşın, böylesi ince ve dakik meseleleri tasavvur etme ve anlama yetisine sahip olmayan sahâbenin geri kalanının ve tâbiînin sözlerinde böyle konuların hiç bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre kelâmcıların sadece Hz. Ali'ye nispet edilmelerinin ve onu üstatları olarak kabul etmelerinin nedeni tam olarak budur. Bu minvalde, "bizim ashabımız" dediği Mu'tezile de kendisini Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) aracılığıyla Hz. Ali'ye nispet etmiştir:

> *Araplar arasında ilk kez bu konularla derinlemesine ilgilenen kişi, Ali (a.s) idi. Bu nedenle, tevhid ve adâletle ilgili*

113 İbn Ebî'l-Hadîd, ***Şerhü Nehci'l-belâğa***, C. 1, s. 17.

> *hassas meselelerin, onun sözlerinin ve hutbelerinin satır aralarına yayılmış olduğunu görürsün. Buna mukabil, sahâbenin ve ayrıca tâbiînin konuşmalarında bu konularda söylenmiş tek bir söz dahi bulamazsın. Onlar bu meseleleri tasavvur edemezlerdi; olur da anlarlarsa derinliğini kavrayamazlardı. O dönemin Araplarının bunları idrak etmesi nasıl mümkün olabilirdi ki! Akıl yoluyla kavranan konuların engin denizlerine dalan kelâmcıların kendilerini başkasına değil de özellikle Ali'ye nispet etmelerinin, onu üstatları ve reisleri olarak kabul etmelerinin nedeni işte budur. Her mezhep ve fırka onu kendine mal etmeye çalışmıştır. Bizim ashabımızın Vâsıl b. Atâ'ya mensup olduklarını söylediklerini görmez misin? Vâsıl, Ebû Hâşim b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin talebesiydi; Ebû Hâşim ise, babası Muhammed'in ve Muhammed, babası Ali'nin (a.s) talebesiydi.*[114]

Mu'tezile kelâmcısı İbn Ebî'l-Hadîd, "tevbe" konusunu ele alırken, mezheptaşlarının bu konudaki görüşlerini de Müminlerin Emiri Ali'nin sözlerinden aldıklarını ve İmam Ali'nin sözlerinin onların görüşlerinin aslı ve kaynağı olduğunu açıkça ifade etmiştir:

> *Ashabımızın tevbe konusunda söylediklerinden kısaca da olsa söz etmemiz yerinde olacaktır. Çünkü Müminlerin Emiri'nin (a.s.) [bu konudaki] sözleri, ashabımızın bu konudaki görüşlerinin dayanak noktası, kaynağıdır. Onların tövbe hakkında söyledikleri şeylerin tamamı, onun bu fasılda ele alınacak olan veciz sözünde ana hatlarıyla ortaya konulmuştur.*[115]

Bu alıntılar, Allah'ı tanıma bağlamında tevhidi ve tenzihi esas alan tartışmalar başta olmak üzere kelâm meselelerinin tamamının, Hz. Ali'nin hadislerine dayandığını ve İmâmiy-

114 İbn Ebî'l-Hadîd, ***Şerhü Nehci'l-belâğa***, C. 6, s. 371.

115 İbn Ebî'l-Hadîd, ***Şerhü Nehci'l-belâğa***, C. 20, s. 57.

ye kelâmcılarının, doğrudan Hz. Ali'nin ilim sofrasında oturup onun rahle-i tedrisinden geçtiklerini ve bilgilerini ona medyun olduklarını göstermektedir. Bu doğrultuda, en azından İmâmî kelâmcılar bağlamında, onların tevhid ve adâlet gibi inanç esaslarına dair düşüncelerinin İmamlarının öğretilerinin bir meyvesi olduğu; Mu'tezile'den iktibas edilmedikleri katiyetle söylenebilir.

Mu'tezile bağlamında ise, genelde Mu'tezile'nin, özelde erken dönem Basra Mu'tezilîlerinin tevhid ve adâlet konusundaki inançlarını hangi kaynaktan aldıklarına dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazı araştırmacılar, ilk Mu'tezilîlerin tevhide ve sıfatların tenzihine dair görüşlerini İslâm dışı kaynaklardan, örneğin Yunan felsefesinden[116] veya Hristiyan teolojisinden aldıkları kanaatindedir. Sözgelimi, Harry Austryn Wolfson (ö. 1974), ilk dönem Mu'tezilîlerin tevhid ve Allah'ın sıfatlarının nefyi gibi konulara dair görüşlerini, hatta bu görüşlerini temellendirmek için geliştirdikleri istidlal yöntemini, Hıristiyan felsefesi ve teolojisinden, özellikle de İskenderiyeli Yahudi filozof Filon'dan etkilenen Sabellius ve Arius gibi "kilise babaları"nın görüşlerinden aldıklarını ileri sürmüştür.[117] Buna mukabil, başka bazı araştırmacılar, Mu'tezile düşüncesinin böyle bir kökene sahip olduğu tezini tümden reddetmiş ve Mu'tezilîlerin bu kaynaklardan büyük ölçüde etkilendikleri fikrini tamamen inkâr etmiştir.[118] Bu araştırmacılara göre, Mu'tezile'nin kurucuları olan Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd

116 Örneğin bkz. eş-Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, nşr. Muhammed b. Fethullah Bedrân, Kahire: Mektebetü'l-İncilu el-Mısrıyye, 1910, C. 1, s. 51, 53.

117 Harry Austryn Wolson, ***Felsefe-i İlmi-i Kelam***, çev. Ahmed Ârâm, Tahran: İntişârât-i el-Huda, h.ş. 1368, s. 66-69, 144-145, 148-151; ayrıca bkz. Harry Austryn Wolson, ***Bâztâbhâ-yi Kelâm-i İslâmî der Felsefe-i Yahudi***, çev. Ali Şehbâzî, Kum: Merkez-i Mütalaât ve Tahkikât-i Edyân ve Mezâhib, h.ş. 1387, s. 15.

118 Ali Sami en-Neşşâr, ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm***, Kahire: Dâru'l-maârif, 1977, C. 1, s. 426-430, özellikle s. 428.

(ö. 144/761), kendi düşüncelerinde, özellikle kader (insanın iradesi), Kur'ân'ın hâdis/mahlûk oluşu ve [Allah'ın zatına zâid olan kadim] sıfatların nefyi gibi meselelerde Kaderiyye mezhebinin etkisi altında kalmışlardır.[119]

Başka bazı araştırmacılar ise, Basra Mu'tezilesinin ilk temsilcilerinin, Hz. Ali'ye olan muhalefetleri nedeniyle, onun tevhidi ve tenzihi esas alan öğretilerini benimsemelerinin mümkün olamayacağını savunmuşlardır. Bu görüşe göre, Zeydiyye'nin etkisi altında kalan bazı geç dönem kelâmcılar dışında Mu'tezile'ye mensup kelâmcılardan hiçbiri, inançlarını Hz. Ali'ye ve evlatlarına dayandırmamış ve onlardan etkilendiklerini beyan etmemiştir. Dolayısıyla, Mu'tezile'nin tevhid ve adâlet inançlarının kaynağı, Hz. Ali'nin sözleri değildir.[120] Aynı doğrultuda, başka bazı araştırmacılar da ilk Basra Mu'tezilîlerinin tevhid ve adâlet gibi inanç esaslarını Şîa İmamlarından almadıklarını, esasında onların Şîa İmamlarının hadislerine aşina olmadıklarını; onların bu inançlarını daha ziyade İslâm dışı kaynakların ve diğer dinlerin etkisi altında geliştirdiklerini savunmuş ve ayrıca, tenzihi savunan bazı İmâmiyye kelâmcılarının görüşlerinin başlangıçta Mu'tezile'ninkilerle tam olarak örtüşmediğini, dolayısıyla da onların bu noktada Mu'tezile'den etkilen-

119 en-Neşşâr, ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî***, C. 1, s. 407-408.

120 "Bu bağlamda hatırlanması gereken önemli husus, erken dönem Mu'tezîle kelamcılarının Şîa'dan tamamen bağımsız olduklarıdır. Nitekim bu dönemde onlardan bazıları Nâsıbîlik [Ehl-i Beyt'e düşmanlık] ile suçlanmış, bazıları İmam Ali'nin savaşlardaki tutumunu eleştirmiş, bazıları da onu kendinden önce gelen halifelerden daha aşağı bir konumda (*mefdûl*) görmüştür. Mu'tezile arasında, düşüncelerini İmam Alî'ye ve evladına dayandıran veya onun (ve onların) kendileri üzerinde bir etkiye sahip olduğunu kabul eden yaklaşım, Zeydiyye'nin tesiri altında, daha geç dönemlerde ortaya çıkmıştır." Ali el-Meden, "Aklâniyyetu'l-Mu'tezile beyne't-Tesennun ve't-Teşeyyu", *Ceridetü's-Sabah*, no: 3781 (25 Eylül 2016), s. 14. Basra Mu'tezilesinin İmam Ali'ye muhalefeti hakkında bkz. el- Ca'ferî, "el-Kelam inde'l-İmâmiyye", s. 236.

mediklerini ifade etmişlerdir.[121] Bu nedenle, Mu'tezile'nin teşekkül döneminde tevhid ve adâlet görüşlerinin ortaya çıkıp yerleşik hale gelmesinde ne Mu'tezile'nin Şîa İmamlarının öğretilerinin etkisi altında kaldığı ne de İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiği söylenebilir.

Buna mukabil, bazı Mu'tezilî kelâmcıların, örneğin daha önce kendisinden bahsettiğimiz İbn Ebî'l-Hadîd'in ifadeleri, Mu'tezile'nin tevhid ve adâlet gibi inanç esaslarının kökeninin ve kaynağının Hz. Ali'nin sözleri olduğunu göstermektedir. Bu görüşü savunanlar, Mu'tezile'nin tevhide ve adâlete dair itikadında Hz. Ali'nin sözlerinden etkilendiğini öne sürmüşlerdir.[122] Böyle düşünenler, görüşlerini, Mu'tezile'nin erken dönem temsilcilerinin ilmî miraslarının ve öğretilerinin Hz. Ali'ye ve Resûlullah'a (s.a.a.) ulaştığını kabul ettikleri ve bundan gurur duyduklarını belirttikleri bir ilmî silsileye dayandırmışlardır. Örneğin, Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün önde gelen isimlerinden olan Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı mezhepler tarihi kitabının "Mu'tezile" babında, Mu'tezile'nin ilmî silsilesinin Vâsıl b. Atâ yoluyla Muhammed b. el-Hanefiyye'ye ve oğlu Ebû Hâşim'e (ö. 98/717), oradan da Hz. Ali ve Hz. Muhammed'e (s.a.a.) ulaştığını gösteren bir isnâd nakletmiştir.[123] İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437) ise, Ebû İshâk

121 Hassan Ansari, "Mekteb-i İ'tizâl", https://ansari.kateban.com/post/2911?post=2911

122 İbn Şehrâşûb, ***Menâkıb***, C. 2, s. 56; Subhânî, ***Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal***, C. 3, s. 167; Cevâdî, "Tesir-i Endişehâ-yi Kelamî," s. 142.

123 "Mu'tezile hakkında şöyle denir: Onların ve mezheplerinin, diğer hiçbir İslâm fırkasının sahip olmadığı ve hasımlarının dahi inkâr edemediği, doğrudan Hz. Peygamber'e ulaşan bir silsilesi, bir isnâdı vardır. Hasımları dahi Mutezile'nin Vâsıl b. Atâ'ya dayandığını kabul ederler. Buna göre, Vâsıl'ın silsilesi Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib ve oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Ali'ye dayanmaktadır. Muhammed [ilmini], babası Ali'den, Ali ise doğrudan Resûlullah'tan almıştır." bkz. el-Hemedânî, ***Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakatü'l-Mu'tezile***, s. 68; aynı rivayet için ayrıca bkz. Ebû Said en-Neş-

İbrahim b. el-Ayyâş'tan (ö. 386/996) naklettiği bir rivayette, Mu'tezile mezhebinin ilmî silsilesinin şu şekilde olduğunu ifade etmiştir: "Mu'tezile ilmî silsilesini Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'e dayandırır; bu ikisi [ilimlerini] Muhammed b. el-Hanefiyye ve oğlu Ebû Hâşim'den almışlardır. Muhammed b. el-Hanefiyye, Vâsıl'ın üstadıdır. Muhammed de babası Ali'den ilim almıştır."[124]

Ancak, Şerîf el-Murtazâ'nın da belirttiği gibi, Vâsıl b. Atâ sadece Ebû Hâşim'in talebesi olmuştur. Zira Muhammed b. el-Hanefiyye'den ders almış olması tarihsel olarak mümkün değildir; çünkü Muhammed b. el-Hanefiyye 80 veya 81/699 veya 700 yılında vefat etmiştir ve Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'ın rivayetine göre, Vâsıl b. Atâ 80/699 yılında doğmuştur.[125] Bu nedenle, kendisi de bir Şiî-Mu'tezilî olan (İbn) en-Nedîm'in[126] *el-Fihrist* adlı eserinde Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'tan naklettiği bir isnâdda, kendisinin adâlet ve tevhid konularını Osman b. Hâlid et-Tavîl'den, onun Vâsıl b. Atâ'dan, Vâsıl'ın Ebû Hâşim'den, Ebû Hâşim'in Muham-

vân el-Himyerî, ***el-Hûru'l-în***, nrş. Kemal Mustafa, Kahire: Mektebetü'l-Hancî bi-Mısır ve Mektebetü'l-Müsennâ bi-Bağdat, 1965, s. 206.

124 "Şöyle dedi: Mu'tezile'nin mezheplerine dair isnâdları, sabahın aydınlığı kadar açıktır. Bu senet zinciri, herkesçe bilinen meşhur bir tarikle Vâsıl'a ve Amr'a ulaşır. Bu ikisi, [ilmini] Muhammed b. Ali b. Ebî Ṭâlib ve onun oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'den almışlardır. Muhammed, Vâsıl'ı bizzat yetiştirmiş, ona ilim öğretmiş ve onun bu ilimde olgunlaşmasını ve yetkinleşmesini sağlamıştır. Muhammed ilmini, babası Ali b. Ebî Ṭâlib'den (a.s.), Ali ise, Resûlullah'tan (s.a.v.) almıştır." Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, ***Tabakâtü'l-Mu'tezile***, nşr. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2009, s. 7.

125 "Vâsıl, Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye ile görüşmüş, onunla bir arada bulunmuş ve kendisinden ilim almıştır. Bazı kimseler onun, Ebû Hâşim'in babası Muhammed [b. el-Hanefiyye] ile de görüştüğünü söylemişlerdir; ama bu doğru değildir. Çünkü Muhammed, hicrî 80 veya 81 yılında vefat etmiştir. Vâsıl ise 80 yılında doğmuştur." eş-Şerîf el-Murtazâ, ***el-Emâlî***, C. 1, s. 165.

126 "O, Şiî-Mu'tezilî idi." bkz. Yâkût b. Abdullah Yâkût el-Hamevî, ***Mucemü'l-üdebâ***, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993, C. 6, s. 2427.

med b. el-Hanefiyye'den, onun da babası Ali'den ve onun da Resûlullah'tan aldığı belirtilmiştir.[127] Benzer bir isnâdı, Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr da nakletmiştir; ancak o, Vâsıl b. Atâ'nın yanı sıra Amr b. Ubeyd'in de adını zikretmiştir.[128]

Bu ilmî silsilelerin Mu'tezile'nin Hz. Ali'nin sözlerinden etkilendiğini kanıtlamak için kullanılması durumunda, bunların tamamının uydurma olabileceği ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır; çünkü erken dönem Mu'tezilî kaynaklarında bu silsilelerden hiç söz edilmemiştir. Josef van Ess'in (ö. 2021) de belirttiği gibi, bu isnâdın bazı Mu'tezilîler tarafından mezheplerinin silsilesini Hz. Muhammed'e (s.a.a.) ulaştırmak ve böylece, onu bidat suçlamasından kurtarmak amacıyla uydurulmuş olması ihtimal dâhilindedir.[129] Bazı araştırmacılar da bu silsilelerin Şîa'ya eğilimli (*müteşeyyi*) Mu'tezilîler tarafından uydurulmuş olabileceği ihtimalinden söz etmişlerdir.[130] Bunların Zeydîler tarafından uydurulduğu iddiasını reddeden Ali Sâmî en-Neşşâr, Vâsıl'ın Ebû Hâşim'in talebesi olduğunda şüphe olmadığını belirtmiştir. Ancak, ona göre, Ebû Hâşim'in babası Muhammed b. el-Hanefiyye'nin

127 "[…] Bize Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf Muhammed b. el-Hüzeyl bildirdi: 'Bahsettiğim adâlet ve tevhidi Osman et-Tavîl'den aldım.' Osman, Ebû'l-Hüzeyl'in hocasıydı. Ebû'l-Hüzeyl şöyle dedi: 'Osman'ın bana haber verdiğine göre, o bunu Vâsıl b. Atâ'dan, Vâsıl ise Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den, o da babası Muhammed b. el-Hanefiyye'den, Muhammed de babası Ali'den, Ali ise Resûlullah'tan, Resûlullah da bu ilimleri, Allah Teâlâ'dan kendisine vahiy getiren Cebrail vasıtasıyla almıştır." bkz. (İbn) Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedim, ***el-Fihrist***, nşr. Eymen Fuad Seyyid, Londra: al-Furqan, h.k. 1430, C. 1/2, s. 558; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, ***Siyeru a'lâmi'n-nübelâ***, thr. Şuayb el-Arnaut, thk. Hüseyin el-Esed, Beyrut: Müessesetü'r-risâlet, h.k. 1413, C. 13, s. 149.

128 el-Hamedânî, ***Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakatü'l-Mu'tezile***, s. 164.

129 Josef Van Ess, ***İlmu'l-kelâm ve'l-müctemi fi'l-karneyn es-sânî ve's-sâlis li'l-hicret***, çev. Muhyiddin Cemal Bedr ve Rıza Hâmid Kutb, müracaat ve takdim, Muhsin el-Demirdaş, Beyrut: Menşûrâtu'l-Cemel, 2016, C. 2, s. 379-380.

130 Ca'feriyân, ***Munâsebât-i Ferhengî***, s. 21.

öğretilerini Vâsıl'a aktarıp aktarmadığı kesin değildir; zira kendisine özgü içtihada sahip olan Ebû Hâşim'in ona kendi görüşlerini aktarmış olması muhtemeldir.[131] Bununla birlikte, aynı yazar, bir başka yerde Vâsıl'ın Mu'tezile'nin inanç esaslarını Ebû Hâşim'den aldığını yazmıştır.[132] en-Neşşâr, ayrıca, Mu'tezile'nin mezhep isnâdına Hz. Ali'nin isminin dâhil edilmesini de eleştirmiştir. Ona göre ne Ali ne de İsnâaşeriyye Şiîliğinin kendisine nispet edildiği İmam Ca'fer es-Sâdık, Kaderiyye mezhebine mensuptur; bilakis, "Her ikisi de Ehlü's-Sünnet ve'l-Cemaat'in imamlarındandır ve akideleri, Ehlü's-Sünnet ve'l-Cemaat'in öncü itikatlarıdır."[133]

Bu isnâd ve silsilelerin gerçek veya uydurma olmasından bağımsız olarak, dikkat çekici olan husus, Mu'tezile'nin daha geç dönemlerinde yaşamış bazı önde gelen simalarının, bu silsileye dayanarak akidelerinin kökenini Hz. Ali'ye ve onun vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaştırmalarıdır; yani onlar bu silsileyi makbul ve muteber telakki etmiş ve ona istinat etmişlerdir. Bununla birlikte, bu silsilenin meşhur rivayetlerinin çoğunda, ilmin alındığı zincirin son iki halkasının Cebrail'e ve onun vasıtasıyla Allah'a ulaştığı görülmektedir. Bu durum, söz konusu silsilenin Mu'tezile mezhebini doğrudan Hz. Ali'ye nispet etmek ya da tevhide dair öğretilerinin ondan alındığını ispatlamaktan ziyade, bu mezhebi meşrulaştırmak ve onu köklü ve sahih bir teşekkül olarak göstermek amacıyla tedavüle sokulduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Her hâlükârda, mevcut tartışmada asıl önemli olan husus şudur: İmâmî-Şiîlerin tevhid ve adâlet gibi temel itikadî esaslara dair inançları, doğrudan Ehl-i Beyt İmamlarının (a.s.) öğretilerinin ve eğitimlerinin bir sonucudur. Dolayısıyla,

131 en-Neşşâr, ***Neşetu'l-fikri'l-felsefî***, C. 1, s. 410.
132 en-Neşşâr, ***Neşetu'l-fikri'l-felsefî***, C. 1, s. 383.
133 en-Neşşâr, ***Neşetu'l-fikri'l-felsefî***, C. 1, s. 414-415.

bu bağlamda, İmâmî kelâmcıların Mu'tezile'den iktibasta bulunduklarından ya da Mu'tezilî kelâmcılardan etkilendiklerinden söz edilemez. Dahası, daha önce sözü edilen görüşlerden bir kısmına göre, Mu'tezile'nin tevhid ve adâlet inancının menşei ve kaynağı da İmam Ali'nin öğretileridir.

3. Tercih Edilen Görüş: İmâmiyye Kelâmının Mu'tezile'nin Kelâmî Söyleminden Etkilenmesi

Bu satırların yazarı, İmâmiyye kelâmının Mu'tezile kelâmından etkilenip etkilenmediği meselesine dair kendi görüşünü, aşağıda sıralanan birkaç noktada açıklayacaktır. Ancak, yazarın tercih ettiği görüş, İmâmiyye kelâmı bağlamında daha önce gündeme getirilmemiş, tamamen yeni bir düşünce değildir. Aşağıda ayrıntılarıyla ele alınacağı üzere, bu görüş hem Şîa'nın önde gelen fakih ve kelâmcısı, *Şerâ'iu'l-İslâm* adlı eserin müellifi Muhakkik el-Hillî (ö. 676/1277) tarafından onaylanmış hem de daha önce sözü edildiği üzere, bazı çağdaş araştırmacılar tarafından da dile getirilmiştir. Burada belki de yeni olan şey, söz konusu görüşün yeni bir anlatım tarzıyla sunulması ve bu tutarlı görüşün farklı boyutlarının açıklanmasıdır.

1. İmâmiyye kelâmı ile Mu'tezile kelâmı arasındaki irtibat ve etkileşim, tarihsel süreci içerisinde inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. İmâmiyye'nin Mu'tezile kelâmından etkilenme derecesi, bu süreç boyunca aynı ölçüde olmamış, farklı dönemlerde değişiklik göstermiştir. Bu nedenle, İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilenip etkilenmediğine dair mutlak ve genelleyici tek bir hüküm vermek doğru değildir. Aksine, İmâmiyye kelâmının Mu'tezile ile ilişkisini kapsamlı ve sağlıklı bir şekilde değerlendirmek için bu etkileşimin farklı tarihsel dönemlerinin her birinin ayrı ayrı ele alınması gerekmektedir. Bu bağlamda, iki kelâm sistemi arasındaki

ilişkinin tarihsel sürecini incelemek amacıyla aşağıdaki gibi üçlü bir dönemlendirme yapmak mümkündür:

a) Mu'tezile'nin ortaya çıkışından Şeyh el-Müfîd (ö. 413/1022) öncesine kadarki dönem.

b) el-Müfîd, Şerîf el-Murtazâ ve talebelerinin öncülüğünde teşekkül eden Bağdat ekolü döneminden, felsefî kelâm ekolünün kurulduğu Nasîrüddin et-Tûsî'ye (ö. 672/1274) kadarki dönem.

c) Felsefî kelâm ekolünün teşekkülü ve sonrası dönem.

2. İmâmiyye kelâmının Mu'tezile kelâmından etkilenip etkilenmediğine dair ortaya konulan, önceki bölümde en önemlilerine değindiğimiz görüşlerin ve çalışmaların birçoğunda, genellikle, bir kelâm ekolünün bir diğerinden etkilenme boyutu ve mahiyetinin, her bir kelâm sistemini oluşturan unsurlara ve bileşenlere göre çok yönlü ve ayrıştırılabilir nitelikte olduğu gözden kaçırılmıştır. Aslında, bu konuda ortaya atılan görüşlerde ve yazılan yazılarda, İmâmiyye kelâmının Mu'tezile'den etkilenmesi konusu, meselesinin yalnızca bir veya birkaç boyutu dikkate alınarak incelenmiş; etkilenmenin diğer unsurları ve yönleri ihmal edilmiştir. Bu satırların yazarına göre, İmâmiyye kelâmının Mu'tezile kelâmından etkilenmesi meselesi, ancak bu etkilenmenin tüm bileşenleri ve unsurları bir arada incelendiği takdirde tam ve doğru bir şekilde anlaşılabilir. Bir kelâm sistemi yazılı hale geldiğinde, şu bileşenler ve unsurlar tanımlanabilir hale gelir:

(1) Yapı ve sınıflandırma

(2) Ele alınan konular ve meseleler

(3) Terimler

(4) Tanımlar

(5) Temel ilkeler

(6) Kaideler

(7) İddialar ve sonuçlar (öğretiler ve itikadî esaslar)

(8) Deliller ve kaynaklar

(9) İstidlal yöntemi (aklî, naklî veya tecrübî)

(10) Tartışılan ve incelenen görüşler ve yaklaşımlar.

Bir kelâm sisteminin bütününü oluşturan bu bileşenlerin ve unsurların tamamı, ilgili kelâm sisteminin arka planındaki özgün dünya görüşüyle birlikte ele alındığında, kelâm meselelerinin tartışılmasında "belirli bir yöntemi, yaklaşımı ve yazım tarzını" ortaya çıkarır. Bu, toplum içerisinde yerleşip istikrar kazandığında "kelâmî söylem" olarak adlandırılabilir. Bu noktada, burada geçen "söylem" terimi ile ne kastedildiğini netleştirmek amacıyla bir açıklama yapmak elzemdir.

"Söylem" (*discourse*) terimi, birçok anlama sahiptir ve farklı metinlerde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Genel teknik anlamı itibarıyla, "belirli bir bilimsel ve teorik alanda bir konunun açıklanması ve genişletilmesi amacıyla yapılan bir konuşma veya yazılan bir yazıdır."[134] Dilbilim açısından ise, "bir cümleden daha uzun olan ve anlamlı bir mesaj ileten sözlü veya yazılı metin parçasıdır."[135] Yine dilbilim açısından, "anlam, mesaj, fikir ve düşünce ileten, az veya çok uzun bir söz veya konuşmadır."[136] Zaman zaman bu terim, felsefî teknik bir kullanım içinde, "sosyotarihsel bir metne dayalı konuşma" olarak da tanımlanmıştır.[137] Bu tanımlar çerçevesinde "söylem", bir dönemin kültürel ortamından, zihniyetinden, siyasal, ekonomik ve kültürel koşullarından veya başka bir ifadeyle, belirli bir dünya görüşünden doğar.[138]

134 Dâriyûş Âşûrî, ***Persehâ ve Porseşhâ***, Tahran: Neşr-i Âgâh, h.ş. 1391, s. 221.
135 Âşûrî, ***Persehâ ve Porseşhâ***, s. 222.
136 Âşûrî, ***Persehâ ve Porseşhâ***, s. 224.
137 Âşûrî, ***Persehâ ve Porseşhâ***, s. 227.
138 Âşûrî, ***Persehâ ve Porseşhâ***, s. 224-225.

Ancak mevcut tartışmada, "söylem" kavramı, daha somut bir biçimde, görece yeni ve yaygın kullanımı çerçevesinde kullanılmıştır. Bu doğrultuda, burada söylem kavramı ile kastedilen, "dünyayı (ya da onun bir kısmını) açıklamanın belirli bir yolu"[139] veya "belirli bir alanda ve bağlamda kullanılan özel bir dil türüdür."[140] Daha geniş anlamında ise, "dünyayı (ya da onun bazı yönlerini) anlama yolu ve onun hakkında konuşma biçimi"dir.[141] Dolayısıyla, "söylem," dünya (ya da onun bazı yönleri) üzerine düşünmenin, hakkında konuşmanın ve onu ifade etmenin yerleşik ve özgün biçimidir.

Buna göre, "kelâmî söylem" kavramını, "kelâm meseleleri üzerine düşünmenin ve ulaşılan bulguları bir toplumda veya düşünce ekolünde yerleşik hale gelmiş özel bir dili kullanarak ifade etmenin özgün yöntemi" veya "kelâm meselelerini (ya da kelâm ilmini) ele almada yerleşik hale gelmiş belirli bir düşünme yönteminden ve belirli bir yazım biçiminden istifade etme" şeklinde tanımlamak mümkündür. Bununla birlikte, kelâm ilmi içerisinde yaklaşım şekillerinin ve yazım tarzlarının farklılaşmasının doğal bir sonucu olarak "kelâmî söylemler" de çeşitlenmektedir. Nitekim İslâm kelâm ilminde ortaya çıkan "Mu'tezilî söylem" ve "felsefî söylem" bunun iki örneğidir. Bu çerçevede, kelâm ilminde "Mu'tezilî söylem" ile kastedilen, Mu'tezile ekolünün kelâm ilmini ele alış yöntemidir. Bu söylem, kendine özgü bir dünya görüşüne ya da belirli bir zihniyete sahip olup, kelâm meselelerinin açıklanmasında özel bir dil ve ifade biçimi kullanır. Bu durumda, bir ekolün kelâm ilminde "Mu'tezilî söylem"e başvurması veya ondan istifade etmesi, "kelâm meselele-

139 bkz. Marianne Jorgensen ve Louise Phillips, ***Discourse Analysis as Theory and Method***, Londra: SAGE Publication, 2002, s. 143.

140 bkz. Jorgensen ve Phillips, ***Discourse Analysis***, s. 66.

141 bkz. Jorgensen ve Phillips, ***Discourse Analysis***, s. 1.

rini ele alırken Mu'tezile'nin bakış açısından, kavramsal çerçevesinden ve ifade biçiminden yararlanması" veyahut "kelâm meselelerini ele alırken Mu'tezile'ye özgü tefekkür şeklini ve yazım tarzını kullanması" anlamına gelir. Başka bir ifadeyle bu, "Mu'tezilîlerin kelâm ilmine özel yöntem, formülasyon ve tartışma usulünden faydalanmaktır."

"Mu'tezile'nin kelâmî söylemi," yukarıda belirtilen anlamıyla "Mu'tezile kelâm ekolü"nden farklıdır. "Mu'tezile'nin kelâmî söylemi" aslında, Mu'tezile'nin kelâm meselelerini ele alırken kullandığı yöntemi, bakış açısını, zihniyeti ve dili ifade eder. Bu söylem aracılığıyla bu ekol, kelâm ilminde, ilim camiasında kademeli olarak yerleşik hale gelen bir düşünce biçimi ve yazım tarzı ortaya koymuştur. Bu sebeple, Mu'tezilî olmayan bir kelâmcı, Mu'tezile kelâm ekolünü kabul etmese veya onun birçok görüşüne muhalif olsa bile, "Mu'tezile'nin kelâmî söylemi"ni benimseyip takip edebilir.

3. İmâmiyye kelâmının Mu'tezile kelâmından etkilenip etkilenmediği sorusuna yanıt verebilmek için, öncelikle, İmâmiyye'nin kelâm metinleri ile Mu'tezile'nin kelâm eserleri arasında tarihsel ve karşılaştırmalı bir inceleme yapılmalıdır. Bu yoldan, önceki bölümde belirtilen on bileşen ve unsur esas alınarak, İmâmiyye kelâmının her döneminde, bunların hangilerinde, ne ölçüde Mu'tezile kelâmından etkilendiği tespit edilmelidir. Doğal olarak, böyle bir inceleme oldukça kapsamlı ve ayrıntılıdır ve kolayca gerçekleştirilemez. Bununla birlikte, en azından bu alandaki ilk incelemelerin bulgularından yola çıkarak şunu söylemek mümkündür: İmâmiyye kelâmı, Şeyh el-Müfîd döneminden itibaren, sözü edilen bileşenler ve unsurlar açısından, Mu'tezile kelâmından veya daha doğru bir ifadeyle "Mu'tezile'nin kelâmî söyleminden" değişen ölçülerde etkilenmiştir. İmâmiyye'nin kelâm metinlerinin, aynı döneme ait benzer Mu'tezile eserleriyle karşılaştırılması, bu görüşü desteklemektedir. el-

Müfîd öncesi döneme ait İmâmî kelâm metinlerinin azlığı nedeniyle bu dönemde, yani Mu'tezile'nin teşekkülünden el-Müfîd dönemine kadar olan süreçte, İmâmiyye kelâmı ile Mu'tezile kelâmı arasındaki ilişkiler hakkında kesin bir yargıya varmak ve İmâmiyye kelâmının "Mu'tezile'nin kelâmî söylemi"nden ne ölçüde etkilendiğini tam olarak saptamak mümkün değildir. Bununla birlikte, mevcut bazı kanıtlara dayanarak, bu dönemde bazı İmâmî kelâmcıların Mu'tezile kelâmından genel anlamda etkilendiği görüşünün doğrulanabilir olduğunu söylemek mümkündür.

Açıktır ki, İmâmiyye kelâmının yukarıda belirtilen bileşen ve unsurlar çerçevesinde "Mu'tezile'nin kelâmî söylemi"nden etkilenmiş olması, İmâmiyye'nin kelâmı ilgilendiren bütün meselelerde Mu'tezile'yi takip ettiği veya fikrî ve itikadî esaslarını Mu'tezile'den ödünç aldığı veyahut İmâmiyye kelâm sisteminin tamamen Mu'tezile'ninkiyle aynı olduğu, kendisine özgü bağımsız bir kelâm sistemine sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. İmâmiyye'nin kendine özgü bir kelâm sistemine sahip olduğuna ve daha önce de ifade edildiği üzere, başta tevhid ve adâlet olmak üzere itikadî esaslarını ve öğretilerini, Kur'ân'dan ve İmamların (a.s.) öğretilerinden aldığına hiçbir şüphe yoktur: "Onlar inanç esaslarını İmamlar'ından almışlardır."[142] Bu nedenle, İmâmiyye kelâmcıları, Mu'tezile'nin önemli inanç esaslarından bazılarını, örneğin "menzile beyne'l-menzileteyn" ve "va'îd" ilkelerini hiçbir zaman kabul etmemişler,[143] imâmet

142 Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, C. 1, s. 50; ayrıca bkz. el-Ca'ferî, ***el-Kelâm inde'l-İmâmiyye***, s. 164.

143 Bununla birlikte, bazı kaynaklarda belirtildiği üzere, Ebû Ca'fer et-Tûsî başlangıçta bir süreliğine Mu'tezilîlerin va'îd ilkesini benimsemiş, ancak daha sonra bu tutumundan vazgeçmiştir. Allâme Hillî, et-Tûsî'nin biyografisinde şöyle yazmıştır: "Önceleri va'îd görüşünü benimserdi, sonra bu görüşünden döndü." bkz. Hasan b. Yusuf el-Hillî, ***Hülâsatü'l-akvâl fî marifeti'r-ricâl***, nşr. eş-Şeyh Cevâd el-Kayyûmî, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-fakâhet, h.k. 1417, s. 250.

konusunda da Mu'tezile'nin görüşlerine karşı çıkmışlardır. Dolasıyla, inanç esasları açısından, İmâmiyye Mu'tezile'den etkilenmemiş ve akâidine dair ilke ve öğretilerini Mu'tezile'den almamıştır. Ancak, aynı zamanda, 4./10. yüzyıldan Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) dönemine kadarki süreçte, İmâmiyye kelâmcılarının "celîlü'l-kelâm" olarak bilinen itikadî meselelerin bazı tali konuları ile felsefe/tabiat ilimlerine ilişkin bazı tartışmalarda ve genel olarak, kelâm meselelerini ele alış yönteminde, değişen ölçülerde "Mu'tezile'nin kelâmî söylemi"nden etkilendiklerini kabul etmek gerekir. Başka bir ifadeyle, İmâmî kelâmcılar, az çok Mu'tezilîler gibi düşünmüş ve yazmışlardır.

Görünüşe göre, İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiğini reddeden araştırmacıların çoğunluğunun kastettiği şey, aslında İmâmiyye'nin inanç esaslarını Mu'tezile'den almadığı ve bu yönüyle İmâmiyye kelâmının Mu'tezile kelâmından etkilenmediğidir. Dolayısıyla, böyle düşünenler, inanç esasları dışında kalan konularda, sözgelimi tabiat ilimlerini ve felsefeyi ilgilendiren tartışmalarda veya yöntem ve yazım tarzı gibi alanlarda, İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilenmiş olabileceği görüşüne karşı çıkmamışlardır. Nitekim İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilenmediği görüşünü ısrarla savunan Merhum Allâme el- Ca'ferî, etkilenmenin mahiyeti ve boyutu hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmuş ve İmâmiyye'nin Mu'tezile kelâmından etkilenmesi tartışmaları bağlamında, doğrudan akideyi ilgilendiren esaslar ile kelâm ilminde tabiat ve felsefe ilminin alanına giren "dakîku'l-kelâm" veya "latîfü'l-kelâm"a ilişkin meseleler arasında ayrım yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, İmâmiyye akide alanında Mu'tezile'den etkilenmemiş ve inanç esaslarını Mu'tezile'den almamıştır; ancak İmâmiyye'nin tabiat ilmine ve felsefeye dair konularda veya istidlal yönteminde Mu'tezile'den etkilendiği inkâr edilemez bir gerçektir ve bu

etkilenmeyi doğrulayan çok sayıda kanıt bulunmaktadır. Bununla birlikte, Merhum el-Ca'ferî, bu etkilenmenin tek yönlü değil karşılıklı olduğuna dikkat çekmiştir. Üstelik ona göre, eğer ilk İmâmî kelâmcılara ait eserler günümüze ulaşabilmiş olsaydı, Mu'tezile'nin İmâmiyye'den etkilenme derecesinin, İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilenme derecesinden çok daha fazla olduğu da söylenebilirdi.[144]

Dolayısıyla, burada ileri sürülen iddia, İmâmiyye'nin itikadî esaslarını Mu'tezile'den aldığı değildir; üzerinde durulan asıl iddia, İmâmiyye'nin resmî kelâmcılarının, inanç esaslarını sözlü veya yazılı olarak açıklarken ve kelâm meselelerini ele alırken "Mu'tezile'nin kelâmî söylemi"ni benimsedikleridir. Başka bir ifadeyle, İmâmiyye kelâmcıları kelâm yaparken Mu'tezile'nin zihniyetinden, dilinden, anlatım tarzından ve kelâm sisteminden yararlanmış, meseleleri onlara özgü ifade biçimini ve yazım tarzını kullanarak sunmuş; fakat aynı zamanda, inanç esasları ve öğretiler bakımından bağımsızlıklarını korumuşlardır. Gerçekte, İmâmiyye kelâmcıları, Mu'tezile'den öğretileri ve kelâmî görüşleri bakımından etkilenmekten ziyade, kelâm meselelerini işleyiş biçimi açısından, yani tarz ve yöntem bakımından etkilenmişlerdir. İmâmî kelâmcılar, farklı dönemlerde, kelâm ilmini "Mu'tezile'nin kelâmî söylemi" çerçevesinde ve Mu'tezilî yöntemle ele almış ve eserlerini, Merhum Allâme el-Ca'ferî'nin ifadesiyle, "Mu'tezilî bir ruhla"[145] kaleme almışlardır.

Bağdat ekolüne mensup İmâmî kelâmcıların eserleri ile Mu'tezile'nin benzer metinleri arasında yapı, içerik ve dil bakımlarından bir benzerlik olduğu bilinmektedir.

144 el-Ca'ferî, ***el-Kelâm inde'l-İmâmiyye***, s. 229.

145 Merhum Allâme el- Ca'ferî, Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) kelam eserleri hakkında şu ifadeyi kullanmıştır: "Onun bize ulaşan kitapları ve usûlü'd-din ve akâid hakkındaki risâleleri 'Mu'tezilî bir ruhla' kaleme alınmıştır." bkz. el-Ca'ferî, ***el-Kelâm inde'l-İmâmiyye***, s. 287.

Buna ilaveten, kimi durumlarda benzerliğin ötesine geçen bazı örneklerle de karşılaşılabilmektedir. Nitekim İmâmî kelâmcıların bazı ifadelerinin, Behşemiyye ekolüne mensup Mu'tezilîlerin, bilhassa da Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinden neredeyse harfiyen yapılmış alıntılar olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, Şerîf el-Murtazâ gibi bazı İmâmiyye kelâmcılarına "Mu'tezilîce" veya "Behşemî tarzı" gibi yakıştırmaların yapılması, onların "Mu'tezile'nin kelâmî söylemi"ni kullanmaları, yani kelâm meselelerini Mu'tezilîlerin dilini, yöntemini ve anlatım tarzını kullanarak ele almaları nedeniyle makul kabul edilebilir; elbette bu tür yakıştırmalar, hiçbir şekilde, bu İmâmî kelâmcıların Mu'tezile'nin ve Behşemiyye ekolünün bütün kelâmî görüşlerini benimsedikleri anlamına gelmemektedir.

Özetlemek gerekirse, bu makalede vurgulanan temel husus şudur: İster hoşumuza gitsin ister gitmesin, tarihsel bir gerçeklik olarak İmâmî kelâmcılar, inanç esaslarını İmamlar'dan (a.s.) aldıktan sonra, bu esasları ispatlama, açıklama ve detaylandırma sürecinde, dönemin yaygın kelâmî söylemi olan "Mu'tezile'nin kelâmî söylemi"nden, yani Mu'tezile'nin zihniyetinden, dilinden ve yazım tarzından yararlanmışlardır. Bu durum, Mu'tezilîlerin inanç esaslarına ve yaklaşımlarına karşı çıkmış olmalarına rağmen İmâmiyye kelâmcılarının, Mu'tezile'nin kelâm sistemine özgü birçok ilkeyi, yöntemi, kuralı, terimi, tanımı, delili ve istidlal usulünü benimsediklerini ve eserlerinde yansıttıklarını göstermektedir.

Kelâm meselelerini ele alırken Mu'tezile'nin kelâm ilmine katkılarından ve "Mu'tezile'nin kelâmî söylemi"nden yararlanmak, kınanacak bir tutum olmamakla beraber, bir açıdan da övgüye değer bir yaklaşımdır. Nitekim kelâm ilmiyle meşgul olan bir kelâmcının başlıca hedefi, kelâmî iddiaları ispatlamak ve savunmaktır. Bu hedefe ulaşmak

için her türlü yöntem ve araçtan faydalanabilir. Dolayısıyla, mensup olduğu mezhebin savunduğu akidenin usulünü ve füruunu ispatlamak veya açıklamak için dönemin hâkim söylemine başvuran ve bu söylemin yerleşik yöntem, kural ve ilkelerinden yararlanan bir kelâmcı eleştirilmemelidir. Her dönemde, İmâmiyye kelâmcılarının, kendi zamanlarının öne çıkan düşünce ekollerinin yöntem ve araçlarını kullanarak İmâmiyye'nin inanç ve görüşlerini daha iyi ispatlama veya açıklama çabası içinde olmaları doğaldır. Bu durum, İmâmiyye kelâmcılarının farklı dönemlerde çeşitli düşünce ekollerine yönelmelerinin ardındaki nedeni açıklamaktadır. Eğer İmâmî kelâmcılar, Şîa'nın kelâm tarihinin belirli dönemlerinde Mu'tezile kelâmına ve onun söylemine ilgi göstermiş ve kelâm meselelerini açıklarken Mu'tezile'nin yöntem ve yaklaşımını benimsemişlerse, bu genellikle Mu'tezile'nin kelâm usulünün veya başka bir tabirle, "Mu'tezilî söylem"in, o dönemde Şîa akidesini ispatlamak ve savunmak için en uygun yol olduğunu düşünmelerinden kaynaklanmıştır.

Bu iddianın en güçlü kanıtı, İmâmiyye'nin seçkin fakihi ve kelâmcısı Muhakkik el-Hillî'nin kelâm eserlerinden birinin girişinde yaptığı açıklamadır. el-Hillî, akâidin doğruluğunun araştırılmasında ve kelâm meselelerinin ele alınmasında en gerçekçi ve metodolojik yaklaşımın, muahhar Mu'tezilî kelâmcıların izlediği yöntem olduğunu belirtmiş ve bu nedenle kelâm meselelerini tartışıp açıklarken aynı yöntemi benimsemek gerektiğini ifade etmiştir:

> *Zira akidelerin araştırılması en değerli faydalardan ve en kıymetli kazanımlardan biri olduğundan, her akıl sahibinin, akidelerin hakikatlerini ortaya çıkarmaya, onların derinliklerini ve inceliklerini keşfetmeye yönelmesi gerekir. Bu hakikatlere ulaşma yolları farklıdır; bunlara ulaşmanın yöntemleri bazen belirsiz bazen açık olabilir. Bu nedenle, araştırma açısından en yetkin olanı ve yön-*

> *tem ve yol açısından en açık olanı izlememiz vacip olur. Bu ise, geç dönem Mu'tezilîlerinin izlediği yöntemdir.*[146]

Muhakkik el-Hillî, sözlerinin devamında, kendi kitabını niçin yazdığını açıklamaktadır. Buna göre o, kitabının Mu'tezile'nin geniş hacimli eserlerine bir giriş niteliğinde olmasını ve onların görüşlerini anlamaya yönelik bir araç olarak kullanılmasını hedeflemiştir:

> *Gereksiz uzatmalardan kaçınıp aynı zamanda aşırı kısaltmanın eksikliklerine düşmeden, bir muhtasar yazmam gerektiğine karar verdim. Bu muhtasar, onların hacimli eserlerine bir giriş ve mezhepleri hakkında bilgi edinmeye bir vesile olsun.*[147]

el-Hillî, yukarıda alıntılanan sözlerinde geçen "geç dönem Mu'tezilîleri" tabiriyle, bazı araştırmacıların hatalı iddialarının aksine,[148] Kâdî Abdülcebbâr'ı ve Behşemî talebelerini değil, Mu'tezile'nin son özgün kelâm okulunu kuran Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'yi (ö. 436/1044) ve takipçilerini kastetmiştir. Bu iddianın kanıtı, el-Hillî'nin görüşlerinin genellikle el-Basrî ve takipçilerinin görüşleriyle benzeşmesi ve bu görüşlerin, Kâdî Abdülcebbâr'ın da dâhil olduğu Behşemîlerin bazı görüşleriyle çelişmesidir. Buna ilaveten, Tâc-i Râzî, Nasîrüddin et-Tûsî'nin *Kavâidü'l-akâid* adlı eserine yazdığı şerhte, "geç dönem Mu'tezilîleri" tabiriyle Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin ve takipçilerinin kastedildiğini belirtmiştir.[149]

---

146 Ca'fer b. el-Hasan el-Muhakkik el-Hillî, ***el-Meslek fî usûli'd-din***, nşr. Rıza el-Üstadî, Meşhed: Bonyâd-i Pejûheşhâ-yi İslâmî-i Âstân-i Kuds-i Radavi, h.ş. 1379, s. 33.

147 el-Muhakkik el-Hillî, ***el-Meslek***, s. 33-34.

148 el-Hillî'nin *el-Meslek*'ini neşreden Rıza Üstadî, bu ifade ile kastedilenin Kâdî Abdülcebbâr ve takipçileri olduğunu yazmıştır. bkz. el-Muhakkik el-Hillî, ***el-Meslek***, s. 33, dipnot: 3.

149 "Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve takipçileri gibi geç dönem Mu'tezilîleri." bkz. el-Himmasî er-Râzî, ***Keşfü'l-meâkid***.

İmâmî kelâmcıların bir kısmı tarafından Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin kelâm ekolünün yöntem ve çizgisinin tercih edildiği, meşhur İmâmî âlim Kutbüddin er-Râvendî (ö. 573/1177) tarafından da açıkça ifade edilmiştir. O, *Nehcü'l-belâğa*'ya yazdığı *Minhâcü'l-berâ'a fî şerhi Nehci'l-belâğa* başlıklı şerhinin iki farklı yerinde, İmâmî kelâmcıların el-Basrî'nin kelâmî görüşlerini tercih ettiklerinden söz etmiştir:

Bizim ashabımızdan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin yolunu tercih edenlere gelince; onlar [el-Basrî'nin] "O'nun sıfatının bir sınırı yoktur" sözünü, "Biz O'nu hamd, övgü ve benzeri şeylerle vasıflandırdığımızda, bu vasıfların bir sonu ve nihayeti yoktur" şeklinde anlarlar.[150]

Başka bir yerde ise şöyle yazar:

62. Bununla birlikte, bazı kelâm metinlerinde Kâdî Abdülcebbâr için de aynı tabir kullanılmıştır. Örneğin, "Kâdî Abdülcebbâr gibi geç dönem Mu'tezilîleri." bkz. eş-Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 96. el-Âmidî (ö. 631/1233) de *Ebkârü'l-efkâr*'ında şöyle yazmıştır: "Ve bu, geç dönem Mu'tezilîlerinin tercihi olmuş ve *el-Muğnî*'nin müellifi tarafından tercih edilmiştir." bkz. Seyfüddin el-Âmidî, ***Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-din***, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-yevmiyye, h.k. 1428, C. 2, s. 221. Aynı tabir, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçileri Behşemîler için de kullanılmıştır. "Ebû Hâşim ve ona tâbi olanlar gibi geç dönem Mu'tezilîleri şöyle demiştir." bkz. el-Âmidî, ***Ebkârü'l-efkâr***, C. 3, s. 366. "Geç dönem Mu'tezilîlerinden el-Cübbâî ve takipçileri ahvâli marifet olarak nitelememişlerdir." bkz. Ebû'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, ***eş-Şâmil fî usûli'd-din***, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, h.k. 1420, s. 380. Aynı tabir, ünlü Mu'tezilî kelamcısı Hüseyin en-Neccâr (ö. 220/835 civarı) hakkında da kullanılmıştır. "Mu'tezile'nin geç döneminden el-Hüseyin en-Neccâr." İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye, ***Şerhu Kasideti'n-Nebeviyye (el-Kâfiyyetü'ş-şâfiyye fi'l-intisâr li'l-fırkati'n-nâciyye)***, nşr. Muhammed Halil Hiras, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, h.k. 1415, C. 2, s. 149. Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere, "geç dönem Mu'tezilîleri" tabiri, bağlama ve döneme göre farklı Mu'tezilî şahsiyet ve topluluklar için kullanılabilen göreceli bir nitelendirmedir.

150 Kutbüddin Said b. Hibetullah er-Râvendî, ***Minhâcü'l-berâ'a fî şerhi Nehcü'l-belâğa***, nşr. es-Seyyid Abdüllatif el-Kûhkemrî, Kum: Mektebetü Ayetullah el-Maraşî en-Necefî, h.k. 1406, C. 1, s. 37.

Bizim ashabımızdan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin yolunu benimseyenlerden bazıları dedi ki: "Allah'ın hususi bir zatı vardır, O'nun sıfatları yoktur. O, gayrından mütemeyyiz zatı ile ayrılır."[151]

Râvendî'nin bu iki sözünde geçen "yol" (*tarîka*) sözcüğü, bazı kullanımlarında "özgün ve yenilikçi yaklaşım"[152] veya "yol ve yöntem"[153] anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte,

151 er-Râvendî, ***Minhâcü'l-berâ'a***, C. 1, s. 47.

152 Bazı kelâm metinlerinde "tarîka" sözcüğü "ihtiyâr" sözcüğünün karşıt anlamlısı olarak kullanılmıştır. Bu kullanımlarda "tarîka" sözcüğü muhtemelen, "özgün ve yenilikçi yaklaşım" anlamında ve "mevcut bir yaklaşımın tercih edilmesi" anlamına gelen "ihtiyâr" sözcüğünün karşısında kullanılmıştır. Örneğin, "Birincisi: Bu, Ebû Ali ile Ebû Hâşim'in yaklaşımı (*tarîka*) ve Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed'in tercihidir *(ihtiyâr*). Eğer onlara, 'Allah'ın bildiğinin aksine bir durum gerçekleşmiş olsaydı, Allah'ın bilgisinin cehalete dönüşmesi gerekirdi' denilseydi onlar şöyle derlerdi…" bkz. Fahreddin er-Râzî, ***el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilahî***, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, h.k. 1407, C. 3, s. 313. Öte yandan, er-Râzî, aynı kitabının başka bir yerinde geçen benzer bir ifadede şöyle demiştir: "Birincisi: Ebû Ali'nin, Ebû Hâşim'in ve Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed'in yaklaşımıdır (*tarîka*). Bu yaklaşıma göre onlar, 'Eğer Allah'ın bildiğinin aksine bir şey gerçekleşirse Allah'ın ilmi cehalete dönüşürdü,' diyen bir kimseye şöyle cevap verirlerdi…" er-Râzî, ***el-Metâlib***, C. 9, s. 53. Aynı metinde geçen bu iki kullanım şekli göz önüne alındığında, iki sözcüğün eşanlamlı olmasının muhtemel olduğu söylenebilir. Yine er-Râzî'nin kitabında geçen bir başka örnekte, iki sözcük şu şekilde kullanılmıştır. "İkincisi: Bu, el-Kâ'bi'nin yaklaşımı (*tarîka*) ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin tercihidir *(ihtiyâr*)." bkz. er-Râzî, ***el-Metâlib***, C. 9, s. 53. Görünüşe göre burada kastedilen anlam şudur: el-Kâ'bi bu görüşü kendi başına, özgün biçimde ortaya koymuş; daha sonra Ebû'l-Hüseyin el-Başrî bu görüşü benimseyip tercih etmiştir.

153 Örneğin şu cümlede: "Bu müellif, yalnızca Ebû Abdullah İbnü'l-Hatib er-Râzî'nin yolunu (*tarîka*) takip etmiştir; zira bu yollar ona aittir. O ise onun izinden yürümüştür." bkz. Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, ***Şerhu'l-Akîdeti'l-Isfahaniyye***, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, h.k. 1425, s. 53. Başka bir cümlede şöyle geçmektedir: "Ebû Abdullah el-Basrî şöyle dedi: Ebû Ali el-Cübbâî'nin haberlerin sıhhatini tespit (*tashîh*) yöntemine (*tarîka*) göre bu haber tashih edilmelidir." bkz. Ali b. Yunus el-Beyâzî, ***es-Sıratü'l-müstakîm ilâ müstahkî't-takdîm***, nşr. Muhammed el-Bâkır el-Behbûdî, Tahran: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye li-ihyâi'l-âsâri'l- Ca'feriyye, h.ş. 1384, C. 1, s. 193. Bir başka cümlede ise şöyledir: "Ebû Hâşim ve ashabının yöntemine (*tarîka*) gelince; onun yolunun (*tarîkuhu*) kıyas olduğunu söy-

bu sözcük yukarıda alıntılanan cümlelerde, görünüşe göre, "yöntem, meslek/meşrep ve ekol"[154] anlamında kullanılmış olup, İmâmiyye kelâmcılarının bazılarının el-Basrî'nin kelâm ekolünün yaklaşımını tercih ettiklerini ifade etmektedir.

Râvendî'nin İmâmiyye kelâmcılarının bir kısmının el-Basrî'nin kelâm ekolüne ve yöntemine tâbi olduklarına dair yukarıda alıntılanan sözlerini, Sedîdüddin el-Himmasî'nin *el-Münkiz mine't-taklîd* adlı eserini (tamamlanma tarihi: 581/1185) yazmasından önce dile getirmiş olması dikkat çekicidir. Bu sözler, en geç 6./12. yüzyılın ortalarından itibaren, yani el-Basrî'nin görüşlerinin el-Himmasî'nin kitabı aracılığıyla İmâmî kelâmcılar arasında yayılmasından yaklaşık on yıl önce, İmâmiyye kelâmcılarının el-Basrî'nin kelâm ekolüne aşina olduklarını ve onu tercih edip benimsediklerini göstermesi açısından önemlidir.

er-Râvendî, kitabının başka bir yerinde, el-Müfîd'in Allah'ın irade sahibi ve kerih görücü (*kârih*) olduğu hakkındaki görüşüne değinmiş ve bu görüşün Bağdatlı Mu'tezilîlerin görüşüyle uyumlu olduğunu ifade etmiştir:

---

lenmiştir." bkz. Takiyüddin el-Ucâli, ***el-Kâmil fi'l-istiksâ fîmâ belegenâ mine'l-kelami'l-kudemâ,*** nşr. es-Seyyid Muhammed es-Şahid, Kahire: (y.y.), 1999, s. 156.

154 Kelâm metinlerinden "tarîka" sözcüğünün "yöntem" (*menhec*), "meşrep/meslek" ve "ekol" (*mekteb*) anlamlarında da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin, Alâuddin Ali b. İbrahim b. Zühre, Allâme el-Hillî'ye sorduğu bir soruda el-Himmasî'yi inanç esaslarını Şerîf el-Murtazâ'nın tarîkası üzere ele alanlar zümresinde zikretmiştir: "Usûlü'd-dini Seyyid el-Murtazâ'nın tarîkası üzere ele alanlardandır." bkz. Ali b. İbrahim İbn Zühre, ***Mesâilu İbn Zühre ani'l-Allâme el-Hillî ve Fahri'l-muhakkikîn***, nşr. Muhammed Garibî, Meşhed: Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, h.ş. 1392, s. 127. Burada "tarîka" kelimesinden kasıt, genellikle "yöntem," "meşrep/meslek" veya "ekol" terimleriyle ifade edilen anlamdır. Terimin aynı anlamda kullanıldığı bir başka örnek şöyledir: "Kâdî Abdülcebbâr gibi bazı muahhar Mu'tezilîler Ebû Hâşim'in tarîkasını benimsemişlerdir." bkz. eş-Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 96.

> *Şeyh el-Müfîd, Allah Teâlâ'nın irade eden ve kerih gören olduğunu Bağdatlıların yöntemiyle (tarîk) ispat ediyordu.*[155]

el-Müfîd tarafından kaleme alınan ve yalnızca ismi günümüze ulaşan *er-Risâletü'l-mukni'a fî vifâki'l-Bağdadiyyîn mine'l-Mu'tezile limâ ruviye ani'l-Eimme* [İmamlardan Nakledilen Sözlerle Bağdat Mu'tezilîlerinin Hemfikir Olmaları Konusunda İkna Edici Risâle] başlıklı risâle,[156] el-Müfîd'in görüşlerinin niçin Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerine yakın olduğunu açıklığa kavuşturabilir. Risâlenin başlığından da anlaşılacağı üzere el-Müfîd, Bağdatlı Mu'tezilîlerin görüşlerinin Şîa İmamlarının hadisleri ve öğretileriyle uyumlu olduğu kanaatindedir. Bu nedenle, el-Müfîd, onlarla hemfikir olmakta herhangi bir sakınca görmemiştir. el-Müfîd, *Evâilü'l-makâlât* adlı eserinde de belirli bir itikadî mesele hakkında kendi inancını ve İmâmiyye ulemâsının cumhurunun akidesini belirttikten sonra, İmamlardan (a.s.) bu görüşü destekleyen hadislerin vârid olduğunu ve Bağdat Mu'tezilesinin de aynı görüşte olduğunu ifade etmiştir:

> *Bu, İmâmiyye'nin cumhurunun benimsediği görüştür. Bu görüş, İmamlardan (a.s.) ulaşan rivayetlerle sabittir ve Bağdatlı Mu'tezilîler de bu konuda onlarla hemfikirdir.*[157]

Önceki bölümde Madelung'un görüşüne işaretle belirtildiği üzere, İmamların itikadî esaslara dair aklı merkeze alan öğretileri, Büveyhîler döneminde el-Müfîd, el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi önde gelen İmâmî âlimlerin Mu'tezile'nin akılcı yöntemini tercih edip benimsemelerine zemin hazırlamıştır. Bütün bunlar, İmâmiyye kelâmcılarının

155 er-Râvendî, ***Minhâcu'l-berâ'a***, C. 2, s. 174.

156 Ahmed b. Ali en-Necâşî, ***er-Ricâl***, nşr. Seyyid Mûsâ Şübeyrî Zencânî, Kum: Müessese-i Neşr-i İslâmî, h.k. 1427, s. 400.

157 eş-Şeyh el-Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 60.

"Mu'tezile'nin kelâmî söylemi"ne yönelmelerinin nedenini açıklayan unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Benzer şekilde, İmâmiyye kelâmındaki felsefî kelâm ekolünün kurucusu olan Nasîrüddîn et-Tûsî ve takipçileri başta olmak üzere, kimi İmâmî kelâmcıların felsefeye yönelmelerinin nedeni onlara göre:

Evvela, felsefenin usul ve kaidelerinin, İmâmiyye'nin İmamlarından aldığı değişmez ve yerleşik inanç esaslarıyla uyumlu ve mutabık olmasıdır.

İkinci olarak, onların döneminde felsefî yöntem ve yaklaşımın -ya da daha doğru bir ifadeyle "felsefî söylem"in- dinî iddiaların ispatı ve savunusu için en iyi yol olarak görülmesidir.

Meşşâî felsefeye duyduğu güçlü ilgiyle tanınan kelâmcı Feyyâz Lâhicî, tam da bu noktayı vurgulamış ve şöyle demiştir:

> *"İmâmiyye'nin, Mâsum İmamlardan (a.s.) vârid olan hadisler vasıtasıyla sabit olan inanç esaslarının çoğu, filozofların önde gelenlerinin ve öncülerinin ortaya koyduğu sabit gerçeklerle uyumludur ve hak felsefenin kuralları üzerine bina edilmiştir."*[158]

Bu makalede, İmâmiyye kelâmcılarının Mu'tezilî ve felsefî öğretilerinin İmamların öğretileriyle uyumlu olduğu yönündeki iddialarının doğruluğunu veya yanlışlığını incelemek niyetinde değiliz. Felsefenin ve Mu'tezile'nin usul, kaide ve inançlarının, İmamların öğretileriyle hangi konularda ve ne ölçüde uyumlu olduğu konusu kapsamlı, bağımsız bir incelemeyi gerektirir ve bu konu kendi yerinde mutlaka ele alınmalıdır. Ancak, mevcut tartışmada önemli olan, İmâmiyye kelâmcılarının tarih boyunca bu meseleyi

158 Lâhicî, ***Şevâriku'l-ilhâm***, C. 1, s. 49.

nasıl algıladıkları ve değerlendirdikleridir. Başka bir ifadeyle, asıl önemli olan, İmâmî kelâmcıların Mu'tezile'nin veya bazı felsefî ekollerin öğretilerinin İmamların öğretileriyle göreceli bir uyum içinde olduğuna kanaat getirmiş olmaları ve buna ilaveten, kendi dönemlerinde öne çıkan Mu'tezilî ve felsefî söylemi, itikadî esasların açıklanması ve kelâm meselelerinin işlenişi açısından faydalı ve kaçınılmaz bir yöntem ve yaklaşım saymış olmalarıdır. Böyle bir kanaatin ve yaklaşımın doğal sonucu, İmâmiyye kelâmcılarının çeşitli dönemlerde Mu'tezile'ye veya çeşitli felsefî ekollere yönelmeleri olmuştur. Bu, hoşumuza gitse de gitmese de kabul etmek zorunda olduğumuz tarihsel bir gerçektir. Büyük âlim Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1699), İmâmiyye'nin kelâm geleneğinde sabitleşen Mu'tezilî eğilimin farkında olan ve bu eğilimin bir kökene ve bir arka plana sahip olduğunu da kabul eden bir âlim olarak, bu durumu hoş karşılamamıştır. Bu eğilimi, İmâmiyye esaslarından eski bir sapma ve Kur'ân ayetleri ile rivayetlerden uzaklaşma nedeni olarak değerlendiren el-Meclisî, bu durumdan duyduğu rahatsızlığı şöyle dile getirmiştir:

> *Bu risâlede, imkânlar ölçüsünde, İmâmiyye'nin uzun zaman önce terk edilen inanç esasları ıslah edilip yeniden ihya edilmeye çalışılmıştır. Zira bu inanç esaslarının izleri yıllar önce silinmiştir ve ilim iddiasında bulunanların çoğu onlardan yüz çevirip Mu'tezile'nin esaslarını kendilerine örnek edinerek Kur'ân'ın ayetlerinden ve mütevatir rivayetlerden uzaklaşmışlardır.*[159]

Bu bağlamda, İmâmiyye kelâmcılarının Mu'tezile kelâmını derinlemesine bildikleri ve onu kelâm meselelerini ele alıp incelemede o dönemde mevcut olan en sistemli ve

159 Muhammed Bâkır Meclisî, ***Hakku'l-yakîn***, nşr. Hüseyin Nâdirî, Kum: İntişârât-i İmam-i Asr, h.ş. 1386, s. 568.

gelişmiş yöntem olarak benimsedikleri konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, İmâmî kelâmcıların Mu'tezile kelâmına aşinalıklarının, Mu'tezilî kelâmcılardan ders alma yoluyla değil de, daha ziyade, kendi İmâmî hocaları aracılığıyla ve Mu'tezilî eserleri mütalaa etmek suretiyle gerçekleştiğidir. Örneğin, önde gelen İmâmiyye kelâmcılarından Fazl b. Şâzân en-Nişâbûrî, Ebû Sehl en-Nevbahtî, Ebû Muhammed en-Nevbahtî, Ali b. Abdullah Vasîf (ö. 366/976) ve Ebû'l-Ceyş el-Belhî (ö. 367/978) gibi isimlerin doğrudan bir Mu'tezilî kelâmcıdan ders aldıklarına dair herhangi bir malumat bulunmamaktadır.[160] Buna mukabil, Şeyh el-Müfîd, iki Mu'tezilî kelâmcının ders halkasına katılmıştır. Bunlardan biri, Behşemiyye ekolünün önde gelen isimlerinden sayılan ve aynı zamanda Kâdî Abdülcebbâr'ın da hocası olan Ebû Abdullah el-Basrî'dir (ö. 369/980). Diğeri ise, edebiyatçı, müfessir ve kelâmcı olarak bilinen Ali b. Îsâ er-Rummânî'dir. (ö. 384/994). Bazı rivayetlere göre, Şeyh'e "el-Müfîd" lakabını veren de odur. İbnü'l-İhşîd ekolüne mensup olan er-Rummânî, Behşemiyye'nin görüşlerine karşıdır. el-Müfîd'den sonra -ömrünün kısa olması sebebiyle kelâm ilminin gelişimine hocası ve kardeşi Şerîf el-Murtazâ kadar katkıda bulunamamış olsa da- talebesi Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) bir süre Kâdî Abdülcebbâr'ın derslerine katılmıştır. Bununla birlikte, her ne kadar bazı rivayetlerde söz edilmiş olsa da el-Murtazâ'nın Kâdî Abdülcebbâr'ın talebesi olduğu ihtimali uzak bir ihtimaldir.[161]

4. İmâmiyye kelâmcılarının farklı dönemlerde, özellikle kelâm meselelerini ele alma ve yazma yöntemi bakımından "Mu'tezile'nin kelâmî söylemi"nden etkilenmiş olmaları, onların Mu'tezile'nin felsefe ve tabiat ilimlerine ait konular

160 el-Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 234.

161 bkz. el-Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", s. 88.

ile kelâm meselelerine dair görüşlerine karşı çıkmış olmalarıyla çelişmez. Zira daha önce de belirtildiği gibi, İmâmiyye kelâmının felsefe ve tabiat ilimlerine dair görüşlerinde ve itikadî esasların fürûatına, tali konularına dair meselelerde Mu'tezile kelâmından etkilenmesi, etkilenmenin yalnızca bir yönüdür. İmâmiyye kelâmının Mu'tezile kelâm sisteminden etkilenmesinin en önemli yönü, aslında, kelâm meselelerini ele alış biçimini iktibas etmesi ve bu meseleleri Mu'tezile'nin zihniyeti, dili ve anlatım tarzıyla açıklaması ve yazmasıdır. Bunu, daha önce "Mutezilî söylem"in etkisi olarak isimlendirmiştik.

Dolayısıyla, Hâşim Marûf el-Hasenî'nin, İmâmiyye kelâmcılarının Mu'tezile'nin bazı görüşlerine yazdıkları reddiyeleri, bu iki mezhep arasında büyük bir mesafe bulunduğunun göstergesi olarak değerlendirmesi ve benzer şekilde birçok başka araştırmacının da bu yönde kanaat belirtmesi[162] doğru bir yaklaşım değildir. Zira İmâmiyye kelâmının Mu'tezile kelâmından etkilenmediğini ispatlamak amacıyla, İmâmî kelâmcılar ile Mu'tezilî emsalleri arasındaki görüş ayrılıklarına veya İmâmî kelâmcıların Mu'tezilî kelâmcılarla yaptıkları münazaralara atıf yapmak, bu bağlamda ikna edici bir delil olarak değerlendirilemez. Zira felsefe, tabiat ve kelâma dair bazı görüş ve nazariyelerin kabulü noktasında, Mu'tezile'nin aynı ve farklı ekollerine mensup bulunan Mu'tezilî kelâmcılar arasında görüş ayrılığı olması son derece yaygın ve bir o kadar da olağan bir durumdur. Onca ihtilafa, sert bir dil kullanılarak yazılan reddiyelere ve zaman zaman birbirini tekfire varan ithamların gündeme geldiği hararetli münazaralara rağmen bu farklılıkların hiçbiri onları Mu'tezile'nin kelâmî söyleminin sınırları dışına çıkarmamıştır. Sözgelimi, Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup kelâmcı Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö.

162 Örneğin bkz. Subhânî, ***Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal***, C. 3, s. 176.

226/841), Basra ekolüne mensup kelâmcı Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ı tenkit etmek amacıyla hacimli bir kitap kaleme almış ve nihayetinde onu tekfir etmiştir. Benzer şekilde, Bağdat ekolünden bir başka Mu'tezilî kelâmcısı Ca'fer b. el-Harb (ö. 236/850) de el-Allâf'a karşı çıkmış ve yazdığı *Tevbîhu Ebî'l-Hüzeyl* [Ebû'l-Hüzeyl'in Kınanması] başlıklı reddiyesinde onu tekfir etmiştir. el-Cübbâî de, Ebû'l-Hüzeyl'in "mahlûk" meselesi hakkındaki görüşünü eleştirmiş ve neticede onun küfre girdiğine hükmetmiştir.[163] Başka bir örnek ise, Bağdat ekolünden olan Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin (ö. 240/854), Basralı meşhur kelâmcı el-Câhız'ın (ö. 256/869) *el-Osmâniyye* adlı eserine karşı kaleme aldığı reddiyedir.[164]

Aslında, bu gibi görüş ayrılıkları, reddiyeler ve tenkitler İmâmiyye âlimleri arasında da mevcuttur. Bu bağlamda en bilinen örneklerden biri, Şeyh el-Müfîd'in, Şeyh es-Sadûk'un *el-İtikâdât* adlı eserindeki görüşlerini eleştirmek üzere kaleme aldığı *Tashihu'l-İtikâd* adlı risâlesidir. el-Müfîd, bu eserinde oldukça sert bir üslupla es-Sadûk'un birçok görüşünü tenkit etmiştir. Fakat bu görüş ayrılıklarına rağmen, es-Sadûk ve el-Müfîd'in yazdığı eserler hâlen Şiîlik dairesi içerisinde değerlendirilmektedir ve kimse onların bu dairenin dışına çıktığını ileri sürmemiştir. Aynı şekilde, el-Müfîd ile talebesi Şerîf el-Murtazâ arasındaki fikir ayrılıkları da -ki Seyyid b. Tâvûs'un (ö. 664/1266) aktardığına göre Kutbüddin er-Râvendî bunlardan doksan beşini bir risâlede toplamış ve tamamının aktarılması durumunda sözün çok uzaya-

163 Abdülkâhir el-Bağdadî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: Dâru'l-marifet li't-tabaat ve'n-neşr, 1995, s. 122.

164 el-Hemedânî, ***Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakatü'l-Mu'tezile***, s. 276. *Nakzu'l-Osmâniyye* adıyla bilinen bu reddiyeye ait bazı pasajlar, İbn Ebî'l-Hadîd'in *Şerhü Nehci'l-belâğa* adlı eserinde mevcuttur.

cağını belirtmiştir[165]- ikisinden birinin Şiîlik dairesinden çıkarılmasına neden olmamıştır.

Bazı araştırmacılar, el-Müfîd'in Mu'tezile'ye muhalefetine ve bu mezhebe karşı yazdığı reddiyelere dayanarak, onun Mu'tezile'ye meyletmediği sonucunu çıkarmışlardır. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken husus şudur: el-Müfîd'in Mu'tezile kelâmına yönelik eleştirilerinin -ki bunların bir kısmı *Evâilü'l-makâlât*'ta, diğer kısmı *el-Hikâyât*'ta konuyla ilgili düşüncelerini yansıtan dağınık nakiller şeklinde yer almaktadır- hedefinde esasında Basra Mu'tezilesinin görüşleri, özellikle de el-Cübbâî'nin "ahvâl" nazariyesi,[166] Basralıların kudret ve irade hakkındaki sözleri[167] ve "madûmun şeyliği"[168] teorisi vardır. Doğal olarak, bu tür eleştiriler ve reddiyeler, el-Müfîd'in Basra Mu'tezilesine birçok konuda muhalif olan Bağdat Mu'tezilesi'ne meyletmiş olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Başka bir ifadeyle, el-Müfîd, Bağdat Mu'tezilesinin, bilhassa da el-Kâ'bî el-Belhî'nin görüşlerinin hepsine değilse de çoğuna katılmış ve bu görüşlerin İmamların öğretileriyle uyumlu olduğuna kanaat getirmiştir. Nitekim, *er-Risâletü'l-mukni'a fî vifâki'l-Bağdadiyyîn mine'l-Mu'tezile limâ ruviye ani'l-Eimme* [İmamlardan Nakledilen Sözlerle Bağdat Mu'tezilîlerinin Hemfikir Olmaları Konusunda İkna Edici Risâle] adlı eserini bu bağlamda kaleme almıştır. Buna

165 "Birçok ilimde âlim olan Şeyh Kutbüddîn er-Râvendî, tam adıyla Said b. Hibetullah (Allah ona rahmet etsin) Şeyh el-Müfîd ile Şerîf el-Murtazâ arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarına dair bir risâle telif etmiştir. Bu risâle şu an bendedir. Bu iki zat, bilhassa şeyhimiz el-Müfîd, dönemlerinin en büyük âlimleri arasındaydılar. er-Râvendî, bu risâlesinde, usûl ilmine dair aralarındaki ihtilaflı doksan beş kadar meseleyi bir bir sıralamış ve risâlenin sonunda, 'Eğer aralarındaki ihtilafların tamamını sıralayacak olsaydım, bu kitap çok uzardı' diye yazmıştır." bkz. Radiyüddin Ali b. Mûsâ İbn Tâvûs, ***Keşfu'l-mahacce li-semereti'l-muhce***, nşr. Muhammed el-Hassûn, Kum: Mektebetü'l-ilami'l-İslâmî, h.ş. 1375, s. 64.

166 eş-Şeyh el-Müfîd, ***el-Hikâyât***, s. 49-56.

167 eş-Şeyh el-Müfîd, ***el-Hikâyât***, s. 57-58.

168 eş-Şeyh el-Müfîd, ***el-Hikâyât***, s. 59-62.

mukabil, Basra Mu'tezilesine veya diğer bazı Mu'tezilî kelâm ve düşünce ekollerine ait birçok görüşe de muhalefet etmiş ve bu muhalefetini *Evâilü'l-makâlât* ve *el-Hikâyât* gibi eserlerinde açıkça ortaya koymuştur. Aynı şekilde, el-Müfîd'in el-Kâ'bî el-Belhî'nin on beş mesele hakkındaki görüşlerini tenkit etmek amacıyla kaleme aldığı reddiye de[169] onun el-Belhî'nin pek çok konudaki görüşlerine katılmasıyla çelişen bir durum değildir.

Bilindiği üzere Zeydîler de Mu'tezile'ye ciddi bir eğilim göstermiş ve orta dönemde Mu'tezile'nin temsilcileri haline gelmişlerdir. Bununla birlikte, birçok konuda tam bir uyum içinde olmalarına rağmen, özellikle imâmet meselesinde Zeydî olmayan Mu'tezilîlerle aynı görüşü paylaşmamış ve onların bu konudaki görüşlerini tenkit edip çürütmüşlerdir.[170] Ancak bu durum, Zeydîlerin genel olarak Mu'tezile'nin düşünce sistemine temayül gösterdikleri gerçeğini ortadan kaldırmaz. Zeydîlerin Mu'tezile'ye karşı yazdığı reddiyelerin bir örneği, Zeydî olup Mu'tezile'nin Behşemiyye ekolüne meyleden kelâmcı Muhyiddin Muhammed b. Ahmed b. Ali b. el-Velîd el-Kureşî'nin (ö. 7./13. yüzyılın başları) Mu'tezilîlerin imâmet konusundaki görüşlerine karşı yazdığı reddiyelerdir. el-Kureşî'nin bildirdiğine göre o, önce el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) *Şerhu Uyûni'l-mesâil*'inin imâmet bölümünde yer verdiği görüşlerini eleştirmek amacıyla *Minhâcü's-selâmet fî mesâili'l-imâmet* [İmametle İlgili Meselelerde Kurtuluş Yolu] adlı bir eser yazmıştır. Daha

169 Bu reddiyenin adı şöyledir: *Kitabu nakzi'l-hamse aşerete mesele ale'l-Belhî* (el-Belhî'nin On Beş Mesele Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesine Dair Kitap). bkz. en-Necâşî, ***er-Ricâl***, s. 400.

170 Zeydîlerin, Mu'tezile'nin imâmet konusundaki görüşlerine yönelik eleştirileri hakkında bkz. Hassan Ansari, ***Miyân-i Kelâm ve Felsefe***, Tahran: Kitab-i Râyzen, h.ş. 1395, s. 297-335.

sonra, İbnü'l-Melâhimî'nin *el-Fâik fî'l-usûl*[171] adlı eserinin imâmet bölümündeki görüşlerine karşı *el-Cevâbu'n-nâtıki's-sâdık bi-hall şubehi Kitabu'l-Fâik fîmâ hâlefe fîhi el-Melâhimî mezâhibe'z-Zeydiyye fî'l-imâmet* [el-Melâhimî'nin İmamet Konusunda Zeydiyye Mezheplerine Aykırı Görüşlerine Dair el-Fâik Kitabındaki Şüphelerin Doğru ve Açık Cevaplarla Çözümü] adlı eserini kaleme almıştır.[172] Son olarak, Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*[173] adlı eserinin imâmet bölümüne karşı *el-Cevâbu'l-hâsimi'l-mufnî li-şubehi'l-Muğnî*[174] [el-Muğnî'nin Şüphelerini Geçersiz Kılan Kesin Yanıt] adlı risâlesini yazmıştır.

Bu reddiyelerine rağmen el-Kureşî'nin Mu'tezilî eğilimleri konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Benzer şekilde, Şerîf el-Murtazâ da Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*'sinin imâmet bölümünü eleştirmek amacıyla *eş-Şâfî fî'l-imâmet* [İmamet Üzerine Tatmin Edici Cevap] başlıklı bir eser yazmıştır. Bazı araştırmacıların bu reddiyenin el-Murtazâ'nın Mu'tezilî eğilimleriyle çeliştiği iddiasına rağmen,[175] el-Kureşî örneğinde olduğu gibi, bu durum, onun

171 Muhammed b. Ahmed el-Velîd el-Kureşî, ***el-Cevâbu'n-nâtıki's-sâdık bi-hall şubehi Kitabu'l-Fâik fîmâ hâlefe fîhi el-Melâhimî mezâhibe'z-Zeydiyye fî'l-imâmet***, nşr. Faysal Avn, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-âmme li'l-kitab, 2010.

172 Bu kitap hakkında bkz. Ansari, ***Miyân-i Kelâm ve Felsefe***, s. 331-335.

173 Bu risâlenin bazı bölümleri, *el-Muğnî*'nin "İmamet" kısmının ikinci faslının sonunda yayımlanmıştır. bkz. el-Kâdî Abdülcebbâr el-Mu'tezilî Hemedânî, ***el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl***, nşr. Taha Hüseyin, Kahire: Matbaatu dâri'l-kütüb, 1965, C. 20, s. 262-274.

174 bkz. el-Hemedânî, ***el-Muğnî***, C. 20, s. 264.

175 Bazı araştırmacılar, reddiye literatürüne hiç aşina olmadıklarından, el-Murtazâ'nın Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr'a reddiye yazmasından hareketle, onun Mu'tezile'ye meyletmiş olamayacağını iddia etmişlerdir. bkz. Habib Karken Bayrak ve Tûbâ Kirmânî, "Takaddüm-i Kelâm-i Şîa ber Mu'tezile", *İlahiyat-i Tatbikî*, 13 (h.ş. 1394), s. 28. Bu türden çıkarsamalar doğru olsaydı, es-Sadûk'un kitabını tenkit eden el-Müfîd de onunla aynı mezhepten sayılamazdı.

Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilenmiş olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. el-Murtazâ'nın, kelâm eserlerini yazarken çoğu zaman Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinden ve görüşlerinden etkilenmiş olması, onun Kâdî'nın bazı görüşlerini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmiş olmasıyla çelişmez. Dolayısıyla, el-Müfîd'in veya diğer İmâmî kelâmcıların Mu'tezile'ye meyletmediklerini kanıtlamak amacıyla onların Mu'tezile'nin belirli bir koluna veya ekolüne yönelik yazdıkları reddiyelere dayanmak tek başına yeterli ve etkili bir yöntem değildir.

5. "Mu'tezile'nin kelâmî söylemi"nin etkisi altında kalmak, yalnızca İmâmiyye kelâmcılarına özgü bir durum değildir. Zeydî, Eş'arî, Mâturîdî, Zâhirî, İbâzî ve hatta Yahudi ve Hristiyan kelâmcılar da -her ne kadar farklı derecelerde de olsa- belli dönemlerde Mu'tezilîlerin yöntemlerinden, bakış açılarından ve yazım tarzlarından etkilenmiş ve belirli ölçülerde Mu'tezilî kelâmı bir model olarak benimsemişlerdir.

Zeydiyye içinde, imâmet ilkesi dışında, Mu'tezile'nin kelâmî görüş ve ilkelerinin benimsendiği, ispata ihtiyaç duyulmayan açık bir durumdur. Mu'tezilî görüşlerin Zeydîler arasındaki kabulünün inişli çıkışlı seyri ve Mu'tezilî görüşleri kabul biçimleri hakkında bilgi edinmek amacıyla bu konuda yayımlanmış müstakil çalışmalara başvurulabilir.[176]

Eş'arî kelâmcıların Mu'tezile'den etkilenmelerine dair şimdiye kadar bir dizi faydalı araştırma yayımlanmıştır.

176 Örneğin bkz. Hassan Ansari, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (I) Zaydīs", ***The Oxford Handbook of Islamic Theology***, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 181- 195; Sabine Schmidtke, "The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg", *Arabica*, T. 53, Fasc. 1 (2006), s. 108-142. Bu makalenin Farsça çevirisi için bkz. Sabine Schmidtke, "Muvâcehe-i Kara'îm bâ Tefekkür-i Ebû'l-Hüseyin Basrî ber Mebnâ-yi Mecmûa-i Firkovitch der St. Petersburg", Rahmetî, Muhammed Kâzım, *Fırkahâ-yi İslâmî-i İran der Siddehâ-yi Miyâne*, Tahran: Basiret, h.ş. 1387, s. 47-99.

Menîf en-Nefi'î el-Uteybî, *Eserü'l-fikri'l-İ'tizâlî fî akâidi'l-Eşâ'ire* [Eş'arî Akâidinde Mu'tezilî Düşüncenin Tesiri] adlı eserinde,[177] Eş'arîlerin Mu'tezile kelâmından etkilenmesi meselesini, ilgili konu ve meselelerin her birini ayrı ayrı ele alarak ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve böylece, Eş'arî mezhebinin Mu'tezile'den etkilendiği hususları ortaya koymuştur. O, bu konu ve meseleleri ele alırken önce Mu'tezile'nin görüşünü açıklamış, ardından Eş'arîlerin görüşünü zikretmiştir. Daha sonra Mu'tezilîler ile Eş'arîlerin görüşlerini karşılaştıran yazar, çalışmasında Eş'arîlerin Mu'tezile'den hangi yönlerden etkilendiğini ortaya koymuştur. el-Uteybî, kitabının sonunda, kendi Selefî bakış açısından hareketle Mu'tezilîlerin ve Eş'arîlerin görüşlerini tenkit etmiştir.

Bir başka çalışmada, Eş'ârîler arasında teşekkül eden ve "Eş'arî-Mu'tezilî medresesi" adı verilen bir düşünce ekolünden söz edilmiştir. Bu ekolün mensupları, inanç esasları, yöntem ve kelâm meselelerini işleyiş açısından Mu'tezile'nin etkisi altına girmiş ve onlarla fikir birliği içerisinde olmuşlardır. Yazara göre, Eş'arîlerin Mu'tezile'den etkilenmesi, Eş'arî mezhebinin ortaya çıktığı dönemden itibaren başlamış ve zamanla şiddetlenmiştir.[178] Bu bağlamda yazar, İbn Teymiyye'nin (ö. 726/1326) İmamü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) hakkında sarf ettiği sözlere atıfta bulunmuştur. İbn Teymiyye, el-Cüveynî'yi, Eş'ariyye'nin birçok kaidesinde değişiklik yapan kişi ve Mu'tezile'ye meyletmiş biri olarak değerlendirmiştir. Ardından yazar, "Eş'arî-Mu'tezilî medresesi" ekolünün en önemli kurucuları arasında yer alan Abdülkâhir el-Bağdadî (ö. 429/1038),

177 Menîf Âyiş Merzem en-Nefi'î el-Uteybî, ***Eserü'l-fikri'l-İ'tizâlî fî akâidi'l-Eşâ'ire (arz ve nakd)***, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2013.

178 Muhammed b. Muhammed b. Bi'l-hayr er-Râcihî eş-Şehrî, ***el-Medârisü'l-Eş'ariyye (dirâse mukârine)***, Riyad: Dârü'l-Fadile li'n-neşr ve't-tevzi, 2015, s. 309.

Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve el-Cüveynî'nin eserlerini ve görüşlerini incelemiştir.[179]

Daha önce de değinildiği üzere, bazı araştırmacılara göre Eş'arî kelâmcıları arasında yer alan el-Cüveynî ve Fahreddîn er-Râzî, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin ekolünden büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Madelung, bir makalesinde, el-Cüveynî'nin, Mu'tezile içindeki el-Basrî gibi, Eş'arî kelâmına felsefî yöntem ve kavramları ilk kez dâhil eden kişi olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre, her ne kadar eserlerinde el-Basrî'nin ismini zikretmemiş olsa da el-Cüveynî onun Mu'tezilî düşüncelerine son derece vâkıftı ve açıkça ondan ve takipçilerinden etkilenmişti. el-Cüveynî'nin eserlerinde el-Basrî'nin adını anmamasının nedeni, muhtemelen rakip mezhebin önde gelen temsilcilerinden birinin öğretilerine başvurduğunun başkaları tarafından fark edilmesini istememesi ya da kendisini bir Mu'tezilî kelâmcıya borçlu göstermek istememesidir.[180]

Biyografi müellifleri arasında İbnü'l-Murtazâ da *el-Münye ve'l-emel* adlı eserinin "Tabakâtu'l-Mu'tezile" bölümünde, el-Basrî ve onun sadık takipçisi Rükneddin İbnü'l-Melâhimî'nin biyografilerini verdikten sonra İmam Yahya b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348) gibi bazı son dönem âlimlerinin ve çoğu İmâmiyye mensubunun el-Basrî ve İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerini benimsediğini kaydetmiştir. İbnü'l-Murtazâ, Eş'arîler arasında ise Fahreddîn er-Râzî'nin, kelâmın "latîfü'l-kelâm" adı verilen tabiat ve felsefeye ilişkin konularında ve diğer alanlarda el-Basrî'nin görüşlerine dayandığını yazmıştır.[181]

179 er-Râcihî eş-Şehrî, ***el-Medârisü'l-Eş'ariyye***, s. 311-486.

180 Wilferd Madelung, "Abū I-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God, *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One"*, ***Essays in Celebration of Richard M. Frank***, ed. James E. Montgomery, Leuven: Peeters, 2006, s. 278-279.

181 İbnü'l-Murtazâ, ***Tabakâtü'l-Mu'tezile***, s. 119.

Eş'arîler gibi Mâturîdiyye de bazı alanlarda Mu'tezile'den etkilenmiştir. Ulrich Rudolph, Mâturîdiyye hakkında yaptığı araştırmalarda bu etkilenmeyi kısmen de olsa incelemiştir. Ona göre, Mu'tezilîlerin, özellikle de Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'nin görüşleri, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin (ö. 333/944) düşüncelerinin gelişimi ve ilerleyişinde kayda değer bir etkiye sahip olmuştur. Bununla birlikte, el-Mâturîdî aynı zamanda onun görüşlerinin ciddi bir eleştirmenidir.[182] Ayrıca, Racha El Omari de çalışmasında el-Kâ'bî el-Belhî'nin el-Mâturîdî ve takipçileri, özellikle de Ebû'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1114) üzerindeki etkisine değinmiştir.[183]

Bunların dışında, İbn Teymiyye'ye göre Zâhiriyye kelâmcılarının, yani Ebû Süleyman Dâvûd ez-Zâhirî el-Isfahânî'nin (ö. 270/884) takipçilerinden bazıları da Mu'tezilîlerin görüşlerinden etkilenmiş; bilhassa Allah'ın sıfatları meselesinde Mu'tezile'nin yaklaşımını benimseyip dile getirmişlerdir. Özellikle Endülüslü İbn Hazm'ı (ö. 456/1064) ve emsallerini ismen zikreden İbn Teymiyye, bu kişilerin metinlerin zâhirine bağlı kalmayı esas alan Ebû Dâvûd'un zâhirci yönteminden farklı olarak Mu'tezile'nin yöntemini izlediklerini ve tıpkı Mu'tezilîler gibi Allah'ın sıfatları meselesinde tevile başvurduklarını; ancak kader ve va'îd meselelerinde onlara muhalefet ettiklerini ifade etmiştir. Ona göre bu grupta yer alan Zâhirîler, Eş'arîlerden ve Hadîs Ehli'nden ziyade Mu'tezile'ye ve hatta felsefecilere daha yakındır:

182 bkz. Ulrich Rudolph, ***al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarkand***, çev. Rodrigo Adem, Leiden: Brill, 2015, s. 158; Ulrich Rudolph, "Ḥanafī Theological Tradition and Māturīdism", ***The Oxford Handbook of Islamic Theology***, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 286.

183 El Omari, ***The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī***, s. 34.

> *el-Eş'ârî ve ashabı ile İbn Hazm'ın ve onun Zâhirî emsallerinin sıfatlar konusunda hangi yolu tuttuğunu bilen kimseye şu hakikat aşikâr olur ve o, bu iki görüşü anlayan herkesle birlikte şuna kanaat getirir: Bu Bâtınî-Zâhirîler, Eş'arîlerden ziyade Mu'tezile'ye, hatta felsefecilere daha yakındır. Eş'arîler ise selefe, imamlara ve Ehlü'l-Hadîs'e onlardan daha yakındır. Ayrıca, onların imamı Dâvûd ve ashabının ileri gelenleri, sıfatlar konusunda Ehlü's-sünnet ve Hadis mezhebine uygun görüşler benimsemişlerdir. Lakin ashabından bir taife Mu'tezile'nin yolunu benimsemiş ve sıfatlar meselesinde Mu'tezile ile hemfikir olmuş, kader ve va'îd meselelerinde ise onlara muhalefet etmişlerdir.*[184]

Mu'tezile'nin kelâmî söyleminin etkisi yalnızca İslâm mezhepleriyle sınırlı kalmamış, Yahudi kelâmcılar üzerinde de etkili olmuştur. Çeşitli Yahudi fırkalarına mensup kelâmcılar, özellikle Kara'îm (Karâîlik) fırkası mensupları Mu'tezilî metinlere aşina olmuş ve onları incelemişlerdir. Kara'îm âlimleri, tıpkı Zeydîler gibi, yalnızca Mu'tezile inançlarını büyük ölçüde benimsemekle kalmamış, aynı zamanda onların eserlerinin birçoğunu istinsah da etmişlerdir.[185] Mu'tezile kelâmının Yahudi kelâmına etkisi meselesi son birkaç on yılda özellikle Yahudi araştırmacılar arasında büyük önem kazanmış ve birçok makaleye ve kitaba konu olmuştur. Bu sahadaki ilk eserlerden biri Harry A. Wolfson'un *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* [İslâm Kelâmının Yahudi Felsefesine Yansımaları] başlıklı kitabıdır.[186] Bu kitapta, Mu'tezile kelâmının Yahudi kelâmı üzerindeki etkisi, Yahudi kelâmcıların Mu'tezile öğretilerinden ve burhanlarından yararlanarak kendi kelâm sistemlerini güçlendirmeleri ve tekmil etmeleri gibi konular ele alınmıştır. Bazı çalışmalarda, Mu'tezile'nin Behşemiyye ekolünden

184 İbn Teymiyye, ***Şerhu'l-Akîdeti'l-Isfahaniyye***, s. 127.

185 Schmidtke, "The Karaites", s. 108.

186 Wolfson, ***Bâztâbhâ-yi Kelam-i İslâmî***, s. 25.

hatırı sayılır ölçüde etkilenmiş Yahudi kelâmcılardan da söz edilmiştir. Bu kelâmcıların önde gelenleri arasında, Rabbanim (Rabbiyyûn/Rabbâniyyun) fırkasına mensup kelâmcılardan Samuel ben Hofni (ö. 403/1012), Kara'îm fırkası mensubu Ebû Yakub Yusuf el-Basîr (ö. 431/1040 civarı) ve talebesi Ebû'l-Furkan b. el-Esed (ö. 457/1065'ten sonra) sayılabilir.[187] Ayrıca, bazı Yahudi âlimler, İmâmiyye kelâmcılarının ve Mu'tezile'nin Behşemiyye ekolüne mensup kelâmcıların eserlerini İbranice veya Arapça olarak istinsah etmişlerdir ve bu eserlerin bazı nüshaları günümüze kadar ulaşmıştır. Örneğin, Gregor Schwarb, birkaç makalesinde 5./11. yüzyılın başlarında Kudüs'teki Kara'îm Dârü'l-İlm'ine mensup Kara'îm âlimlerinin Şerîf el-Murtazâ ve Ebû'l-Feth Muhammed el-Kerâcekî'nin kelâm eserlerine önem verdiklerine dikkat çekmiş ve el-Murtazâ'nın *Cümelü'l-ilm ve'l-amel* ve *el-Mulahhas* gibi kelâm eserlerinin Kara'îm âlimleri tarafından istinsah edilmiş yazma nüshalarının bazılarını tanıtmıştır.[188]

Sabine Schmidtke de "Jewish Reception of Twelver Shī'ī Kalām" (Yahudi Düşüncesinde Şiî Kelâmının Kabulü) üst başlığını taşıyan makalesinde, el-Murtazâ'nın *ez-Zahîre* adlı eserinin Kara'îm Ali b. Süleyman el-Makdisî tarafından istinsah edilen bir yazma nüshasını incelemiş ve bu nüshayı, Karâim Yahudilerinin el-Murtazâ'nın kelâm eserlerinden etkilendiklerini gösteren bir belge olarak değerlendirmiştir. Ona göre Ebû'l-Feth Muhammed el-Kerâcekî, İmâmiyye'ye ait akâid metinlerinin Karâim topluluğuna aktarılmasında

187 Schmidtke, "The Karaites", s. 111.

188 bkz. Gregor Schwarb, "Short Communication: A Newly Discovered Fragment of al-Sharīf al-Murtaḍā's K.al-Mulakhkhaṣ fī uṣūl al-dīn in Hebrew Script", *Journal of Intellectual History of the Islamicate World* 2 (2014), s. 75-79; Gregor Schwarb, "Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī's Kitāb al-Īmā'", *Ginzei Qedem* 2, (2006), s. 61-105.

önemli rol oynamıştır.[189] Mu'tezile'nin Yahudi kelâmcılar üzerindeki etkisi ve Mu'tezile'ye eğilimli Yahudi âlimlerin Mu'tezile kelâmına katkıları hakkında Farsça ve İngilizce dillerinde çok sayıda makale yazılmış olduğundan burada bu konuya daha fazla değinmeyeceğiz. [190]

6. İmâmiyye kelâmcılarının, kelâm meselelerini ele alırken Mu'tezile'nin kelâmî söyleminden etkilendiklerini kabul etmek ne Şîa'ya bir eksiklik ve kusur yükler ne de İmâmiyye'nin kimliğini ve itikadî esaslarını tehlikeye atar. Bir kelâm sisteminde asıl önemi haiz olan ve o sistemin temelini teşkil eden şey, itikadî esaslar ve yerleşik inançlardır. Bu bakımdan, daha önce de ifade edildiği gibi, İmâmiyye kelâmı Mu'tezile'den tamamen bağımsızdır. İmâmiyye, tevhid, adâlet, nübüvvet, imâmet ve me'âd gibi inanç esaslarını doğrudan Ehl-i Beyt İmamlarının (a.s.) öğretilerinden almıştır. Bu öğretilere dayanarak, "menzile beyne'l-menzileteyn" ve "va'îd" gibi Mu'tezile'ye özgü bazı inanç esaslarını reddetmiş, özellikle imâmet meselesinde

189 bkz. Sabine Schmidtke, "Jewish Reception of Twelver Shī'ī Kalām: A copy of al-Sharīf al-Murtaḍā's Kitāb al-Dhakhīra in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg", *Journal of Intellectual History of the Islamicate World* 2 (2014), s. 50-74.

190 Mu'tezile'nin eserlerinin ve görüşlerinin Mu'tezile eğilimli Yahudi kelâmcılar üzerindeki etkisinin keyfiyeti ile onların Mu'tezile kelamına katkıları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Camilla Adang, Sabine Schmidtke ve David Sklare (ed.), ***A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism***, Würzburg: Ergon, 2006; Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke, ***Rational Theology in Interfaith Communication. Abul-Ḥusayn al-Baṣrī's Mu'tazilī Theology Among the Karaites in the Fāṭimid Age***, Leiden: Brill, 2006; Muhammed Kâzım Rahmetî, "Fırka-i Kara'îm ve Kelam-i İslâmî", *Mecelle-i Tarih ve Temeddün-i İslâmî*, 16 (h.ş. 1391), s. 45-71; Kurban İlmî ve Meryem Sâcidîneseb, "Tesir-i Kelâm-i Mu'tezilî ber Kelam-i Kara'îmî", *İlahiyat-i Tatbikî*, 2 (h.ş. 1389), s. 1-18; Muhammed Mehdi Rızapûr ve Rıza Gendumî Nasrâbâdî, "Şeklgirî-i Kelam Yahud der Saye-i Kelam-i İslâmî", *Endişe-i Nevîn-i Dinî*, 40 (h.ş. 1394), s. 111-128; Said Adâlet-nejâd ve Vahide Sadî-i Naalbendî, "Saadia Gaon ve Rûyikerd-i Mu'tezilî-i û der Tefsir ve Kelam", *Costârhâ-yi Felsefî*, 1 (h.ş. 1387), s. 107-124.

Mu'tezile ile ciddi görüş ayrılığı yaşamıştır. Bu nedenle, inanç esasları bağlamında değerlendirildiğinde, İmâmî kelâmcılar hiçbir şekilde Mu'tezile'ye bağımlı olmamış, hatta bazı temel inanç konularında Mu'tezile'ye açıkça karşı çıkmışlardır. el-Müfîd, Mu'tezile ekolüne aidiyetin temel ölçütünün Mu'tezile'nin doğuşuna ve şekillenmesine yol açan temel ilke olan "menzile beyne'l-menzileteyn" ilkesini benimsemek olduğunu ifade eder.[191] Buna göre, bu ilkeye inanmayan hiçbir İmâmî kelâmcı Mu'tezilî sayılamaz.

Bununla birlikte, daha önce de belirttiğimiz gibi, İmâmiyye kelâmcıları itikadî esasların bazı ferî ve tali meselelerinde ve ayrıca, felsefe ve tabiat ilimlerine ilişkin kayda değer sayıda konuda Mu'tezile'nin çeşitli ekollerinden etkilenmişlerdir. Daha da önemlisi, kelâm meselelerinin ele alınışında, açıklamasında ve yazımında da Mu'tezile kelâmını model almış ve "Mu'tezile'nin kelâmî söylemi"nin etkisi altına girmişlerdir. Bu durum, hem ilgili dönemin hâkim kelâm anlayışının bir gereği olarak İmâmî kelâmcıların da Mu'tezilîlerin dilini, anlatım tarzını ve üslubunu benimseyerek kelâm meselelerini ele almalarını zorunlu kılmasının hem de kelâm meselelerinin işlenişinde dönemin en üstün ve yaygın yöntemi olarak kabul edilen Mu'tezilî kelâm usulünü bilinçli bir şekilde tercih etmelerinin sonucunda ortaya çıkmıştır. İmâmiyye kelâmcılarının çeşitli dönemlerde Mu'tezilî yöntem, bakış açısı ve yazım tarzından geniş çapta faydalanmış olmaları, doğal olarak, onların bu mezheple -elbette farklı seviyelerde- münasebet kurmalarına yol açmıştır.

İmâmiyye kelâmının erken dönemlerinde, Şîa ile Mu'tezile arasında kurulan bu sıkı ilişkinin bir benzeri, kelâm tarihinin sonraki aşamalarında, Şîa kelâmıyla İbn Sînâ felsefesi

191 "Dolayısıyla, *el-menzile beyne'l-menzileteyn* konusunda Mu'tezile ile hemfikir olan kimse hakikaten Mu'tezilîdir." bkz. eş-Şeyh el-Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 38.

arasında ortaya çıkmıştır. Bu süreçte, İmâmiyye'nin kelâm sisteminde Mu'tezile kelâmının yerini büyük ölçüde İbn Sînâ felsefesi almıştır. İmâmiyye kelâmcıları, felsefî kelâm akımının teşekkül döneminde, kelâm meselelerini ele alırken o dönemde hâkim olan "felsefî söylem"den, yani İbn Sînâcı felsefenin yöntemi ile anlatım ve yazım tarzlarından farklı şekillerde ve değişen ölçülerde faydalanmış ve bu dönemde artık geçerliliğini yitirmiş olan Mu'tezilî söylemden tedricen uzaklaşmışlardır. Bu bağlamda da İmâmî kelâmcıların İbn Sînâ felsefesinden faydalanarak kelâm meselelerini kaleme almaları ve açıklamaları, İmâmiyye kelâmının özüne ve kimliğine halel getiren bir unsur olmamış; bu durum, Şîa kelâmı için bir zayıflık ya da küçültücü bir durum olarak değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla, erken dönem İmâmiyye kelâmcılarının itikadî esasların ispatı, açıklanması ve yazımı aşamasında Mu'tezile'nin kelâmî söyleminden yararlanmaları, reddedilmesi gereken yanlış bir tutum sayılmadığı gibi sonraki dönemde İbn Sînâ felsefesinden yararlanmaları da yerilmesi gereken yersiz bir tutum olarak görülmemelidir. Her halükârda, Mu'tezile kelâmının ve İbn Sînâ felsefesinin kendi gelişim ve olgunluk dönemlerindeki güç ve etkileri, bu ikisini dönemlerinin en yaygın ve etkin ilimleri haline getirmiş ve onları, diğer düşünce ekollerini etkileri altına alan hâkim birer "söylem" konumuna yükseltmiştir. Bu nedenle, Eş'ariyye, Mâturiyye, Zeydiyye ve İmâmiyye gibi farklı mezheplerin kelâmcıları, kelâm sistemlerini güçlendirmek ve geliştirmek amacıyla bu iki söylemden yararlanmaya mecbur kalmışlardır.

Dolayısıyla, İmâmiyye kelâmcılarının kelâm meselelerini ele alırken Mu'tezile'nin kelâmî söyleminden etkilenmiş olmalarını kabul etmek, Şîa kelâmının bağımsız kimliği açısından ciddi bir sorun teşkil etmez; aksine bu durum, Şîa kelâmının tarihsel sürecinde meydana gelmiş fiilî bir

gerçeklik olarak kabul edilmelidir. Aslında, İmâmiyye kelâmının Mu'tezile'nin kelâmî söyleminden etkilenmiş olması, itikadî esaslarını doğrudan Mu'tezile'den aldığı anlamında değil de -zira bu durumda, İmâmiyye kelâmının bağımsızlığı ve özgün kimliği gölgelenir- İmâmî kelâmcıların Mu'tezile kelâm sistemini model aldıkları ve onların kelâm meselelerini ele alma yöntemlerini benimsedikleri anlamına gelirse, bu satırların yazarının görüşüne göre bu, yalnızca, Mu'tezile kelâm sisteminin orijinal ve yenilikçi olduğu ve İmâmî kelâmcıların da bu yöntemi benimseyip tatbik ettikleri anlamına gelir.

Yukarıda değinildiği üzere, Mu'tezile'nin imâmet konusundaki görüşlerini kaleme aldığı reddiyelerinde şiddetle tenkit eden Zeydî-Behşemî bir Mu'tezilî kelâmcısı olan el-Kureşî de büyük Mu'tezilî kelâmcılarını "muhakkik", "müdekkik" ve "tahsil ve tafsil ehli" gibi övücü sıfatlarla anmıştır:

> *Bu bağlamda, usûlü'd-dine dair Mu'tezile'nin önde gelen şeyhleri tarafından telif edilmiş kitaplar bulunmaktadır ki bu şeyhler, araştırma (tahkik) ve derinlemesine inceleme (tedkik), öğrenme (tahsil) ve detaylandırma (tafsil) ustalarıdır.*[192]

Benzer şekilde, Mu'tezile'yi tenkit edenlerden biri olan el-Malatî (ö. 377/987) de onları "Kelâm erbabı ve cedel, temyiz, fikir ve istidlal ashabı" sözleriyle nitelemiştir.[193]

192 bkz. el-Hemedânî, ***el-Muğnî***, C. 20, s. 263.

193 "Altıncı taife: Ehl-i kıblenin muhaliflerinden olan Mu'tezile'dir. Onlar kelâm ilminin erbabı, cedel (tartışma) ve temyiz (ayırt etme), nazar (inceleme), istinbat (hüküm çıkarma) ve hüccet (delil getirme) ashabıdır. Onlar, sem'î (naklî) ilim ile aklî ilmi ayıranlar ve hasımlarla münazarada insaflı olanlardır." bkz. Muhammed b. Ahmed el-Malatî, ***et-Tenbîh ve'r-redd ala ehli'l-ehvâ ve'l-bed***, nşr. S. Dedering, Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2009, s. 28.

Her ne kadar yukarıda söylenenler doğru olsa da İmâmiyye kelâmının Mu'tezile'den etkilenmesi mutlak ve çok yönlü bir etkilenme olmamıştır. İmâmiyye kelâmcıları, Mu'tezile'yi sadece taklit etmekle yetinmemiş, bilakis temel inançlarını muhafaza etmişlerdir. Dolayısıyla İmâmiyye kelâmının bağımsız kimliği ne tehlikeye girmiş ne de inkâr edilmiştir. Buna ilaveten, İmâmî kelâmcılar, Mu'tezile kelâmından faydalanırken ona özgün bir biçimde katkıda da bulunmuşlardır. Tıpkı Zeydî kelâmcılar gibi, Mu'tezile kelâmının gelişiminde ve olgunlaşmasında, özellikle kelâm tartışmalarında yeni deliller ortaya koymada veya mevcut iddia ve delilleri yeniden formüle etmede önemli roller üstlenmişlerdir. Ayrıca, İmâmî kelâmcıların Mu'tezilîlerin bazı öğretilerine, iddialarına ve delillerine yönelik eleştirileri, onların Mutezile kelâmından bilinçli ve seçici bir şekilde iktibasta bulunduklarını göstermektedir. Onlar, Mutezilî kelâmın güçlü yönlerinden faydalanarak İmâmiyye kelâmını geliştirme ve güçlendirme çabası içinde olmuşlardır.

Sonuç olarak, İmâmiyye kelâmcılarının Mu'tezile'den etkilenmeleri, daha çok felsefe ve tabiat ilimlerine yaklaşımlarını, yazım tarzlarını ve kelâm meselelerini ele alış yöntemlerini örnek alma şeklinde olmuştur. Dolayısıyla, bu türden bir etkilenmenin kabulü, İmâmiyye'nin temel inanç esaslarında Mu'tezile'ye bağımlı olduğu anlamına gelmez. Aynı durum, Mu'tezile'nin kelâmî söyleminden etkilenen diğer mezhepler için de geçerlidir. Başka bir ifadeyle, farklı mezhep ve dinlere mensup kelâmcıların Mu'tezile'nin kelâmî söyleminden etkilenmiş olmaları, onların bağımsız kelâmî kimliklerini ortadan kaldırmaz veya tehdit etmez. Bu nedenle, bu mezheplerin ve dinlerin mensupları da bu etkilenmeyi inkâr etme gereği duymamışlardır.

KAYNAKÇA

Ca'feriyân, Resul. ***Münâsebât-i Ferhengî-i Mu'tezile ve Şîa tâ Âgâz-i Dovre-yi İnhilâl-i Mu'tezile der Şîa***. Tahran: Merkez-i Çâp ve Neşr-i Sâzmân-i Tebliğât-i İslâmî, h.ş. 1372.

İkbâl-i Âştiyânî, Abbas. ***Hânedân-i Nevbahtî***. Tahran: Tahûrî, h.ş. 1357.

Madelung, Wilferd. "Imāmism and Mu'tazilite Theology". ***Le Shi'isme Imâmite***. ed. T. Fahd, Paris: Presse Universitaire de France, 1979.

Madelung, Wilferd. ***Religious schools and sects in medieval Islam***. Londra: Variorum Reprints, 1985.

Madelung, Wilferd. "Teşeyyu-i İmâmiyye ve İlm-i Kelâm-i Mu'tezile". çev. Ahmed Ârâm, ***Şîa der Hadis-i Digerân***. ed. Mehdi Muhakkik. Tahran: Defter-i Dâiretü'l-maârif-i Teşeyyü, h.ş. 1362.

Madelung, Wilferd. "Kelâm-i Mu'tezile ve İmâmiyye". ***Mektebhâ ve Fırkahâ-yi İslâmî der Siddehâ-yi Miyâne***. çev. Cevad Kâsımî. Meşhed: Bonyâd-i Pejûheşhâ-yi İslâmî-i Âstan-i Kuds-i Radavi, h.ş. 1387.

Madelung, Wilferd. "Introduction". ***The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law***. ed. Farhad Daftary ve Gurdofarid Miskinzoda. Londra: I.B. Tauris ve The Institute of Ismaili Studies, 2014.

Madelung, Wilferd. "Early Imāmī Theology as Reflected in the Kitāb al-Kāfī of al-Kulaynī". ***The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law.*** ed. Farhad Daftary ve Gurdofarid Miskinzoda. Londra: I.B. Tauris ve The Institute of Ismaili Studies, 2014.

Çelebi, İlyas. "Menzile beyne'l-menzileteyn". *İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV, 2004, C. 29, s. 161-162.

Kutlu, Sönmez. "Va'd ve Va'îd". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2012, C. 42, s. 414-415.

McDermott, Martin. ***The Theology of al-Shaikh al-Mufid* (d. 413/1022)**. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1978.

McDermott, Martin. ***Endişehâ-yi Kelamî-i Şeyh Müfîd***. çev. Ahmed Ârâm. Tahran: Müessese-i Çâp ve İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran, h.ş. 1384.

Schmidtke, Sabine. ***The Theology of al-Allāma al-Hillī* (d. 726/1325)**. Berlin: K. Schwarz, 1991.

Schmidtke, Sabine. ***Endişehâ-yi Kelâmî-i Allâme Hillî***. çev. Ahmed Nemâî. Meşhed: Bonyâd-i Pejûheşhâ-yi İslâmî-i Âstân-i Kuds-i Radavi, h.ş. 1378.

Schmidtke, Sabine. "al-Allāma al-Hillī and Shīʿite Muʿtazilite Theology". *Spektrum Iran* 7/III (1994), s. 10-35.

Shīʿism: Critical Concepts in Islamic Studies, ed. Colin Turner ve Paul Luft, Londra: Routledge, 2007, C. 2 (Beliefs and Practices), Bölüm: 27.

Schmidtke, Sabine. "The doctrinal views of the Banu al-Awd (early 8th/14th century): An analysis of MS Arab F. 64 (Bodleian Library, Oxford)". ***Le Shiʿisme Imāmite Quarante Ans Après: Hommage à Etan Kohlberg***. ed. M.A. Amir-Moezzi, M.M. Bar-Asher ve S. Hopkins. Turnhout: Brepols, 2009.

Ansari, Hassan ve Schmidtke, Sabine. "The Shīʿī Reception of Muʿtazilism (II) Twelver Shīʿīs". ***The Oxford Handbook of Islamic Theology***. ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahvâl". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1989, C. 2, s. 190-192.

Avni, İlhan. "Ebû Hâşim el-Cübbâî". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1994, C. 10, s. 146-147.

Özerol, Mehmet Fatih. "Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Maʿdûm'un Şeyiyyeti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 29/1 (2020), s. 167-187.

Ansari, Hassan. "Pişgoftâr-i Farisî". el-Melâhimî el-Hârizmî, Mahmud b. Muhammed, ***Kitabu'l-muʿtemed fî usûli'd-din.*** ed. Wilferd Madelung. Tahran: Miras-i Mektub ve Freie Universitat Berlin, 2012.

Ansari, Hassan ve Schmidtke,Sabine (ed.). ***Hülâsatü'n-nazar: ez Müellifî Şiî ve Muʿtezilî (Zinde der Karn-i Şişum-i Hicrî ve Evâil-i Karn-i Heftum-i Hicrî)***. Tahran: Müessese-i Pejûheşî-i Hikmet ve Felsefe-i İran ve Freie Universitat Berlin, 2016.

Ansari, Hassan. "Dâniş-i Kelam der Hille ez Sedîdüddin Himmasî tâ İbn Tâvûs". https://ansari.kateban.com/post/3468?post=3468

Ansari, Hassan. "Mekteb-i İ'tizâl; Miras-i İslâm-i Sünnî ya Teşeyyu?".

https://ansari.kateban.com/post/2911?post=2911

Ansari, Hassan. "Şerîf Murtazâ be Mesâbe-i Mütekellimî Mu'tezilî". https://ansari.kateban.com/post/1926

Bulgen, Mehmet. "Kelâm İlminde Klasik Yaklaşımlar: Celîlü'l-Kelâm ve Dakîku'l-Kelâm Ayrımı Ekseninde Bir Değerlendirme". ***İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı***. İstanbul: Ensar, 2023, s. 195-246.

Ansari, Hassan. "Şerîf Murtazâ ve Mu'tezile", https://ansari.kateban.com/post/2868

Modarressi Tâbâtâbâi, Seyyid Hossein. ***Mekteb der Ferâyend-i Tekâmül (Nazarî ber Tatavvur-i Mebâni-i Fikrî-i Teşeyyu der Se Karn-i Nohostîn)***. çev. Haşim İzedpenâh. Tahran: Kevir, h.ş. 1386.

Mirzâyî, Abbas. ***İbn Kıbbe Râzî.*** Kum: Pejûheşgâh-i Ulûm ve Ferheng-i İslâmî, h.ş. 1394.

el-Ca'ferî, Muhammed Rıza. "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye Neşetuhu, Tatavvuruhu ve Mevki eş-Şeyh el-Müfîd minhu". *Turâsuna*, 8/1-2, h.k. 1413.

Yusuf el-Menâî, Âişe. ***el-Usûlü'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîa el-İmâmiyye***. Doha: Dâru's-sekâfe, 1992.

el Omari, Racha, ***The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Ka'bī (d. 319/931).*** Leiden: Brill, 2016.

Abdulsater, Hussein Ali. ***Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology: al-Sharif al-Murtada and Imami Discourse***. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

Kiyânî Ferid, Meryem. ***Kelâm-i Şîa Kelâm-i Mu'tezile (Pejûheşî-i Mukayeseî ber Mebnâ-i Mutûn-i Karnhâ-yi Çeharrum ve Pencum)***. Kum: İntişârât-i Dânişgâh-i Edyân ve Mezâhib, h.ş. 1393.

el-Beyâtî, Haydar. ***Şerîf el-Murtazâ ve'l-Mu'tezile*** *(Dırâsetun mukârene beyne ehemmi'n-nazariyyâti'l-kelâmiyye li-Şerîf*

el-Murtazâ ve'l-Mu'tezile ve beyânu vücûhi'l-iltikâ ve'l-iftirâk fîmâ beynehumâ), Hâtimetu'l-metâf (baskıda).

el-Beyâtî, Haydar el-Hasan. ***Şerîf el-Murtazâ ve'l-Mu'tezile***. Kum: Müessese-i İlmî ve Ferhengî-i Dâru'l-hadis, h.ş. 1400.

el-Beyâtî, Haydar. "Mizan-i Tesir-pezirî-i Seyyid Murtazâ ez Mu'tezile-i Basra der Mevzu-i Tevhid ve Adl". ***Costârhâyî der Medrese-i Kelâm-i Bağdad.*** ed. Muhammed Taki Subhânî. Kum: Müessese-i İlmî ve Ferhengî-i Dâru'l-hadis, h.ş. 1395.

el-Beyâtî, Haydar. "Tesiru'l-fikri'l-Mu'tezilî el-Basrî alâ es-Seyyid el-Murtazâ fî mesaili't-tevhid ve'l-adli'l-ilahî". *Mecelletü'l-akide*. 3, h.k. 1436, s. 193-220.

Hüseynizâde Hızrâbâd, Seyyid Ali. ***Nevbahtiyân (Ebû Sehl ve Ebû Muhammed)***. Kum: Pejûheşgâh-i Ulûm ve Ferheng-i İslâmî, h.ş. 1393, s. 236-253.

Hüseynizâde Hızrâbâd, Seyyid Ali. ***Tatavvurât-i Kelâm-i İmâmiyye der Medrese-i Bağdad***. Kum: Müessese-i İlmî ve Ferhengî-i Dâru'l-hadis, h.ş. 1396.

Hüseynizâde Hızrâbâd, Seyyid Ali. "Kelâm-i İmâmiyye pes ez Dovrân-i Huzur: Nohostin Vâgirâyîha". ***Costârhâyî der Medrese-i Kelâm-i Bağdad.*** ed. Muhammed Taki Subhânî. Kum: Müessese-i İlmî ve Ferhengî-i Dâru'l-hadis, h.ş. 1395.

Mahmud Subhî, Ahmed. ***fî İlmi'l-kelâm***. Beyrut: Dâru'l-nahdati'l-Arabiyye, 1985, C. 1.

el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyin. ***el-İntisâr ve'r-redd ala İbni'r-Râvendî el-mülhid***. nşr. H. S. Nyberg. Beyrut: Mektebetü'd-dâri'l-Arabiyye li'l-kütüb/Evrâku Şarkiyye, 1993.

el-Ced'ânî, Muhammed b. Hâmid b. Münevver. "es-Sıla beyne't-Teşeyyu' ve'l-İ'tizâl". (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Suudi Arabistan Câmiatü'l-Ümmu'l-Kurâ Üniversitesi, h.k. 1419.

Subhânî, Şeyh Ca'fer. ***Buhûs fî'l-milel ve'n-nihal***. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, h.k. 1431, C. 3.

Yusufzâde, Hüseyin Ali. "İ'tizâl-girâyî-i Seyyid Murtazâ: Berresî ve Nakd". *Mecelle-i Nakd ve Nazar*, 18/4, h.ş. 1392.

eş-Şemmerî, Rauf. "el-İ'tizâliyye inde eş-Şerîf el-Murtazâ beyne'l-vehm ve'l-hakîka". *Mecelletu Risâleti't-Takrîb*, 25, h.k. 1420.

eş-Şemmerî, Rauf. ***eş-Şerîf el-Murtazâ Mütekellimenk*** müracaat, İbrahim Rufâa. Meşhed: Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, h.k. 1434.

Esadî, Ali Rıza. ***Seyyid Murtazâ***. Kum: Pejûheşgâh-i Ulûm ve Ferheng-i İslâmî, h.ş. 1391.

el-Ca'ferî, Muhammed Rıza. "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye neşetuhu, tatavvuruhu ve mevkiu'ş-Şeyh el-Müfîd minhu". *Turâsunâ,* 8/1-2, h.k. 1413.

Cevâdî, Kâsım. "Tesir-i Endişehâ-yi Kelâmî-i Şîa ber Mu'tezile". *Heft Asumân*, 1, h.ş. 1371.

el-Hasenî, Hâşim Marûf. ***Şîa der Berâber-i Mu'tezile ve Eşâ'ire***. çev. Seyyid Muhammed Sadık Ârif. Meşhed: Bonyâd-i Pejûheşhâ-yi Âstân-i Kuds-i Radavi, h.ş. 1379.

et-Tûsî, Nasîrüddin. ***Kavâidü'l-akâid***. nşr. Ali Hasan Hâzim. Beyrut: Dârü'l-gurbet, h.k. 1413.

el-Hillî, Hasan b. Yusuf. ***Keşfü'l-Kavâid***. nşr. Hasan Mekkî el-Âmilî, Beyrut: Dâru's-safvet, h.k. 1413.

er-Râzî, Mahmud b. Ali b. Mahmud el-Himmasî (maruf be Tâc-ı Râzî). ***Keşfü'l-me'âkid fî şerhi Kavâidü'l-akâid*** *(Çap-i aksî ez rûy-i nüsha-i hattî Kitabhâne-i Devletî-i Berlin -Alman- be zamime-i bahşî ez kitab-i el-Mülahhas-i Fahr-i Râzî be hatt-i Tâc-i Râzî).* önsöz ve indeks, Sabine Schmidtke. Tahran: Müessese-i Pejûheşî-i Hikmet ve Felsefe-i İran ve Freie Universitat Berlin, 2017.

eş-Şeyh el-Müfîd, Muhammed b. Muhammed en-Numân. ***Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât***. nşr. Mehdi Muhakkik. Tahran: Müessese-i Mütalaât-i İslâmî-i Dânişgâh-i Tahran, h.ş. 1382.

Lâhicî, Molla Abdürrezzak. ***Şevâriku'l-ilhâm fî şerhi Tecrîdu'l-kelam***. nşr. Ekber Esed Alizâde. Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, h.ş. 1385, C. 1.

eş-Şerîf er-Radî, Muhammed b. el-Hüseyin. ***Nehcü'l-belâğa***. nşr. eş-Şeyh Kays Behcet el-Attâr. Kum: Müessesetü'r-Râfid li'l-matbuât, h.k. 1431.

eş-Şeyh el-Müfîd, Muhammed b. Muhammed en-Numân. ***el-İrşâd fî marifeti Hücecullah ale'l-ibâd***. Beyrut: Dâru'l-Müfîd, h.k. 1413, C.1.

el-Hemedânî, el-Kâdî Abdülcebbâr. ***Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakatü'l-Mu'tezile***. nşr. Fuad Seyyid. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, h.k. 1393.

eş-Şeyh el-Müfîd, Muhammed b. Muhammed en-Numân. ***el-Hikâyât [fî muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-Adliyye ve'l-fark beynehum ve beyne'ş-Şiati'l-İmâmiyye***]. nşr. es-Seyyid Muhammed Rıza el-Hüseynî el-Celalî. *Müsennefâtu eş-Şeyh el-Müfîd*. Kum: el-Mutemer el-âlemî li-elfiyyeti eş-Şeyh el-Müfîd, h.k. 1413, C. 10.

eş-Şerîf el-Murtazâ el-Musevî, Ali b. el-Hüseyin. ***el-Emâlî (Gureru'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid)***. nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1998, C. 1.

İbn Şehrâşûb, Muhammed b. Ali. ***Menâkıbu Âli Ebî Tâlib***. nşr. Yusuf el-Bukâî. Kum: İntişârât-i Zevi'l-kurbâ, h.k. 1427, C. 2.

İbn Ebî'l-Hadîd. ***Şerhü Nehci'l-belâğa***. nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kum: Mektebetü Ayetullah el-Maraşî en-Necefî, h.ş. 1378-1383, C. 20.

eş-Şehristânî. ***el-Milel ve'n-nihal***. nşr. Muhammed b. Fethullah Bedrân. Kahire: Mektebetü'l-İncilu el-Mısrıyye, 1910, C. 1.

Wolson, Harry Austryn. ***Felsefe-i İlmi-i Kelam***. çev. Ahmed Ârâm. Tahran: İntişârât-i el-Huda, h.ş. 1368.

Wolson, Harry Austryn. ***Bâztâbhâ-yi Kelâm-i İslâmî der Felsefe-i Yahudi***. çev. Ali Şehbâzî. Kum: Merkez-i Mütalaât ve Tahkikât-i Edyân ve Mezâhib, h.ş. 1387.

en-Neşşâr, Ali Sami. ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm***. Kahire: Dâru'l-maârif, 1977, C. 1.

el-Meden, Ali. "Aklâniyyetu'l-Mu'tezile beyne't-Tesennun ve't-Teşeyyu". *Ceridetü's-Sabah*, no: 3781, 25 Eylül 2016.

el-Himyerî, Ebû Said en-Neşvân. ***el-Hûru'l-în***. nrş. Kemal Mustafa. Kahire: Mektebetü'l-Hancî bi-Mısır ve Mektebetü'l-Müsennâ bi-Bağdat, 1965.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. ***Tabakâtü'l-Mu'tezile***. nşr. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2009.

el-Hamevî, Yâkût b. Abdullah Yâkût. ***Mucemü'l-üdebâ***. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993, C. 6.

en-Nedim, (İbn) Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. ***el-Fihrist***. nşr. Eymen Fuad Seyyid. Londra: al-Furqan, h.k. 1430, C. ½.

ez-Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed. ***Siyeru a'lâmi'n-nübelâ***. thr. Şuayb el-Arnaut. thk. Hüseyin el-Esed. Beyrut: Müessesetü'r-risâlet, h.k. 1413, C. 13.

Ess, Josef Van. ***İlmu'l-kelâm ve'l-müctemi fi'l-karneyn es-sânî ve's-sâlis li'l-hicret***. çev. Muhyiddin Cemal Bedr ve Rıza Hâmid Kutb. müracaat ve takdim, Muhsin el-Demirdaş, Beyrut: Menşûrâtu'l-Cemel, 2016, C. 2.

Âşûrî, Dâriyûş. ***Persehâ ve Porseşhâ***. Tahran: Neşr-i Âgâh, h.ş. 1391.

Jorgensen, Marianne ve Phillips, Louise. ***Discourse Analysis as Theory and Method***. Londra: SAGE Publication, 2002.

el-Hillî, Hasan b. Yusuf. ***Hülâsatü'l-akvâl fî marifeti'r-ricâl***. nşr. eş-Şeyh Cevâd el-Kayyûmî. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-fakâhet, h.k. 1417.

el-Muhakkik el-Hillî, Ca'fer b. el-Hasan. ***el-Meslek fî usûli'd-din***. nşr. Rıza el-Üstadî. Meşhed: Bonyâd-i Pejûheşhâ-yi İslâmî-i Âstân-i Kuds-i Radavi, h.ş. 1379.

el-Âmidî, Seyfüddin. ***Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-din***. nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-yevmiyye, h.k. 1428, C. 2.

el-Cüveynî, Ebû'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah. ***eş-Şâmil fî usûli'd-din***. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, h.k. 1420.

el-Cevziyye, İbnu'l-Kayyım. ***Şerhu Kasideti'n-Nebeviyye (el-Kâfiyetü'ş-şâfiyye fi'l-intisâr li'l-fırkati'n-nâciyye)***. nşr. Muhammed Halil Hiras. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, h.k. 1415, C. 2.

er-Râvendî, Kutbüddin Said b. Hibetullah. ***Minhâcü'l-berâ'a fî şerhi Nehcü'l-belâğa***. nşr. es-Seyyid Abdüllatif el-Kûhkemrî. Kum: Mektebetü Ayetullah el-Maraşî en-Necefî, h.k. 1406, C. 1.

er-Râzî, Fahreddin. ***el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilahî***. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, h.k. 1407, C. 3.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. ***Şerhu'l-Akîdeti'l-Isfahaniyye***. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, h.k. 1425.

el-Beyâzî, Ali b. Yunus. ***es-Sıratü'l-müstakîm ilâ müstahkî't-takdîm***, nşr. Muhammed el-Bâkır el-Behbûdî. Tahran: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye li-ihyâi'l-âsâri'l- Ca'feriyye, h.ş. 1384, C. 1.

el-Ucâli, Takiyüddin. ***el-Kâmil fi'l-istiksâ fîmâ belegenâ mine'l-kelami'l-kudemâ***. nşr. es-Seyyid Muhammed es-Şahid. Kahire: (y.y.), 1999.

İbn Zühre, Ali b. İbrahim. ***Mesâilu İbn Zühre ani'l-Allâme el-Hillî ve Fahri'l-muhakkikîn***. nşr. Muhammed Garibî. Meşhed: Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, h.ş. 1392.

en-Necâşî, Ahmed b. Ali. ***er-Ricâl***. nşr. Seyyid Mûsâ Şübeyrî Zencânî. Kum: Müessese-i Neşr-i İslâmî, h.k. 1427.

Meclisî, Muhammed Bâkır. ***Hakku'l-yakîn***. nşr. Hüseyin Nâdirî. Kum: İntişârât-i İmam-i Asr, h.ş. 1386.

el-Bağdadî, Abdülkâhir. ***el-Fark beyne'l-fırak***. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-marifet li't-tabaat ve'n-neşr, 1995.

İbn Tâvûs, Radiyüddin Ali b. Mûsâ. ***Keşfu'l-mahacce li-semereti'l-muhce***. nşr. Muhammed el-Hassûn. Kum: Mektebetü'l-ilami'l-İslâmî, h.ş. 1375.

Ansari, Hassan. ***Miyân-i Kelâm ve Felsefe***. Tahran: Kitab-i Râyzen, h.ş. 1395.

el-Kureşî, Muhammed b. Ahmed el-Velîd. ***el-Cevâbu'n-nâtıki's-sâdık bi-hall şubehi Kitabu'l-Fâik fîmâ hâlefe fîhi el-Melâhimî mezâhibe'z-Zeydiyye fi'l-imâmet***. nşr. Faysal Avn. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-âmme li'l-kitab, 2010.

el-Mu'tezilî Hemedânî, el-Kâdî Abdülcebbâr. ***el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl***. nşr. Taha Hüseyin. Kahire: Matbaatu dâri'l-kütüb, 1965, C. 20.

Bayrak, Habib Karken ve Kirmânî, Tûbâ. "Takaddüm-i Kelâm-i Şîa ber Mu'tezile". *İlahiyat-i Tatbikî*, 13, h.ş. 1394.

Ansari, Hassan. "The Shīʿī Reception of Muʿtazilism (I) Zaydīs". ***The Oxford Handbook of Islamic Theology***. ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Schmidtke, Sabine. "The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg", *Arabica*, T. 53, Fasc. 1, 2006.

Schmidtke, Sabine. "Muvâcehe-i Kara'îm bâ Tefekkür-i Ebû'l-Hüseyin Basrî ber Mebnâ-yi Mecmûa-i Firkovitch der St. Petersburg". Rahmetî, Muhammed Kâzım, *Fırkahâ-yi İslâmî-i İran der Siddehâ-yi Miyâne*. Tahran: Basiret, h.ş. 1387.

en-Nefiʿî el-Uteybî, Menîf Âyiş Merzem. ***Eserü'l-fikri'l-İʿtizâlî fî akâidi'l-Eşâʿire (arz ve nakd)***. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2013.

er-Râcihî eş-Şehrî, Muhammed b. Muhammed b. Bi'l-hayr. ***el-Medârisü'l-Eşʿariyye (dirâse mukârine)***. Riyad: Dârü'l-Fadile li'n-neşr ve't-tevzi, 2015.

Madelung, Wilferd. "Abū I-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God, *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One"*. ***Essays in Celebration of Richard M. Frank.*** ed. James E. Montgomery. Leuven: Peeters, 2006.

Rudolph, Ulrich. ***al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarkand***.çev. Rodrigo Adem. Leiden: Brill, 2015.

Rudolph, Ulrich. "Ḥanafī Theological Tradition and Māturīdism". ***The Oxford Handbook of Islamic Theology***. ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Schwarb, Gregor. "Short Communication: A Newly Discovered Fragment of al-Sharīf al-Murtaḍā's K.al-Mulakhkhaṣ fī uṣūl al-dīn in Hebrew Script". *Journal of Intellectual History of the Islamicate World* 2, 2014.

Schwarb, Gregor. "Sahl b. al-Faḍl al-Tustarī's Kitāb al-Īmā'". *Ginzei Qedem* 2, 2006.

Schmidtke, Sabine. "Jewish Reception of Twelver Shīʿī Kalām: A copy of al-Sharīf al-Murtaḍā's Kitāb al-Dhakhīra in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg". *Journal of Intellectual History of the Islamicate World* 2, 2014.

Adang, Camilla – Schmidtke, Sabine ve Sklare, David (ed.). ***A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism.*** Würzburg: Ergon, 2006.

Madelung, Wilferd ve Schmidtke, Sabine. ***Rational Theology in Interfaith Communication. Abul-Ḥusayn al-Baṣrī's Mu'tazilī Theology Among the Karaites in the Fāṭimid Age***. Leiden: Brill, 2006.

Rahmetî, Muhammed Kâzım. "Fırka-i Kara'îm ve Kelam-i İslâmî". *Mecelle-i Tarih ve Temeddün-i İslâmî*, 16, h.ş. 1391.

İlmî, Kurban ve Sâcidîneseb, Meryem. "Tesir-i Kelâm-i Mu'tezilî ber Kelam-i Kara'îmî". *İlahiyat-i Tatbikî*, 2, h.ş. 1389.

Rızapûr, Muhammed Mehdi ve Gendumî Nasrâbâdî, Rıza. "Şeklgirî-i Kelam Yahud der Saye-i Kelam-i İslâmî". *Endişe-i Nevîn-i Dinî*, 40, h.ş. 1394.

Adâlet-nejâd, Said ve Sadî-i Naalbendî, Vahide. "Saadia Gaon ve Rûyikerd-i Mu'tezilî-i û der Tefsir ve Kelam". *Costârhâ-yi Felsefî*, 1, h.ş. 1387.

el-Malatî, Muhammed b. Ahmed. ***et-Tenbîh ve'r-redd ala ehli'l-ehvâ ve'l-bed***. nşr. S. Dedering, Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2009.

İMÂMİYYE KELÂMININ İ'TİZÂL'E EĞİLİM GÖSTERMESİNDE ŞİÎ OLAN MU'TEZİLÎLERİN ROLÜ

Abbas Mirzâyî[1]

Faslnâme-i İlmî-Pejûhişi Felsefe ve İlâhiyât
[The Quarterly Jornal of Philosophy & Theology / Vol. 17, No. 2, Summer, 2012]

Çeviri: Ozan Kemal Sarıalioğlu

Özet

"Şiî olan Mu'tezilîler" ifadesiyle geçmişinde İ'tizâl düşüncesi olan Şiî kelâmcılar (mütekellimler) kastedilmektedir. Ebû Îsâ Verrâk, İbn Râvendî, İbn Kıbe Râzî, İbn Mumlek İsfahânî ve İbn Fesâncis bu gruptaki kelâmcı şahsiyetler arasında yer alırlar. Bu şahıslar, Mu'tezile'nin ilahiyat-metafizik sistemine aşina olarak İmâmî düşünceleri kabul ettiler ve İmâmiyye kelâmının öğretilerinin açıklanıp savunulması yolunda gayret gösterdiler. Bir görüşe göre, bu gayretler İmâmiyye tefekküründe dönüşümlere ve İmâmiyye kelâmının İ'tizâlî düşüncelere doğru yol almasına neden oldu. Bu makalede bu konu incelenmekte ve bu teori test edilmektedir. Öyle gözüküyor ki İmâmiyye ulemâsının çoğunluğu, Şiî olan Mu'tezilîlere olumlu bakmakla birlikte hepsini eşit değerlendirmemekteydi. Bu akımda öne çıkan iki şahsiyet,

1 Ehl-i Beyt Kelâmı Araştırma Merkezi'nde araştırmacı, abbasmirzaei@yahoo.com. Onay tarihi: ş. 1392.

yani Ebû Îsâ Verrâk ve İbn Râvendî, bir şekilde Kûfe'deki İmâmiyye kelâmının mirasçısıydı ve Mu'tezile karşıtı güçlü eğilimlere sahipti. Şiî olan Mu'tezilîlerin odaklandıkları nokta, İmâmiyye'nin düşünsel temelinin, yani imâmet konusunun vurgulanmasıydı. Fakat bu ortak nokta, tevhid ve adâlet konularında da zorunlu olarak aynı kelâmî yaklaşım içerisinde olmalarını gerektirmiyordu.

Temel Kavramlar

İmâmiyye kelâmı tarihi, Şiî olan Mu'tezilîler, Ebû Îsâ Verrâk, İbn Râvendî, İbn Kıbe, İbn Mumlek İsfahânî, İbn Fesâncis.

Giriş

"Şiî olan Mu'tezilîler" ifadesi çoğunlukla hicrî üçüncü asırda ve dördüncü asrın başlangıcında yaşamış bazı Mu'tezilîleri tanımlamada kullanılır. Bu kişiler İ'tizâl akımından ayrıldıktan sonra İmâmiyye düşüncelerini, özellikle imâmet bahsini kabul etmiş ve İmâmiyye'nin kelâmî öğretilerinin, muhalif kelâmî akımlar, özelde de Mu'tezilîler karşısında savunulmasına koşulmuşlardı. Ebû Îsâ Verrâk, İbn Râvendî, İbn Kıbe Râzî, İbn Mumlek ve İbn Fesâncis Şiî olan Mu'tezilîlerin seçkin çehreleri arasında yer alırlar.

Bu fikrî akımı farklı açılardan incelemek mümkündür. Bu yönlerden biri bu kişilerin İmâmiyye düşünürleriyle düşünsel ve ilmî ilişkileridir ki bu rabıta, Şîa'nın düşünce tarihinde özel bir yere sahiptir. Bu önem, sonradan Şiî olan Mu'tezilîlerin İmâmiyye lehinde kelâmî faaliyetlerde bulundukları bu dönemden kaynaklanmaktadır. Hicrî üçüncü yüzyılın tamamına ve dördüncü yüzyılın ilk iki on yılına tekabül eden bu dönemde İmâmiyye kelâmı özel şartlar altındaydı ve Kûfe ekolü, İmâmî kelâm düşüncesinin üretim

merkezi olarak üçüncü asrın başlangıcında nerdeyse tamamen ortadan kalkmıştı. Öte yandan Bağdat İmâmî kelâm okulu da yaklaşık olarak dördüncü asrın ortasında, Şeyh Müfîd'in şahsında zirvesine ulaşmıştı. İmâmiyye kelâmı bu iki ekolün ortasında bir buçuk asırlık bir boşluk deneyimlemiştir. Elbette Nevbahtîler bu dönemde Şiî kelâmın ilmî yükünü imkân ölçüsünce omuzlamışlardı ki bunun da kendine mahsus bazı sınırları mevcuttu.

Şiî olan Mu'tezilîlerin sahneye çıkıp faaliyet yürütmesi çoğunlukla işte bu dönemde gerçekleşmiştir. Bu devirde İslâm dünyasındaki egemen düşünce Mu'tezile kelâmıydı. Bu konunun incelenmesi İmâmiyye kelâmının bu dönemdeki vaziyetinin aydınlatılmasına katkıda bulunabilir. Gerçekte bu tarihsel dönemde, İmâmiyye kelâmının en önemli üslerinden biri Bağdat'taydı ve bu atmosferin incelenmesi Bağdat İmâmiyye kelâmı tarihini de aydınlatacaktır. Bununla birlikte konunun önemi bunun da ötesine uzanmaktadır. Şiî olan Mu'tezilîlerin faaliyet yılları İmâmiyye kelâmının en hassas dönemlerinden biridir ve bu yıllar için İmâmiyye kelâmının önceki devresinden, yani Kûfe ekolünden tamamen ayrıldığı zamanlardır, denmiştir.

Bu meşhur teorinin açıklanmasında bazı düşünürler bu noktanın da ötesine giderek, Şîa'nın, varlığını Mu'tezile'ye borçlu olduğunu ve otonom bir mevcudiyet arz etmediğini söylemişlerdir. Bu iddia ilkin Mu'tezilîlerce dillendirilmiş, ardından kelâm kitaplarına sirâyet etmiş ve en sonunda da Oryantalist söylemde yer etmiştir.

Kadim ulemâdan Ebû'l-Hüseyn Hayyât (ö. h. 300) (Hayyât, ts.: s. 36, 191, 214), Ebû'l-Hasan Eş'arî (ö. h. 330) (Eş'arî, 1400: s. 35, 156) Şehristânî (ö. 548) (Şehristânî, 1386: C. 1, s. 165), İbn Teymiyye (ö. h. 728) (İbn Teymiyye, 1986: C. 1, s. 31) ve son dönem âlimlerden Ahmed Emin (Ahmed Emin, 1999: C. 3, s. 267-268), Müderrisî Tabâtabâî (Müderrisî,

1384: s. 213) gibi Müslüman yazarların yanında, McDermott (McDermott, 1363: s. 12), Adam Mez (Mez, 1967: C. 1, s. 78), W. Montgomery Watt (Montgomery Watt, 1370: s. 54) ve Madelung (Madelung, 1375: s. 151) gibi oryantalistler de bu noktaya işaret etmişlerdir. Bu teorinin bağlılarının bir kısmı İmâmiyye kelâmını doğrudan Mu'tezilî saymakta, bir kısmı ise Bağdat İmâmiyye kelâmının kendi usûlünden döndüğünü ve Şîa içerisinde geçmişi olmayan yeni bir epistemik sistem inşa ettiğini söylemektedir. Bunların hepsi bu merhaledeki İmâmiyye kelâmının orijinal olmadığı iddiasında birleşmiştir. Şîa'nın Mu'tezile'den etkilendiği iddiasının kökeni İmâmiyye'nin Kûfe ve Bağdat ekolleri arasındaki düşünce farkından kaynaklanmaktadır. Zira Kûfe'deki İmâmiyye kelâmcılarının akâidi Bağdat İmâmiyye ekolünün bazı düşünceleriyle çelişmekteydi.

Burada önemli olan nokta Kûfe ve Bağdat ekolü arasındaki farkı doğuran etkenin keşfidir. Bu farklılıkta etkili olan iki önemli nedenden birinin Şiî olan Mu'tezilîler ve Nevbahtîler olduğunu söyleyebiliriz. Nevbahtîler konusu başka bir yerde ele alınmalıdır fakat Şiî olan Mu'tezilîlerin İmâmiyye itikadını Mu'tezile esasları gereğince yeni bir okumaya tâbi tuttukları düşünülmektedir. Onlar Şîa'nın teorik çerçevesini, diğer itikadî gruplarla tek farkının imâmet olduğu şeklinde sunmaya gayret etmiş, adâlet ve tevhid konusunda Mu'tezile ilkelerini benimsemişlerdir. İşte bu durum İmâmiyye kelâmının Mu'tezile'ye eğilim göstermeye başlamasının sırrıdır. Ebû'l-Hüseyin Hayyât birkaç yerde bu eğilime işaret eder (Hayyât, ts.: s. 36, 191, 214) ve Ebû'l-Hasan Eş'arî de *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*'de bu grubu "İ'tizâl ve imâmete kâil bir topluluk" (Eş'arî, 1400: s. 41, 42, 156) ve "İ'tizâl'e ve Ali b. Ebû Tâlib hakkında nassa inananlar" (Eş'arî, 1400: s. 46, 156) diye anar.

Bu araştırmada sonradan Şiî olan Mu'tezilîlerin İmâmiyye kelâmının Mu'tezilî düşüncelere eğilim göstermesindeki rolü ele alınmaktadır. Araştırmanın temel sorusu Şiî olan Mu'tezilîlerin İmâmiyye kelâmının dönüşümündeki etkisinin kanıtlanmasının mümkün olup olmadığıdır.

Bu hedefe ulaşmak için önce Şîa'ya geçen Mu'tezilîlerin kimler olduğunu, bunların İ'tizâl ve Şîa havzasında nasıl bir mazileri olduğunu göstermeliyiz. Acaba İmâmiyye arasında onları etkileyecek ölçüde bir konumları var mıydı? İmâmiyye kelâmının büyük mütekellimlerden yoksun olduğu dönemde bu şahıslar Şîa'ya ne kadar nüfuz etmişti? Daha da önemlisi İmâmiyye kelâmında hangi eserlere imza attılar ve bu eserler önemli miydi?

İmâmiyye düşünce tarihinde sürekli tekrarlanan bu teorinin kâmil bir görüş olmadığını ve henüz bazı müphem noktalar içerdiğini düşünüyoruz. Buna destek olarak şu soruları dillendirmek mümkündür. Acaba tüm Şiîleşmiş Mu'tezilîler aynı fikrî eğilimde miydiler? Kûfeli kelâmcılar karşısındaki tavırları nasıldı? Onların düşünceleriyle Kûfeli kelâmcılar arasında hangi farklar vardı? Kûfe'deki İmâmiyye kelâmcılarının Mu'tezile ile farklı düşündükleri konularda, Şiî olan Mu'tezilîler hangi mevziyi savunmaktaydılar? Bu önemli konuların her birinin incelenmesi, bu teorinin kabul edilmesini ciddi sorularla yüz yüze getirmekte, hatta Şiîleşmiş Mu'tezilîlerin İmâmiyye kelâmının yön değiştirmesindeki etkisini önemsizleştirmekte ve kanıtlanamaz kılmaktadır.

Bu konuda konuşmak meselenin tüm boyutlarıyla yeniden incelenmesini gerektiriyor. Bunu hem içerik yönünden hem de İmâmiyye kelâmcılarının Şiî olan Mu'tezilîlerle olan ilişkileri açısından gerçekleştirmek mümkündür. Bu yazıda konu ikinci yönüyle ele alınacak, Şiî olan Mu'tezilîlerle Şiî ulemâ arasında nasıl bir irtibat olduğu incelenecektir. Doğal olarak bu ilişki doğrudan ve aynı yaşam diliminde

gerçekleşebileceği gibi Şiî olan Mu'tezilînin İmâmiyye ulemâsı nezdindeki konumuna göre sonraki dönemlerde de mümkün olabilir. Bu araştırmada bu ilişkinin iki biçimi de ele alınmaya çalışılmakla birlikte bazı noktalarda düşüncelerin içeriklerinin incelenmesine de dikkat edilmiştir. Burada ilk aşamada Şiî olan Mu'tezilîlerin ilmî şahsiyet ve konumları, ikinci aşamada da onların İmâmî âlimlerle ilişkisi incelenmeye çalışılmıştır ki Şiî olan Mu'tezilîlerin İmâmiyye düşünce tarihindeki konumu aydınlansın. Bu araştırmada İbn Fesâncis, İbn Tebbân ve sonradan Şiî olan diğer Mu'tezilîlerden bahsedilmemiştir, zira bu ikisinin hem ele aldığımız dönemin dışında yaşamaları ve hem de haklarındaki bilgilerin azlığı yüzünden, İmâmiyye'nin kelâm tarihindeki etkilerinin sınırlı olduğunu düşünmek mümkündür.

Her hâlükârda Şiî olan Mu'tezilîler hakkında araştırma yapmadan önce üçüncü ve dördüncü hicrî asır İslâm dünyasındaki ilmî kelâm akımının ve makâlât yazımı gibi ilmî eserler üretiminin genelde Mu'tezile hâkimiyetinde olduğunu söylemeliyiz. Buna binaen bahsi geçen şahsiyetler hakkındaki bilgileri, onların İmâmiyye topluluklarıyla ilişkilerini ve İmâmiyye düşüncesindeki etkilerinin izini çoğunlukla Mu'tezilî ya da onlara yakın kişilerin eserlerinden sürmemiz gerekiyor. Bu nedenle bu konuda yararlanılan atıfların çoğunlukla Mu'tezilî kökleri vardır. Bununla birlikte İmâmiyye'nin onlara nasıl baktığının ve bu kişilerin ilmî konumlarının aydınlanması için, kaynaklar elverdiğince İmâmiyye eserlerine de göz atılmıştır.

Ebû Îsâ Verrâk

Muhammed b. Harun; Ebû Îsâ Verrâk Bağdadî olarak meşhur olup hicrî üçüncü yüzyılın ünlü kelâmcılarından-

dır. Hayatı hakkındaki bilgilerimiz ilk asırların diğer pek çok kelâmcısında olduğu gibi çok azdır. Verrâk hicrî 247 (Mesʿûdî, 1404: C.?, s. 423) veya 248 (İbn Cevzî, 2000: C. 13, s. 108) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir (Mesʿûdî, 1404: C. 4, s. 23). Anlatıldığına göre dönemin sultanı Ebû Îsâ Verrâk ve İbn Râvendî'yi sürekli takip altında tuttuğundan bu ikisi kaçmış, sonunda Verrâk yakalanarak zindana atılmış, İbn Râvendî ise yakalanmamıştır (Zehebî, 1415: C. 22, s. 86; Safedî, 1420: C. 8, s. 154).

İbn Nedîm (Nedîm, 1350: s. 216), Şeyh Müfîd (Müfîd, 1414: s. 207) ve Ebû Hayyan Tevhîdî'nin (Tevhîdî, 1424: s. 395) her ikisi de Verrâk'ın ilmî kapasitesini övmüştür. İmâmiyye ve Muʿtezile büyüklerinin, onun fikirleri hakkındaki açıklamalarının, özellikle de *el-Maḳālât* kitabına yapılan atıfların fazlalığı ilmî gücünün göstergesidir. Verrâk'ın eserlerinin düşünce ehli arasındaki şöhreti ve kitap pazarında gördüğü rağbet (Kâdî Abdülcebbâr, ts.: C. 2, s. 374) Verrâk'ın ilmî şahsiyetinin nüfuzunun kanıtıdır. Verrâk'ın düşüncelerinin İmâmiyye (Necâşî, 1416: s. 43-44; Şeyh Tûsî, 1422: s. 96) ve Muʿtezile (Kâdî Abdülcebbâr, ts.: C. 1, s. 51) kelâmcıları ve felsefeciler (Safedî, 1988: C. 1, 104) tarafından eleştirisi de onun bu ilmî konumuna işaret eder.

Hiçbir kaynakta Ebû Îsâ Verrâk'ın üstatlarının sözü geçmemektedir. Bununla birlikte Muʿtezilî geçmişi ve ilmî şöhreti göz önüne alındığında kendi zamanının Muʿtezile büyüklerinden istifade ettiği söylenebilir (bkz. Hâkim Çeşmî, 1974: s. 391-392).

Öğrencileri hakkında nakledilen veriler ışığında Ebû İshak Verrâk'ın Muʿtezile'den ayrıldıktan sonra, kendi ilmî şahsiyeti dolayısıyla takipçiler ve sohbet arkadaşları

edindiğini söylememiz gerekir.[2] Bununla birlikte mevcut kaynaklarda sadece iki öğrencisinin izine rastlıyoruz. Bunlardan biri olan Ebû Muhammed Sübeyt b. Muhammed, İmâmiyye'nin yetenekli kelâmcılarındandı (Necâşî, 1416: s. 117) ve diğeri de İbn Râvendî'dir. (Hayyât, ts.: s. 149-150, 227; İbn Nedîm, 1350: s. 216). Sübeyt b. Muhammed hakkında, Necâşî'nin onu Verrâk'ın sohbet arkadaşı olarak andığını belirtmeliyiz. Verrâk ve İbn Râvendî arasındaki üstat öğrenci ilişkisi hakkında da önemli bir nokta var ki buna işaret edilecek.

Verrâk'ın çok velût bir yazar olduğunu (İbn Hacer, 1390: C. 5, s. 412; Zehebî, 1415: C. 18, s. 477) ve hiçbiri günümüze kalmamakla birlikte pek çok önemli eser kaleme aldığını söylemeliyiz (Mes'ûdî, 1404: C. 4, s. 23). Kaynaklar Verrâk'ın Mu'tezilî zamanında ve Şiî olduktan sonraki bu özelliğine işaret etmektedir (İbn Hacer, 1390: C. 5, s. 412).

Verrâk'ın mezhebi de diğer tartışmalı noktalar arasındadır. Bu konuda ilk söylememiz gereken şey Ebû Îsâ Verrâk'a yöneltilen eleştirilerin çoğunun Mu'tezile kaynaklı oluşudur. İbn Râvendî konusunda da geleceği üzere Mu'tezilîler kendi muhaliflerine karşı çok az hoşgörülüydüler, hele bir de o kişinin Mu'tezilî bir geçmişi varsa ve onların kabul ettiği temel inanç ve ilkelere dayanarak kendileriyle mücadeleye girişmiş ve hepsinden önemlisi Şîa'ya da eğilim göstermişse! İbn Nedîm bir yerde Mu'tezile'nin inanç esaslarından yüz çevirip mezhep değiştirenlerin Mu'tezilîler tarafından pek çok ithama maruz kaldıklarını yazar (İbn Nedîm, 1350: s. 214-216) ve bunu ondan önce Hayyât da belirtmiştir (bkz. Hayyât, ts.: s. 219). Ebû Îsâ Verrâk, bu özellikleri ve karşıtı Mu'tezilîlerin davranışları nedeniyle bu durumun açık bir

2 Hayyât ve Hâkim Çeşmî'nin yazdıklarını (Hayyât, ts.: s. 150; Çeşmî, 1974: s. 392-393) ve onun kelâm büyüklerinden olmasını göz önüne alarak öğrencileri olduğunu söyleyebiliriz.

örneğidir. Bahsi geçtiği üzere Mu'tezilîler, Verrâk'ın önce Mu'tezilî olduğunu (Hayyât, ts.: s. 219-224) fakat sonrasında Mu'tezile'den ayrılarak muhaliflerinin tarafına geçtiğini söylerler (Hâkim Çeşmî, 1974: s. 392-393). İ'tizâl ehli de bunun karşılığında onu materyalistlikle (ilhad) itham ederek ilmî meclislerinden uzaklaştırmıştı (Hayyât, ts.: s. 219-224). Verrâk'ın Mu'tezilîler arasından kovulmasının nedenini onun Mu'tezile'nin epistemik sistemine bakışında aramak gerekir.

Eldeki bilgilerden anlaşıldığına göre Mu'tezilîlerin görüşleri Verrâk tarafından kabul görmüyordu. Verrâk onların görüşlerini eleştirirken bir yandan da yeni teoriler ortaya atmaktaydı.[3] Verrâk, Mu'tezile'nin özellikle tevhid hakkındaki görüşlerini kusurlu buluyordu (Hayyât, ts.: s. 219). Muhtemelen Verrâk, Mu'tezilî bakışın dinî inançlardaki zorunlu mantıksal sonucunu ve çıktılarını ele almaktaydı. Bu nedenledir ki Mu'tezilîler onun görüşlerini İslâm karşıtı ve küfürle karışık saymaktaydılar (bkz. Abdülcebbâr, 1965: C. 20/ (İmamet)1, s. 37; ayrıca Seyyid Murtazâ, 1410: C. 1, s. 83). Verrâk, Mu'tezilî döneminde de İ'tizâl ekolü hakkında bu düşüncelere sahipti, fakat Mu'tezilîlerin kendisi karşısındaki tavrı onlar karşısındaki faaliyetlerini daha ciddi ve kapsamlı kılmasına sebep oldu.

Verrâk'ın Mu'tezile kelâmı karşısındaki yaklaşımı ve onların görüşlerinin küfre yakın sonuçlarını açıklaması, Mu'tezilîlerin de Verrâk'ın düşüncelerini Manici ve düalist (Senevî) eğilimli diye tanıtmalarına (örnek olarak bkz. Hayyât, ts.: s. 219) ve onu pek çok şeyle itham etmelerine yol açtı.

Mu'tezilîler Verrâk'ın söylediklerini Mu'tezile öğretilerine aykırı saydıkları için (bkz. Hayyât, t.s.: s. 219; Abdülcebbâr,

3 İbn Nedîm, Verrâk'ı "Mu'tezile'nin yeni görüş ortaya atan topluluğu" başlığı altında ele alır (İbn Nedîm, 1350: s. 214-216).

ts.: C. 1, s. 51-52) onun eser ve düşüncelerinin eleştirisine ağırlık verdiler (Hayyât, t.s.: s. 150; Abdülcebbâr, ts.: C. 1, s. 51).

Verrâk Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra İmâmiyye mezhebine geçti (Hayyât, ts.: s. 219-224; Çeşmî, 1974: s. 392-393). Mu'tezilîler de Verrâk'ın yeni mezhebine büyük hizmetleri olduğunu doğrularlar (Abdülcebbâr, ts.: C. 2, s. 371; Abdülcebbâr, 1965: C. 2 / (İmâmet)1, s. 37). Verrâk'ın Mu'tezile eleştirisi Şiî düşüncesinin etkisiyle başlamışa benziyor, zira Mu'tezilîler Verrâk'ın Mu'tezile ilahiyatına yönelttiği eleştirilerin kökeninin Şiî düşüncesini benimsemesinde yattığını söylemekteydi (Abdülcebbâr, ts.: C. 1, s. 51). Elbette Verrâk'ın Şîa'ya eğiliminin birden ya da Mu'tezile muhitlerinden uzaklaştırılmasından kaynaklanmadığını, bu mezhebe olan önceki aşinalığı ve epistemik müktesebatından doğduğu düşünülebilir. Öte yandan Şiîlerin Verrâk'ı benimsemeleri ve onu kendi âlimlerinden saymaları, kendisinin İmâmiyye mensuplarıyla olan önceki ilişkilerine ve mezhebe aşinalığına yorulabilir. Dolayısıyla Verrâk'a yöneltilen ithamların izini, mezhep değiştirmesinin muhalifi olan Mu'tezilîlerdeki yansımalarından sürmek mümkündür.

Ebû Îsâ Verrâk'ın İmâmiyye Kelâmındaki Konumu ve Etkisi

Verrâk'ın İmâmiyye ulemâsıyla olan irtibatı hakkında elimizde fazla bilgi yoktur. Bu konunun aydınlatılması için önce Verrâk'ın Mu'tezile'den ayrılmasının Şîa'ya yakınlaşması ile eşzamanlı gerçekleştiğini söylemeliyiz (Hayyât, ts.: s. 219-220, 224). Verrâk'ın bu yeni eğilimi, beraberinde Şiî camianın kabulünü getirmişti (bkz. Hayyât, ts.: s. 224), öyle ki sonraki dönemlerde Mu'tezilîler onu İmâmiyye ulemâsından saymışlardır (bkz. Abdülcebbâr, ts.: C. 1, s.

51, 225). Verrâk, Şiî kelâmın durgunluk döneminde Şîa'nın yardımına koşmuştu. O bu yolda, özellikle imâmet bahsinde farklı kelâmî eserler kaleme almıştır (bkz. Murtazâ, 1410: C. 1, s. 98). Verrâk'ın çabaları sonraki dönemlerde kendisinin İmâmiyye ashabından (Müfîd, 1414: s. 207) ve onların nazar sahibi mütekellimlerinden (Nedîm, 1350: s. 216) addedilmesiyle sonuçlanmıştır. Verrâk'ın ders meclislerini göz önüne aldığımızda ilmî celselerinden yararlanan öğrencileri olduğunu düşünebiliriz.[4] Dersleri ve öğrencileri hakkındaysa elimizde bilgi bulunmamaktadır.

Bu şahsın İmâmiyye arasındaki konumu göz önüne alındığında Şiî fikir adamlarıyla irtibatlı olduğu inkâr edilemez. Elbette bu konu hakkında da elimizde veri yoktur ve bunun nedenini Verrâk'ın döneminin şartlarında aramak gerekir. Verrâk'ın ilmî büluğu İmam Cevâd, İmam Ali Hâdî ve İmam Hasan Askerî (a.s.) dönemine rastlamaktadır. Bu dönemde İmâmiyye'nin kelâm akımı durgunluk safhasındaydı ve o günlerin ilmî sahnesinde Şîa'nın güçlü ve dinamik kelâmî düşüncelerine, münazaralarına ve eser üretiminin izine rastlamamaktayız. Bu dönemde Şîa'nın ilmî atmosferi daha çok hadis alanındaki naklî eğilimleri yansıtıyordu. Bu nedenle Kûfe ekolü döneminin aksine makâlât yazımında bu dönem kelâmcılarının görüşlerine rastlanmıyor. Kelâmcıların ilmî konum, faaliyet ve ilmî üretimlerini yine o dönemin kelâmî metinlerinde bulmak gerekmektedir. Verrâk'ın döneminde kelâmî üretim olmadığından, Ebû Îsâ Verrâk gibi kelâmcıların ilmî kapasitelerini değerlendirecek bir ölçütümüz bulunmuyor.

4 Kaynaklarda yer alan takipçileri, beraber sohbet ettikleri kişilerin varlığına dair bilgiler (Hayyât, t.s.: s. 150) ve Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra kendisinin ilmî bir topluluğun önderi haline geldiğinin aktarılması (Çeşmî, 1974: s. 292-293), onun kelâmî bir kürsüsü olup ders verdiğinin göstergesidir.

Verrâk'ın İmâmî bir âlimle irtibatına dair açık ve somut tek nakil Necâşî tarafından yapılmıştır. Buna göre Ebû Muhammed Askerî, İmâmiyye'nin yetenekli âlimlerinden Sübeyt b. Muhammed'i Verrâk'ın arkadaşları arasında saymıştır (Necâşî, 1416: s. 117). Bu iki şahsın ilişkilerinin derinliğini *Nakzu'l-Osmâniyye* kitabının her ikisine de nispet edilmesinden anlayabiliriz. Necâşî bu kitabın Sübeyt'e ait olduğunu fakat Verrâk'ın adıyla ünlendiğini söyler (Necâşî, 1416: s. 117). Muhtemelen Mes'ûdî bu şöhrete dayanarak *Nakzu'l-Osmâniyye* kitabını Verrâk'a nispet etmişti (Mes'ûdî, 1404: C. 4, s. 283). Verrâk'ın hayatının hemen sonrasında Nevbahtî hanedanı ile Verrâk'ın ilmî ilişkilerinin başladığını tasavvur etmek mümkündür. Bu ilişkilerin yansımalarını Ebû Sehl ve Ebû Muhammed'in, Verrâk'ın bazı düşünceleri karşısındaki reddiyelerinden anlamak mümkündür. Fakat bu reddiyelere rağmen imâmet bahsinde onun etkisindeydiler.

Seyyid Murtazâ, Nevbahtîlerin imâmet bahsinde yazdıklarının Verrâk'ın görüşleri ve eserlerine benzediğine ve Nevbahtîlerin kendi kitaplarında Verrâk'ın imâmeti akli olarak savunurken kullandığı delilleri izlediklerine işaret eder. Nevbahtîler onun bu bahisteki düşüncelerine güvenmiş ve onun görüşlerini kendi düşüncelerinin temel referansı edinmişlerdi (bkz. Murtazâ, 1410: C. 1, s. 97-98).

Bu dönemin düşünce sistematiğini çözümlemek amacıyla Nevbahtîler ve Verrâk'ı ele alırken, Nevbahtîlerin Verrâk ile karşılaşma biçimlerinin Verrâk'ın İmâmiyye tefekküründeki önemini ve ilmî konumunu gösterdiğini söyleyebiliriz. Mu'tezilîlerin bu konuda yazdıkları bunu çok iyi yansıtmaktadır. Her halükarda üçüncü asır boyunca ve dördüncü asrın başında Nevbahtîlerin dışında, haklarında bilgimiz bulunmayan başka ilmî şahsiyetler de mevcut olmalıdır.[5]

5 Bu konuda bkz. Ebû Ali Cübbâî (Abdülcebbâr (c), 1965: C. 20 / (imâmet 1), s. 37-38; Abdülcebbâr, ts.: C. 1, s. 51). Birkaç farklı nakilde Ömer b. Ziyad

Ebû Îsâ Verrâk sonraki dönemlerde de İmâmiyye kelâmcıları ve büyükleri arasında önemli bir ilmî konum edinmiştir. Bağdat'ta Şeyh Müfîd, Verrâk'ı İmâmiyye ashabından saymış ve onun *es-Sakîfe* kitabından nakilde bulunmuştur. Şeyh Müfîd bu kitabın varlığının bu konuda başka bir eserin yazımına ihtiyaç bırakmadığına inanır (Müfîd, 1414: s. 207). Şeyh'ten kalan eserlerde, Mu'tezilîlerin yönelttikleri ithamların hiçbirine değinilmemiştir.

Seyyid Murtazâ da Şeyh Müfîd gibi Verrâk hakkında olumlu bir bakışa sahiptir. O, iki sayfa boyunca Kâdî Abdülcebbâr'ın Verrâk'a yönelttiği eleştiri ve ithamları ciddi bir şekilde boşa düşürmeye çalışır (Murtazâ, 1410: C. 1, s. 89-90). Seyyid, Verrâk'a Senevîlik mezhebinin yakıştırılmasını reddeder ve bunu Mu'tezilîlerin uydurmalarından sayar. Seyyid bu ithama neden olarak onun *el-Maḳālât* kitabında Senevî düşünce hakkında verdiği ayrıntılı bilgileri gösterir. O ayrıca Verrâk'a nispet edilen materyalist kitapları da onun saymaz ve bu nispetin nedenini incelemeye girişir (Murtazâ, 1410: C. 1, s. 89-90). Sonraki devirlerde İbn Şehrâşûb (Şehrâşûb, 1380: s. 171) ve Allâme Hillî (Hillî, 1418: s. 424) Seyyid'in Verrâk hakkındaki bazı düşüncelerini zikreder ve İbn Dâvûd da onu Şîa'nın övgüye değer şahsiyetleri zümresine dâhil eder (İbn Dâvûd, 1392: s. 185).

Bu bölümün ve elimizdeki verilere göre İmâmiyye büyüklerinin Verrâk'a nasıl baktığı konusunun sonunda, genelde olumlu değerlendirildiğini söyleyebiliriz. Şîa kelâmının Verrâk sonrasındaki ilk devresinde Nevbahtîler sadece onun tevhid hakkındaki iki nazariyesine reddiye yazmışlardır. İkinci

Haddad, Ebû Said Hasan b. Ali Hısrî ve Muhammed b. Bişr Hamdunî Susencerdî'yi birkaç tavır ve fikirde Verrâk ile aynı konumda saymışlardır. Bu nokta muhtemelen onların Verrâk ile irtibatta olduğunun göstergesidir. Bu konu hakkında elimizde başka bir tanık olmamakla birlikte bu birliktelik ve arkadaşlık anlamlı gözüküyor.

devrede ve Bağdat ekolünde Şeyh Müfîd de onu iyilikle anmış ve Seyyid Murtazâ, Mu'tezilîlerin ithamlarına yanıt vermiş ve kendisine nispet edilen kitapların ona aidiyetini reddetmiştir. Bağdat ekolünün daha sonraki dönemlerinde de Verrâk'a yöneltilen bu olumlu yaklaşım sürmüştür.

İbn Râvendî

Ebû'l-Hüseyin b. Ahmed b. Yahya b. İshak Râvendî, üçüncü hicrî asrın meşhur Mu'tezilî kelâmcılarındandır. Mu'tezilîler ona sekizinci tabakada yer verirler (İbn Murtazâ, ts.: s. 92). Ebû Îsâ Verrâk, bilinen üstatlarındandır (Hayyât, ts.: s. 150, 227; İbn Nedîm, 1350: s. 216). İbn Râvendî, Mu'tezilî bir ailedendi (Hayyât, ts.,: s. 220) ve Merverrûz (Mervrûd) ehliydi. Bağdat'ta yaşıyordu (İbn Nedîm, 1350: s. 216; Hatib Bağdâdî, 1997: C. 21, s. 57). Vefat tarihi hakkında birkaç nakil mevcuttur ve genele göre üçüncü asrın son yirmi yılı içerisinde vefat etmiştir. İbn Râvendî'nin nasıl öldüğü hakkındaki anlatılar ise şöyledir: Ebû Îsâ Verrâk ve İbn Râvendî'nin fikirlerinin halk arasında yayılması üzerine zamanının yöneticisi kendilerini çağırır (İbn Kesîr, 1988: C. 1, s. 128). Dönemin sultanı Ebû Îsâ Verrâk ve İbn Râvendî'yi takip altına alır, ikisi de kaçar ve sonunda Verrâk yakalanarak zindana düşerken, İbn Râvendî firar etmeyi başarır. İbn Lâvî Yehûdî'nin yanında saklanır ve bir süre sonra da hastalanarak vefat eder (İbn Cevzî, 2000: C. 13, s. 112).

İbn Râvendî ilim ehlidir (İbn Kesîr, 1988: C. 11, s. 127-128) ve büyük kelâmcılardandır (Bağdâdî, 1997: C. 21, s. 58). O akide yönünden muhalifleri tarafından eleştirilmiş olsa da kelâm ilmindeki geniş bilgisi ve alana hâkimiyeti ulemânın habersiz olduğu bir şey değildi (Nedîm, 1350: s. 216). İbn Râvendî'nin yazdıkları da yüksek ilmî makamının göstergesidir (Nedîm, 1350: s. 216-217; Hayyât, ts.: s. 32). O,

velûd kelâmcılar arasındaydı ve özellikle "dakîkü'l-kelâm" ve "celîlu'l-kelâm" sahasında pek çok eseri vardı (İbn Hallikân, ts.: C. 1, s. 94-95; Mes'ûdî, 1404: C. 4, s. 23).

İbn Râvendî'nin mezhebi konusuna gelince, kendisine yöneltilmiş ithamları aynı devirdeki mezhepler ve fikrî akımlar arasındaki ilişkiler, zıtlıklar bağlamında ele almak gerektiğini düşünüyoruz. İbn Râvendî'ye yapılan, özellikle de dinsizlik türünden ithamlar Mu'tezile kökenliydi ve diğerleri de bunu tekrar ettiler. Bu görüşün açıklanması bağlamında İbn Râvendî'nin başta Mu'tezilî olduğuna (bkz. Hayyât, ts.: s. 32, 220) fakat sonrasında Mu'tezilîleri eleştirmeye koyulduğuna işaret edebiliriz (bkz. Hayyât, ts., 160). İbn Râvendî, onların görüşleri ve itikadî çerçeveleri hilafına fikir belirtiyor (bkz. Hayyât, ts.: s. 160) ve Mu'tezilîlerin görüşlerini saf tevhide aykırı buluyordu (bkz. Hayyât, ts.: s.53, 115, 219, 224). Mu'tezilîlerin yaklaşımını aşırı akılcı sayıyor ve onların nakli delillere fazla önem vermediğini düşünüyordu. Ona göre Mu'tezilîler tevhidin ispatında hadislere yer vermemekteydi (bkz. Hayyât, ts.: s. 94). Muhtemelen onun, Mu'tezilîlerin Yahudi ve Hıristiyanların küfürlerinden daha büyük, küfürle karışık büyük hatalarının olduğuna inanmasının arkasında bu düşünce vardı (bkz. Hayyât, ts.: s. 34).

O, Mu'tezilîler aleyhindeki eleştirilerinde onların düşüncelerinin mantıksal sonuçlarının yanlışlığını vurguluyor ve bunu onların İslâmî öğretilerden uzaklığının göstergesi sayıyordu (bkz. Hayyât, ts.: s. 53). İbn Râvendî Mu'tezilîlerin epistemolojik sistemini fâsit biliyor ve onların görüşlerini mülhitlere nispet ediyordu (örnek olarak bkz. Hayyât, ts.: s. 63). Mu'tezilîlerin küfür doğuracak görüşlerinin açıklanması (bkz. Hayyât, ts.: s. 34-35) ve bunların doğruluğundan şüphe (Abdülcabbâr, 1965: C. 20 /(imâmet 1), s. 38), İbn Râvendî'nin Mu'tezile büyüklerine yeni şeyler nispet etmesine yol açtı.

Bu yöntem onun Mu'tezilîler tarafından yalancılıkla itham edilmesinin en önemli zeminlerinden biridir.[6] Mu'tezilîlerin İbn Râvendî'ye yönelttikleri suçlamaların neredeyse tamamı onun Mu'tezile düşüncelerine yaptığı bu ithamların yansımasıdır. İbn Râvendî Mu'tezile büyüklerinin bazı düşüncelerini Dehrîlerin (materyalistlerin) (bkz. Hayyât, ts.: s. 77), Manicilerin (bkz. Hayyât, ts.: s. 72, 81), Deysânilerin (bkz. Hayyât, ts.: s. 82, 85, 87) ve ateistlerin (bkz. Hayyât, ts.: s. 66, 95) öğretilerine benzetmiştir. Bunun karşısında Mu'tezilîler de onu aynı şeylerle suçlamışlardır.

Dolayısıyla İbn Râvendî'yi Mu'tezilîlerin en büyük tenkitçilerinden saymak yanlış olmaz. İbn Râvendî, Mu'tezilî döneminde bile Mu'tezilîlere pek çok eleştiri yöneltmiş ve hatta aleyhlerinde kitaplar yazmıştır (bkz. Hayyât, ts.: s. 160). Mu'tezile'den kopmuş birisinin İ'tizâl aleyhindeki bu konumlanışı Mu'tezilîler aleyhinde büyük bir olumsuz tesir yaratmış olmalıdır (bkz. ts.: s. 31-32, 62). Mu'tezilîler başlarda onun düşünsel doğrultusunu değiştirmeye çalışmış, fakat İbn Râvendî'nin fikir ve tavırlarındaki ısrarı (bkz. Hayyât, ts.: s. 149) Mu'tezilîlerin çoğunluğunca kınanması ve kendisinin Mu'tezile'nin ilmî meclislerinden uzaklaştırılmasıyla sonuçlanmıştır (bkz. Hayyât, ts.: 32, 158, 219, 224). Sonunda iş, İ'tizâl ehlinin resmen ondan beri olduklarını ilan ederek şiddetli karşıtlarına dönüşmelerine kadar varmıştır (bkz. Hayyât, ts.: s. 160). Mu'tezilîlerin İbn Râvendî aleyhindeki faaliyetleri onu inzivaya sürüklemiş (bkz. Hayyât, ts.: s. 160) ve bu durum onu yoksul ve yersiz yurtsuz kılmıştı (Tevhidî, 1951: s. 56). Mu'tezilîler onun hayatını zorlaştırmakla kalmamış (Murtazâ, 1410: C. 1, s. 87), muhtemelen dönemin iktidarından da onu ortadan kaldırma yolunda yararlanmışlardır (bkz. Hayyât, ts.: s. 49). İktidarın bu davranışında Mu'tezilî tahrikinin mi yoksa

6 Hayyât'ın *el-İntisâr* kitabı baştan sona bu ithamlarla doludur.

diğerlerinin mi etkisi olduğu tam olarak belli değilse de, Mu'tezile'den dönenlerin tasfiyesi için hakim gücü kullanmaları İ'tizâl ehli arasında görülmemiş bir durum değildi (bkz. Hayyât, ts.: s. 219-220; Ceşmî, 1974: s. 391-392). Tüm bu baskılar ise İbn Râvendî'yi Mu'tezile eleştirisinde daha inatçı kılmıştır. O, Mu'tezile'den kopup İmâmiyye'ye dâhil oluşundan sonra da Mu'tezile aleyhinde daha çok faaliyette bulunmuş, Mu'tezilîleri eleştiren başka kitaplar yazarak (Murtazâ, 1410: C. 1, s. 87-88) ömrünün sonuna dek eski mezhebinin tenkitçileri arasında sayılmayı sürdürmüştür (bkz. Hayyât, ts.: s. 140).

Mu'tezilîler bunun karşısında ona değişik ithamlar yöneltmişler ve farklı eserlerinde, ezcümle önderlik ettikleri makâlât yazımında bunları tekrar etmişlerdir. "Mülhid, dehrî ve zındık" olmak bu ithamların başını çekmekteydi. Bir yorum çerçevesinde, Mu'tezilîlerin İbn Râvendî'ye yönelttikleri ilhad suçlamasının dinde ilhad değil de Mu'tezile kelâmı düşüncelerindeki ilhad olduğunu düşünmek mümkündür. Mu'tezilîler İbn Râvendî'nin İ'tizâl düşüncesinden sonra İmâmî olduğunu söylemekle birlikte hiçbir zaman onun İmâmiyye mezhebinden de el çektiğini iddia etmemişti. İ'tizâl ehli onu İmâmî bilmelerine rağmen ona mülhid diye hitap etmekteydi. Bu, İbn Râvendî'nin Mu'tezilîleri ilhad ile itham etmesinin karşılığı olmanın yanı sıra İmâmî düşüncelerinden de kaynaklanıyordu. Mu'tezilîlere göre, özellikle de tevhid babında, İ'tizâl karşıtı her görüş ilhad demekti[7] ve sadece Mu'tezilî kelâmı hakikatle uyumluydu (bkz. Hayyât, ts.: s. 115, 119, 224). Öte yandan üçüncü asırda, özellikle Mu'tezilîler İmâmiyye karşısında daha ciddi bir konum almışlardı. Onlar İmâmiyye düşüncelerini tevhidi

7 Hayyât, Mu'tezilîlerin tevhid hakkındaki görüşlerini, Dehrî (materyalist) ve Senevî (düalist) grupların karşısında konumlandırmaktadır (bkz. Hayyât, ts.: s. 53).

ve nübüvveti bâtıl kılan, İslâm inançlarına, nebevi sünnete, Kur'ân ve Müslümanların icmâsına zıt düşünceler olarak değerlendiriyorlardı (bkz. Hayyât, ts.: s. 56, 164, 206, 216, 221, 227, 229, 231). Onlar İmâmiyye'nin bazı düşüncelerinin kabulünü sapkınlık ve küfürle eş görmekteydiler (Hayyât, ts.: s. 165, 197). Ayrıca bu şekilde İbn Râvendî'yi ve hatta selefi Hişâm b. Hakem'i bile mülhid sayıyorlardı (Hayyât, ts.: s. 84).

Hayyât, Mu'tezile'nin İbn Râvendî karşısındaki bu tavırlarını açıklarken başka bir tahlilde bulunur. Buna göre Mu'tezile'nin İbn Râvendî karşısındaki muhalefetinin asıl sebebi onun felsefî eğilimleri ve bu sahada yazdığı kitaplardır. Hayyât, âlemin kıdemi ve peygamberlerin eleştirisini bu türden düşüncelerden sayar. Hayyât, İbn Râvendî'nin Mu'tezilîlerle karşıtlığının temel nedeninin bu felsefî eğilimler olduğu inancındadır (Hayyât, ts.: s. 224, 227).

Her halükarda İbn Râvendî İ'tizâl mezhebinin kırmızıçizgilerini geçmek suretiyle kendi inancını onların hedef tahtası haline getirdi. O bir yerde buna işaret eder ve "Mu'tezilîler bana, onların düşüncelerinin eleştirisinde açıkladığım fikirleri nispet edecekler" der (bkz. Hayyât, ts.: s. 244). Seyyid Murtazâ, İbn Râvendî'nin Mu'tezilîlerin kendisini eleştirmede hataya düştüklerini ispat peşinde olduğuna inanır. Mu'tezilîler ise İbn Râvendî'nin İ'tizâlî düşünceleri eleştirdiği bu eserler yüzünden ona saldırmışlardır (bkz. Murtazâ, 1410: C. 1, s. 87-88). Dolayısıyla öyle gözüküyor ki Mu'tezilîlerin İbn Râvendî karşısındaki ithamları, Verrâk'ta olduğu gibi ihtiyatla ele alınmalıdır.

İbn Râvendî'nin İmâmiyye Kelâmındaki Yeri

İbn Râvendî, İmâmiyye'nin görüşlerini benimsemesinden bir süre sonra, özellikle ölümünün ardından, İmâmiyye

tarafından makbul sayılmışa benzemektedir (bkz. Murtazâ, 1410: C. 2, s. 143; Abdülcebbâr, ts.: C. 1, s. 51, 225; Tûsî, 1406: s. 329). O, Şiî düşüncelerin tahkimi yolunda kitaplar yazmış, Şîa'nın yardımına koşmuştur (Murtazâ, 141: C. 1, s. 98). İmamet bahislerinde o kadar etkili olmuştu ki İmâmiyye'nin bazı muhalifleri bu mezhebin bazı temel düşüncelerinin ilk kez İbn Râvendî tarafından ortaya atıldığını söylemişlerdir (Murtazâ, 1410: C. 2, s. 143). Bunun karşılığında İmâmîler de İbn Râvendî'ye önemli bir konum atfetmiş, düşüncelerine önem vermiş ve aynı şekilde kitaplarına çokça atıfta bulunmuştur (bkz. Abdülcebbâr, ts.: C. 1, s. 51). Bu nedenledir ki İbn Râvendî'nin Mu'tezile'den koptuktan sonra İmâmiyye ulemâsından olduğu söylenmiştir (Abdülcebbâr, ts.: C. 1, s. 51, 225). Bu durum İbn Râvendî'nin Şiî toplulukları ve İmâmiyye'nin ilmî önderleriyle ilişkisine kanıttır. Bu irtibat hakkında elimizde ayrıntılı veriler bulunmamakla birlikte, Hayyât ve Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinden bunun işaretlerini elde etmek mümkündür. (bkz. Hayyât, ts.: s. 31, 169, 224; Abdülcebbâr, ts.: C. 1, s. 51).

Bu söz İmâmiyye büyüklerinin çoğunlukla İbn Râvendî'ye müspet baktıklarının ve ilmî şahsiyetinin kabul gördüğünün işaretidir. Bu nakillerin hiçbirinde İbn Râvendî ile ilmî bir ilişki sürdüren tek bir kelâmcının dahi adına değinilmemiş olmakla birlikte, İbn Râvendî hakkında aktarılanların incelenmesiyle, onunla irtibatı olan birkaç Şiî âlimin ismini bulmak mümkündür.

Bu konuda öncelikle kendisi de Mu'tezile'nin büyüklerinden biri olan Verrâk'a işaret etmemiz gerekiyor. O, İbn Râvendî'nin hocalarındandı ve hatta kendisinin Şiîliğe geçmesinde onunla arkadaşlığının etkili olduğu söylenmiştir.[8] Her halükarda İbn Râvendî ve Verrâk arasında derin bir

8 Verrâk ve İbn Râvendî'nin hoca ve öğrenci oluşunda bazı belirsizlikler mevcuttur. Bazıları bu ikisinin ilişkisinin dostluk ve soğukluk olmak üzere

ilişki olduğu ve dahası İbn Râvendî'nin bazı görüşlerinde Verrâk'ı izlediği açıktır (Hayyât, ts.: s. 27; Abdülcebbâr, ts.: C. 2, s. 407, 431).

Verrâk dışında Fazl b. Şâzân Nişâbûrî'nin (ö. 260) adını da muhtemel sayabiliriz. Şeyh Tûsî, Fazl'a *Kitâbu'r-red alâ Ahmed b. Yahya*[9] başlıklı bir kitap nispet etmiştir (Tûsî, 1422: s. 198). Muhtemelen İbn Râvendî'nin düşüncelerini kendi yaşadığı dönemde kritik eden ilk İmâmî âlim Fazl b. Şâzân'dı. Bu ikisinin irtibatı hakkında elimizde başka hiçbir veri yoktur, fakat Fazl'ın Bağdat'ta olduğu dönemde aralarında ilmî bir alışveriş gerçekleştiğini düşünmek mümkündür. Elbette İbn Râvendî'nin Horasan'daki şöhretini ve Ebû'l-Kasım Belhî'nin onu Horasan'ın övgüye değer kişilerinden saydığını (Nedîm, 135: s. 216) göz önüne aldığımızda, İbn Râvendî'nin düşüncelerinin o bölgede yaygın olduğunu söylemek de yanlış sayılmayabilir. Fazl'ın eleştirilerinin İbn Râvendî'nin bazı meşhur düşüncelerine yönelik olduğunu varsaymak mümkündür.

İbn Râvendî'nin Nevbahtîlerle ilişkisi bağlamında ise, iki tarafın da yaklaşık olarak aynı tarihsel dönemde Bağdat'ta yaşamalarına rağmen elimizde açık bir veri bulunmadığını söylemeliyiz. Bununla birlikte Seyyid Murtazâ'nın (Murtazâ, 1410: C. 1, s. 98) Nevbahtîlerin ilmî yöntemlerinden bahsederken yaptığı nakilden, onların İbn Râvendî ile ilmî diyalog içerisinde bulundukları anlaşılıyor. O burada Nevbahtîlerin imâmet bahsinde İbn Râvendî'nin görüş ve yöntemini izlediklerini belirtmektedir. Dahası, günümüze ulaşan verilere göre imâmetin dışında "istitâat" (güç ye-

iki döneme ayrıldığı görüşündedir (İbn Nedîm, 1350: s. 214; Hayyât, ts.: s. 227; Murtaza, 1410: C. 1, s. 89).

9 Necâşî bu kitabı *Kitâbu'r-Red alâ Ahmed b. el-Hüseyn* adıyla kaydetmiştir (Necâşî, 1416: s. 307). İbn Şehrâşûb ise kitabı Şeyh'in zabtıyla kaydeder (Şehrâşûb, 1380: s. 126).

tirmek) konusunda da Nevbahtîlerle İbn Râvendî arasında düşünce benzerliği bulunmaktadır. Nevbahtîlerle İbn Râvendî arasında ilmî irtibatı gösteren bir başka nokta da Ebû Sehl ve Ebû Muhammed Nevbahtî'nin İbn Râvendî'ye yazdığı reddiyelerdir.[10]

Sonraki dönemlerin İmâmiyye kelâmcılarının İbn Râvendî'ye nasıl baktıkları konusunda ise ilk önce Bağdat kelâmcılarına değinmek gerekiyor. İbn Râvendî'nin İmâmiyye arasındaki faaliyetleri, şöhretinin beşinci hicrî asrın ilk yarısına kadar sürmesine yol açmıştı (bkz. Abdülcabbâr, ts.: C. 1, s. 52). İbn Râvendî'nin eserlerine dördüncü ve beşinci asırda Bağdat'ta yaygın olarak ulaşılabilmekteydi. Zira Kadî Abdülcebbâr, İbn Râvendî'nin ilmî eserleri için "Onun kitapları Müslümanların pazarında hiçbir sınırlama olmaksızın alınıp satılıyor" demektedir (Abdülcebbâr, ts.: C. 2, s. 374). Bağdat'taki Şiî kelâmcıların eserlerinde de onların İbn Râvendî'nin kitaplarına sahip olduklarını gösteren işaretler mevcuttur (Murtazâ, 1410: C. 1, s. 98).

Bununla birlikte Şeyh Müfîd'in (ö. h. 413) günümüze kalan eserlerinde onun İbn Râvendî'ye nasıl baktığı hakkında bilgi yoktur. Yalnızca *Füsûlü'l-muhtâra*'da bir Mu'tezilî'den bahsederken İbn Râvendî'nin *el-İmâmet* kitabına ve onun nass bahsindeki çabalarına değinir (Müfîd, 1414: s. 22). O bu noktayı *Risâle fi mana'l-mevlâ*'sinde tekrar eder (Müfîd, 1423: s. 37-88). Aynı şekilde *Mesâilü's-Sereviyye*'de insanın hakikati hakkındaki görüşünü eleştirmiştir.[11]

10 İbn Râvendî ve Nevbahtîler arasındaki ilişki için bkz. Mirzâyî, Abbas "Bağdat'taki İmâmiyye Kelâmcılarının Şiî Olan Mu'tezilîlerle İlişkisi" makalesi (yakında yayımlanacak).

11 Şeyh Müfîd'in *Mesâilü's-Sereviyye*'de "E'vâzî'nin dediği gibi 'cüzün la yetecezzâ' dediği şekilde değildir" derken kastettiği E'vâzî, muhtemelen İbn Râvendî idi. Zira farklı mezheplerin âlimleri içerisinde böyle bir şahıs bilinmemektedir. Öte yandan İbn Râvendî'nin insanın hakikati hakkındaki bu görüşü meşhurdur. Şeyh'in bu ifadesini Fâzıl Mikdâd (*el-Levâmiu'l-ilâ-*

Seyyid Murtazâ (ö. 436) hakkında ise *eş-Şâfî* kitabındaki sözlerinin İbn Râvendî hakkında yeni bilgiler içerdiğini söylemeliyiz. O, günümüze ulaşan eserler içerisinde İbn Râvendî'nin şahsiyetini savunan ve onu İmâmiyye ashabından sayan ilk İmâmî mezhepli âlimdir (Murtazâ, 1410: C. 2, s. 143). O, İbn Râvendî'yi Kâdî Abdülcebbâr karşısında savunmuş ve Mu'tezilîlerin ona yönelttiği ilhad vs. ithamlarını açıkça inkâr etmiştir (Murtazâ, 1410: C. 1, s. 87-88).[12]

Seyyid Murtazâ'dan sonra Bağdat İmâmiyye kelâmının ilmî riyasetini uhdesine alan Şeyh Tûsî (ö. h. 460) de İbn Râvendî'ye olumlu bakar. Şeyh Tûsî, *Fihrist* kitabında İbn Râvendî'nin adını anmamakla birlikte onu İmâmiyye arasında gösterir ve mezhebin büyüklerinden sayar (Tûsî, 1406: s. 329). O, *el-İktisâd* eserinde "nass" nazariyesini İbn Râvendî'ye nispet ederek eleştirir (Tûsî, 1406: s. 329).

Bağdat İmâmiyye kelamcılarının, yani Şeyh Müfîd, Seyyid Murtazâ ve Şeyh Tûsî'nin İbn Râvendî'nin tevhid ve adâletle ilgili görüşlerine teveccüh etmemelerine dayanarak –imâmet hakkındakilerin aksine- bunların Bağdat İmâmiyye kelâmının fikrî atmosferiyle uyumlu olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Bağdat İmâmiyye kelâmının Mu'tezilî fikirlerle karşıtlık içerisinde olmadığını göz önüne aldığımızda, İbn Râvendî'nin tevhidî ve adlî görüşlerinin Mu'tezile ile uyumlu olmadığı düşünülebilir. Zira İbn Râvendî'nin fikirleri Bağdat İmâmiyye kelâmı ve özellikle de Seyyid Murtazâ ile aynı doğrultuda olsaydı tevhid ve adâlet sahasındaki görüşleri dikkate alınırdı. *Büyük ihtimalle bu önem vermeyişin arkasında İbn Râvendî'nin özünde Mu'tezile karşıtı olan Kûfe*

hiyye: 1422: s. 552) ve Allâme Meclisi *Bihârü'l-envâr*'da (1983: C. 58, s. 88) tekrar etmiştir. McDermott da buna işaret eder (McDermott, 1363: s. 296; Müfîd: 1414: s. 183).

12 Seyyid Murtazâ'nın İbn Râvendî değerlendirmesi hakkında bkz. Mirzâyî, Abbas.

İmâmiyye kelâmına eğilimli olması yatıyordu ve Bağdat İmâmiyye kelâmı ise bunun aksi yöndeydi. Bu analiz, İbn Râvendî'nin İmâmiyye kelâmının Mu'tezile'ye eğilim göstermesinde etkili olduğu iddiasını ciddi bir şekilde şüpheli kılmaktadır. Zira İbn Râvendî tevhid ve adâlet bahislerinde genelde Kûfe İmâmiyye kelâmına eğilim duymaktaydı, oysaki İmâmiyye kelâmının Mu'tezile'den etkilendiği görüşü Bağdat İmâmiyye kelâmını Mu'tezile'den ilham almış saymaktadır.

Bağdat İmâmiyye kelâmı devrinde, yani dördüncü ve beşinci asır sonrasındaki altıncı asırda yaşayan İbn Şehrâşûb'un (ö. h. 588) İbn Râvendî hakkındaki değerlendirmelerine işaret edebiliriz. O, Bağdat mütekellimlerinin aksine hadisçi bir yönelime sahip olmasına rağmen Seyyid Murtazâ'nın İbn Râvendî hakkında *eş-Şâfî* kitabında söylediği sözlerin bir kısmına işaret eder ve onun *el-İmâme ve'l-Arûs* gibi bazı eserlerinin iyi ve sağlam kitaplar arasında olduğunu belirtir (Şehrâşûb, 1380: s. 178). İbn Râvendî'nin kitaplarını hakka uygun olanlar ve olmayanlar üzere ikiye ayırır (ay.). Bu görüşün o dönemin Bağdat ilmî camiasında ünlü olduğu anlaşılıyor (bkz. İbn Nedîm, 1350: s. 216). Bununla birlikte İbn Şehrâşûb, İbn Râvendî hakkında Seyyid Murtazâ'nın ifadesinin aynısını –"kendisine ciddi eleştiriler yöneltilmiştir"- kullanır (İbn Şehrâşûb, 1380: s. 178). Allâme Hillî de Seyyid Murtazâ'nın "Mu'tezilîler İbn Râvendî'yi kendilerinden uzaklaştırdılar" sözünü nakleder (Hillî, 1414: s. 424).

Necâşî (ö. 450) ve Şeyh Tûsî gibi İmâmiyye büyüklerinin fihrist ve ricâl metinlerinin hiçbirinde İbn Râvendî için ayrı bir bölüm açılmamıştır. Kitabında Şiî eğilimli her yazara değineceğini belirten Necâşî bile (Necâşî, 1416: s. 403) - Şîa hakkında kitap yazan bazı Sünnî şahısları dahi kaydetmesine rağmen- İbn Râvendî'den bahsetmez. Şeyh Tûsî ve Necâşî'nin ikisi de, İbn Nedîm'in *Fihrist* kitabı

ellerinde olmasına ve İbn Kıbe ile Ebû Îsâ'dan söz etmelerine rağmen İbn Râvendî hakkında sessiz kalmışlardır. İmâmiyye'nin ilk dönem fihristlerindeki –yani beşinci ve altıncı asırlar- bu tavrın o dönemde İbn Râvendî'nin eserlerine yöneltilen bazı ithamlar yüzünden Mu'tezile'nin yoğun baskısından mı kaynaklandığı yoksa Necâşî'nin onu Şiî saymamasından mı doğduğu başka bir tartışma konusudur. Elbette İbn Râvendî'nin isminin unutulmuş olması da ihtimal dâhilindedir, zira *Fihrist*'inin önsözünde yazdıklarıyla kitabının kapsamlılığını bizzat Necâşî şüpheli kılmıştır (Necâşî, 1416: s. 3). Hasan b. Mahbûb gibi büyük bir şahsiyetin bu kitapta yer almaması da ancak bu şekilde açıklanabilir. Bu tutum orta asırların fihristlerinde, yani İbn Şehrâşûb (ö. 588), Allâme Hillî (ö. 766) ve İbn Dâvûd'un (ö. 740) eserlerinde de sürmüş ve hiçbirinde İbn Râvendî için ayrı bir bölüm açılmamıştır. Her halükarda fihrist metinlerinden anlaşıldığına göre, İbn Râvendî'nin bir İmâmî âlim olarak kabulü İmâmîler için yüksek bedeller gerektiriyordu ve bu nedenledir ki tam anlamıyla İmâmî bir mütekellim olarak dikkat çekmemiştir.

İmâmiyye büyüklerinin İbn Râvendî karşısındaki tavırlarının aydınlanmasından sonra, İbn Râvendî'nin İmâmiyye arasındaki konumuna ve onlarla ilişkilerine ışık tutan az sayıdaki rivayetin sebebinin de İbn Râvendî'nin muhalifler nezdindeki Şiî düşünceleri ve özellikle de imâmet sahasında gösterdiği çabalar olduğunu söyleyebiliriz (Abdülcebbâr, ts.: C. 2, s. 52). İmâmiyye ulemâsı da onun bu çabalarına ve Şîa öğretilerinin akli delillendirilmesinde attığı adımlara işaret etmiştir (bkz. Murtazâ, 1410: C. 2, s. 257-258). Bu durum, İmâmiyye kelâmının İbn Râvendî dönemindeki tarihsel seyriyle de uyumludur. Onun İmâmiyye tefekkürünü savunduğu kesitte İmâmiyye kelâmı durağan dönemindeydi. Bununla birlikte İbn Râvendî'nin İmâmiyye düşünürleri ile

ilişkilerinin incelenmesinden, İmâmîlerin onun görüşlerine teveccüh etmekle birlikte bazı fikirlerini de eleştirdikleri –bunların bazılarına değindik- anlaşılmaktadır. Gerçekte İmâmîlerin İbn Râvendî'ye bakışları "eleştirel benimseme" şeklindeydi ve bu nedenle onun mirasını bütün olarak Şîa'ya mal etmemekteydiler. Bu bakış Verrâk ile İbn Râvendî arasında açık bir fark gözetmektedir. İmâmiyye'nin Verrâk'a bakışı, İbn Râvendî'ye oranla daha şeffaftır.

İbn Kıbe Râzî

Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdurrahman b. Kıbe Râzî, üçüncü hicrî asrın ikinci yarısının büyük âlim ve mütekellimlerindendir. O, "zamanında İmâmiyye'nin şeyhi" (Hillî, 1417: s. 243) idi. Yaklaşık olarak Küleynî ile çağdaştı ve Rey'de yaşıyordu (Necâşî, 1416: s. 375-376; Hillî, 1417: s. 243). Biyografi yazarları İbn Kıbe'nin hangi yıl vefat ettiğine değinmezler (Nedîm, 1350: s. 225; Necâşî, 1416: s. 375; Hillî, 1417: s. 243). Bununla birlikte İbn Kıbe ve Ebû'l-Kasım Belhî arasındaki söz alışverişinden ölüm tarihinin yaklaşık hicrî 319 yılı öncesi (bkz. İbn Hacer, 1390: C. 3, s. 255; Safedî, 1420: C. 17, s. 17) veya 317 olduğunu tahmin edebiliriz.[13]

İbn Kıbe'nin ilmî konumunu daha çok İmâmî ve diğer mezheplere mensup âlimlerden bugüne kalan mirasa betimleyici bir şekilde bakarak öğrenebiliriz. Necâşî *Fihrist*'inde onu doğru akideli, güçlü ve büyük bir mütekellim olarak anar ve hadis ilminde de behresi olduğunu belirtir (Necâşî, 1416: s. 375). Şeyh Tûsî de onu yetenekli bir İmâmî kelâmcı olarak tanıtır, yol yordamını ve basiretini över (Tûsî, 1422: s. 207). Seyyid Murtazâ, Şeyh Müfîd'in huzurunda İbn Kıbe'yi

13 Elbette İbn Nedîm, Belhî'nin ölüm tarihini yanlış bir şekilde h. 309 olarak kaydetmektedir (İbn Nedîm, 1350: s. 219). Hatta Zehebî de bu yanlışa işaret eder Müstağfirî'nin *Nesef Tarihi*'ndeki sözünü aktararak Belhî'nin bu yıl Belh'e geldiğini yazar (Zehebî, 1993: C. 15, s. 255).

rahmetle anar (Müfîd, 1414: s. 22). İbn Dâvûd (İbn Dâvûd, 1392: s. 177), İbn Şehrâşûb (Şehrâşûb, 1380: s. 130) ve Allâme Hillî (Hillî, 1417: s. 243-244) de onun büyüklüğünü teslim ederek Şeyh Tûsî ve Necâşî'nin onun hakkındaki sözlerini aktarmışlardır. Genel olarak İmâmiyye büyüklerinin İbn Kıbe'yi kendisinde hiçbir kusur bulunamayacak şekilde övdüklerini söylemeliyiz.

İbn Kıbe'nin hocaları hakkında, yalnızca İbn Ebi'l-Hadîd'in (ö. h. 655) onun ölümünden yaklaşık 332 yıl sonraki doğrulanmamış bir iddiası olarak, Ebû'l-Kasım Belhî'yi (ö. 319) İbn Kıbe'nin üstadı olarak tanıtmasına değinebiliriz (İbn Ebi'l-Hadîd, 1959: C. 1, s. 206).[14] İbn Kıbe'nin Rey'deki İmâmî kelâm camiasında edindiği üstün konum dikkate alındığında, ders halkasının ve öğrencilerinin varlığı muhtemel gözükmektedir. Bununla birlikte kaynaklarda buna dair hiçbir atıf yoktur. Yalnız Necâşî bir yerde muhaddis İbn Batih'i onun öğrencileri arasında sayar (Necâşî, 1416: s. 375). İbn Kıbe'den geriye imâmet hakkında birkaç kitap kalmıştır ki *el-İnsâf fi'l-imâme* bunların en ünlüsüdür. İbn Kıbe'nin mezhebi hakkında da kendinden bahseden tüm kaynakların *istibsâr*'ından [Şiîliğe geçmek] söz ettiğini belirtmeliyiz (İbn Kıbe Mu'tezilî iken Şiî olmuştur.)

İbn Kıbe'nin İmâmiyye Kelâmındaki Yeri ve Etkisi

Necâşî *Fihrist*'inde, İbn Kıbe'nin çağdaşı olan İmâmî kelâmcı Hasan b. Mûsâ Nevbahtî'nin (ö. h. 311) *Cevâbâtu lî Ebî Ca'fer b. Kıbe* ve *Cevâbâtu aher lî Ebî Ca'fer eyzan* başlıklı iki eserinin adını verir (Necâşî, 1414: s. 63). Ebû Muhammed Nevbahtî'nin soru ve cevap şeklindeki bu iki eserinden yola çıkarak, İbn Kıbe'nin Ebû Muhammed'in bu

14 Bu sözün eleştirisi için bkz. (Tüsterî, 1422: C. 10, s. 353 ve Müderrisî Tabâtabâî, 1384: s. 218.)

bahislerinin etkisiyle Şiî olduğu ya da Şiî olduktan sonra daha fazla bilgi edinmek için sorularını kelâmcı Nevbahtî'ye yönelttiğini muhtemel saymalıyız. Bu kitapların sayısı bu irtibatın sürekliliğinin göstergesidir. İbn Kıbe'nin imâmet bahislerini ele alış tarzının Nevbahtoğullarına olan benzerliği de ikisi arasındaki ilişkileri göstermektedir.

Nevbahtîlerin dışında İbn Kıbe ile doğrudan ilişki içerisinde olan Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Bişr Hamdûnî Susencerdî'ye –Ebû Sehl Nevbahtî'nin öğrencisi- de işaret edebiliriz. İbn Kıbe'nin Ebû'l-Kasım Belhî ile gerçekleştirdiği mektuplu münazarada Susencerdî bu kelâmî diyaloğun vasıtası olmuştu (bkz. Necâşî, 1414: s. 375-776). Susencerdî'nin Nevbahtîlerle olan ilişkileri göz önüne alındığında, onun İbn Kıbe ile Nevbahtîler arasındaki irtibat vasıtası olduğunu varsaymak mümkündür.

İmâmiyye büyüklerinin İbn Kıbe'yi nasıl değerlendirdikleri konusunda ise, İbn Kıbe'nin yazdıklarından eserlerinde yararlanan ilk Şiî âlimin Şeyh Sadûk (ö. h. 381) olduğunu söylemeliyiz. O, İbn Kıbe'nin ölümünden yaklaşık on iki yıl sonra eser ve düşüncelerini dikkate almıştır.[15] Şeyh Sadûk *Kemâlü'd-dîn ve temâmu'n-ni'me*'de İbn Kıbe'den üç risâle nakletmiştir.[16] Sadûk, *Meâni'l-ahbâr*'da İbn Kıbe'nin *el-İnsâf* kitabından, Gadîr-i Hum (Sadûk, 1979: s. 67-74), Menzile hadisi (Sadûk, 1979: s. 74-79) ve İmamların (a.s.) ismeti (Sadûk, 1979: s. 133-136) hakkındaki üç metni, kaynağının

15 Aga Bozorg Tahranî *ez-Zerîa*'da *Meâni'l-ahbâr*'ın telifini Seyyid b. Tavus'tan nakille 331 senesi olarak belirtir (Tahranî, 1403: C. 21, s. 204) ve İbn Kıbe 319 yılından önce dünyadan göçtüğü için Şeyh Saduk'un, vefatından yaklaşık on iki yıl sonra İbn Kıbe'nin eserlerinden yararlandığı anlaşılmaktadır.

16 Bunlar: *en-Nakz alâ Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Beşşâr* (Sadûk, 1416: s. 53-60); *el-Mesâletü'l-müfrede fi'l-İmâme* (Sadûk, 1414: s. 60-63) ve *Nekzu Kitâbi'l-Eşhâd* (Sadûk, 1414: s. 94-126).

ismini anmadan nakletmiştir.[17] İbn Kıbe'nin eserlerinin Şeyh Sadûk'un yazdıklarındaki yaygın mevcudiyeti, ikincisinin o zamanki ilmî şöhreti de düşünüldüğünde, İbn Kıbe'nin ilmî öneminin göstergesidir.

Şeyh Sadûk'tan sonra, imâmet bahsinde İbn Kıbe'nin düşüncelerinden yararlanan Şeyh Müfîd'in (ö. 413) ismini de anmalıyız. Şeyh Müfîd'in *er-Risâletü'l-ûlâ fi'l-gaybe* (Şeyh Müfîd, 1993: C. 1, s. 16), *er-Risâletü's-sâniye fi'l-gaybe* (Şeyh Müfîd, 1993: C. 16, s. 11-12, 15), *et-Tezkire* (Şeyh Müfîd, 1993: s. 44, 139) ve *el-İnsâf* (Şeyh Müfîd, 1414: s. 27) gibi eserlerinde İbn Kıbe ile nazarî benzerliklere rastlamak mümkündür fakat hiçbirinde İbn Kıbe'nin adı geçmez.

Seyyid Murtazâ (ö. 436) da Şeyh Sadûk'tan sonra İbn Kıbe'nin fikirlerinden en fazla yararlanan âlimler arasında yer alır. O, İbn Kıbe'yi İmâmiyye ashabı arasında sayar (Murtazâ, 1410: C. 2, s. 126) ve birkaç yerde de en ünlü kitabı *el-İnsâf*'ı anar (Murtazâ, 1410: C. 2, s. 126-128). O, İbn Kıbe'nin kitabını birebir naklettiğini belirtir ve kendi cümleleriyle de onun düşüncelerini doğrulamaya koyulur (Murtazâ, 1410: C. 2, s. 128). Seyyid Murtazâ *eş-Şâfî fi'l-imâ-*

17 Bu üç metinde Müderrisî Tabâtabâî'nin de belirttiği gibi "bu kitabın Mûsânnifi Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin dedi ki" (Şeyh Sadûk, 1416: s. 67), "bu kitabın yazarı şöyle dedi" (Sadûk, 1416: 74), "bu kitabın yazarı Ebû Ca'fer dedi ki" (Sadûk, 1416: s. 133) gibi ifadeler geçmektedir. İlk nakil içerikçe *el-Muğnî*'de (Abdülcebbâr, 1965: C. 20 / (imâmet2), s. 145) aktarılan ile aynıdır. İkinci kısım da *el-Muğnî*'nin aynı cildinde nakledilenlerle (Abdülcebbâr, 1965: s. 158) uyumludur. İmamların ismetinin gerekliliğine dönük delillerin sunumu olan üçüncü bölüm ise *Kemâlü'd-dîn ve temâmu'n-ni'me*'deki "el-Mesâletü'l-müfrede fi'l-imâme" risâlesindekilerle (İbn Kıbe) aynıdır. Dolayısıyla bu bölümlerin başlarındaki "Bu kitabın yazarı olan Ebû Ca'fer" ifadesi *Meâni'l-ahbâr*'ın asıl nüshasında tıpkı *Kemâlüd'dîn*'de (s. 60 ve ayrıca 53 ve 94) olduğu gibi "Ebû Ca'fer b. Kıbe demiştir ki" şeklinde olmalıdır. Bu hatanın, İbn Kıbe'nin çok yaygın olmayan ismine âşina olmayan, sonraki nüshaları esas alan ve Ebû Ca'fer'den kastın Şeyh Sadûk'un kendisi olduğunu düşünen nâsihten kaynaklandığını söylemek mümkündür. (Müderrisî, 1384: s. 221).

met'te İbn Kıbe'nin Sakife hakkındaki tarihî düşüncelerini içeren önemli bir metni ele almıştır (Seyyid Murtazâ, 1410: C. 1, s. 127). O aynı şekilde Şeyh Müfîd ile gerçekleştirdiği ilmî celselerinden birinde İbn Kıbe'nin görüşlerine atıfta bulunmuş ve kendisini övmüştür. Öte yandan *el-Füsûlü'l-muhtâra*'da İbn Kıbe'nin Mu'tezile büyüklerinden biriyle gerçekleştirdiği münâzarada Gadîr hadisinin açıklanmasında kullandığı istidlâl yöntemini nakleder (Müfîd, 1414: s. 22). Aynı şekilde Seyyid Murtazâ'nın *eş-Şâfî fi'l-imâmet* kitabında, Gadîr hadisinin imâmeti ispat ettiğine dönük delillerin açıklamasında İbn Kıbe'nin bahislerine verdiği önemin dikkat çekici olduğunu belirtmeliyiz. Gaybet, peygamber olmayanların mucize göstermesi, İmamların ismeti, İmamların mertebeleri ve ilimleri hakkında nass ve bu ilimlerinin kapsamı, ayrıca İmamların vazifeleri, ahad haberlerin hüccet olmayışı ve üzerinde ittifak edilenin kabulü gibi konu ve düşüncelerden İbn Kıbe ve Seyyid Murtazâ arasındaki düşünsel akrabalığın teşhisi mümkündür.

Şeyh Tûsî de İbn Kıbe'nin fikirlerine önem veren diğer beşinci asır İmâmiyye kelâmcılarındandır. Şeyh Tûsî ve İbn Kıbe'nin görüşlerinin onun kitaplarındaki sıklığı hakkında belirtmeliyiz ki Şeyh Tûsî *Telhîsu Şâfî* kitabı dışında da, İbn Kıbe'nin görüşlerine ismini anmaksızın bazen birebir aynı ibareleri aktarmak suretiyle işaret eder. Sakife'nin ve sonraki hadiselerin tarihsel analizi, imâmet yolu, nassın vacipliği, İmam'ın gaybeti, İmam için mucizenin imkânı, Menzile ve Gadîr-i Hum hadislerinin açıklanması, İmam'ın daha faziletli oluşu ile İmamların ilmi ve ismeti bu konular arasında yer alır. Ebû'l-Hasan Kutb Râvendî (ö. h. 573) (Eminî, 1379: C. 7, s. 82) ve İbn Meysem Bahrânî (ö. h. 799) (Bahrânî, 1981: C. 2, s. 253) de *Nehcü'l-belâğa*'ya yazdıkları şerhlerde Şıkşıkiyye Hutbesi'nden bahsederken İbn Kıbe'nin *el-İnsâf* kitabına işaret ederler.

Tüm bu nakillerden İbn Kıbe'nin İmâmiyye ulemâsının ilgisini, genelde imâmet hakkındaki bahislerde çektiği anlaşılıyor. Hiçbir Şiî büyüğü ona bir reddiye yazmamış ve kendisinin hiçbir surette eleştirildiğine rastlanmamıştır. Bağdat'taki İmâmiyye ulemâsı ve farklı dönemlere mensup İmâmiyye fihrist yazarlarının tamamı İbn Kıbe'den güzellikle bahsetmiş ve İmâmiyye kelâmının imâmet konusundaki bahislerinde gösterdiği çabalara bir şekilde işaret etmiştir. Öte yandan İbn Kıbe'nin tevhid ve adâlet sahasındaki düşüncelerinin izine, Bağdat kelâmî mirasında bile rastlanmaz. Elbette İbn Kıbe'nin genel imâmet bahsinde sunduğu çerçevenin Mu'tezilenin imâmet sistematiğinin temellerine dayandığı da söylenmelidir. *Bu bulgular ışığında bir analiz olarak İbn Kıbe'nin Mu'tezilî olmakla birlikte imâmeti kabul ettiğini ve diğer bahislerde ise Mu'tezile'nin diğer öğretilerini benimsediğini söyleyebiliriz. Onun düşünce, eser ve münazaralarının imâmet bahsinde yoğunlaşması bu açıdan tahlil edilebilir. Bu nedenledir ki onun Mu'tezile eğilimli bakışı İmâmiyye'nin Bağdat kelâm okulunda kabul görmüştür.* Tüm bu verilerden sonra İbn Kıbe'nin Şiî olmuş bir Mu'tezilî olarak İmâmiyye kelâmının Mu'tezile'ye eğilim göstermesinde, özellikle de tevhid ve adâlet meselesinde bir payının olduğunu kolayca kabul etmek mümkün değildir.

Dikkat edilmesi gereken başka bir nokta da İbn Kıbe'nin yaşadığı dönemdir. İbn Kıbe'nin asrı, Şîa kelâmının geçiş dönemi ve Kûfe ile Bağdat ekollerinin birbirinden ayrıldığı devirdir. O gerçekte Şiî kelâmının yeni bir devreye geçiş şartlarında yaşamaktaydı. Bu dönemde, yani dördüncü asrın başlarında Kûfe kelâmı geri plandaydı. İbn Kıbe, Kum ve Bağdat arasındaki ihtilaflı meselelerden birinde düşünce sunsaydı kaynaklarda buna kesinlikle işaret edilirdi. İbn Kıbe'nin de Mu'tezile gibi haber-i vâhidin hücciyetini kabul etmediğini de hatırlamalıyız. Tüm bunlar gösteriyor

ki o hâlâ Mu'tezilî düşünce sistematiği içerisindeydi. İbn Kıbe'nin bu bakışı Verrâk, İbn Râvendî ve Kûfe İmâmiyye kelâmının karşıtıdır ve bu üç şahıs arasındaki müşterek nokta, İmâmiyye'nin imâmet bahsinde onların düşüncelerini dikkate almasıdır.

İbn Mumlek

Ebû Abdullah, Muhammed b. Abdullah b. Mumlek; üçüncü asrın "İbn Mumlek" adıyla maruf İmâmiyye kelâmcılarındandır (Nedîm, 1350: s. 226).[18] O Cürcan'lı (Gurgân) idi ve Isfahan'a yerleşmişti. Bu nedenle bu şehre mensuptur (Necâşî, 1416: s. 380). Sülalesi ve ilmî konumları hakkında elimizde bilgi yoktur. Ölüm tarihi hakkında ise sadece, *Kitabü'l-Mücâlese mea Ebî Ali Cübbâî* (Necâşî, 1416: s. 380-381; Şehrâşûb, 1380: s. 176) kitabından hareketle, Cübbâî'nin ölüm tarihi olan 303'ten önce gerçekleştiğini söyleyebiliyoruz.

İbn Mumlek'in ilmî konumuna gelince, Necâşî'nin onu "Ebû Abdullah ashabımızın değerli büyüklerindendir" (Necâşî, 1416: s. 380-381) sözleriyle övdüğünü belirtmeliyiz. Aynı ifadeyi Allâme Hillî de tekrar etmiştir (Hillî, 1417: s. 266). İbn Mumlek'in yukarıda bahsi geçen *Kitâbü'l-mücâlese*'si Cübbâî ile gerçekleştirdiği ciddi münazaranın kanıtıdır. Ebû'l-Hasan Eş'arî'nin *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*'de İbn Mumlek'in düşüncelerine değinerek onun ismini, her biri Bağdat Mu'tezilesinden olan Ahmed b. Ali Şatvî (ö. h. 297) ve Ebû'l-Kasım Belhî (ö. h. 319) ile anması (Eş'arî, 1400: s. 156, 358), kendisinin ilmî şahsiyetinin göstergesidir.

Kitâbü'l-imâmet, *Kitâbü'l-câmi' fi sâir ebvâbi'l-kelâmi'l-kebîr*, *Kitâbü'l-mesâil ve'l-cevâbâtu fi'l-imâmet*, *Nakzu'l-İmâmeti*

18 Allâme *İzâhu'l-İştibâh*'ta isminin doğru yazılışını "Mumlek" diye kaydetmiştir (Hillî, 1415: s. 271).

Ali Cübbâî, *Kitâbü'l-mevâlidi'l-eimme* ve *Kitâbü'l-mücâlese*, İbn Mumlek'in kitapları arasında yer alır. *Kitâbü'l-mücâlese mea Ebî Ali Cübbâî* göz önüne alındığında onun Irak (Bağdat veya Basra) ya da Ebû Ali Cübbâî'nin ikamet ettiği Ahvaz'a gittiği düşünülebilir. Fakat İbn Cebreveyh ile gerçekleştirdiği oturumları dikkate aldığımızda Irak'ta bulunduğu ihtimali daha da artmaktadır. Elbette tüm bu şehirlere yolculuk yapmış olması da mümkündür.

İbn Mumlek'in İmâmiyye Kelâmındaki Rolü ve Etkisi

İbn Mumlek'in İmâmiyye ulemâsı ile irtibatı hakkında elimizde yalnızca tek bir nakil bulunuyor. Necâşî, Ebû Muhammed Askerî Abdurrahman b. Ahmed b. Cebreveyh'in isminin altında, Muhammed b. Abdullah Mumlek Isbehânî'nin İbn Cebreveyh eliyle Mu'tezile'yi bırakarak İmâmiyye mezhebine girdiğini söyler. Bu aktarım İbn Mumlek'in İbn Cebreveyh ile olan ilişkisini açıkça göstermektedir.

Necâşî İbn Cebreveyh'i sağlam ve iyi bir kelâmcı olarak vasfeder ve İbad b. Süleyman ve Mu'tezile'nin yedinci tabakasından büyüklerle kelâmî tartışmalar gerçekleştirdiğini belirtir (Necâşî, 1416: s. 336). İbn Cebreveyh'in bu konumu, İbn Mumlek'in ilmî makamının yüksekliğini göstermektedir.

Necâşî'nin övgüsünü alan (Necâşî, 1416: s. 336) *Kitâbu'l-kâmil fi'l-imâmet* kitabını yazması, Eş'arî'nin de işaret ettiği üzere[19] iman bahsindeki özel görüşü ve İbn Mumlek'in akidesini Şiî imâmet düşüncesi yönünde değiştirmesi İbn Cebreveyh'in fikrî arayışını ve nazar sahibi oluşunu göstermektedir.

19 "O imanı tam itaat ve küfrü de tam isyan şeklinde tanımlamış, vaʿd ve vaîd meselesini kabul etmiştir. Ona göre kendi tevilleriyle hakka muhalefet eden tevilciler kâfir sayılırlar." (Eş'arî, 1400: s. 54, 156).

İbn Cebreveyh'in İ'tizâl ehli ile olan münazaralarındaki psikolojisine dikkat ettiğimizde İbn Mumlek'in İbn Cebreveyh ile de münazara yaptığı ve bunun sonucunda İbn Mumlek'in düşüncelerinin değiştiğini söyleyebiliriz. Diğer kaynaklarda İbn Mumlek'in adının geçmediği de söylenmelidir.

İbn Mumlek hakkında elde kalan verilerden, onun İmâmiyye tefekkür tarihindeki etkili kelâmcılardan olmadığı anlaşılmaktadır. Hakkındaki bilgilerin azlığı İmâmiyye düşünce tarihindeki izinin silikliğini gösteriyor. İbn Mumlek hakkındaki bu bilgilerden hareketle yapılabilecek diğer bir çıkarım da İmâmiyye düşüncesinden daha çok imâmet sahasında etkilendiğidir.

Sonuç

Şiî Mu'tezilîler hakkındaki aktarımların analizinden iki temel nokta elde edilmektedir:

1. Öncelikle Şiî olan Mu'tezilîler hakkında tek bir değerlendirme sunma imkânımızın olmadığını belirtmeliyiz. Her birinin nüfuz ve etkisinin ölçüsünün tek bir tasvir ile açıklamak mümkün değildir. Bu şahsiyetlerin ilmî seviyelerinin farklılığı bunun nedenlerinden biri olmakla birlikte, haklarındaki günümüze kalan bilgilerin nicelik farklılığı da bu akımı eksiksiz bir şekilde değerlendirmemize engeldir. Verrâk ve İbn Râvendî hakkında elimizde pek çok nakil olmasına rağmen İbn Mumlek'ten günümüze ulaşan bilgiler azdır. İbn Kıbe'ye gelince, eserlerinin bir bölümünün günümüze ulaşması ve sonraki kelâmcılar nezdinde imâmet bahsinde edindiği konum sayesinde, hakkında önemli malumata sahibiz.

Tüm bu nakillere dikkatlice bakıldığında, Şiî olan tüm Mu'tezilîleri tek bir kategoride değerlendiren yaygın teorinin

aksine, bu şahısların etki ve kıymetleri hakkında eşit bir yargıda bulunulamayacağı ve her birinin, ilmî yaklaşım ve düşünceleri ölçüsünde değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. *Bu inceleme Şiî olan Mu'tezilîlerin İmâmiyye'ye yalnızca imâmet bahsinde değil, Verrâk ve İbn Râvendî gibi bazılarının tevhid ve adâlet konularında da bağlı olduklarını ve Mu'tezile'ye muhalefet ettiklerini göstermektedir. Elbette İbn Kıbe gibi bir kelâmcı da Mu'tezile'ye sadece imâmet konusunda karşıydı. Bu nedenle bu mütekellimlerin hepsinin tek bir somut eğilime bağlı olmayıp farklı yaklaşımlar sergilediklerini söylemeliyiz.*

Böylece Şiî olan Mu'tezilîler hakkında söylenenlerin tamamını analitik bir bakışla değerlendirdiğimizde bu şahısları üçe ayırabiliyoruz:

İlk grupta, tevhid ve adâlet konusunda Mu'tezile'nin karşıtı olan ve Kûfe'deki İmâmiyye kelâmı akımından etkilenen Verrâk ve İbn Râvendî'yi gösterebiliriz. Onlar kendi düşünce temellerinde, imâmet bahsi dışında, Mu'tezile ve İmâmî Mu'tezile çizgisi arasındaki tartışmanın içerisinde yer almazlar. Aksine Kûfe kelâmcılarının ve özellikle de Hişâm b. Hakem'in kabul ettiği temel esasları benimserler. Elbette İmâmiyye'nin bu ikisine yaklaşımının aynı olmadığı bilinmelidir. İmâmiyye büyüklerinin Verrâk ve İbn Râvendî karşısındaki tavırlarının, elimize ulaşan veriler çerçevesinde incelenmesi gösteriyor ki genel olarak Ebû Îsâ Verrâk, Râvendî'den daha fazla kabul görmekteydi.

İkinci gruptan olup etkili şahsiyetlerden sayabileceğimiz İbn Kıbe'nin problemi şudur: İmâmiyye kelâmının Mu'tezile'den etkilendiği nazariyesinin iddiacıları onun adını etkide bulunan Mu'tezilîler arasına dâhil etmemiştir ve dahası hiçbir Mu'tezile kaynağında da adı geçmez. *İbn Kıbe'den nakledilen düşünceler çoğunlukla imâmet mevzusu çerçevesindedir ve diğer kelâmî meselelerde kendisinin özel bir*

fikrine atıf yoktur. Fakat onun Mu'tezilî düşüncelere eğilimli olduğu ve sadece imâmet bahsinde İmâmiyye düşüncesini kabul ettiği sanılmaktadır.

Üçüncü grupta yer alan ve kendisi hakkında fazla bilgimiz bulunmayan İbn Mumlek'in İmâmiyye camiasına etkisi hakkında neredeyse hiçbir nakil yoktur. Bu durum onun önemsizliğinin ve etkisizliğinin göstergesidir. Öte yandan İbn Mumlek'in düşünceleri bağlamında da onun İ'tizâlci eğilimlerini gösteren bir şey bildirilmemiştir ve bu nedenle onu etkili bir şahsiyet saymamız mümkün değildir.

Dolayısıyla meşhur teoriyi kolaylıkla kabul etmenin mümkün olmadığını söylemeliyiz, zira Şiî olan Mu'tezilîler arasında, bu iddia sahiplerinin tesirli olduklarını söyledikleri kişileri bulamıyoruz. Gerçekte "Şiî olan Mu'tezilîler" ifadesi İmâmiyye kelâmının Mu'tezile'den etkilenişi bağlamında yanıltıcıdır, zira buradaki ön kabul bu figürlerin hala İ'tizâl etkisinde oldukları yönündedir. Oysaki en azından Verrâk ve İbn Râvendî örneklerinde bu çıkarımın yanlışlığını görmüştük. Zira onlar Kûfe kelâmcılarının, özellikle de Hişam b. Hakem'in düşüncelerine bağlıydı ve Kûfe kelâmcıları ve Mu'tezilîler arasındaki tartışmalarda Kûfelilerin yanında durmaktaydı.

Bu ünlü varsayım, Şiî olan Mu'tezilîlerin Kûfe kelâmcılarına karşıt düşünceler benimseyerek diğer Mu'tezilîlerin tarafını tuttuklarının kanıtlanması durumunda doğrulanabilir. Bu durumda Şiî olan Mu'tezilîleri, İmâmiyye kelâmının İ'tizâl'e eğiliminin başlatıcısı saymak mümkün olur. Fakat elimize ulaşan veriler üzerinden bu durumun ispatı mümkün değildir. Bu nedenle İmâmiyye kelâmının dönüşümündeki ana etkeni gösterme iddiasındaki nazariyenin temel dayanağının doğru olmadığını söylemeliyiz. Bu inceleme Şiî olan Mu'tezilîler ifadesinin üç kısım kelâmcıyı kapsadığını göstermiştir. İlki meşhur görüşün tam tersi

konumda yer almaktadır (Ebû Îsâ Verrâk ve İbn Râvendî). İkinci grup bu varsayımı doğrulamakla birlikte bu nazariyenin çerçevesinin dışındadır (İbn Kıbe). Üçüncü topluluk hakkında ise elimizde yeterli bilgi yoktur (İbn Mumlek).

2. Bu araştırmadaki incelenmeye değer noktalardan biri de bahsedilen dönemde Şîa düşüncesinde kelâmî bir akımın var olduğu ve İbn Râvendî ile Ebû Îsâ Verrâk'ın da bunun iki ünlü şahsiyeti şeklinde öne çıktığı gerçeğidir. Bu noktaya dikkat çekilmesinin nedeni üçüncü asırda ve dördüncü asrın başlarında Şiî kelâmının bu aklî mayalara rağmen durağanlık dönemini geçirdiği ve Şiî camiasının genel atmosferinin böylesi bir kelâm hareketinden uzak durmada birleşmiş olduğudur (bkz. Hayyât, ts.: s. 34-35; Sadûk, 1416: C. 1, s. 102).

Öte yandan Verrâk ve Râvendî'nin faaliyetleri hakkında elimizde bulunan önemli nakiller, bu ikisinin düşünce ve eserlerinin İmâmî ilim adamları arasında önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Bu iki âlim mütekellimin ilahiyatla ilgili öğretilerini kimlerin önemseyip ele aldıkları dikkatle ele alınmalıdır.

Bu dönemde yalnızca Kum'daki meşhur ilmî okul hadisçi eğilimlerle faaliyet yürütmekteydi. Kûfe kelâm okulu da ikinci asrın sonlarında ve üçüncü asrın başlarında neredeyse son bulmuş sayılmalıdır. Bu durumda Bağdat'taki ya da diğer yerlerdeki Şiî camiaların, kelâm akımlarında etkisiz bir varlıkları olduğuna ihtimal verebiliriz. Bu durum Verrâk ve İbn Râvendî hakkında elimize ulaşan bilgilerle uyumludur. Aynı şekilde daha önce bahsettiğimiz üzere Verrâk'ın Şiîler arasında ders kürsüsü ve öğrencileri vardı. Verrâk kendi zamanının İmâmiyye büyükleri tarafından da seçkin bir İmâmî âlim olarak tanınıyor, kendisine güven duyuluyordu ve İmâmiyye ulemâsı onun görüşlerine önem veriyordu (Abdülcebbâr, ts.: C. 1, s. 52 ve Abdülcebbâr, ts.:

C. 2, s. 359). İbn Râvendî hakkında ise Şiî büyükleri ve camiasının genelinden benzer bilgiler aktarılmıştır. Yaygın ünü, eserlerinin çokluğu, ilmî konumunun yüksekliği, düşüncelerinin kabul görmesi, genel halkın ve Şiî ulemâsının kendisine olan teveccühü ve kendisini savunmaları (Hayyât, ts.: s. 31-32, 224; Abdülcebbâr, ts.: C. 1, s. 51 ve Abdülcebbâr, ts.: C. 2, s. 359) ve Şiîlerin kitaplarına, fikirlerine atıf yapması (Abdülcebbâr, ts.: C. 1, s. 51 ve Abdülcebbâr, ts.: C. 2, s. 359) bunlar arasındadır.

İbn Râvendî ve İbn Verrâk'ın İmâmî camia içerisinde kısa bir sürede ünlenmesi ve "İmâmiyye âlimleri ve büyükleri" şeklinde lakap alması, İmâmiyye topluluğunun kelâm havzasında kendilerini ne derece muhtaç hissettiklerini gösteriyor. Bu bilgiler Verrâk ve İbn Râvendî'nin ilmî konum ve itibarını göstermenin yanında bu devirde ilmî-kelâmî bir akımın mevcudiyetini ve bu iki mütekellimin önemli bir ilmî halkayı yönettiklerini de anlatır. Verrâk ve İbn Râvendî tam bu nedenle Nevbahtîlerin düşünce sisteminin iki seçkin şahsı sayılmaktadır. Ebû Sehl ve Ebû Muhammed Nevbahtî, ya Verrâk ve İbn Râvendî ile aynı zamanda yaşamış ya da ilmî hayatlarını ondan çok kısa bir zaman sonra sürmüşlerdi. Bu iki âlimin yüksek ilmî konumları, Verrâk ve İbn Râvendî'nin eser ve düşünceleriyle sürekli diyalog içerisinde olmalarına yol açmıştır.

Kelâmî metinlerde ve makâlât eserlerinde yapılan incelemelerde, Şiî olan Mu'tezilîlerin isimlerinin yanında genellikle başka kelâmcı şahsiyetlerin de zikredildiği görülmektedir. Ebû Muhammed Askerî, Sübeyt b. Muhammed, Muhammed b. Bişr Hamdûnî Susencerdî, Amr b. Ziyad Haddâd, Ebû Said Hasan b. Ali Hısrî, Ebû'l-Ahvas Dâvûd b. Esed ve Ebû Sehl ile Ebû Muhammed Nevbahtî bu isimler arasındadır. Hatta bazı yerlerdeki ifadelerden bunlar gibi başka kelâmcıların da olduğu fakat adlarının anılmadığı anlaşılmaktadır.

"Benzerleri, misâlleri, İmâmiyye'deki benzerleri, mülhitler arasındaki benzerleri" gibi ibareler (Têftâzânî, 1409: C. 5, s. 261-262; Abdülcebbâr, ts.: C. 1, s. 232 ve Abdülcebbâr, ts.: C. 2, s. 374, 407, 551) bunlardandır. Öyle gözüküyor ki Kûfe ve Bağdat ekolünün ayrım çizgisinde Şîa'nın özel bir fikrî akımı faaliyet yürütmekteydi ve Şiî olan Mu'tezilîler, öne çıkan birkaç şahsiyetle bu akımın yalnızca bir parçasıydılar.

Bu akım kelâm tarihinin bahislerinde fazla dikkat çekmese de, İmâmî mezheplilerin tefekküründe yeni bir yol açmakla gerçekte İmâmiyye kelâm tarihinin atıf noktası olmuştur. Bu akım hakkında daha fazla araştırma yapılması ve böylelikle etkili şahıslarının, onların düşünsel özelliklerinin ve kelâma nasıl baktıklarının netleşmesi önemli bir boşluğu dolduracaktır.

KAYNAKÇA

1. İbn Ebi'l-Hadîd (1959). ***Şerhü Nehci'l-belâğa***. thk. Muhammed İbrahim Ebû'l-Fazl. Beyrut: Dâru'l-İhya.

2. İbn Teymiyye (1985). ***Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye***. thk. Muhammed Reşad Salim. Riyaz: ts.

3. İbn Cevzî (h. 1412). ***Kitâbu'l-muntazam***. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye.

4. İbn Cevzî (m. 2000). ***el-Muntazam.*** thk. Süheyl Zekar. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

5. İbn Dâvûd (1392). ***Kitâbu'r-ricâl***. thk. Seyyid Muhammed Sadık Âl-i Bahri'l-Ulûm. Necef: Matbaatü'l-Haydariyye.

6. İbn Şehrâşûb (h. 1380). ***Meâlimü'l-ulemâ***. Necef: Matbaatü'l-Haydariyye.

7. İbn Kesîr (m. 1988). ***el-Bidâyetü ve'n-nihâye***. thk. Ali Şirî. Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-turâsi'l-Arabî.

8. İbn Murtazâ (ts.). ***Tabekâtu'l-Mu'tezile***. Ahmed b. Yahya. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: el-Mektebetü'l-Hayat.

9. İbn Meysem Bahranî (m. 1981). ***Şerhü Nehci'l-belâğa***. Beyrut: Dâru'n-neşr.

10. İbn Nedîm, Muhammed b. İshak (1350). ***el-Fihrist***. tsh. Rıza Teceddüd. Tahran: ts.

11. İbn Hallikân (ts.). ***Vefeyâtü'l-a'yân***. thk. İhsan Abbas. Lübnan: Dâru's-sekâfe.

12. İbn Hacer Askalânî (h. 1390). ***Lisânu'l-mîzân***. Beyrut: Müessesetü'l-'Alemî li'l-Matbûât, ikinci baskı.

13. Ebû Hayyân Tevhidî, Ali b. Muhammed (h. 1424). ***el-İmtâ' ve'l-mu'ânese***. Beyrut: Dârü'l-mektebetü'l-ensâriyye.

14. Ebû Hayyân Tevhidî, Ali b. Muhammed (m. 1951). ***el-Hevâmil ve'ş-şevâmil***. Kahire: el-Cennetü'l-telif.

15. Ahmed Emin (m. 1999). ***Duhâ'l-İslâm***. Mısır: Mektebetü'l-Esre.

16. Esedî, Ali Rıza (1388). ***Hişâm b. Hakem***. Kum: Pejuheşgah-i Ulûm ve Ferheng-i İslâmî.

17. Eş'arî (h. 1400). ***Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn***. thk. Helmut Ritter. Beyrut: Dâru'n-neşr, ikinci baskı.

18. Tüsterî, Muhammed Takî (h. 1422). ***Kâmûsu'r-ricâl***. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî.

19. Teftâzânî, Sadeddin (h. 1409). ***Şerhü'l-mekâsid***. thk. Abdurrahman Amire. Kum: Menşûrâti'ş-Şerif er-Razî.

20. Tahranî, Aga Bozorg (h. 1403). ***ez-Zerîa ilâ tesânîfi'ş-Şîa***. Beyrut: Dâru'l-ezvâ.

21. Hâkim Çeşmî (m. 1974). ***Şerhu Uyûn, Fazlü'l-İ'tizâl'e ek***. Fuad Seyyid'in çabasıyla, Dâru't-Tunusiyye.

22. Humsi Râzî, Sedidüddin Mahmud (h. 1414). ***el-Münkız mine't-taklîd***. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî.

23. Hatib Bağdâdî (m. 1997). ***Târîhu Bağdad***. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

24. Hâce Tûsî (1359). ***Telhîsu'l-Muhassal***. thk. Abdullah Nurani. Tahran: Müessesetü'n-Mutaalat-i İslâmî.

25. Hayyât, Ebû'l-Hasan (ts.). ***el-İntisâr***. Kahire: Mektebetü's-sikâti'd-dîniyye.

26. Zehebî (h. 1415). ***Târîhü'l-İslâm***. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî.

27. Zehebî (m. 1993). ***Siyerü a'lâmi'n-nübelâ***. thk. Useyb el-Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

28. Rahmetî, Muhammed Kâzım (1385). "Gaybet-i Suğra ve Nuhestin Buhranhâ-yi İmâmiyye". Tarih-i İslâm, 25.

29. Seyyid Murtazâ (h. 1368). ***ez-Zerîa ilâ usûli'ş-şerîa***. Tahran: Ebû'l-Kasım Gürcî'nin çabasıyla.

30. Seyyid Murtazâ (h. 1405). ***Resâil***. thk. Seyyid Ahmed Hüseynî. Kum: Dâru'l-Kurâni'l-kerîm.

31. Seyyid Murtazâ (h. 1410). ***eş-Şâfî***. Tahran: Müessetü's-Sâdık.

32. Seyyid Murtazâ (h. 1414). ***el-Fusûlu'l-muhtâre***. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Müfîd, ikinci baskı.

33. Şehristânî (h. 1386). ***el-Milel ve'n-nihal***. tsh. Ahmed Fehmî Muhammed. Kahire: Matbau Hicazî.

34. Şeyh Sadûk (h. 1416). ***Kemâlü'd-dîn ve temâmu'n-ni'me'***. tsh. Ali Ekber Gaffarî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî.

35. Şeyh Sadûk (m. 1979). ***Meâni'l-ahbâr.*** tsh. Ali Ekber Gaffarî. Beyrut: Dâru'l-Marifet.

36. Şeyh Tûsî (h. 1406). ***el-İktisâd***. Beyrut: Dâru'l-Ezvâ.

37. Şeyh Tûsî (ts.). ***Telhîsu'ş-Şâfî***. Kum: İntişârâtu'l-Muhibbîn.

38. Şeyh Tûsî (1422). ***el-Fihristu Tûsî***. thk. Seyyid Abdülaziz Tabâtabâî. Kum: Mektebetü't-Tabâtabâî.

39. Şeyh Müfîd (1363). ***Endişehâ-yi Kelâmi-yi McDermott***. çev. Ahmed Âram. Tahran: Danişgâh-i Tahran.

40. Şeyh Müfîd (h. 1414). ***el-İfsâh fi'l-imâme***. thk. Müessesetü'l-Biset. Beyrut: Dâru'l-Müfîd, ikinci baskı.

41. Şeyh Müfîd (h. 1414). ***Evâ'ilü'l-maḳālât.*** thk. Şeyh İbrahim Ensârî. Beyrut: Dâru'l-Müfîd, ikinci baskı.

42. Şeyh Müfîd (h. 1423). ***Risâle fi ma'nal-mevlâ.*** Beyrut: Mutemeru'l-Âlemî'l-Şeyhi'l-Müfîd.

43. Şeyh Müfîd (m. 1993). ***et-Tezkiretü bi usûli'l-fıkh***. thk. Mehdi Necef. Beyrut: Dâru'l-Müfîd, ikinci baskı.

44. Şeyh Müfîd (m. 1993). ***Resâil fi'l-gaybe***. thk. Alâ Âli Ca'fer. Beyrut: Dâru'l-Müfîd, ikinci baskı.

45. Safedî (h. 1420). ***el-Vâfî bi'l-vefeyât***. thk. Ahmed el-Arnavut ve Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-turâsi'l-Arabî.

46. Abdülkahir, Bağdâdî (m. 1978). ***el-Fark beyne'l-fırak***. Beyrut: Dâru'l-afâku'l-cedide.

47. Allâme Eminî (h. 1397). ***el-Gadîr***. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, dördüncü baskı.

48. Allâme Hillî İbn Mutahhar (h. 1417). ***Hülâsatü'l-ekvâl***. thk. Cevad Kayyûmî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî.

49. Allâme Hillî (h. 1415). ***İz'ahu'l-iştibâh***. thk. Muhammed Hasun. Yy: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî.

50. Fâzıl Mikdâd (h. 1422). ***el-Levâmiü'l-İlâhiyye.*** thk. Kadı Tabâtabâî. Kum: Defter-i Tebliğat-i İslâmî, ikinci baskı.

51. Fahr-i Râzî (m. 1978). ***el-Mahsûl.*** thk. Cabir Feyyaz Elvânî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ikinci baskı.

52. Kâdî Abdülcebbâr (1965). ***el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl.*** thk. George Kanvati. Kahire: Dâru'l-Mısriyye.

53. Kadı Abdülcebbâr (ts.). ***Fazlu'l-İ'tizâl ve tabekâtü'l-Mu'tezile.*** Fuad Seyyid'in çabalarıyla. Tunus: Dâru't-Tûnisiyye.

54. Kâdî Abdülcebbâr (ts.). ***Tesbîtü'l-Delâilü'n-Nübüvve***. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye.

55. Kayrevânî, İbrahim b. Ali (ts.). ***Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb.*** Beyrut: Dâru'l-Celil.

56. Mâtürîdî, Ebû Mansur (ts.). ***Kitâbü't-Tevhîd***. thk. Fethullah Halif. İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâtu'l-Asriyye.

57. Madelung (1375). ***Mektebhâ ve Fırkahâ-yi İslâmî der Sedehhâ-yi Miyânî***. çev. Cevad Kâsımî. Meşhed: Astan-i Kuds-i Rezevî.

58. Mez, Adam (m. 1967). ***el-Hazaratü'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-râbii'l-hicrî.*** Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî.

59. Meclisî, Muhammed Bâkır (m. 1983). ***Bihâru'l-envâr.*** thk. Muhammed Bâkır el-Behbûdî. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ.

60. Müderrisî Tabâtabâî, Seyyid Hüseyin (1384). ***Mekteb der Ferâyend-i Tekâmül***. Tahran: İntişârât-i Kevîr.

61. Mesûdî (h. 1404). ***Mürûcü'z-zeheb***. Kum: Menşûrâtu dâri'l-hicret, ikinci baskı.

62. Malatî, Muhammed b. Ahmed (m. 1997). ***el-Tenbih ve'r-red***. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti't-turâs.

63. Montgomaryy Watt, William (1370). ***Târihu Felsefe ve Kelâm-i İslâmî***. çev. Ebû'l-Fazl İzzetî. Tahran: İntişarat-i İlmî ve Ferhengî.

64. Necâşî, Ahmed b. Ali (1416). ***Kitâbu'r-ricâl***. thk. Mûsâ Şübeyrî Zencânî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî.

ŞÎA KELÂMININ MU'TEZİLÎ KELÂMA ETKİSİ[1]

Kâsım Cevâdî

Çeviri: Ertuğrul Ertekin

Şiîlik –tarih boyunca uğradığı onlarca asılsız itham ve iftiranın yanında, kelâmının Mu'tezilî düşünceden derinden etkilendiği ve bu bağlamda, fikrî bir bağımsızlık ortaya koyamadığı iddiasıyla da karşı karşıya kalmıştır. Bu çalışmada, meselenin sanılandan çok farklı bir mahiyet taşıdığı ortaya konulacak ve yaygın kanaatin aksine, aslında Mu'tezile kelâmının Şiî düşünceden etkilendiği delilleriyle gösterilecektir.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde, meselenin tarihsel arka planı ele alınacak ve bu bağlamda Mu'tezilî ve Eş'arî âlimleri ile Batılı araştırmacıların konuyla ilgili görüşleri mukayeseli olarak incelenecektir. İkinci bölümde, Şiî düşünce geleneğinin Mu'tezile'nin ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren nasıl özgün ve bağımsız bir çizgi izlediği ve bu geleneğin çeşitli yönlerden Mu'tezile karşısında nasıl konumlandığı ortaya konulacaktır. Görünüşe göre, Mu'tezile'nin bu süreçte yaşadığı başarısızlıklar, Şiîliğe yöneltilen

1 Makalenin orijinali için bkz. Kasım Cevâdî, "Tesir-i Endişeha-yi Kelâmî-i Şîa ber Mu'tezile", *Heft Asumân*, 1, 1378, s. 122-149.; Yazar dikkatinize sunduğumuz bu makalede bilinen temel kaynaklardan istifade ettiği için tafsilatlı bir kaynakça hazırlamamıştır. Bununla birlikte, kullanılan kaynakların pek çoğu bu kitabın diğer makalelerinde yer alan kaynakçalarda mevcuttur (Ed.).

etkilenme iddiasının doğmasına zemin hazırlamıştır. Son bölümde ise, Mu'tezile'nin Şiî düşünceden etkilendiğini gösteren deliller sunulacaktır.

Konuya geçmeden önce şu iki hususun hatırlatılması elzemdir:

Birincisi; etkilenme ve karşılıklı etkileşim olgusu, tartışmaya gerek duyulmayacak denli açıktır. Bir toplumda farklı düşünceler ortaya atıldığında, bu düşüncelerin doğrudan veya dolaylı olarak birbirlerinden etkilenmeleri kaçınılmazdır. Ancak bu çalışmada ele alınan konu, bu doğal etkileşimlerin ötesinde bir mahiyet arz etmektedir. Burada tartışılacak, tenkit ve reddedilecek mesele, Şiî kelâm düşüncesinin şekillenmesini ve seyrini belirleyecek düzeyde bir etkilenmenin olup olmadığıdır.

İkincisi; bu çalışmada "Mu'tezile" tabiriyle 2./8. yüzyılın başlarında Vâsıl b. Atâ tarafından temelleri atılan kelâm ekolü kastedilmektedir. Zira bazıları, İ'tizâl düşüncesinin kökenlerini Osman dönemine, İmam Ali (a.s.) zamanına veya başka zaman dilimlerine kadar götürmeye çalışabilir; ancak bu çalışmada belirlenen tarihsel sınırlar, belirtilen zaman dilimi dışındaki bir dönemi kapsamamaktadır.

Şiîliğin Mu'tezile'den Etkilendiği İddiası

Şiîliğin Mu'tezile'den etkilendiği iddiasını ortaya atanlardan biri (muhtemelen ilki)[2], Mu'tezilî âlimi Hayyât'tır (ö. 300/913). O, *el-İntisâr* adlı eserinde şöyle yazar:

2 Yapılan literatür taraması neticesinde, bu iddiayı Hayyât'tan önce dile getiren herhangi bir müellife rastlanmamıştır. Gerçi Hayyât kitabını 269/882 yılında kaleme almıştır ve Câhiz ondan çok daha önce *Faziletü'l-Mu'tezile* [Mu'tezile'nin Fazileti] adlı eserinde Şiîlere sert eleştiriler yöneltmiştir; ancak günümüzde bu eserin tam metnine veya Câhiz'in bu eleştirilerde tam olarak ne söylediğine dair elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

> *Râfizîlerin genel inancı şudur: Allah -Azze ve Celle- uzuvlara ve surete sahiptir; hareket eder, durur, yaklaşır, uzaklaşır, hafifler ve ağırlaşır... Bu, az sayıdaki istisna dışında Râfizîlerin tamamının tevhid anlayışıdır. İstisnalar ise, Mu'tezile ile irtibat kurup [onların] tevhid inancını benimsemiş olanlardır. Râfizîler bu müstesna kişileri dışlamış ve onlardan beri olduklarını ilan etmişlerdir. Râfizîlerin geneli ve Hişâm b. Sâlim, Şeytânu't-Tâk,[3] Ali b. Meysem, Hişâm b. el-Hakem, Ali b. Mansûr ve es-Sekkâk gibi şeyhleri (meşâyih) sözünü ettiğimiz görüşü savunmuşlardır.[4]*

Hayyât, kitabının başka bir yerinde ise şöyle yazar:

> *Yeryüzünde, Allah'ın bir surete sahip olduğuna inanmayan ve bu konuda rivayetler aktarmayan, kendi imamlarından gelen hadisleri delil (hüccet) getirmeyen bir Râfizî var mıdır? Onlardan yalnızca Mu'tezile ile temas kuranlar tevhid inancını benimsemişlerdir; onları da Râfizîler dışlamıştır.[5]*

Hayyât, Mu'tezile'nin tevhid inancını ise şu şekilde açıklar:

> *Allah birdir, O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. Gözler O'nu idrak edemez; cihetler O'nu kuşatamaz. O ne dönüşür, ne yok olur, ne değişir, ne de yer değiştirir. O, Evvel'dir ve Âhir'dir, Zâhir'dir ve Bâtın'dır. Göklerde ilah olduğu gibi yeryüzünde de ilah O'dur. O, bize şah damarımızdan daha yakındır. Üç kişinin gizli konuşmasında dördüncü, beş kişinin konuşmasında altıncı O'dur. Bundan daha azı veya çoğu olsun fark etmez; O, her nerede olurlarsa olsunlar onlarla beraberdir. O Kadîm'dir; O'ndan başka her şey*

3 İlk Şiî kelamcılardan Ebû Ca'fer el-Ahvel (ö. 160/777), Kûfe'de Tâku'l-mehâmil çarşısında sarraflık yapmıştır. Altın sikkelerin sahte olup olmadığını bir bakışta anlamasından dolayı kendisine Tâk'ın en zekisi anlamında "Şeytanü't-Tâk" lakabı verilmiştir. Bununla birlikte, bu lakap inancından dolayı zımnen tahkiri de içerdiğinden Ebû Ca'fer Şiîlerce Tâk'ın en dindarı anlamında "Mü'minü't-Tâk" lakabıyla anılmıştır (ç.n.).

4 Hayyât, ***el-İntisâr***, s. 36.

5 Hayyât, ***el-İntisâr***, s. 214.

> *sonradan yaratılmıştır. O, hükmünde âdildir, mahlûkatına karşı merhametlidir, kullarını gözetip gözetendir. O, fesadı sevmez; kulları için küfre razı olmaz ve âlemlere zulmetmek istemez... Bütün ümmet bu görüşler üzerinde ittifak etmiş ve bu konularda Mu'tezile'nin inancını tasdik etmiştir.*[6]

İlginç olan, Hadis Ehli ile Mu'tezile arasında hiçbir ihtilaf yaşanmamış, Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde bir mihne dönemi olmamış, Hasan-ı Basrî ile Vâsıl b. Atâ arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamış gibi bu düşüncelerin Haricîler, Müfevvize, Mücbire, Müşebbihe ve Hadis Ehli'nin tamamı tarafından kabul edildiğinin iddia edilmesidir! Yalnızca Şiîlerin bu itikadî meselelerde dalâlete, sapkınlığa düştüğü öne sürülmektedir. Zira bu iddiada, ümmeti oluşturan tüm unsurlar ve bütün fertler Mu'tezile'nin görüşlerini kabul ettiği, buna mukabil Şiîlerin farklı ve sapkın bir yol izlediği ileri sürülmüştür. Hayyât'tan sonra bu görüşü Şiîlere nispet eden ilk isim –her ne kadar Hayyât kadar açık ifadeler kullanmamış olsa da– Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'dir (ö. 324/935-36). O şöyle yazar:

> *Râfizîlerin altıncı fırkası, Rablerinin cisim olmadığına, bir sureti bulunmadığına, hiçbir şeye benzemediğine, hareket etmediğine, durmadığına ve temas etmediğine inanır. Onlar tevhid konusunda Mu'tezile ve Haricîlerin görüşünü benimsemişlerdir. Bu, geç dönemde ortaya çıkan bir yaklaşımdır; zira onların ilk nesilleri bizim daha önce naklettiğimiz, Allah'ın zatı, sıfatları ve mabut oluşu bakımından insana ve diğer mahlûkata benzetildiği teşbihçi görüşleri savunmuşlardır.*[7]

Eş'arî'den sonra bu tartışmayı sürdüren isimlerden biri de İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). O şöyle der:

6 Hayyât, ***el-İntisâr***, s. 35-36.

7 Eş'arî, ***Makalâtü'l-İslâmiyyîn***, C. 1, s. 105.

> *Ancak hicrî üçüncü [miladî dokuzuncu] yüzyılın sonlarına doğru bazı Şiîler, Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemeye başladılar. Bunlara Kitâbü'l-ârâ ve'd-diyânât'ın müellifi İbn Nevbahtî'yi ve emsallerini örnek verebiliriz. Onları, el-Müfîd İbnü'n-Numân ve takipçileri izlemiştir. el-Eş'arî gibi müelliflerin, daha geç dönemlerde yaşayanları dışında Şiîlerden kimsenin Mu'tezile'nin tevhid ve adâlet anlayışını benimsediğini söylememelerinin nedeni budur. Nitekim erken dönem Şiîlerinin genellikle teşbih, cebir ve benzeri görüşleri benimsediklerinden söz edilir. Bu bağlamda, İslâm'da Allah'ın bir cismi olduğunu söylediği bilinen ilk kişi olarak da Hişâm b. el-Hakem'den bahsedilir.*[8]

Modern dönemde bu iddiayı tekrar eden isimlerden biri Mısırlı Ahmed Emin'dir. O şöyle yazar:

> *Bazı Şiîler, Mu'tezile'nin kendilerinden etkilendiğini ve Mu'tezile'den Vâsıl b. Atâ'nın Ca'fer es-Sâdık'ın talebesi olduğunu ileri sürer. Ancak ben, Şiîlerin öğretilerini Mu'tezile'den aldıkları görüşünü tercih ediyorum.*[9]

Abdülkâhir el-Bağdâdî de *el-Fark beyne'l-firâk* adlı eserinde Hişâm b. el-Hakem'in Allah'a cismanî özelliklerin nispet edildiği tecsim inancına sahip olduğu iddiasını, hepsi bütün hayatları boyunca ya da hayatlarının bir döneminde Mu'tezile'ye mensup olmuş olan İbnü'r-Râvendî, Câhiz ve Ebû Îsâ Verrâk gibi zevatın rivayetlerine dayandırmaktadır.[10] Çağdaş araştırmacılardan Dr. Ali Abdülfettâh ise, bu konuda İbn Teymiyye'nin sözlerini tekrarlamıştır.[11]

İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde şu ifadelerle aynı iddiayı tekrar eder:

8 İbn Teymiyye, ***Minhâcü's-sünne***, C. 1, s. 16.
9 Ahmed Emin, ***Duha'l-İslâm***, C. 3, s. 268.
10 Emin, ***Duha'l-İslâm***, C. 3, s. 268.
11 Ali Abdülfettâh, ***el-Fırakü'l-kelâmiyyeti'l-İslâmiyye***, s. 158.

> *Onların kelâmcılarının cumhuru, sözgelimi Kûfeli Hişâm b. el-Hakem ve talebesi Ebû Ali es-Sekkâk ile diğerleri, Allah Teâlâ'nın sonradan meydana geldiğini (muhdes) ve kendisinde ilim ihdas edene kadar hiçbir şey bilmediğini iddia eder. Bu, apaçık küfürdür. Hişâm, bu görüşünü Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ile yaptığı münazara sırasında dile getirmiş ve karışları kendi eliyle ölçerek, Rabbi'nin yedi karış olduğunu söylemiştir.*[12]

Kâdî Abdülcebbâr Hamedânî de *el-Münye ve'l-emel* başlıklı eserinde şöyle demektedir:

> *Onlar [Şiîler] Allah'ın ilminin sonradan meydana geldiğini (hâdis) söylemeleriyle tek başlarına kaldılar. Onların Allah'ın koruduğu kimseler dışında tamamı cebir ve teşbih üzere birleştiler.*[13]

el-Firaku'l-İslâmiyye adlı eserinde Şeyh İshâk b. Akîl, Şiîleri ya Mu'tezile'ye meyilli ya da Müşebbihe'den sayar. Ancak bu görüşünü ne doğrudan Mu'tezile'ye isnat eder ne de Şiî kaynaklara dayandırır.[14]

Müslüman yazarların yanında bazı oryantalistler de benzer iddiaları tekrarlamışlardır. Özellikle Şiîliğin erken dönemde ortaya çıkan sosyopolitik çatışmanın bir ürünü olduğunu, oluşumunda dinî faktörlerin herhangi bir rol oynamadığı varsayımını benimseyenler bu görüştedir.[15]

Sözgelimi McDermott, *The Theology of al-Shaykh al-Mufid* [Şeyh Müfîd'in Kelâmî Görüşleri] adlı eserinin çeşitli pasajlarında bu görüşü dile getirmiştir. Bunlardan birinde, İbn Teymiyye'nin değerlendirmesinin eksik ama yerinde olduğunu dile getirir:

12 İbn Hazm, ***el-Fasl***, C. 5, s. 40.
13 Kâdî Abdülcebbâr, ***el-Münye ve'l-emel***, s. 96.
14 Şeyh İshak İbn Akîl, ***el-Fıraku'l-İslâmiyye***, s. 29.
15 Allâme Tabâtabâî, ***Şîa der İslâm***, Seyyid Hüseyin Nasr'ın Önsöz'ü.

> *İlk dönem İmâmîler hakkında yaptığı değerlendirme konusunda [yani onların Müşebbihe olduklarını söylemekte] haklıdır; ancak 3./9. yüzyılın sonlarına doğru, onların Mu'tezile'den bazı önemli öğretileri ödünç aldıklarına işaret eden bazı kaynaklara değinmediği için değerlendirmesi eksiktir.*[16]

McDermott, Şiîliğin Mu'tezile'den etkilendiği konusunda İbn Teymiyye ile aynı görüştedir. Bir başka oryantalist, Adam Mez ise şöyle yazar:

> *İtikadî konular ve kelâm usulü açısından Şîa, Mu'tezile'nin mirasçısıdır. Mu'tezile'nin rivayetlere fazlaca itina etmemesi gibi bazı hususlar Şiîlerin amaçlarıyla örtüşmekteydi. Şiîler 4./10 yüzyılda henüz müstakil bir kelâm ekolüne sahip değillerdi.*[17]

Bu çerçevede İngiliz oryantalist W. Montgomery Watt da şunları ifade eder:

> *İmâmiyye mezhebi, düşünce yapısı bakımdan bazı Mu'tezilîlerden çok da uzak değildir; örneğin her ikisi de Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü paylaşır. Ancak Mu'tezile'nin Şîa üzerindeki etkisinin tam olarak ne şekilde ve hangi yollarla gerçekleştiği açık değildir.*[18]

Fikrî Bağımsızlık: Şîa ve İmâmet

Şiî düşüncesinin bağımsızlığının alâmetifarikası imâmet öğretisidir. İmâmetin, vahiy alma dışında, peygamberliğin devamı olarak kabul edilmesi, ontoloji, epistemoloji ve dünya görüşü düzeyinde farklılaşmayı beraberinde getirir

16 İbn Teymiyye'nin görüşünü yukarıda aktardık.

17 Adam Mez, ***Temeddün-i İslâmî der Karn-i Çehârrum***, C. 1, s. 78.

18 Montgomery Watt, ***Felsefe ve Kelâm-i İslâmî***, s. 14. Görünüşe göre Watt, Mu'tezile ile Şîa'nın bazı konularda hemfikir olabileceği ihtimalini göz ardı etmiştir.

ve ayrışmaya yol açar. *Bazı araştırmacılar, Şiîliğin yalnızca imâmet konusunda Mu'tezile'den ayrıldığını ileri sürmüşlerdir. Ancak bu yaklaşım, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki tek farkın Hz. Muhammed'in (s.a.a.) peygamberliği olduğu iddiasına benzer; zira bu tek fark, bir dizi radikal ayrılığı beraberinde getirmiştir.* Şiîlerin Sünnî kıyas veya icmâ anlayışına karşı çıkmaları ya da cebir ve tevfiz konusunda ara bir durumun söz konusu olması anlamında "emrun beyne'l-emreyn" görüşünü benimsemeleri, tamamen Mâsum İmamlarının (a.s.) öğretilerinin bir neticesidir. Dolayısıyla, sadece imâmet konusundaki ihtilaf bile, birçok farklı görüş ve yaklaşımı beraberinde getirmiştir. Zira Şiîler imâmeti kabul ettiklerinde, yalnızca ahlâk ve hukuk konularında değil, itikadî meselelerde de İmamlarının görüşlerini esas almış ve buna uygun argümanlar geliştirmişlerdir. Bu nedenle, Şiîlik hakkında yapılacak her türlü değerlendirme, onun imâmet anlayışı dikkate alınarak ele alınmalıdır.

Şîa ve Hz. Peygamber'den Sonra Ortaya Çıkan Kelâmî Tartışmalar

Şîa ya Hz. Peygamber'in (s.a.a.) sağlığında[19] ya da onun vefatından hemen sonra teşekkül etmiştir. Azınlık konumunda olması ve aynı zamanda elinde askerî bir güç bulunmaması nedeniyle muhaliflerine karşı en makul mücadele yöntemi olarak tartışma ve münazara yolunu seçmiştir. Bu nedenle Şiîler, Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından kelâm meselelerini gündeme getirmeye ve tartışmaya başlamışlardır. Bu bağlamda, on iki Şiî şahsiyetin (Hâlid b. Saîd, Selmân-ı Fârisî, Ebû Zer, Mikdâd ve Ammâr b. Yâsir vd.) İmam Ali'nin (a.s.) imâmeti konusunda yaptıkları münazara

19 ***eş-Şîa fi't-tarih***, s. 24-25.

örnek verilebilir. İmam Ca'fer es-Sâdık (a.s.), bu münazaranın sonucunu şu şekilde aktarmıştır:[20]

> *Ebû Bekir minberde susturuldu; hiç cevap veremez hâle geldi. Ardından şöyle dedi: "Ben sizi yönetiyorum ama en hayırlınız değilim. Beni azledin! Beni azledin!" Bunun üzerine Ömer b. el-Hattâb ona şöyle dedi: "İn oradan! Madem Kureyş'in delilleri (hüccet) karşısında duramayacaktın kendini bu makama niçin getirdin? Vallahi seni azletmeyi ve yerine Ebû Huzeyfe'nin azatlı kölesi Sâlim'i getirmeyi düşündüm."*

Aynı şekilde, Selmân-ı Fârisî'nin[21] ve Hz. Fâtıma'nın[22] imâmet konusunda ileri sürdükleri deliller de bu bağlamda zikredilebilir.

Şîa İmamlarının (a.s.) Kelâmcı Yetiştirmeleri

Her ne kadar bazı kaynaklarda Şiî kelâmın 4./10. yüzyılda veya Şeyh Müfîd döneminde teşekkül ettiği iddia edilirse de Şîa İmamları (a.s.) kendi dönemlerinde hem kelâmcı yetiştirmiş hem de onları kelâmî tartışmalara teşvik etmişlerdir. *Sözgelimi, Mu'tezile mezhebinin henüz teşekkül etmediği bir dönemde, Şiî kelâmcılardan biri olan Kays b. Mâsir'in İmam Zeynelâbidin (a.s.) tarafından yetiştirildiği nakledilmiştir.*[23] *Aynı şekilde, Hişâm b. el-Hakem de kelâmî tartışma üslubunu doğrudan İmam Ca'fer es-Sâdık'tan (a.s.) öğrenmiştir. Nitekim muhalifler de Şiî kelâmcıların görüşlerini doğrudan İmamlarından aldıklarının bilincindeydi.*[24]

---

20 Tabersî, ***İhticâc***, C. 1, s. 104.

21 Tabersî, ***İhticâc***, C. 1, s. 153-157.

22 Tabersî, ***İhticâc***, C. 1, s. 131, 149; ***Belâgâtü'n-nisâ***, s. 23 (*Zindegî-i Hz. Zehra*, s. 122'den alıntılanmıştır).

23 Küleynî, ***el-Kâfî***, C. 1, s. 174; ***Câmiu'r-ruvât***, C. 2, s. 26; ***Sefinetü'l-Bihâr***, C. 2, s. 458; ***Tesisü'ş-Şîa***, s. 358.

24 Örneğin bkz. Sadûk, ***Tevhid,*** s. 123, 133; Küleynî, ***el-Kâfî***, C. 1, s. 79.

Şiî kelâmcıların tartışmaları yalnızca imâmet meselesiyle sınırlı kalmamış, kelâmı ilgilendiren bütün konuları kapsamıştır. Nitekim Hişâm b. el-Hakem'e ait üç eser; Aristo'nun görüşlerine, Düalizm (Seneviyye) mezhebine ve tabiatçı filozoflara yönelik reddiyelerden oluşmaktadır.[25]

Yine, İmamların kendi ashabını kelâm[26] öğrenmeye ve bu sahada tartışmalar yürütmeye teşvik etmeleri dikkat çekicidir. Örneğin İmam, Yunus'a şöyle buyurmuştur: "Ey Yunus! Eğer kelâm ilmini bilseydin onunla konuşurdun."[27] Bu ifade, İmamların açıkça ashaplarının kelâm öğrenmesini istediklerini ve onları bu alanda faaliyet göstermeye yönlendirdiklerini göstermektedir.

Şîa İmamları (a.s.) ve Kelâmî Tartışmalar

Şiîliğe muhalefet edenler tarafından sıklıkla gözden kaçırılan veya göz ardı edilen önemli hususlardan biri, İmamların sözlerinde yer alan özgün bakış açısı ve bu sözlerdeki zengin kelâmî ve felsefî içeriktir. Özellikle İmam Ali (a.s.), İmam Zeynelâbidin (a.s.), İmam Ca'fer es-Sâdık (a.s.) ve İmam Rızâ'nın (a.s.) sözlerinde bu özellik çok daha belirgin şekilde kendini göstermektedir. İmamların sözlerinin derlendiği metinler incelendiğinde, Şiî kelâmın özgün bir karaktere ve köklü bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, İmamların varlığı –en azından bizzat bulundukları çevrelerde– Şiî toplulukların niçin bir kelâm âlimine çok fazla ihtiyaç duymadıklarını da açıklamaktadır. Bu bağlamda, örneğin İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Medine'de bulunduğu dönemde, Kûfe'de Hişâm b. el-Hakem'in kelâmî çalışmalarda bulunması dikkat çekicidir. Adı geçen dört İmamın

25 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 355; Necâşî, ***Ricâl***, s. 304; İbn Şehrâşûb, ***Meâlimü'l-ulemâ***, s. 128.

26 Keşşî, ***Ricâl***, s. 276-277.

27 Küleynî, ***el-Kâfî***, C. 1, s. 171.

yaşamı başka bir açıdan da değerlendirilmeye değerdir: Eğer bazı Şîa İmamları kelâmî tartışmalara girmemişse, bu durum sadece siyasî baskılarla değil, aynı zamanda içinde bulundukları ortamda bu tür tartışmaların gündemde ve yaygın olmamasıyla da açıklanabilir.

Daha önce de belirtildiği üzere, Ehl-i Beyt İmamları Mu'tezile'den çok daha önce kelâmî meseleleri gündeme getirmiştir. *Nehcü'l-belâğa* gibi bir metin bu tartışmalarla dolup taşarken, Seccâd lakabıyla anılan İmam Ali b. Hüseyin Zeynelâbidin'in *Sahîfe-i Seccâdiyye*'deki ifadeleri de kelâmî açıdan dikkatle incelenmeye değerdir. *Nehcü'l-belâğa*'nın Seyyid Radî (ö. 406/1015) tarafından derlendiği gerekçe gösterilerek orijinalliğini sorgulansa bile, *Sahîfe-i Seccâdiyye* için bu tür bir iddia ileri sürmek mümkün değildir; çünkü *Sahife-i Seccadiye*'deki duaların İmam Seccâd dışında biri tarafından söylendiğine dair zayıf dahi olsa herhangi bir iddia yoktur.

İmam Seccâd (a.s.), *Sahîfe-i Seccâdiyye*'nin birçok yerinde Allah'ın marifetine ve zatına dair kelâmî meseleleri dile getirmiştir. Bu meselelerden biri de Allah'ın sıfatlarla tarif edilemez oluşudur. Aşağıda başlıklar halinde bazı örnekler verilecektir:

1. Allah'ın tavsif edilemezliği:

• Allah'ım! Sen ki vasıflandıranların nitelendirmeleriyle vasıflandırılamazsın![28]

• Vasıflandıranların vasıfları O'nu nitelendirmekten âciz kaldı.[29]

• Konu sen olunca sıfatlar yolunu şaşırır, nitelendirmeler sana varmadan çözülür gider.[30]

28 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 31. Dua.
29 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 1. Dua.
30 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 32. Dua.

• Vasıflandıranların en üstün nitelemesi, senin zatına tahsis ettiğin en düşük sıfatı dahi idrak edemez.[31]

2. Allah'ın Görülmesinin (Rüyetullah) İmkânsız Oluşu

• Gören gözler O'nu görmekte yetersiz kaldı.[32]

• Ey görüşlerin kendisine ulaşamadığı![33]

• Gözler, senin nerede olduğunu idrak edemez.[34]

3. Allah'ın Zıtları ve Benzerleri Olduğu Düşüncesinin Reddi

• Senin birliğini ikrar ettim; zıddın, dengin ve benzerin olmaktan seni tenzih ettim.[35]

• Sen, sana muhalefet edecek bir zıddı, seninle yarışacak bir eşi, sana karşı duracak bir dengi olmayansın.[36]

İmam Zeynelâbidin (a.s.), Vâsıl b. Atâ henüz Basra'daki ders halkasından ayrılıp Mu'tezile mezhebini kurmaya yönelmeden önce, dualarında Allah'ın bir şeye benzetilebileceği düşüncesini yani teşbihi reddetmiştir. Dolayısıyla Şiîliğin bu görüşü Mu'tezile'den aldığını söylemenin herhangi bir makul ve kabul edilebilir yanı yoktur; zira İmam Zeynelâbidin'in (a.s.) en geç 95/713 yılında şehit edildiği bildirilmiştir ki bu tarihte Vâsıl henüz on beş yaşlarındadır.

4. Allah, İnsanın Vehminin ve İdrakinin Üstündedir

• Sen, vehimlerin zatını kavramaktan, akılların keyfiyetini anlamaktan âciz kaldığısın![37]

• Senin yüceliğin karşısında vehimler şaşkına dönmüştür.[38]

---

31 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 32. Dua.
32 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 32. Dua.
33 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 5. Dua.
34 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 47. Dua.
35 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 47. Dua.
36 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 47. Dua.
37 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 47. Dua.
38 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***,32. Dua.

5. Allah'ın Sınırsız ve Sonsuz Oluşu

• Sen sınırlandırılamazsın ki sınırlı olasın![39]

• [O'nun] bir başlangıcı olmadığı için bir sınırı da yoktur; bir sonu olmadığı için bir nihayeti de yoktur.[40]

• Senin yüceliğin, mahiyetiyle sınırlandırılamayacak kadar üstündür.[41]

6. Allah'ın Cismanî ve Beşerî Sıfatlardan Münezzeh Oluşu

• Sen her türlü noksanlıktan münezzehsin! Sen; sezilemez, duyulamaz, dokunulamaz, hile yapılamaz, uzaklaştırılamaz, kendisiyle çekişilemez, yarışılamaz, tartışılamaz, kendisine tuzak kurulamaz ve aldatılamaz olansın![42]

• Eskimeyen, değişmeyen, dönüşmeyen ve yok olmayan kerim zatının yüceliği hakkına![43]

• Sen, hiçbir mekân tarafından kuşatılamaz olansın![44]

7. Allah'ın Ezelî ve Ebedî Oluşu

• Hamd, kendisinden önce bir başlangıç olmayan Evvel ve kendisinden sonra bir son olmayan Âhir olan Allah'a mahsustur.[45]

• Sen, ezeliyetinde ezelî olansın, bu ezeliyet üzere daimisin ve asla yok olmazsın.[46]

7. Allah Teâlâ'nın Birliği

• "Bizi senin tevhidinde ilhada düşmekten ve yüceliğini tazim etmede kusur etmekten uzak eyle![47]

---

39 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 47. Dua.
40 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 32. Dua.
41 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 46. Dua.
42 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 47. Dua.
43 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 52. Dua.
44 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 47. Dua.
45 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 1. Dua.
46 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 32. Dua.
47 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 1. Dua.

Yukarıda sözü edilen bütün özelliklerin bir arada yer aldığı bir başka duası ise şöyledir:

> *Hiçbir şey O'nun gibi değildir. Hiçbir şeyin bilgisi O'na gizli kalmaz. O, her şeyi kuşatmıştır, her şey üzerinde gözeticidir. Sensin Allah; senden başka ilah yok! Teksin, benzerin yok; birsin, eşin yok. Sensin Allah; senden başka ilâh yok! Cömertsin, cömertlik sana yakışır; ulusun, ululanmak senin hakkındır; büyüksün, büyüklenmek sana aittir. Sensin Allah; senden başka ilah yok! Yücesin, yüceliğin doruğundasın; cezalandırman pek şiddetlidir. Sensin Allah; senden başka ilah yok! Rahman'sın, Rahim'sin; ilim ve hikmet sahibisin. Sensin Allah; senden başka ilah yok! İşitensin, görensin; kadimsin, her şeyden haberin var. Sensin Allah; senden başka ilah yok! Kerimsin, kereminin üstüne kerem yok; daimsin, sürekliliğinin bitimi yok. Sensin Allah; senden başka ilah yok! Herkesten önce ilksin; her sayıdan sonra sonsun. Sensin Allah; senden başka ilah yok! Yüceliğinle birlikte yakınsın; yakınlığınla birlikte yücesin. Sensin Allah; senden başka ilah yok! Zarifsin, güzelsin; ululuk, büyüklük ve övgü sahibisin. Sensin Allah; senden başka ilah yok! Nesneleri, kökleri olmadan yarattın; şekillendirdiklerini, örneksiz şekillendirdin; var ettiklerini, birini taklit etmeden var ettin. Sensin ki, her şeyi belli bir ölçüyle yarattın; her şeyi ondan istenilen iş için hazırladın ve dışındaki her şeyi belli bir düzene soktun. Sensin ki, yaratmanda kimse sana yardım etmedi; işinde kimseye danışmadın; ne gözlemcin ne benzerin olmuştur! Sensin ki, irade ettin, irade ettiğin kesinleşti; yargıladın, yargın adâlet üzere oldu; hükmettin, hükmün insaf temeline oturdu.*[48]

Nehcü'l-belâğa'ya geçmeden önce, İmam Ali'nin (a.s.) Allah tasavvurunu ve kelâmî konulara dair derinlikli görüşlerini içeren sözlerinin daha erken tarihli kaynaklarda da bulunabileceğini hatırlatalım. Örneğin, Seyyid Radî'nin

48 ***Sahîfe-i Seccâdiyye***, 47. Dua.

doğumundan bir asırdan fazla bir süre önce yazılmış olan, el-İskâfî'ye ait *el-Miyâr ve'l-müvâzene* adlı eserde İmam Ali'nin bir hutbesi yer almaktadır. Bu hutbe şöyledir:

> *Hamd Allah'adır, O'ndan yardım dilerim, O'na inanırım ve O'na tevekkül ederim. O, Evvel'dir; O'ndan önce hiçbir şey yoktur. O, Âhir'dir; O'nun sonu yoktur. Yücedir ama yakındır; yakındır ama yücedir. Zihinler O'nu bir sıfatla kavrayamaz; kalpler O'na dair bir keyfiyet oluşturamaz. Zatı'nı idrak mümkün değildir, [çünkü] bölünmeye tâbi tutulamaz, ayrıştırılamaz; nitekim O, bir şeyden meydana gelmemiştir ve bir şeyden yaratılmamıştır. Yarattıklarının ölçüsünü belirledi; varlık, O'nunla var oldu ve O'nunla birlikte ortaya çıktı. O'nu tasvir edebilecek bir sıfat yoktur. O'nun benzetmelere başvurularak belirlenebilecek bir sınırı da bulunmaz; dillerin ifade gücü O'nun sıfatlarını açıklamaktan âcizdir ve [olur da sıfatları açıklanmaya kalkışılsa insanlar] sıfat türetmede şaşkınlık yaşar, düşüncenin derin yolları O'nun mülkünde çaresizce dolanır, tefsirlerin en kapsamlısı bile O'nun ilminde derinleşmekten mahrum kalır. Gizli gaybına ulaşmaya, gaybın perdeleri engel olur; aklın en yüksek çabası, O'nun en düşük derecelerinde yolunu kaybeder. Ne arzuların ulaşabileceği bir sonu vardır ne de keskin zihinlerin dalıp erişebileceği bir derinliği! Ne yücedir ki O, bu erişilmezliğin sahibi kılınmıştır! Yüceler yücesidir O; ne sayılı bir zamanı vardır ne uzatılmış bir eceli ne de sınırlanmış bir niteliği![49]*

İmam Ali'nin (a.s.) sözleri halk arasında o kadar yaygınlık kazanmıştı ki, *el-Miyâr ve'l-müvâzene* adlı eserin müellifi başka bir yerde şunları yazar:

> *O'nun —bizim burada zikrettiğimiz ve zikretmediğimiz— tevhid, hamdüsena, öğüt ve nasihat konulu hutbelerinin büyük bir kısmı, kelâmcılar tarafından [metinlerinde bir]*

49 el-İskâfî, ***el-Miyâr ve'l-müvâzene***, s. 254-255.

> *ziynet olarak kullanılmış, vaizler bu sözlerle kendilerini donatmış, kıssacılar bunlarla geçim sağlamış ve zikir ehli bu ifadeleri meclislerinde tekrar edip durmuşlardır.*[50]

Bu tür kelâmî konular, yalnızca İmam Ali'nin (a.s.) sözlerinde değil, aynı zamanda İmam Hüseyin'in[51] (a.s.), İmam Muhammed Bâkır'ın[52] (a.s.) ve çok daha hacimli bir şekilde İmam Ca'fer es-Sâdık'ın (a.s.) sözlerinde de karşımıza çıkmaktadır.

İmam Ca'fer es-Sâdık (a.s.), zaman zaman farklı inançlara sahip kişilerle münazara etmiştir. Örneğin Hasan-ı Basrî'nin talebesi Mısırlı zındık[53] İbn Ebî'l-Avcâ, İranlı Abdullah b. Mukaffa ve Kûfeli Muhammed b. Ali[54] gibi isimlerle tartışmıştır. Kelâmî meseleleri detaylı şekilde ele alan dördüncü Şîa imamı ise İmam Rızâ'dır (a.s.). Bu tartışmaların önemli bir kısmı, onun İran'da bulunduğu dönemde gerçekleşmiştir. Münazara ve tartışmalarda gündeme gelen başlıca kelâm meseleleri şunlardır:

1. Akıl yoluyla istidlalde bulunmak[55]

2. Tevhid[56]

3. Allah'ın varlığına ve âlemin yaratıcısı olduğuna dair deliller[57]

4. Allah'ın bir olduğuna ve ortağı bulunmadığına dair deliller[58]

---

50 el-İskâfî, ***el-Miyâr ve'l-müvâzene***, s. 294.
51 ***Mevsuatu kelimâti İmam Hüseyin* (a.s.)**, s. 529.
52 Küleynî, ***el-Kâfî***, C. 1, s. 82, hadis: 1.
53 Küleynî, ***el-Kâfî***, C. 1, s. 72.
54 Küleynî, ***el-Kâfî***, C. 1, s. 84; Sadûk, ***Tevhid***, s. 253.
55 Sadûk, ***Tevhid***, s. 450, 451, 453, 445.
56 Sadûk, ***Tevhid***, s. 283, 439.
57 Sadûk, ***Tevhid***, s. 35, 251.
58 Müfîd, ***Emâlî***, s. 157.

5. Allah'ın sıfatlarının, zatının aynı olduğuna ve zâid sıfatların O'na nispet edilemeyeceğine dair deliller[59]

6. Fiilî sıfatların Allah'ın zatından ayrı olduğuna ve fiil mertebesinden çıkarıldığına dair deliller[60]

7. Kaza ve kadere ve âlemde Allah'ın takdiri dışında hiçbir şeyin vukubulmayacağına dair deliller[61]

8. Cebir ve tefviz hakkındaki görüşleri ve "emrun beyne'l-emreyn" öğretisinin zarureti.[62]

Şîa ve Abbâsîler Dönemindeki Kelâmî Tartışmalar

İslâm tarihinde ortaya çıkan birçok kelâmî tartışma Abbâsîler dönemine aittir. Bu dönemin en önemli kelâmî toplantılarından, münazara meclislerinden biri Bağdat'ta Hârûn er-Reşîd zamanında düzenlenen, Bermekîler'in organize ettiği ve çeşitli felsefî-kelâmî meselelerin tartışıldığı meclislerdir.[63]

Bu münazara meclislerinin başkanlığını Şiî kelâmcı Hişâm b. el-Hakem yapmıştır.[64] Bu durum, onun kelâm ilmindeki mümtaz konumuna, dolayısıyla da Şîa kelâmının diğer kelâm ekollerine üstünlüğüne işaret etmektedir. En azından, Şîa kelâmının diğer temayüllerle aynı seviyede kabul gördüğünü göstermektedir.

---

59 Müfîd, ***Emâlî***, s. 57, 130, 138.

60 Müfîd, ***Emâlî***, 436.

61 Müfîd, ***Emâlî***, s. 70, 369.

62 Müfîd, ***Emâlî***, s. 361; Küleynî, ***el-Kâfî***, c. 1, s. 58, 157; Sadûk, ***Tevhid***, s. 362, 363. Yukarıdaki başlıklar Ayetullah Cevâdî-i Âmulî'nin ***Kitabu'l-İmam Ali b. Mûsâ er-Rızâ ve'l-felsefetu'l-ilâhiyye*** başlıklı kitabından alınmıştır.

63 Mesudî, ***Mürûcü'z-zeheb***, C. 3, s. 379.

64 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 123; Numan Şiblî, ***Tarih-i İlm-i Kelam***, çev. Seyyid Taki Dâi-i Gilânî, s. 31.

Henry Corbin'in Şîa Hakkındaki Görüşü

Batılı düşünürler arasında Henry Corbin'in Şiîliğe yaklaşımı diğerlerinden tamamen farklıdır. Şiî kültürünü yakından tanıyan Corbin, Batılıların Şiîlikle ilgili tutumlarını eleştirirken şunları yazmıştır:

> *Oryantalistler arasında, bazen Sünnî İslâm'ın Şiîliğin hakikî meselelerine yönelik cehaletiyle tam bir uyum içinde gelişen ihtiyatlı yaklaşımlar, bazen de düşmanlık sınırına varan bir kayıtsızlık hali mevcuttur... Şiî felsefî kelâmı, İmamların hadisleriyle başlayıp yüzyıllar boyunca bu rivayetlerin yorumlarıyla genişleyen temel metinlere dayanarak inceleyemedikleri için yalnızca tarih-altı ile ilgili olan siyasî ve sosyal tasvirlerle yetinmişlerdir. Bu durum sonuçta, dinî bir fenomen olarak Şiîliği başka bir şeyle açıklamaya veya başka bir şeyden türetmeye ve nihayetinde onu başka bir şeye indirgemeye yol açmıştır. Ancak haricî koşullar ne kadar dikkate alınırsa alınsın, bunların toplamı veya sonucu, asla başka bir şeyle açıklanamayan bir renk veya ses gibi olan o başlangıçtaki dinî fenomen (yani o başlangıç fenomeni) olmayacaktır.*[65]

Henry Corbin, *Nehcü'l-belâğa* hakkında ise şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

> *Aslında Nehcü'l-belağa, dördüncü dönem ulemâsı başta olmak üzere Şiî âlimlerin inançlarına dair en önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilebilir. Bu eserin etkisi çeşitli şekillerde hissedilebilir: Terimlerin mantıksal düzeni, doğru sonuçların çıkarılması, terim vazedilmesi ve Arapçanın zenginliği ile güzelliği dikkate alındığında —Yunanca metinlerin Arapçaya çevirisinden bağımsız olarak— edebî ve felsefî dile girmiş olması. İlk İmam'ın*

65 *Henry* Corbin, ***Tarih-i Felsefe-i İslâmî***, s. 40-41.

sözlerinde ortaya konan bazı temel felsefî meseleler Molla Sadrâ ve onun ekolü tarafından geliştirilmiştir.[66]

Başlangıçtan Şeyh Müfîd Dönemine Kadar Şiî Kelâmcılar

(1) Kumeyl b. Ziyâd[67], (2) Süleym b. Kays el-Hilâlî[68], (3) Hâris el-Aver el-Hemedânî[69], (4) Ebû Hâşim b. Muhammed b. el-Hanefiyye[70], (5) Meysem b. Yahyâ et-Temmâr[71], (6) Tâbiîn'in efendisi Üveys el-Karanî (İbn Âmir)[72], (7) Sa'saa b. Sûhân[73], (8) Esbağ b. Nübâte[74], (9) Ali b. İsmâil b. Meysem[75], (10) Zürâre b. A'yen[76], (11) Ebû Tâlib el-Hadarî[77], (12) Muhammed b. Abdullah et-Tayyâr[78], (13) Ebû Ca'fer Ahvel Müminü't-Tâk[79], (14) Muhammed b. Hakim el-Has'amî[80], (15) Hişâm b. el-Hakem[81], (16) Yunus b. Abdurrahman[82], (17) Muhammed b. İshak el-Kummî[83], (18) Muzafferüddin Muhammed el-Horasânî[84], (19) Ali b. Abbas el-Cezâyinî

66 Corbin, ***Tarih-i Felsefe-i İslâmî***, s. 56-57.
67 ***Şîatü'l-İmâmiyye***, s. 55; ***Tesisü'ş-Şîa***, s. 356.
68 ***Tesisü'ş-Şîa***, s. 357.
69 ***Tesisü'ş-Şîa***, s. 357.
70 ***Tesisü'ş-Şîa***, s. 355.
71 ***Tesisü'ş-Şîa***, s. 355.
72 ***Tesisü'ş-Şîa***, s. 357.
73 ***Tesisü'ş-Şîa***, s. 355.
74 ***Tesisü'ş-Şîa***, s. 358.
75 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 223.
76 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 276.
77 Keşşî, ***Ricâl***, s. 278.
78 Keşşî, ***Ricâl***, s. 217.
79 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 224; Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 323; Necâşî, ***Ricâl***, s. 228.
80 Keşşî, ***Ricâl***.
81 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 223; İbn Şehrâşûb, ***Meâlimü'l-ulemâ***, s. 128; Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 355; Necâşî, ***Ricâl***, s. 305.
82 Keşşî, ***Ricâl***, s. 498.
83 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 265.
84 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 331.

er-Râzî[85], (20) Fazl b. Şâzân en-Nîşâbûrî[86], (21) Ebû Tayyib er-Râzî[87], (22) Ebû Mansûr es-Sarâm en-Nîşâbûrî[88], (23) İbn Ebî Akîl el-Umânî[89], (24) Ebû Abdek el-Cürcânî[90], (25) İbn Memelek el-İsfahanî[91], (26) Muhammed b. Ebû Ca'fer er-Râzî[92], (27) İsmâil b. Muhammed b. İsmâil b. Hilâl el-Mahzûmî[93], (28) Hadîd b. Hakîm[94], (29) İsmâil b. İshak Ebû Sehl en-Nevbahtî[95], (30) Muhammed b. Bişr Ebû'l-Hüseyin Sûsengirdî[96], (31) Ebû'l-Hüseyin Ali b. Vasîf[97], (32) Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî[98].

Mu'tezile ile Şîa Arasında Cepheleşme

Şîa'nın fikrî bağımsızlığının göstergelerinden bir diğeri, teşekkülünden itibaren Mu'tezile'ye karşı cephe almış olmasıdır.

Mu'tezile ve Şîa Arasındaki Kelâmî İhtilaflar

Şîa ile Mu'tezile arasında birçok konuda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Eğer Şiîlik inanç esaslarını ve öğretilerini Mu'tezile'den almış olsaydı, bu denli derin farklılıkların olması mantıklı olmazdı. Aşağıda bu ihtilaflardan bazılarına yer verilmiştir:

85 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 223.
86 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 254-255.
87 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 376.
88 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 381.
89 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 368.
90 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 368.
91 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 369.
92 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 297.
93 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 60.
94 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 84.
95 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 57.
96 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 279.
97 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 226
98 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 225.

1. İmâmetin zorunlu oluşu: Bütün İmâmî Şiîler, her dönemde mutlaka mevcut bir imamın bulunmasının zorunlu olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Buna karşılık Mu'tezile, uzun süreler boyunca imamsız kalınmasının mümkün olduğu görüşü üzere icmâ etmiştir.[99]

2. İmâmetin delili: İmâmî Şiîler, mucize sahibi olmayan biri için imâmetin ancak nass ve tevkîf (Allah'ın ataması, belirlemesi ve Hz. Peygamber'in bildirmesi) ile sabit olabileceği görüşünde birleşmiştir. Mu'tezile ise bu konuda tamamen karşıt bir görüşü benimsemiştir.[100]

3. İmâmetin Hâşimoğullarına özgü olması: İmâmiyye'ye göre Hz. Peygamber'den (s.a.a.) sonra imâmet yalnızca Hâşimoğullarına tahsis edilmiştir. Mu'tezile ise bu konuda karşıt bir görüşü benimsemiştir.[101]

4. İmam Ali'nin Hz. Peygamber tarafından halife tayin edilmesi: İmâmiyye, Hz. Peygamber'in (s.a.a.) sağlığında Müminlerin Emiri Ali'yi (a.s.) halife tayin ettiğini ve bu hususa nass ile açıkça işaret ettiğini kabul eder. Mu'tezile ise buna muhalefet etmiştir.[102]

5. İmam Hasan ve İmam Hüseyin'in imâmetleri: İmâmiyye, Hz. Peygamber'in Müminlerin Emiri Ali'den sonra İmam Hasan ve İmam Hüseyin'in (a.s.) imâmetine nass ile açıkça işaret ettiğini kabul etmiştir. Mu'tezile ise bu konuda da karşıt bir görüşe sahiptir.[103]

6. İmamın mâsumiyeti: İmâmiyye'ye göre, imam olan kişi Allah'a karşı günah işlemekten mutlak surette korunmuş (mâsum) olmalıdır. Mu'tezile ise bu görüşe karşı çıkmıştır.[104]

99 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 4.
100 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 4.
101 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 4.
102 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 4.
103 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 4.
104 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 4-5.

7. İmam Ali b. Hüseyin'in imâmeti: İmâmiyye, Hz. Peygamber'in Ali b. Hüseyin Zeynelâbidin'in (a.s.) imâmetini nass ile belirttiği üzerinde ittifak etmiştir. Mu'tezile ise bu görüşe karşı çıkmıştır.[105]

8. İmamların sayısı: İmâmiyye, Hz. Peygamber'den sonra on iki imam bulunduğu konusunda görüş birliği etmiştir. Bu görüş, Şiîler dışındaki tüm mezheplerce reddedilmiştir.[106]

9. İmam Ali'den önceki halifelerin durumu: İmâmiyye, İmam Ali'den (a.s) önce halife olanların dalâlet ehli ve fâsık olduğuna inanır. Mu'tezile ise bu görüşe karşıdır.[107]

10. Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılanların durumu: İmâmiyye, Zeydiyye ve Haricîler, Basralı ve Şamlı Nâkısîn [Cemel Savaşı'na katılanlar] ile Kâsitîn'in [Sıffîn Savaşı'na katılanlar] tamamının Müminlerin Emiri Ali'ye (a.s.) karşı savaştıkları için kâfir, sapkın ve lânetlenmiş oldukları görüşündedir. el-Gazzâl ve Amr b. Ubeyd gibi birkaç istisna hariç Mu'tezile'nin tamamı bu görüşe muhaliftir.[108]

11. Haricîlerin akıbeti: İmâmiyye, Zeydiyye ve Hadis Ehli'nin bir kısmı, Haricîlerin cehennemde ebedî kalacağını savunur. Mu'tezile bu görüşe karşıdır.[109]

12. İmâmeti inkâr edenin durumu: İmâmiyye, bir imamın imâmetini [bile bile] inkâr eden veya Allah'ın emrettiği üzere imamlara itaati reddeden kimsenin sapkın kâfir olduğuna ve cehennemde ebedî kalacağına inanır. Mu'tezile ise bu görüşü reddeder.[110]

13. Akliyyât ve semiyyât ilişkisi: İmâmiyye, aklın bilgi edinmek ve sonuç çıkarmak için sem'e [Allah'tan ve Hz.

105 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 5.
106 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 6.
107 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 6.
108 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 7.
109 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 7.
110 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 7.

Peygamber'den gelen, bir insanın ancak işiterek elde edebileceği vahye dayanan bilgi] muhtaç olduğuna; istidlalin sahih olması için aklı yönlendiren bir sem'î delile mutlaka ihtiyaç bulunduğuna ve bu nedenle, dinî sorumluluğun (*teklif*) ortaya çıkması için âlemin başlangıcında bir peygamberin gelmesinin zorunlu olduğuna inanır. Bu konuda Hadis Ehli onlara katılır, Mu'tezile ise muhalefet eder.[111]

14. Recat, bedâ ve Mushaf tartışmaları: İmâmiyye, her ne kadar mahiyeti üzerinde görüş ayrılığı bulunsa da, kıyametten önce çok sayıda ölünün dünyaya geri döneceği (*recat*) inancını kabul eder. Ayrıca Allah hakkında "bedâ" (ilahî hükmün değişmesi) kavramının kullanılabileceğine inanır. Bu inancın kıyasa değil, sem'î delile dayandığını kabul eder. Buna ilaveten, İmâmiyye, dalâlet imamlarının Kur'ân'ın tertibinde değişiklik yaptıklarını ve böylece, Kur'ân'ın nüzul sırasından (*tenzil*) ve Hz. Peygamber'in (s.a.a.) sünnetinden saptıkları konusunda ittifak etmiştir. Mu'tezile ise sözü edilen hususların tamamında İmâmiyye'ye karşıdır.[112]

15. Günahkâr müminin durumu: İmâmiyye, ebedî cehennem tehdidinin (*va'id*) yalnızca kâfirlere yönelik olduğunu; bu tehdidin Allah Teâlâ'yı tanıyan ve O'nun farzlarını kabul edip namaz kılan günahkârları şamil olmadığını kabul etmiştir. Buna karşılık, Mu'tezile bu görüşe karşı çıkmış ve cehennemde ebedî kalma tehdidinin kâfirlerle birlikte namaz kılan fâsıkları da içerdiğini savunmuştur.[113]

16. İmâmiyye, günahı sebebiyle azap gören, Allah'ı bilen, farzlarını kabul eden ve namaz kılan bir kişinin cehennemde ebediyen kalmayacağına ve nihayetinde azaptan

111 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât,*** s. 7-8.
112 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 8.
113 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 8.

çıkarılıp cennete gönderileceğine inanır. Mu'tezile ise buna karşı çıkar.[114]

17. Şefaat: İmâmiyye, Hz. Peygamber'in (s.a.a.) Kıyamet Günü'nde ümmetinden büyük günah işleyen bir topluluğa şefaat edeceğine inanır. Ayrıca, Müminlerin Emiri Ali'nin (a.s.) ve diğer Ehl-i Beyt İmamlarının da Şiîlerden günahkâr olanlara şefaat edeceklerini kabul eder. Mu'tezile ise, Hz. Peygamber'in yalnızca itaatkâr kullara şefaat edeceğini, azabı hak eden hiç kimseye şefaat etmeyeceğini savunur.[115]

18. Büyük günah işleyenin imanı meselesi: İmâmiyye, büyük günah işleyen bir Müslümanın, iman ve İslâm dairesinden çıkmayacağını kabul eder. Mu'tezile ise bu görüşe karşı çıkar.[116]

19. İslâm ve iman ayrımı: İmâmiyye, İslâm ile iman arasında fark olduğunu kabul eder. Mu'tezile, bu ayrımı reddeder.[117]

20. Tövbede ilahî lütuf: İmâmiyye, tövbenin kabul edilmesinin Allah Teâlâ'nın bir lütfu olduğunu ve aklen Allah'a vacip olmadığını kabul eder. Buna göre kabul edilen tövbe, önceden hak edilen cezayı zorunlu olarak ortadan kaldırmaz. Mutezile ise bunun aksini savunarak, tövbenin geçmişte hak edilmiş olan cezayı zorunlu olarak ortadan kaldırdığını iddia eder.[118]

21. Fiillerin yaratılışı meselesi (cebir ve tefviz): Mu'tezile, tefvizi benimser ve şöyle der: "Kulların fiilleri onların içinde yaratılmamıştır; fiilleri bizzat kendileri meydana getirir."[119]

114 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 8.
115 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 9-10.
116 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 10.
117 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 10.
118 Müfîd, ***Evâilü'l-makâlât***, s. 10.
119 Kâdî Abdülcebbâr, ***Şerhu Usûli'l-hamse***, s. 323.

"Kul, iyisiyle kötüsüyle kendi fiillerini yaratmaya kadirdir."[120] "Allah Teâlâ'nın, kulların edinilmiş (*kesbî*) fiillerinde hiçbir etkisi yoktur. Ne onları yaratma bakımından ne de ortadan kaldırma yönünden Allah'ın bir takdiri veya müdahalesi söz konusudur."[121] İmâmiyye ise "emrun beyne'l-emreyn" görüşünü benimsemiştir.[122]

22. Akıl ve nakil çatışması: İmâmiyye, aklın kesin hükümleriyle çelişen şer'î nassların tevil edilmesi gerektiğine inanır. Mu'tezile ise aklı izleme hususunda aşırıya giderek bazı şer'î nassları, akılla uyuşmadığı gerekçesiyle inkâr eder.[123]

23. İyiliği emredip kötülükten sakındırma: İmâmiyye, Kur'ân ve Sünnet deliline dayanarak iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı farz kabul eder. Mu'tezile ise bunu akıl hükmünce bir zorunluluk kabul eder ve vacip görür.[124]

24. Hâl Nazariyesi: Mutezile, varlık ile yokluk arasında bir ara mertebenin bulunduğuna ve bunun "hâl" olarak adlandırıldığına inanır. İmâmiyye ise böyle bir şeye kesinlikle inanmaz ve varlık ile yokluk arasında herhangi bir ara mertebenin bulunmadığına inanır.[125]

Şîa ile Mu'tezile Arasındaki Münazaralar

Mu'tezile'nin teşekkül dönemlerinden itibaren Şiîler, bu mezhebin mensuplarıyla çeşitli ilmî tartışma ve münazaralar gerçekleştirmiştir. Bu ilmî tartışmalara bazen doğrudan İmamlar (a.s.), bazen de onların talebeleri katılmıştır. Bunlardan biri, İmam Câfer es-Sâdık'ın (a.s.) bir Mu'tezilî ile yaptığı münazaradır. Fahreddîn Râzî bu münazaraya

120 Kâdî Abdülcebbâr, ***el-Münye ve'l-emel***, s. 149.
121 Bağdadî, ***el-Fark beyne'l-firak***, s. 94.
122 Sadûk**, *İtikâdât***, s. 69.
123 ***Meâlimü'l-felsefeti'l-İslâmiyye***, s. 173.
124 ***Meâlimü'l-felsefeti'l-İslâmiyye***, s. 171-172.
125 ***Meâlimü'l-felsefeti'l-İslâmiyye***, s. 172.

el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî adlı eserinde işaret etmiştir.[126]

Ayrıca, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ ile yaptığı konuşma[127] ve önde gelen talebesi Hişâm b. el-Hakem'in meşhur Mu'tezilî kelâmcıları Amr b. Ubeyd[128] ve Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf[129] ile yaptığı tartışmalar da kayda değer örneklerdir. Bu bağlamda, ayrıca, İbn Mumlek İsfahanî'nin Ebû Ali el-Cübbâî ile imâmet konusunda yaptığı tartışmalara da değinilebilir.[130]

Dr. Sâmî en-Neşşâr, Hişâm hakkında şunları söyler:

> *Mu'tezile, Hişâm'a şiddetle saldırdı ve onu zındıklıkla suçladı… Bu, onun Mu'tezile'nin görüşlerini çürüten en güçlü muhalif olduğunun açık bir kanıtıdır. Nitekim o, onları susturmada büyük bir başarı göstermiştir.*

Aynı şekilde, Şiî kelâmcılardan Ali b. İsmâil'in Ebû'l-Hüzeyl ve İbrahim en-Nazzâm ile yaptığı tartışmalar[131] ve Şeyh Müfîd'in Mu'tezilî kelâmcılarla girdiği çok sayıdaki münazara —bunları *el-Fusûlü'l-muhtâra* adlı eserinde nakletmiştir— bu iki mezhep arasında bir cepheleşme olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

---

126 Fahreddin Râzî, ***el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî***, C. 9, s. 250.

127 ***Fazlu'l-İ'tizâl***, s. 239; İbnü'l-Murtaza, ***Tabakâtü'l-Mu'tezile***, s. 33; Kâdî Abdülcebbâr, ***el-Münye ve'l-emel***, s. 25-26. Elbette Mu'tezilî müelliflerin eserlerinde bu konuşmaya dair rivayetler, kendi lehlerine olacak şekilde nakledilmiş ve ele alınmıştır. Bununla birlikte, burada önemli olan, Mu'tezile kelamcılarının bu konuşmaya dair rivayetleri nakletmiş ve bu çerçevede Şîa'nın kendilerine olumsuz bir tavır sergilediğini göstermiş olmalarıdır.

128 Küleynî, ***el-Kâfi***, C. 1, s. 169-170; Mesudî, ***Mürûcü'z-zeheb***, C. 4, s. 105.

129 bkz. en-Neşşâr, ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm***.

130 Mesudî, ***Mürucü'z-zeheb***, C. 4, s. 104; Abdurrahman Bedevî, ***Mezâhibü'l-İslâmiyyin***, C. 1, s. 127.

131 Necâşî, ***Ricâl***, s. 176.

Şiî Âlimlerin Mu'tezile'ye Karşı Yazdığı Reddiyeler

1. *Mücâlese maa Ebî Ali el-Cübbâî bi'l-Ahvaz* [Ebû Ali el-Cübbâî ile Ahvaz'daki Görüşme]: Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin meşhur Mu'tezilî kelâmcısı Ebû Ali el-Cübbâî ile yaptığı görüşmede geçen ilmî tartışmaların kayda geçirildiği bir eserdir.[132]

2. *er-Reddu ale'l-Mu'tezile* [Mu'tezile'ye Reddiye]: Hişâm b. el-Hakem'in Mu'tezile'nin görüşlerini tenkit ettiği bir reddiyedir.[133]

3. *er-Reddu ale'l-Mu'tezile fî Ṭalha ve'z-Zübeyr* [Mu'tezile'nin Talha ve Zübeyir Hakkındaki Görüşlerinin Reddi]: Hişâm b. el-Hakem'in Mu'tezile'nin Talha ve Zübeyir hakkındaki görüşünü eleştirdiği bir reddiyedir.[134]

4. *er-Reddu alâ men kâle bi-imâmati'l-mafdûl* [Mafdûlün İmametine Kail Olanlara Reddiye]: Hişâm b. el-Hakem fazilet bakımından daha aşağı bir mertebede olan (*mafdûl*) birinin imam olabileceği görüşünü savunanlara karşı kaleme aldığı bir reddiyedir.[135]

5. *er-Reddu ale'l-Mu'tezile fî imâmati'l-mafdûl* [Mafdûlün İmameti Bağlamında Mu'tezile'nin Görüşünün Tenkidi]: Müminu't-Tâk Ebû Ca'fer el-Ahvel'in Mu'tezile'nin fazilet bakımından daha aşağı bir mertebede olan birinin (*mafdûl*) imam olabileceği görüşüne karşı yazılmış bir reddiyedir.[136]

6. *en-Nakz ale'l-İskâfî* [el-İskâfî'nin Görüşlerinin Çürütülmesi]: Fazl b. Şâzân en-Nişâbûrî'nin meşhur Mu'tezilî kelâmcı el-İskâfî'nin görüşlerini tenkit edip çürütmek amacıyla kaleme aldığı bir reddiyedir.[137]

132 ***Dâiretü'l-maarif-i Buzurg-i İslâmî***, C. 5, s. 582.
133 Necâşî, ***Ricâl***, s. 305.
134 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 224.
135 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 224.
136 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 223.
137 Necâşî, ***Ricâl***, s. 217.

7. *en-Nakz alâ Ebî'l-Hüzeyl fi'l-marife* [Ebû Hüzeyl'in Marifet Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi]: Muhammed b. Hasan en-Nevbahtî'nin Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın marifet, bilgi teorisi hakkındaki görüşlerini çürütmek amacıyla yazdığı bir reddiyedir.[138]

8. *er-Reddu alâ ashâbi'l-menzile beynel-menzileteyn ve'l-va'îd* [el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn ve Va'îd Hakkında Reddiye]: Muhammed b. Hasan en-Nevbahtî'nin Mu'tezile'nin günahkâr müminin arada kalmışlığı durumu ve ebedî azap görüşü hakkında bir reddiyedir.[139]

9. *Fadâihu'l-Mu'tezile* [Mu'tezile'nin İfşası]: İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'nin tutarsızlıklarını ve çelişkilerini ifşa ettiği eseridir.[140]

Mu'tezile'nin Şiîliğe Karşı Yazdığı Reddiyeler

1. *er-Reddu ale'r-Râfıza* [Rafizîliğe Reddiye]: Bişr b. Mutemir'in Şiîliğe karşı yazdığı bir reddiyedir.[141]

2. *er-Reddu alâ Hişâm b. el-Hakem* [Hişâm b. el-Hakem'e Reddiye]: Bişr b. Mutemir'in meşhur Şiî kelâmcı Hişâm b. el-Hakem'in görüşlerini tenkit ettiği bir reddiyedir.[142]

3. *el-İmâme alâ Hişâm* [Hişâm'ın İmâmet Görüşünün Reddi]: Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Hişâm'ın imâmet hakkındaki görüşlerine karşı yazdığı bir reddiyedir.[143]

138 Nevbahtî, ***Fırakü'ş-Şîa***, Önsöz.
139 Nevbahtî, ***Fırakü'ş-Şîa***, Önsöz.
140 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 217. Önceleri Mu'tezilî olan İbnü'r-Râvendî, daha sonra bu mezhepten ayrılmış ve bu kitabı kaleme almıştır.
141 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 185.
142 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 185.
143 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 204.

4. *İmâmetu Ebî Bekr* [Ebû Bekir'in İmâmeti]: Kasım b. Halil ed-Dımaşkî'nin Ebû Bekir'in imâmetini savunduğu ve Şiîlerin bu konudaki eleştirilerine cevap verdiği eseridir.[144]

5. *et-Tevhîd alâ esnâfi'l-Müşebbihe ve'l-Cehmiyye ve'r-Râfıza* [Müşebbihe, Cehmiyye ve Râfıza'nın Tevhid Hakkında Görüşlerinin Reddi]: Ca'fer b. Mübeşşir'in Müşebbihe, Cehmiyye ve Râfıza'nın/Şîa'nın tevhid hakkındaki görüşlerini tenkit ettiği reddiyesidir.[145]

6. *el-Câmi ale'r-Râfıza* [Râfızîliğe Kapsamlı Bir Reddiye]: el-Esam'ın Şiîlerin kelâmın çeşitli meselelerindeki görüşlerini tenkit ettiği kitabıdır.[146]

7. *el-Câmi ale'r-Râfıza ve'l-Haşviyye* [Râfıza'ya ve Haşviyye'ye Kapsamlı Bir Reddiye]: Dırâr b. Amr'ın Şîa'nın ve dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden Haşviyye'nin görüşlerini eleştirdiği kitabıdır.[147]

8. *Kitabun alâ Hişâm* [Hişâm Hakkında Bir Kitap]: Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin Hişâm b. Hakem'in görüşlerini tenkit ettiği bir reddiyedir[148]

9. *el-Mesâil ale'l-Hişâmiyye* [Hişâm'ın Takipçilerinin Görüşleri Hakkında Çeşitli Meseleler]: İbnü'r-Râvendî'nin Hişâm b. el-Hakem'in ve takipçilerinin görüşlerini eleştirdiği kitabıdır.[149]

Mu'tezile'nin Şîa'ya Yönelttiği Suçlamalar

Görünüşe göre Şîa'nın Mu'tezile'den etkilendiği ve Hişâm b. el-Hakem'in Allah'ın tecsimine inandığı iddiaları

144 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 206.
145 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 208.
146 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 214.
147 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 215.
148 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 213.
149 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 217.

ilk kez Mu'tezile tarafından ortaya atılmış, ardından kelâm kaynaklarına girmiş ve nihayet oryantalistlere kadar ulaşmıştır. *Bugüne kadar, Şiîliğin Mu'tezile'den etkilendiğini ya da Şiîlerin teşbih inancına sahip olduklarını ileri süren ve Mu'tezile dışı bir kaynaktan gelen bağımsız bir rivayet tespit edilememiştir. Asıl şaşırtıcı olan ise Mu'tezile'yi müşrikler, kâfirler ve büyük günah işleyenlerle*[150] *bir tutan Hadis Ehli ve Eş'arîlerin, onların Şiîlere yönelik suçlamalarını kabul edip aynen tekrar etmiş olmalarıdır.*

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Ehl-i Sünnet içerisinde Mu'tezile'ye karşı en sert muhalefeti başlatmıştır. Ancak o, Şiîlerin teşbih inancına sahip olduklarını ispatlamak istediğinde ya bu konuda bir kaynak göstermemiş ya da yalnızca Câhiz, Ebû'l-Hüzeyl, İbnü'r-Râvendî ve Verrâk gibi Mu'tezilî müelliflerden alıntı yapmıştır.[151] *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserden sonra bu konuda en fazla referans gösterilen kaynak Abdülkâhir Bağdadî'nin *el-Fark beyne'l-firak* adlı eseridir. Bağdadî de Şiîlere yönelik teşbih iddiasını adı geçen dört Mu'tezilî müelliften yaptığı alıntılarla ispat etmeye çalışmıştır.[152] Bağdadî'den sonra Şehristânî de *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde Bağdadî'nin konuyla ilgili sözlerini nakletmiştir. Fahreddin Râzî, Şehristânî'nin bu eserinin güvenilirliği hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır:

(el-Milel ve'n-nihal) bu konudaki en meşhur kitaplardan biridir. Bu kitapta, yazarın iddiasına göre, dünya milletlerinin inançları anlatılmıştır. Ancak o güvenilir bir kaynak olarak kabul edilemez; çünkü İslâm mezhepleri hakkında verdiği bilgiler, Üstad Ebû Mansûr el-Bağdadî'nin el-Fark beyne'l-firak

150 ***Sevretü'l-akl***, s. 237.

151 el-Eş'arî, ***Makalâtü'l-İslâmiyyîn***, C. 1, s. 103, 105, 257. Verrâk önce Mu'tezilî idi, ancak daha sonra Mu'tezile onu dışladı. bkz. ***Câmiü'r-ruvât***, C. 2, s. 408.

152 Bağdadî, ***el-Fark beyne'l-firak***, s. 41.

adlı eserinden alınmıştır. Üstad ise, muhaliflerine karşı son derece önyargılıydı (şedidü't-taassub) ve onların inançlarını neredeyse hiçbir zaman doğru şekilde aktarmazdı. Şehristânî İslâm fırkalarının inançlarını işte bu kitaptan nakletmiştir.[153]

Sonraki kelâm kitapları da genellikle sözü edilen eserleri referans almışlardır. Örneğin, İbn Teymiyye, bu makalenin başında alıntılanan sözünde doğrudan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye atıf yapmıştır. Abdurrahman Bedevî de *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde "Ebû'l-Hüzeyl, Hişâm'ın teşbih görüşünde olduğunu söylemiştir" ifadesini nakletmiştir.

el-Usûlü'l-akide beynel-Mu'tezile ve'ş-Şîa el-İmâmiyye adlı eserin yazarı ise yukarıdaki kaynaklara ek olarak bazı Şiî kaynaklara da atıfta bulunmuştur. Şöyle yazar:

> *İmâmiyye Şiîliğinin tarihinden söz eden kaynaklar, onların erken dönem âlimlerinden bazılarının açıkça tecsime inandığını belirtmektedir. Bunlardan özellikle Hişâm b. el-Hakem ve Hişâm el-Cevâlikî teşbih ve tecsim görüşleriyle tanınmışlardır. İmâmiyye kaynakları da, diğer kaynaklarla neredeyse ittifak hâlinde, onlara bu görüşleri nispet eder... Hatta bu kaynaklarda İmamların Hişâm'ın tecsim görüşünden teberri ettiklerini belirten ifadeler de mevcuttur.*[154]

Hişâm b. el-Hakem hakkında bir görüş belirtmek müstakil bir çalışmayı gerektirir. Bununla birlikte, mevcut Şiî kaynaklarda yazarın onun hakkında ileri sürdüğü iddiaları tamamen reddeden ifadeler yer almaktadır. Bu durum, bu konuda ihtiyatlı bir yaklaşımı benimsemeyi ve en azından farklı görüşleri uzlaştırmayı gerektirmektedir. Örneğin, Ali b. İbrahim el-Kummî'nin *Tefsir*'inde yer alan bir rivayette,

153 ***Münazarâtu Fahriddin Râzî fî bilâdi Maverâunnehr***, s. 39.

154 ***Usûlü'l-akide beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîa el-İmâmiyye***, s. 195, 197.

Ahmed b. Muhammed b. Nasr'ın İmam Ali b. Mûsâ Rızâ'dan (a.s.) naklettiği bir rivayette şöyle geçer:

"İmam bana, 'Ey Ahmed! Sizinle Hişâm b. el-Hakem'in taraftarları arasında tevhid konusunda nasıl bir ihtilaf var?' diye sordu. Ben de şöyle dedim: 'Canım sana feda olsun! Biz, Allah'a suret (cisim) isnat ediyoruz; çünkü Hz. Peygamber'den (s.a.a.) Rabbini genç bir delikanlı suretinde gördüğüne dair rivayet bulunmaktadır. Fakat Hişâm b. el-Hakem tecsimi reddediyor.'"[155]

Bu rivayet Hişâm'ın Allah'ı cisim olarak tasavvur etmediğini göstermektedir. Yine Hişâm'dan şöyle bir söz nakledilmiştir: "Bütün varlıklar ancak iki yolla idrak edilir... Allah, mahlûkatına benzemez."[156]

Başka bir yerde de şöyle demektedir: "[Eşyadan hareketle] onların her yönden onlardan farklı olan bir yaratıcısı ve bir biçim vereni olduğunu anladım."[157]

Ayrıca, Hişâm'ın eserleri arasında *ed-Devle fî hudûsi'l-ecsâm* [Cisimlerin Hâdis Oluşuna Dair Deliller] başlıklı bir risâlesinin bulunduğu da kaydedilmiştir.[158]

Dolayısıyla Hişâm hakkındaki bu iddiaları ortaya atanların Mu'tezilîler olduğu anlaşılmaktadır. Zira Hişâm'ın Şeyh Tûsî'nin *el-Fihrist*'inde, İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde ve İbn Şehrâşûb'un *Meâlimü'l-ulemâ*'sında sözü edilen onlarca eserinden hiçbiri bu iddiaları destekleyecek bir kaynak olarak gösterilmemiştir. Söz konusu iddiaların tamamı Mu'tezile ile yapılan tartışmalar esnasında gündeme gelmiş olmalıdır. Bu bağlamda, Şehristânî'nin "Hişâm'ın Mu'tezile'ye karşı kul-

155 ***Tefsiru Nûri's-sakaleyn***, C. 5, s. 155.

156 Küleynî, ***el-Kâfî***, C. 1, s. 99-100.

157 Sadûk, ***Tevhid***, s. 289.

158 İbn Şehrâşûb, ***Meâlimü'l-ulemâ***, s. 128; Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 355; İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 224 (burada kitabın başlığı *ed-Devle alâ hadsi'l-ecsâm* şeklindedir).

landığı güçlü deliller göz ardı edilemez"[159] sözü hatırlanmalı ve bu çerçevede, Hişâm'ın onları zor duruma düşürmesinin, onun görüşlerini çarpıtma ve yanlış aktarma gerekçesi yapılmış olması ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.

Bir dönem Mu'tezilî olan İbnü'r-Râvendî de bu ihtimali güçlendiren bir değerlendirmede bulunmuştur. Ona göre, Câhiz'in *Faziletü'l-Mu'tezile* adlı eserinde Hişâm'a düşmanlık beslemesinin sebebi, *Hişâm ile el-Allâf arasında geçen ve birincinin üstün gelmesiyle sonuçlanan münazaralardır.* İbnü'r-Râvendî'ye göre Câhiz'i Hişâm aleyhinde yazmaya "Sevk eden şey, kindarlığı ve hocasının intikamını Hişâm'dan alma arzusudur."[160] Sâmî en-Neşşâr da Hişâm'ı 2./8. yüzyılın en büyük kelâmcısı olarak nitelendirir ve onu Mu'tezile'nin en büyük ve etkili eleştirmeni olarak tanıtır. *Ona göre, Hişâm'a yöneltilen ve Düalizme[161] kadar vardırılan asılsız suçlamaların nedeni de onun bu konumudur.*[162] Ayrıca, Şeyh Sadûk'un İmam Rızâ'dan (a.s.) naklettiği bir hadiste, Şiîliğe yöneltilen teşbih ve cebir iddialarının, düşmanca niyet taşıyan çevrelerce uydurulduğu açıkça ifade edilmiştir:[163]

> *Hüseyin b. Hâlid, Ebû'l-Hasan Ali b. Mûsâ Rızâ'dan (a.s.) şöyle nakleder: Ona şöyle dedim: Ey Resûlullah'ın oğlu! İnsanlar, İmamlarınızdan gelen bazı rivayetler sebebiyle bizim teşbih ve cebir inancında olduğumuzu iddia ediyorlar. İmam şöyle buyurdu: Ey İbn Hâlid! Söyle bana, teşbih ve cebir hakkında atalarımdan nakledilen rivayetler mi daha çoktur, yoksa Resûlullah'tan nakledilen rivayetler mi? Elbette Resûlullah'tan gelen rivayetler daha çoktur, dedim. Şöyle buyurdu: O halde, Resûlullah teşbih ve*

159 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 165.

160 Hayyât, ***el-İntisâr***, s. 212.

161 Daha önce Hişâm'ın Düalizme karşı bir reddiye kaleme aldığından söz etmiştik.

162 Sami en-Neşşâr, ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî***, C. 2, s. 172.

163 Sadûk, ***Tevhid,*** s. 363-364.

> *cebre inanıyordu, desinler! Ama onlar, Resûlullah böyle bir şey söylemedi; rivayetler uydurmadır diyorlar, dedim. Şöyle buyurdu: Öyleyse atalarım hakkında da aynısını söylesinler: Onlar böyle bir şey söylemediler; rivayetler uydurmadır! Ardından şöyle ekledi: Kim teşbih ve cebre inanırsa, o kâfir ve müşriktir.*

Ehl-i Beyt İmamlarının (a.s.) teşbihi bu kadar açık bir dille reddetmesine rağmen Mu'tezile yine de Şîa'yı Müşebbihe olmakla itham etmiştir.[164] Dolayısıyla, Hişâm b. el-Hakem'e böyle bir ithamda bulunmaları hiç şaşırtıcı değildir. Oysa özellikle Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve sonraki Ehl-i Sünnet kelâmcılarının zamanındaki Şiî kaynaklar, teşbih ve cebre karşı çıkan onlarca rivayetle doludur. Buna rağmen, bu kaynaklara başvurulmamış, sadece Hayyât'ın *el-İntisâr* adlı eserindeki iddialar adeta vahiy gibi kabul edilmiş ve tekrarlanmıştır. Ne yazık ki Şiîliği kendi kaynaklarından tanıyanların sayısı, muhaliflerinin gözüyle tanımayı tercih edenlere nazaran çok azdır. Eğer her topluluk yalnızca düşmanlarının gözüyle değerlendirilecek olsaydı, dünyada hiçbir topluluk hakkıyla tanınamazdı.

Merhum Şeyh Müfîd, Hişâm hakkında şöyle demiştir:

> *Biz, Mu'tezile'nin Hişâm b. el-Hakem hakkında ihtilafa sebebiyet veren rivayetlerini tanımıyoruz. Bizim nezdimizde bunlar, Mu'tezile'nin uydurmalarıdır ve bunlara dayanarak Hişâm hakkında [olumsuz sözler] konuşan Şiîler de yanılmışlardır. Ne onun elimize ulaşmış bir telif kitabı vardır ne de katıldığı bir tartışma meclisinin güvenilir bir kaydı. Onun imâmet ve imtihan hakkındaki mevcut sözleri, muhaliflerinin ona nispet ettiklerinin tam tersini göstermektedir.*[165]

164 Hayyât'ın *el-İntisâr*'ından aktaran: Eminî, ***el-Gadir***, C. 3, s. 90.

165 Müfîd, ***Evâil***, s. 14.

Hayyât'ın *el-İntisâr*'da Hişâm, es-Sekkâk ve Ali b. Meysem hakkında naklettiği rivayet, Şeyh Müfîd'in sözünü ettiği düşmanca tavrı gözler önüne sermektedir. Hayyât'ın rivayeti sadece Mu'tezilîler tarafından düzenlenen münazara meclisleri hakkındadır; bu meclislerde tartışılan konulara değinmez. Şunları yazar:

> *O [Hişâm] ile Ebû'l-Hüzeyl Mekke'de [bir münazara meclisinde] bir araya geldi. Halk da [bu meclise] katıldı. Tartışma sırasında Hişâm cevap veremedi, rezil oldu ve sözlerinin doğru olmaması nedeniyle kelâm ehli arasında meşhur oldu... Aynı şekilde Ali b. Meysem de Basra'da Mu'tezilî gençlerin elinde benzer bir muamele gördü. Dün de Hişâm'ın ashabından olan es-Sekkâk için aynı durum söz konusuydu. Bir Mu'tezilî ile tartıştığında mutlaka susturulurdu.*[166]

Marûf el-Hasenî de Şeyh Müfîd ile hemfikirdir. Şöyle yazar: "Bu iddia (Hişâm'ın teşbihe ve tecsime inandığı söylentisi), onun en şiddetli muhalifleri olan Mutezile tarafından ortaya atılmıştır. Onlar Hişâm'ı en güçlü hasımlarından biri olarak görüyorlardı. Sonraki nesiller de bu hususta onların yolunu takip etmiştir." [167]

Şîa'nın Mu'tezile'ye Etkisi

Yukarıda yapılan açıklamalar, Şiî kelâmın bağımsızlığını ortaya koymayı hedeflemekteydi ve Şîa'nın Mu'tezile'den etkilendiğini iddia edenlere bir cevap niteliğindeydi. Bu bölümde amacımız, sadece Şîa kelâmının Mu'tezile'den etkilenmediğini ve bağımsız bir yönelime sahip olduğunu göstermek değil, aynı zamanda Mu'tezile'nin Şîa kelâmından etkilendiğini ortaya koymaktır.

166 Hayyât, ***el-İntisâr***, s. 212.

167 el-Hasenî, ***eş-Şîa beyne'l-Eş'aire ve'l-Mu'tezile***, s. 151.

Mu'tezile Üzerindeki Genel Etki

Mu'tezile'nin düşünce sisteminde bir inanç esası olarak adâlet ve tevhid meseleleri, merkezî bir konuma sahiptir. Hayyât'ın iddiasının aksine, Şiîliğin bu meselelerde Mu'tezile'ye borçlu olduğu iddiası hakikatle bağdaşmaz. Aslında, bu meselelerde Mu'tezilî kelâmcıların doğrudan İmam Ali'nin (a.s.) öğretilerinden etkilendiğini gösteren birçok delil mevcuttur.[168] Zira "Müminlerin Emiri Ali'nin teşbihin reddi ve adâletin ispatı konusundaki hutbeleri sayılamayacak kadar çoktur."[169] Şiî ulemâ arasında bu hususu dile getirenlerden biri Seyyid Murtazâ'dır. *el-Emâlî* adlı eserinde şöyle yazar:

> *Bil ki tevhid ve adâlet esasları, Müminlerin Emiri'nin (a.s.) sözlerinden ve hutbelerinden alınmıştır. Hutbelerinde bu esaslar, hiçbir ilaveye ihtiyaç duyulmayacak ve üzerine söz söylenemeyecek şekilde, bir bütünlük içerisinde etraflıca açıklanmıştır. Onun sözlerinde aktarılan bilgiler üzerine dikkatlice düşünen kimse, kelâmcıların sonradan derleyip yazdıkları şeylerin tamamının aslında bu veciz sözlerin açıklaması ve şerhi olduğunu anlar.*[170]

Mu'tezile'nin bazı mensupları, kendi mezheplerinin kökenini İmam Ali'ye (a.s.) dayandırmışlardır. Bazen İmam Ali'nin yanı sıra diğer Şîa İmamlarından da bahsetmişlerdir. Örneğin, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* adlı eserin müellifi; İmam Ali, İmam Hasan ve İmam Hüseyin'i (a.s.) Mu'tezile'nin öncüleri arasında saymıştır.[171] Kâdî Abdülcebbâr da *Tabakât*'ında adı geçen üç imamın yanı sıra beşinci imam,

168 bkz. Belhî, ***Zikru Mu'tezile***, s. 64; Kâdî Abdülcebbâr, ***Fazlu'l-İ'tizâl ve zikru'l-Mu'tezile***, s. 146-147, 163, 214-215; Kâdî Abdülcebbâr, ***el-Münye ve'l-emel***, s. 17-18; ***Bahrü'z-zehhâr***, c. 1, s. 44; Neşvân el-Himyerî, ***el-Hûru'l-în***, s. 260.

169 Kâdî Abdülcebbâr, ***Fazlu'l-İ'tizâl***, s. 150.

170 Seyyid el-Murtaza, ***el-Emâlî***, C. 1, s. 148.

171 Kâdî Abdülcebbâr, ***Tabakâtü'l-Mu'tezile***, s. 1, 15; Kâdî Abdülcebbâr, ***el-Münye ve'l-emel***, s. 17, 22.

İmam Muhammed el-Bâkır'ı (a.s.) da Mu'tezile'nin öncü şahsiyetleri arasında zikretmiştir.[172]

Bazı kaynaklarda, Mu'tezile'nin düşüncelerinin Ebû Hâşim yoluyla İmam Ali'ye (a.s.) dayandığını gösteren bir ilmî sened veya silsile de aktarılmıştır. Örneğin, İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist* adlı eserinde bu konuda bir rivayet yer almaktadır. Müstakil bir isnada sahip olup Belhî tarikiyle nakledilmemiş olan bu rivayet şöyledir:

> *Amcam Ahmed ve amcam Harun bana şöyle bildirdi: Asıl adı Muhammed b. Şeddâd olan ve Ebû Hüzeyl'in ashabından olan Ebû Ya'lâ Zerkân bize rivayet etti, dedi ki: Bize Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf Muhammed b. el-Hüzeyl bildirdi: "Bahsettiğim adâlet ve tevhidi Osman et-Tavîl'den aldım.' Osman, Ebû'l-Hüzeyl'in hocasıydı. Ebû'l-Hüzeyl şöyle dedi: Osman'ın bana haber verdiğine göre, o bunu Vâsıl b. Atâ'dan, Vâsıl ise Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den, o da babası Muhammed b. el-Hanefiyye'den, Muhammed de babası Ali'den, Ali ise Resûlullah'tan, Resûlullah da bu ilimleri, Allah Teâlâ'dan kendisine vahiy getiren Cebrail vasıtasıyla almıştır."*[173]

Dolayısıyla, Dr. Resul Ca'feriyân'ın "Bu senedin birçok Mu'tezile kitabında nakledilmiş olması, onun çok sayıda senetle geldiğine delil teşkil etmez"[174] şeklinde ifade ettiği görüşü yalnızca senedin Belhî'ye dayandığı durumlar için geçerli olabilir. Ancak yukarıda görüldüğü üzere, İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'te verdiği rivayet Belhî'ye dayanmayan bağımsız bir isnada sahiptir.

Bazı rivayetlerde, Vâsıl'ın doğrudan Muhammed b. el-Hanefiyye'den ilim aldığı ifade edilmiştir. Örneğin bir rivayette şöyle geçer: "Vâsıl, Muhammed b. el-Hanefiyye tarafından

172 Kâdî Abdülcebbâr, ***Tabakâtü'l-Mu'tezile***, s. 214.

173 İbnü'n-Nedim, ***el-Fihrist***, s. 202.

174 Resul Ca'feriyân, ***Münasebât-i Ferhengî beyn-i Mu'tezile ve Şîa***, s. 22.

yetiştirilmiştir ve ilmini ondan almıştır; Muhammed de onu babası Ali b. Ebî Tâlib'den almıştır."[175] Fakat Seyyid Murtazâ bu rivayeti sahih kabul etmez; çünkü Vâsıl 80/699 yılında doğmuş, Muhammed b. el-Hanefiyye ise 81/700 yılında vefat etmiştir.[176] Bu durumda Vâsıl'ın Muhammed b. el-Hanefiyye'den doğrudan ilim almış olması mümkün değildir. Buna rağmen *Usûlü'l-akide*'nin müellifi, şöyle diyerek bu iddiayı tarihsel olarak gerçekmiş gibi sunmuştur: "Vâsıl b. Atâ'nın Muhammed b. el-Hanefiyye tarafından eğitildiği gerçeği kesin bir tarihî hakikattir. Nitekim Belhî de bunu teyit etmiştir."[177]

Mu'tezile'nin ilmini İmam Ali'den (a.s.) aldığı görüşünü reddeden isimlerden bir başkası, Dr. Ahmed Fuad el-Ehvânî'dir. O, Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu Usûli'l-hamse* adlı eserine yazdığı önsözde şöyle der:

> *Kâdî, İ'tizâl meselesini inceledi ve bu kitabın başında zikrettiği şu görüşe ulaştı: İ'tizâl'in (Mu'tezile'nin) kaynağı Ali b. Ebî Tâlib'dir, çünkü kelâm ilminin inceliklerini ilk araştıran odur. Ondan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye ilim almış, ondan da oğlu Ebû Hâşim ilim almış, o da Vâsıl b. Atâ'ya ilim öğretmiştir. Fakat bu rivayet, senet ve tarihî gerçeklikler bakımından maluldür. Her ne kadar bu rivayet, Şiîlik ile Mu'tezile arasındaki ilişkiyi açıklıyor gibi görünse de gerçek olan, bu görüşün mezhepler tarihi yazarları olan Bağdadî, İsferâyinî ve diğerlerinin aktardığı rivayetlerle çeliştiğidir. Zira onlar, Ali b. Ebî Tâlib'in kader meselesine dalmayı yasakladığını ve kendisine bu konuda soru soran kişiye, "Bu, içine girilmesi uygun olmayan hassas bir yoldur" dediğini nakletmişlerdir. Bu durumda,*

175 Ahmed b. Yahya, ***Tabakâtü'l-Mu'tezile***, s. 7.

176 Seyyid Murtazâ, ***el-Emâlî***, C. 1, s. 165.

177 ***Usûlü'l-akide beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye***, s. 28.

> *bu rivayet ile Kâdî'nın Ali'nin kelâm ilminin inceliklerini ilk tartışan kişi olduğu görüşü nasıl bağdaştırılabilir?*[178]

Görünüşe göre Dr. el-Ehvânî Mu'tezile'nin Şiîlikten etkilenmediği görüşünü savunmak istemiş ve bu doğrultuda Bağdadî'nin İmam Ali'den aktardığı bir sözü delil olarak kullanmıştır. Ancak İmam Ali'nin bu sözü kaderin önemini vurgulamak amacıyla başka bir bağlamda kullanmış olabileceği ihtimalini göz ardı etmiştir. Nitekim Şam'a gitmenin Allah'ın kazası ve kaderiyle mi bağlantılı olduğunu soran bir kişiye verdiği "Yazık sana! Belki de sen bunun kesin bir hüküm ve değişmez bir kader olduğunu zannettin. Eğer öyle olsaydı, sevap ve ceza bâtıl olur, vaad ve va'id anlamını yitirirdi" şeklindeki cevabı, Şiî kaynaklarda, özellikle de *Nehcü'l-belâğa*'da iki yerde[179] çok daha detaylı bir şekilde yer almaktadır. Bu rivayetler, İmam Ali'nin önce konunun önemini vurguladığını, ardından detaylı açıklamalarda bulunduğunu göstermektedir. Rivayet şöyledir:

> *Bir adam Müminlerin Emiri'nin (a.s.) huzuruna gelip, "Ey Emirü'l-Müminîn! Beni kader hakkında bilgilendir," dedi. İmam Ali (a.s.) şöyle buyurdu: "Derin bir denizdir, ona dalma!" Adam tekrar, "Beni kader hakkında bilgilendir," dedi. İmam, "Karanlık bir yoldur, oraya girme!" dedi. Adam tekrar, "Beni kader hakkında bilgilendir," dedi. İmam, "Allah'ın sırrıdır, onu araştırmakla kendini zora sokma!" dedi. Adam bir kez daha "Ey Emirü'l-Müminîn! Beni kader hakkında bilgilendir," deyince İmam şöyle dedi: "Madem ısrar ediyorsun, sana bir soru soracağım: Allah'ın kullara olan rahmeti, onların amellerinden önce mi idi..."*[180]

178 Kâdî Abdülcebbâr, ***Şerhu Usûli'l-hamse***, Önsöz, s. 7.

179 bkz. ***Nehcü'l-belâğa***, s. 526, 481.

180 Sadûk, ***Tevhid***, s. 365.

Eğer el-Ehvânî, Bağdadî'nin kitabını bütünüyle incelemiş olsaydı ve sadece kendi görüşüyle uyumlu olan kısmına odaklanmasaydı, Bağdadî'nin bu sözü aktarmadaki maksadının İmam Ali'nin kaderin önemine dair açıklamasını göstermek olduğunu anlardı. Nitekim Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* adlı eserinde, Ehl-i Sünnet kelâmının menşeini şöyle açıklar:

> *Sahâbenin kelâmcılarının ilki Ali b. Ebî Tâlib'dir. O, Haricîlerle va'd ve va'id meselelerinde ve Kaderiyye ile meşîet (irade), istita'a (güç yetirme) ve kader konularında münazara etmiştir… Sonra [gelen tabaka arasında] Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn bulunur; onun da Kaderiyye'ye karşı yazdığı bir reddiyesi vardır… Bu tabakadan sonra ise Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık gelir; onun da Kaderiyye'ye karşı yazılmış bir reddiyesi mevcuttur.*[181]

Mısırlı araştırmacı Ahmed Emin bu konuda başka bir noktaya işaret eder ve şöyle der: "Bazı Şiîler, Mu'tezile'nin kendilerinden etkilendiğini, Vâsıl b. Atâ'nın da Ca'fer es-Sâdık'ın talebesi olduğunu iddia ederler. Ancak ben, Şiîlerin Mu'tezile'den etkilendikleri görüşünü tercih ederim; zira İ'tizâl mezhebinin teşekkülünün tarihsel seyri bu görüşü desteklemektedir."[182]

Fakat burada sorulması gereken şudur: Bazı Şiîler, Vâsıl'ın Ca'fer es-Sâdık'ın talebesi olduğunu nerede ve ne zaman söylemişlerdir? Ahmed Emin hiçbir kaynak belirtmemektedir. Biz de şimdiye kadar herhangi bir kitapta böyle bir iddiaya rastlamadık. Öte yandan, onun Şiîlerin Mu'tezile'den etkilendiği görüşünü tercih etmesini bir delile dayandırması gerekir; zira bu tercihinin haklılığını ispatlaması için Şiîliğin hangi meselede Mu'tezile'nin etkisinde kaldığını açıklaması

181 Bağdadî, ***el-Fark beyne'l-firak***, s. 220.

182 Emin, ***Duha'l-İslâm***, C. 3, s. 268.

gerekir. Ahmed Emin, "İ'tizâl mezhebinin teşekkülünün tarihsel seyri bu görüşü desteklemektedir" gibi genel bir ifade kullanmıştır ki, aynı ifadeyi bir Şiî de kendi lehine kullanabilir. Bu tür genellemeler hiçbir şeyi ispatlamaz.

Ahmed Emin sözlerine şöyle devam eder: "Zeydiyye mezhebinin kurucusu Zeyd b. Ali, Vâsıl'ın talebesi olmuştur. Ca'fer ise amcasıyla irtibat halindeydi. Ebû'l-Ferec el-İsfahanî, *Makâtilü't-Tâlibiyyîn*'de şöyle der: 'Ca'fer b. Muhammed, Zeyd b. Ali'nin üzengisini tutar, elbiselerini eyerin üzerinde düzeltirdi.' Eğer Şehristânî ve diğerlerinin Zeyd'in Vâsıl'dan ders aldığına dair aktardıkları doğruysa, Vâsıl'ın Ca'fer'den ders almış olması aklen mümkün değildir."

Ahmed Emin bu hikâyeyle, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın (a.s.) Vâsıl'ın hocası olduğu iddiasını çürütmeye çalışmaktadır. Oysa biz baştan beri şunu söylüyoruz: Vâsıl'ın İmam Ca'fer es-Sâdık'ın talebesi olduğu yönünde ne Şiî ne de Mu'tezilî kaynaklarda bir bilgi yoktur. Aksine, Mu'tezilî kaynaklarda geçen şey, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Vâsıl'a karşı çıktığıdır. *İkincisi, İmam Ca'fer Sâdık'ın Zeyd'in üzengisini tuttuğu hikâyesi, Zeydî mezhebine mensup Ebû'l-Ferec el-İsfahanî tarafından nakledilmiştir. Bu rivayet, Zeydîliğin yüceltilmesine hizmet ettiği için güvenilir sayılamaz ve ihtiyatla yaklaşılması gerekir.*

Üçüncüsü, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Zeyd'e saygı göstermesi ve Zeyd'in Vâsıl'ın talebesi olması, Vâsıl'ın İmam Ca'fer es-Sâdık'tan hiçbir şey almadığını kanıtlar şeklindeki bir çıkarım doğru kabul edilemez.

Dördüncüsü, bu rivayetin doğru olduğunu varsaydığımızda, yalnızca bu rivayetten Şiîliğin Mu'tezile'den etkilendiği sonucu nasıl çıkarılabilir? Bu yeterli bir delil sayılmaz. Nitekim Ahmed Emin de sözlerinin devamında şöyle der: "Mu'tezile'den birçok kişi Şiîliğe mütemayil

(*müteşeyyi*) idi. Görünen o ki, Mu'tezile'nin inanç esasları (*usûl*) Şiîliğe bu kişiler aracılığıyla geçmiştir." Ancak bu cümle de bir şeyi ispat etmez; zira "görünen o ki" demekle bir iddia ispatlanmış olmaz.

Mu'tezile'nin kendi kaynaklarında geçen ifadelerinde, ilmî silsilelerini İmam Ali'ye (a.s.) dayandırdıklarını ve özellikle adâlet, teşbih ve rüyetin reddi gibi inanç esaslarını ondan aldıklarını dikkate aldığımızda, Dr. Ahmed Mahmud Subhî'nin şu iddiası da kabul edilebilir görünmemektedir: "Mu'tezile ve onların şeyhi Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) kelâm ilminde sözü ilk başlatanlar (ilk kelâmcılar) olduğunu belirtmek gerekir."[183]

Mu'tezile'nin Şiîlik ile bağlantısını ortaya koyan bir başka rivayet, Mu'tezile'nin Hasan-ı Basrî kanalıyla Ehl-i Beyt'e ulaşan ilmî senedidir. *Tuhafü'l-ukûl* adlı eserde yer alan bir rivayete göre, Hasan-ı Basrî, İmam Hasan'a (a.s.) mektup yoluyla kader ve istita'at hakkında bazı sorular sormuş, İmam da ona cevap vermiştir.[184] Bu yazışmaya dayanarak şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

1. İslâm dünyasında kelâmî tartışmalar, Mu'tezile'nin ortaya çıkışından çok daha önce mevcuttu.

2. Ehl-i Beyt İmamları (a.s.), en azından bazıları nezdinde, kelâmî meselelerde görüşlerine başvurulan en yetkin kişiler idiler.

3. İmamların kelâmî görüşleri, Vâsıl b. Atâ'nın da hocası olan Hasan-ı Basrî aracılığıyla diğer Mu'tezilîlere aktarılmış ve nihayetinde Mu'tezile, Şîa'dan etkilenen taraf olmuştur.

Bu konuda Şiî kaynaklarda bulunan bir başka önemli belge, Haccâc b. Yusuf'un Hasan-ı Basrî, Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Atâ ve Âmir eş-Şa'bî'ye gönderdiği ve onlardan

183 Ahmed Mahmud Subhî, ***Fî ilmi'l-kelâmi'l-Mu'tezile***, s. 19.

184 Harranî, ***Tuhafü'l-ukûl***, s. 162.

kaza ve kader hakkındaki görüşlerini sorduğu mektuptur. Her birinin gönderdiği cevapta mealen şu ifade yer almaktadır: "Kaza ve kader konusunda duyduğumuz en güzel söz, Müminlerin Emiri Ali b. Ebî Tâlib'e aittir." Haccâc bu mektupları okuyunca, "Bunları (cevapları) kesinlikle tertemiz bir kaynaktan almışlar" demiştir.[185] Bununla birlikte, bu rivayet bazı yönlerden tenkide açıktır:

Birincisi, Haccâc b. Yusuf'un bu tür kelâmî meselelerle ne ölçüde ilgilendiği ve özellikle de İmam Ali'yi övecek bir değerlendirme yapıp yapmayacağı ciddi biçimde tartışmalıdır. İkincisi, Haccâc 95/714 yılında vefat etmiştir.[186] Oysa hem Amr b. Ubeyd[187] hem de Vâsıl b. Atâ[188] her ikisi de 80/699 yılında doğmuştur. Yani Haccâc onlara mektup yazdığında, bu ikisi en fazla on beş yaşında olmalıdır. Bu durumda, Haccâc'ın iki gence böylesine ciddi bir kelâmî konuda mektup yazıp görüş istemesi oldukça zayıf bir ihtimaldir.

Mu'tezile ve İmam Ali'nin Üstünlüğü (Tafdili)

Mu'tezile mezhebinin ilk kez Basra'da ortaya çıktığı ve kurucusunun Vâsıl b. Atâ olduğu bilinmektedir. Onun Cemel ve Sıffîn savaşlarının tarafları hakkında "Taraflardan biri hatalıdır; ancak hangisi olduğu belirlenemez."[189] dediği ve hatta Osman ve İmam Ali'nin (a.s.) her ikisinin de hatalı olabileceğini söylediği göz önüne alındığında, başlangıçta İmam Ali'yi üstün görmek (tafdil) şöyle dursun, bilakis tafdil ile çelişen görüşler söz konusuydu, denmelidir. Fakat yine de bu durum, makalenin önceki bölümlerinde yapılan tartışmalarla çelişmez. Bununla birlikte, Dr. Subhî'nin "Vâsıl,

185 Allâme Meclisi, ***Bihâru'l-envâr***, C. 5, s. 58; ***Mizanü'l-hikme***, C. 2, s. 5.
186 ***Tetimmetü'l-Müntehâ***, s. 108.
187 Seyyid Murtazâ, ***el-Emâlî***, C. 1, s. 114.
188 *Mecelle-i Turasunâ*, Sayı: 30, s. 117.
189 Şehristânî, ***el-Milel ne'n-nihal***, C. 1, s. 53.

Cemel ve Sıffîn savaşlarında Hz. Ali'ye karşı olumsuz bir tavır almıştır, dolayısıyla Şîa'dan etkilenmiş olamaz" sözleriyle ifade ettiği aceleci çıkarımını haklı kılmaz; zira kimse Vâsıl'ın Şiî olduğunu iddia etmemiştir. Burada asıl mesele, Mu'tezile'nin Şiîlik'ten etkilenip etkilenmediğidir; Mu'tezile'nin Şîa ile aynı olup olmadığı değil. Nitekim Vâsıl'ın Ebû Hâşim'den ders aldığı, ancak imâmet gibi bazı konularda hocasıyla anlaşmazlığa düştüğü belirtilmiştir.[190] Şehristânî de, Vâsıl'ın üçüncü halife ve İmam Ali hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra şöyle yazar: "Bu onun görüşüdür. Hâlbuki o (yani İmam Ali), sahâbe arasında Mu'tezile'nin öncüsü ve hem sahâbenin önde gelenleri hem de Ehl-i Beyt İmamları arasında bu yolun başlangıç noktasıdır."

Her hâlükârda, Mu'tezile'nin kurucusu olan Vâsıl'ın İmam Ali hakkında yukarıda aktarılan görüşleri dikkate alındığında, daha sonra Bağdat Mu'tezilesinin tamamının ve ayrıca geç dönem Basra Mu'tezilesinin İmam Ali'nin tafdili düşüncesini savunması nasıl açıklanabilir? Bu, Bağdat ve Basra Mu'tezilesinin Şiî düşünceden etkilendiğini gösterir. Nitekim Dr. Subhî de bizzat, Bağdat Mu'tezilesinin Şiîlik'ten etkilendiğini kabul etmiştir. Şöyle yazar:

> *Bağdat ekolü, menşei Kûfe'ye dayanan bir okuldu. Nihayetinde Şiîleşme Mu'tezile'ye sirâyet etti. Öyle ki Bağdat Mu'tezilesine, Basra Mu'tezilesinden ayırt edilsin diye 'Mu'tezile-i müteşeyyi'a' (Şiîleşmiş Mu'tezilîler) dendi. Onlar, Ali'yi Ebû Bekir'e üstün tutmuş, Cemel'e katılan sahâbeyi kınamış, Muâviye ve Amr b. Âs'tan teberri etmiş ve imâmet konusunu etraflıca tartışmışlardır.*[191]

Kûfe'nin İmam Ali'nin (a.s.) zamanından, hatta Ammâr Yâsir'in orada vali olduğu dönemden itibaren bir Şiî mer-

190 Corbin, ***Tarih-i Felsefe***, C. 1, s. 290.

191 Subhî, ***Fî ilmi'l-kelâmi'l-Mu'tezile***, s. 262.

kezi olması dikkate alındığında, Şiî düşüncesinin Mu'tezile düşüncesine sızması doğal bir gelişmedir. Daha ilginç olanı, "Şiîlik Mu'tezile'den etkilenmiştir" dendiğinde kastedilenin her zaman Bağdat Mu'tezilesi olmasıdır. Çünkü Şeyh Müfîd,[192] Seyyid Murtazâ,[193] Seyyid Radî[194] ve hatta Irak'a seyahat ettiği dönemde Şeyh Sadûk[195] ile birlikte Nevbaht ailesi[196] hep Bağdat'taydılar ve Basra ile doğrudan bir irtibatları yoktu. Başka bir ifadeyle, kimse Basra Mu'tezilesinin doğrudan Şiî düşüncesini etkilediğini iddia etmemiştir. Çünkü Bağdat ve Basra Mu'tezilesi arasındaki en belirgin fark, İmam Ali'nin tafdili meselesidir ve bu düşünce Basra'ya sonradan intikal etmiştir.

Şimdi şu soruyu bir kez daha sormak gerekir: Şîa mı öğretilerini Mu'tezile'den almıştır, yoksa durum tam tersi midir? Şimdiye kadar hiçbir yazar Şiîlerin bir dönemde belli bir düşünceye sahip olup daha sonra bu düşüncenin Mu'tezile etkisiyle değiştiğini gösteren bir örnek vaka ortaya koyabilmiş değildir. Daha önce değindiğimiz teşbih iddiası ise tamamen asılsız bir iftiradır ve tarihî bir belgeyle desteklenmemektedir; Şiî kaynaklar bu iftirayı çürütmüşse de muhalifler, genellikle, Şiî kaynakları inceleme zahmetine katlanmamışlardır.

Öte yandan, bizzat Mu'tezilîler dahi Basra Mu'tezilesinin İmam Ali'yi (a.s.) üstün tutmadığını kabul etmektedir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse* adlı eserinde şöyle yazar: "Bilinmelidir ki, Mu'tezile'nin öncüleri, Hz. Peygamber'den sonra insanların en üstününün (*efdal*) sırasıyla Ebû Bekir, ardından Osman, sonra da Ali olduğunu savunmuşlardır."[197]

192 Mir Hâmid Hüseyin, s. 43-44.
193 ***Zahire fî ilmi'l-kelâm***, Önsöz.
194 ***Nehcü'l-belâğa ve Girdâverende-i Ân***, s. 35.
195 Sadûk, ***Meâni'l-ahbâr***, Önsöz, s. 21-22.
196 Nevbahtî, ***Firaku'ş-Şîa***, Önsöz.
197 Kâdî Abdülcebbâr, ***Şerhu Usûli'l-hamse***, s. 767.

Gerçi o, Vâsıl'ı dışarıda tutarak şöyle der: "Ancak Vâsıl, Ali'yi Osman'a üstün tutardı." Fakat Vâsıl'ın bu derecelendirmesi ona nispet edilen "Ali, Talha ve Zübeyr'in bir demet yeşillik üzerine verdikleri şehadetin [bile] kabul edilmesi caiz değildir"[198] sözüyle çelişmektedir.

Mu'tezile ve Peygamberlerin Mâsumiyeti

Dr. Subhî, Mu'tezile'nin Şiîlik'ten etkilendiğini kabul etmeyen isimlerden biridir. Bununla birlikte, peygamberlerin mâsumiyeti (*ismet*) konusunda Mu'tezile'nin Şîa'dan etkilendiğini düşünmektedir. Şöyle yazar:

Şîa'nın Mu'tezile'nin katıldığı başka inançları da vardır; öyle ki onlar, bu inançları paylaşarak, Sünnî çizgiye karşı Şiî bakış açısını desteklemişlerdir. Bunların en önemlisi belki de ismet inancıdır.[199]

Mu'tezilîlerin Şiîliğe Yönelmesi

Şiî düşüncesinin özgünlüğünü ve Mu'tezile'nin Şiîlikten etkilendiğini gösteren delillerden bir başkası, bazı Mu'tezilî âlimlerin Şiîliğe yönelmiş olmasıdır. Buna karşılık tarihte, hayatının uzunca bir dönemini Şiî olarak geçirdikten sonra Mu'tezile'ye geçtiği bilinen birinin mevcudiyeti bilinmemektedir.

el-Miyâr ve'l-müvâzene adlı eserin yazarı şöyle yazar: "Sen hiçbir Şiî'nin mezhebinden döndüğünü göremezsin; bilakis o, daha da ileri gider, inancında daha da derinleşir ve ifrat eder. Bir kere ifrata yönelince de artık geri adım atmaz ve ifrat yolunda daha da ilerleyerek bir Râfizî olur. Bu yüzden, 'Bana küçük bir Şiî göster, sana büyük bir Râfizî göstereyim,' denmiştir."[200]

198 Subhî, ***Nazariyetü'l-imâme lede'ş-Şîa el-İsnâaşeriyye***, s. 457.
199 Subhî, ***Nazariyetü'l-imâme lede'ş-Şîa el-İsnâaşeriyye***, s. 457.
200 ***el-Miyâr ve'l-muvâzene***, s. 32.

Şiîliğe geçen Mu'tezilî âlimlerden bazıları şunlardır:

1. İbn Kıbe Râzî: Mu'tezilî iken sonradan Şiîliği benimsemiştir.[201] Şeyh Müfîd, Seyyid Radî ve Seyyid Murtazâ'dan çok önce vefat etmiştir.

2. Muhammed b. Abdülmelik b. Muhammed et-Tebbân.[202]

3. Muhammed b. Abdullah b. Mumlek el-Isfahanî:[203] Dr. Ca'feriyân, Necâşî'yi referans göstererek, Abdurrahman b. Ahmed'in Mu'tezilî iken Şiîliğe geçtiğini yazmışsa da bu yanlıştır.[204] Zira Necâşî'nin ifadesi şu şekildedir: "Abdurrahman b. Ahmed b. Cebreveyh bizim ashabımızdan bir kelâmcıdır, güzel eserler vermiştir ve sözü sağlamdır. Onun vasıtasıyla Muhammed b. Abdullah b. Mumlek el-Isfahanî, Mu'tezile mezhebinden imâmet inancına geçmiştir."[205]

4. Ali b. Muhammed b. Abbas.

5. Ali b. Îsâ er-Rummânî el-Bağdâdî: Görüşünde ve mezhebinde kararlılığıyla tanınırdı. Fikrî karmaşalar ve mezhebî sarsıntılar karşısında dirençliydi. Onun Serî er-Reffâ ile yaşadığı olay, bu haletiruhiyesini ve ilmî yönünü yansıtır... Bu kişilik özelliklerinden dolayı er-Rummânî'nin Râfizî olduğu söylenmiştir.

6. Nazzâm: Onun bazı görüşlerinde Şiîlikten etkilendiği ve bu etkinin, Hişâm b. el-Hakem ile yaptığı tartışmalardan kaynaklandığı belirtilmiştir.[206] Nazzâm, kıyasın reddi hu-

201 Tûsî, ***el-Fihrist***, s. 297-298; ***Vesâilü'ş-Şîa***, C. 20, s. 332; ***Dâiretü'l-maarif-i Buzurg-i İslâmî***, C. 4, s. 446; Hüseyin Müderrisî, ***Mekteb der Ferâyend-i Tekâmül***, s. 161; Allâme, ***Ricâl***, s. 143; Ebû Dâvûd, ***Ricâl***, s. 321.

202 ***Tadadu'l-izah***, s. 330; Ebû Dâvûd, ***Ricâl***, s. 322; ***Câmiu'r-ruvât***, C. 2, s. 146; Allâme, ***Ricâl***, s. 164.

203 Necâşî, ***Ricâl***, s. 269; Ebû Dâvûd, ***Ricâl***, s. 320-321; ***Camiu'r-ruvât***, c. 2, s. 144; Allâme, ***Ricâl***, s. 161.

204 Ca'feriyân, ***Münasebât-i Ferhengî beyn-i Şia ve Mu'tezile***, s. 61.

205 Necâşî, ***Ricâl***, s. 164.

206 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, C. 1'den aktaran: *Mecelle-i Turasunâ*, Sayı: 30, s. 180; Eş'arî, ***Makalâtü'l-İslâmiyyîn***, C. 1, s. 201.

susunda Şiîlerle aynı görüştedir ve kıyas hakkında verdiği birçok örnek, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın (a.s.) Ebû Hanife'ye reddiyelerinde geçen örneklerle benzerlik gösterir.[207]

Öte yandan, İbnü'r-Râvendî ve Ebû Îsâ Verrâk'ı ayrıca değerlendirmek gerekir. Bu ikisi başlangıçta Mu'tezilî idiler, daha sonra bu mezhebi terk ettiler. Özellikle İbnü'r-Râvendî, *Fadihatü'l-Mu'tezile* başlıklı eserinde Mu'tezile'yi acımasızca eleştirmiştir; nitekim Hayyât, *el-İntisâr* adlı eserinde bu eleştiriler karşısında adeta feryat eder ve ona türlü türlü ithamda bulunur. İbnü'r-Râvendî Mu'tezilî iken Şiî mi olmuştu yoksa Şiî iken mülhid mi oldu? Âlimler bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerse de genel olarak onu zındıklıkla ve ilhadla suçlamışlardır. Bununla birlikte, Şiî ulemâdan Seyyid Murtazâ, ihtiyatı elden bırakmadan, onu temize çıkarmıştır.[208]

207 Subhî, ***Nazariyetü'l-imâme***, s. 459.

208 Seyyid Murtazâ, *Şâfi*, C. 1, s. 87-89'dan akratan: Ca'feriyân, ***Münasebât-i Ferhengî***, s. 76; Mehdî Muhakkik, ***Bist Goftâr***, s. 28.

MU'TEZİLE BÜYÜĞÜ NAZZÂM'IN DÜŞÜNCELERİNDE ŞİÎLİK ETKİSİ[1]

Muhammed Câvidan

Çeviri: Ozan Kemal Sarıalioğlu

Özet

Pek çok araştırmacı Şîa'nın ana eğilimlerinin ve kelâmî çizgisinin Mu'tezile etkisinde şekillendiğine inanmaktadır. Bu metnin yazarı bu görüşün yanlışlığını, dahası Mu'tezile'nin, hatta Basra Mu'tezilesinin Şîa'nın düşüncesinden çokça etkilendiğini kanıtlamanın peşindedir. Mu'tezile'nin önde gelen şahsiyetlerinden olan Nazzâm'ın önemli Şiî düşüncelerine yönelimi bu iddiayı doğrulamaktadır. Özellikle Nazzâm'ın etkili bir şahıs oluşu göz önüne alındığında, bu şahsiyetin Bağdat'ın Müteşeyyî Mu'tezilesine ve dahası bazı Mu'tezilîlerin tamamen Şiîleşmesine yol açan hareketin başlatıcısı olduğu düşünülebilir.

Giriş

Ebû İshak İbrahim b. Seyyar b. Hânî, bilindik ismiyle Nazzâm'ı Mu'tezile'nin en önemli düşünürü saymaz isek, en azından ikinci hicrî asrın[2] Mu'tezile kelâmcılarının ve

1 Makalenin orijinali için bkz. Muhammed Câvidan, "Endişehâ-i Nazzâm Teht-i Tesir-i Şîa", *Heft Âsmân*, Şomâre-i 5, Sâl-i 2, 1379, s. 177-207.

2 Doğum ve vefat tarihi hakkında tarihçiler arasında ihtilaf vardır. Doğum tarihi ikinci asrın ortalarına ve vefatı da üçüncü asrın başlarına denk dü-

hatta İslâm dünyasının en büyük âlimlerinden biri olduğunu teslim etmek zorundayız ve onu Mu'tezile'nin aklî hareketinin zirvesi görebiliriz.[3] O yaratıcı ve eleştirel dü-

şüyor gibi gözüküyor (bkz. ***Dâiretü'l-Meârif-i Bozorg-i İslâmî***, Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-Meârif-i Bozorg-i İslâmî, birinci baskı, h.ş. 1367, C. 2, s. 432).

3 Nazzâm'ın büyüklüğü ve etkisi hakkkında bazı fırak âlimleri ve tarihçilerin görüşleri şu şekildedir:

a) *el-Heyevân* kitabının yazarı ve en ünlü öğrencisi olan Câhiz, "Her bin yılda benzersiz bir bilginin zuhur edeceği doğruysa bu kişinin Nazzâm olduğu" inancındadır (İbn Murtazâ'dan nakille; Ahmed b. Yahya İbn Murtezâ, ***el-Münye ve'l-emel fî şerḥi'l-milel ve'n-niḥal***, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Müessesetü'l-kitâbu's-sekâfiyye, 1988, s. 153).

b) Eş'aire mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* kitabında Nazzâm'ın onlarca konu hakkındaki özel görüşlerini zikreder. Bu durum Nazzam'ın Mu'tezile içerisindeki seçkin konumuna ve düşüncelerinin önemine işarettir (Ebi'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, ***Makâlâtü'l-İslâmiyyîn***, çev. Muhsin Mueyyedî, Tahran: İntişârâtu Emîr Kebîr, birinci baskı, 1362).

c) *el-Fasl ve'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* kitabının yazarı İbn Hazm, onu Mu'tezile'nin en büyük şahsiyeti sayar (Ebî Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm ez-Zâhirî, , ***el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal***, thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Ğamire Abdurrahman, Beyrut: Dâru'l-celîl, ikinci baskı, h. 1416/1966, C.5, s. 59). İbn Nübâte'nin görüşü de aynı şekildedir (***Serḥu'l-'uyûn***, s. 122) (Sâmî en-Neşşâr'ın ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm***'ından nakille; Ali Sâmî en-Neşşâr, ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm***, Kahire: Neşru dâri'l-meârif, yedinci baskı, 1977, C.1, s. 484).

d) Dördüncü asrın büyük Şiî âlimi Şeyh Müfîd'in Nazzâm hakkındaki ifadesi "Mu'tezile'nin imamı ve büyüklerindendir" şeklindedir (***el-İfsâh fi'l-imâme, Mûsânnefât***, C. 8, s. 47).

e) Şehristânî *el-Milel ve'l-nihal*'da Nazzâm'ın söz ve fikirlerini diğer Mu'tezilî kelâmcılarınkinden daha fazla ele almıştır ki bu da onun görüşlerinin çokluğunun ve öneminin göstergesidir (Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, thk. Muhammed Seyyid Gîlânî, Beyrut: Dâru'l-Meârif, h. 1402 / 1982).

f) Son dönem mezhep tarihçileri arasındaki Sâmî en-Neşşâr onun hakkında şu yargıda bulunur: Nazzâm İslâm dünyasındaki en büyük felsefî-Mu'tezilî şahsiyettir, kendisinden orijinal fikirler ve dakik bir felsefi sistem sâdır olmuştur. Kudema onun düşüncelerinin öneminin farkındaydı. Bu şahıs üçüncü ve dördüncü asırda büyük yer tutmuş ve fikrî topluluklar kendisinden etkilenmiştir (Ali Sâmî en-Neşşâr, ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm***, Kahire: Neşru dâri'l-meârif, yedinci baskı, 1977, s. 484). Ahmed Mahmud

şünceleriyle kendi çağının fikrî sınırlarını yeniden çizmiş ve kelâmî, felsefî, Kur'ânî ve hatta fıkhî[4] bahislerinde yeni ve derin düşünceler öne sürmüştür. Bu nedenle görüşleri pek çok ciddi tartışmaya konu olmuş ve bunun yanında kendi çağında ve sonrasında kâfirlikle suçlanmıştır. Bu münakaşalar bir grup insanı onun takipçisi ve öğrencisi olmaya sevk ederek Nazzâmiyye[5] ekolünün kurulmasına yol açmış, başka bir topluluk da onun sıkı muhalifine dönüşmüştür. Kendi adına bir ekolün sahneye çıkışı ve muhaliflerinin çürütme ve eleştiri yoluyla da olsa Nazzâm'ın düşüncelerini nakletmeleri, etkili şahşiyetinin kanıtıdır.

Öte yandan "her bilginin kendi zamanının çocuğu olduğu" şeklindeki genel kural Nazzâm için de geçerlidir ve düşüncesinin unsurları kendi dönemindeki fikir akımlarının ve içinde yaşadığı zaman ve mekânın, toplumsal-siyasal şartların sonucuydu. Bu iddiayı onun, sadece kendi çevresinden beslendiklerine inatla bağlı, inziva köşesindeki bir âlim olmadığını bildiğimizden daha da geçerli sayabiliriz. O, döneminin düşünce ekollerini yakından tanıyordu ve

Subhî de Nazzâm hakkında şöyle der: "Neredeyse tüm fırak kitapları ve tarihçiler onun Mu'tezile'nin en büyük şahsı oluşunda birleşirler." (Ahmed Mahmûd Subhî, ***fi İlmi'l-kelâm (Dirâsetü felsefiyyeti'l-ârâi'l-firaki'l-İslâmiyye fi usûli'd-dîn)***, Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, beşinci baskı, h. 1405 / 1985, C.1, s.217). Bahsi geçen görüşlerin bir kısmının abartılı olduğu söylenebilirse de toplamda Nazzâm'ın pek çok ilginç, özgün düşünceye sahip, işlek zihinli ve kendisinden sonra gelenler üzerinde büyük etkide bulunmuş bir şahıs olduğu inkâr edilemez. O, tartışmalarda çok güçlüydü ve tefsirleriyle birlikte Kur'ân, Tevrat ve pek çok şiir ve haber de ezberindeydi (İbn Murtazâ, ***el-Münye***, s. 152).

4 Câhiz de onun hakkında "Kelâm ve fıkıhta Nazzâm'dan daha bilgili birini görmedim" demiştir (İbn Murtazâ, ***el-Münye***, s. 153).

5 Bağdâdî, Nazzâm'ın takipçilerini "Nazzâmiyye" başlığı altında zikreder (Ebî Mansur Abdülkahir b. Tahir Bağdadî, ***el-Fark beyne'l-fırak ve beyâni'l-fırkati'n-nâciyye minhum***, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Mısır: Neşru's-sikâfeti'l-İslâmiyye, h. 1367 / 1948, s. 79). Şehristânî de ***el-Milel ve'n-nihal***'de aynı şeyi yapar (Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 53).

bunların âlimleriyle fikir alışverişi içerisindeydi. Şu bilgece söz de ondan nakledilmiştir: "Bir insan kendini tamamen ilme vermedikçe ilim de ona kendini göstermez."[6]

Bahsi geçen ilke gereğince dönemindeki düşüncelerin kimliklerine bakmaksızın aydınca eleştiride bulunduğu ve fikirlerin hakikat içermeleri durumunda bunları kabulden çekinmediğini söyleyebiliriz. Bu makalenin konusu olan Şîa'dan etkilenme meselesi de –dönemindeki Mu'tezile'nin, özellikle içerisinde yer aldığı Basra Mu'tezilesinin yoğun Şîa karşıtlığına rağmen– bunun tanığıdır.

Tarihçiler Nazzâm'ın, yaşadığı dönemde İslâm dünyasına yeni konuk olan felsefeye hâkimiyetini belirtirler. *el-Münye*'den aktarılan şu satırlar çok açıklayıcıdır:

Ca'fer Bermekî Aristo'yu andı. Nazzâm oradaydı ve Ca'fer'e "Ben Aristo'nun kitabını çürüttüm" dedi. Ca'fer de ona "O kitabı doğru dürüst okuyamadan bunu nasıl yapıyorsun?" diye sorunca Nazzâm şu yanıtı verdi: "Nasıl istersin, kitabı sana başından sonuna kadar mı okuyayım, yoksa sonundan başına mı?" Ardından tek tek kitabın konularını saydı ve her biri hakkındaki eleştirilerini sıraladı. Bu durum Ca'fer'i çok şaşırtmıştı.[7]

Şehristânî ve Bağdâdî de Nazzâm'ın felsefî bilgisini zikretmekle birlikte[8] bunu onun sapkınlığının delillerinden biri sayar. O, ayrıca İran ve Hind dinlerine de âşinâ idi ve sonraları Şiî Hişâm b. Hakem aracılığıyla Şîa maârifine de iyi bir şekilde vâkıf olmuştu.[9]

---

6 Ebî Osman Amr b. el-Bahreyn Mahbub el-Câhîz, ***el-Beyân ve't-tebyîn***, thk. Hasan es-Sendûbî, Kum: Menşûrâti'l-Urumiyye, birinci baskı, h. 1409, C. 1, s. 78 - Nazzâm'ın biyografisinde-).

7 İbn Murtazâ, ***el-Münye***, s. 153.

8 "Pek çok felsefe kitabı okumuştu ve onların sözlerini Mu'tezile'ye dâhil etti." (Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, s. 53-54). Benzer ifadeler için bkz. (Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 79).

9 bkz. (Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 79). Aynı şekilde Hayyât da *el-İntisâr* kitabında İbn Râvendî'nin Nazzâm'ın bazı düşüncelerinin Manicilik, Deysâniyye ve Dehriyye etkisinde oluştuğunu söylediğini belirtir ve bunun

Bilgisinin genişliği ve açık fikirliliği kendisine bir çeşit aydın görüşlülüğü sağlamıştı ve buna bağlı olarak hakikatin teşhisinde ve bir itikada eğilim duymasındaki tek ölçütü aklî yakîn (kesinlik) idi. Bu şekilde farklı ilimler, ezcümle felsefe ve kelâm arasında düşünce alışverişi ve bağ tesis etti. "Felsefe kitaplarına vâkıf oldu ve kendi kelâm dizgesinde onlar arasındaki tabiatçı ve ilahiyatçılara meyletti. Onların kitaplarından delillendirmelerde bulunarak bunları Mu'tezile kelâmının meselelerine dercetti."[10] Hatta "Hişâm b. Hakem'in görüşlerinin haklılığını teşhis ederek bunları kabul etti."[11] Bir görüşü benimsemediğinde ilmî bahis ve münazara[12] yoluna gidiyordu ve bu tartışmalarda kendi görüşünü yanlış bulup değiştirdiği de oluyordu. Bu nedenle kendisinden bir mesele hakkında farklı, çelişik görüşler de nakledilmiştir.

Nazzâm'ın Şîa ile İlişkisi ve Şiî Düşüncelerden Etkilenmesi

1) Düşüncelerin birbiriyle alışveriş içerisinde bulunup karşılıklı etkileşimleri ilkesi doğal bir durumdur ve bu konuda herkes müttefiktir. Yazarın iddiası, Nazzâm'ın en azından düşünsel ömrünün bir döneminde, özellikle Şîa tefekküründen etkilendiği ve seçkin ilmî ve fikrî konumu sayesinde bu tesirin kendi öğrencileri ve tâbileri arasında mahfuz kalarak bazı kelâmi ve felsefî ekollerde uç verdiği yönündedir.

---

onun diğer dinler hakkındaki bilgisini gösterdiğine işaret eder (Ebû'l-Hasan Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Hayyât el-Mu'tezilî, ***el-İntisâr***, takdim, Muhammed Hicâzî, Kahire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1988). (Ayrıca bkz. Subhî, ***fi İlmi'l-kelâm***, C. 1, s. 219). Bu kitapta Nazzâm'ın yaptığı yolculuklar ve bu sırada diğer din ve mezheplerle tanışması konusu daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

10 en-Neşşâr, ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm***, s. 485.

11 Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 79.

12 İbn Murtazâ, ***el-Münye***, s. 152.

2) Nazzâm gibi kişilerin başkalarından etkilenmede sadece mukallit konumunda olmadığı, zira tahkikten yoksun taklitçiliğin kanıta tâbi eleştirel âlimlerin değil de avamın özelliği oluşunda şüphe yoktur.

3) Nazzâm'ın Şiî eğilimler benimseyerek Şîa maarifine yönelmesinde rol oynayan şahıslar, muhtemelen eğitim ve öğretiminin başlangıcında Halil b. Ahmed ve ileri yaşlarında da Bağdâdî'nin ifadesiyle Hişâm b. Hakem idi. Bu irtibat onun, çağdaşı Mu'tezilîlerin Şiîler aleyhindeki taassuplarına kapılmayarak Şiî fikriyatı incelemesini sağlamıştır.

a) Halil b. Ahmed[13] (h. 100-170 ya da 175) Basralı ünlü bir nahiv ve lugat bilginidir, aruz ilminin kurucusu kabul edilir ve *el-Ayn* kitabının müellifidir. Sîbeveyh ve Asmaî'nin hocasıdır. *Dâiretü'l-Meârif-i Teşeyyü*'deki [Şîa Ansiklopedisi] bilgiye göre Allâme Hillî *el-Hülâsa*'da, Behbehânî *Menhecü'l-mekâl*'e düştüğü talikatında, Sadr *Tesîsü'ş-Şîa*'da ve Kâdî Nurullah *Mecâlisü'l-müminîn*'de Halil b. Ahmed'in Şiî olduğunu tasrih etmiştir.[14] *A'yânü'ş-Şîa*'da nakledildiğine göre *Riyâz* kitabının müellifi ve Şeyh Behâî, Allâme Hillî'nin *Hülâsa*'sının haşiyesinde onu İmam Sâdık'ın (a.s.) ashabından saymışlardır.[15] Halil b. Ahmed'in Hz. Ali'nin imâmetini ispat sadedinde *"Herkesin O'na ihtiyaç duyup*

13 Pek çok rivayete göre onun babası Hz. Peygamber'den sonra "Ahmed" ismini alan ilk kişiydi. Farklı bir nakle göreyse adı İbrahim idi (bkz. Ebû'l-Kâsım el-Musevî el-Hûî, ***Mu'cemu ricâli'l-hadîs***, Kum: Neşru Menşûrâti Medineti'l-İlm, birinci baskı).

14 ***Dâiretü'l-Meârif-i Teşeyyü'***, Tahran: Neşr-i Şehîd-i Saîd-i Mahbûbî, üçüncü baskı, h.ş. 1375, C. 7, s. 229.

15 Muhsin Emîn, ***A'yânü'ş-Şîa***, thk. Hasan Emîn, Beyrut: Dâru't-teâruf, ts., C. 6, s. 337-346; el-Hûî, ***Mu'cemu ricâli'l-hadîs***, C. 7, s. 76. Elbette bazıları onun Şiîliğini kabul etmemektedir (bkz. Ebî Osman Amr b. el-Bahreyn Mahbub el-Câhîz, *el-Heyevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, üçüncü baskı, 1388 / 1969, C. 8, s. 80).

O'nun kimseye ihtiyaç duymaması, O'nun her konuda, herkesin imamı olduğuna delildir"[16] dediği nakledilmiştir.

Bazıları onu Nazzâm'ın hocalarından biri sayar. Ahmed Mahmud Subhî "Nazzâm, henüz çocukken babası tarafından eğitim görmesi için Halil b. Ahmed'e götürülmüştür"[17] diye yazıyor. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*'de de Halil'in Nazzâm'a "Bizim senden ders almaya ihtiyacımız var"[18] dediği geçer ki bu ibare Nazzâm'ın Halil'in öğrencisi olduğunu gösterir. Bu konu *el-Gurer ve'd-durer*'de[19] de mevcuttur.[20]

b) Hişâm b. Hakem Kindî[21] ricâl, tarih ve fırak kitaplarının aktarımlarına göre İmâmiyye mezhebinin büyük kelâmcıları ve ulemâsı arasındaydı ve İmam Sâdık ve İmam Kâzım'ın ashabındandı. İmâmiyye'nin ricâl ulemâsı onun güvenilirliğinde ittifak etmiştir.[22] *A'yânü'ş-Şîa*'da onun hakkında şöyle deniyor:

O, İmam Ca'fer Sâdık'ın (a.s.) en büyük ashabındandı ve fakihti. Ondan pek çok rivayet nakledilmiştir. İmam Ca'fer'den sonra İmam Mûsâ Kâzım'ın (a.s.) sohbetinde bulundu… İki İmam'dan da kendisi hakkında pek çok övgü nakledilmiştir.

16 ***Dâiretü'l-Meârif-i Teşeyyü'***, C. 7, s. 249.

17 Subhî, ***fi İlmi'l-kelâm***, C. 1, s. 218.

18 İbn Murtazâ, ***el-Münye***, s. 153. - Mu'tezile ricâli bahsinde-

19 Seyyid Murteza, ***el-Gurer ve'd-durer***, C. 1, s. 189 (Abdurrahman Bedevî'den nakille; Abdurrahman Bedevî, ***Mezâhibi'l-İslâmiyyîn***, Beyrut: Dâru'l-ilmi'l-melâyîn, birinci baskı, 1966).

20 ***Dâiretü'l-Meârif-i Bozorg-i İslâmî***, Nazzâm'ın Halil'in öğrencisi olduğu ihtimalini zayıf saymış ve Nazzâm'a nispet edilen Halil b. Ahmed aleyhindeki cümleleri buna delil göstermiştir (***Dâiretü'l-Meârif-i Bozorg-i İslâmî***, C. 27, s. 433). Bizce bu delil yeterli görülemez zira bir öğrencinin hocasını eleştirmesi ve bazen de yargısında aşırı gitmesi mümkün olabilmektedir. Cahîz'in *el-Heyevân* kitabındaki kendi hocası Nazzâm'a yönelik yergileri buna örnek gösterilebilir.

21 Künyesi "Ebû Muhammed" ve "Ebû'l-Hakem" idi. Tûsî'nin *Ricâl*'inde doğum tarihi 135, vefatı 199 olarak gösterilir. Keşşî 179 yılında vefat ettiğini söyler.

22 el-Hûî, ***Mucemu'l-ricâli'l-hadîs***, C. 19, s. 271-96.

Kelâm ilminde imâmeti ilk inceleyenlerden biriydi, mezhebi nazarî olarak sundu, hazırcevaptı…[23]

Yaklaşık olarak aynı ibareler İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'inde de yer alır.[24]

Hişâm'ın farklı konu ve ilimlerde kaleme aldığı pek çok eser ricâl kitaplarında kayıtlıdır. Bu kitapların isimleri *el-Fihrist*'te zikredilenlerle neredeyse aynıdır. Hişâm özellikle kelâm ilminde benzersiz bir âlimdi ve ikinci asrın en önemli kelâmî şahsiyeti sayılmaktadır. O çağın ilmî toplulukları kelâmî meselelerde onun düşünsel hâkimiyetinin ve delillendirmelerinin etkisi altındaydı. Bazı çağdaş Sünnî müelliflerin hakkındaki tanıklıkları dikkat çekicidir:

"Ca'fer -es Sâdık Okulu'nun en bariz temsilcisi Hişâm b. Hakem'dir. İkinci asrın kelâm ilmindeki en büyük şahsiyetidir. Asrının ilmî mahfillerinin tamamını meşgul etmiş ve İmâmiyye mezhebinin muhalifleri karşısında dakik bir kelâmî ve felsefî savaş vermiştir. Çağının felsefî bilgisinin tamamını ve mezheplerini inceleyip bunlarda çağdaşlarının hepsinden fazla derinleşmiştir…"[25]

Hişâm'ın muhaliflere üstün geldiği münazaraların bir kısmı nakledilmiştir.[26] Tartışmalarda çok güçlü olduğu müsellemdir. Birisinin kendisine "Sen kelâmda insanların en güçlüsüsün!" dediğinde "Bunu nereden biliyorsun, zira benimle hiç konuşmadın?" diye sorduğu, onun da "Şu sebeple ki, kelâm ilminde iddiası olan herkes, ben Hişâm ile münazara ettim ve ona galip geldim, diyor. Bu senin

23 Emîn, ***A'yânü'ş-Şîa***, C. 1, s. 264.

24 İbn Nedîm, ***el-Fihrist***, çev. M. Rızâ Teceddüd, Tahran, h.ş. 1343, h.k. 1384, s. 327.

25 en-Neşşâr, ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm***, C. 2, s. 169-170.

26 Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hasan b. Ali Mesûdî, , ***Mürûcu'z-zeheb***, çev. Ebû'l-Kâsım Payende, Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, üçüncü baskı, h.ş. 1365, C. 2, s. 381-387; Emîn, ***A'yânü'ş-Şîa***, C. 10, s. 264-265.

onların gözündeki büyüklüğünün kanıtıdır" diye cevap verdiği nakledilir.[27]

Nazzâm, Sâmî Neşşâr'ın ifadesiyle Hişâm'ın en büyük öğrencilerindendi. Bağdâdî açık bir şekilde "Nazzâm, Râfizî Hişâm b. Hakem ile görüştü ve ondan ders aldı"[28] diye yazar. Şehristânî de bu konuya kapalı bir şekilde değinir ve "Hişâm b. Hakem'in görüşünü benimsedi…"[29] der. Fakat başka ifadelerinde Nazzâm'ın Şiî eğilimlerini vurgular ve "Râfizîliğe olan meyli…" ifadesini kullanır.[30] Çağdaş yazarlardan Ahmed Mahmud Subhî, Nazzâm ve Hişâm arasındaki irtibata daha çok değinmiştir. O, Nazzâm'ın çokça seyahat ettiğinden ve döneminin pek çok ilmî ve kültürel merkezini, ezcümle Hind, İran ve Yunan kültürleriyle komşu olan İslâm dünyasının doğusunu ve Kûfe'yi gördüğünden bahsederken şöyle der: "Ardından Kûfe'ye yöneldi ve burada en büyük Şiî kelâmcı Hişâm b. Hakem ile görüştü. Aralarında münazaralar gerçekleşti ve fikir alışverişinde bulundular. Hişâm'dan bazı şeyler öğrendi…"[31] Ardından da Hişâm'dan etkilenerek kabul ettiği bazı fikirleri sıralamaktadır ki bunlara değineceğiz. Sâmî Neşşâr da aynı şekilde Hişâm'ın Nazzâm üzerindeki etkisine ve bunun Nazzâmcı Mu'tezilîler arasında süregiden izine değinerek "Hişâm'ın en büyük öğrencilerinden, büyük Mu'tezilî felsefeci Nazzâm… Hişâm b. Hakem'in Nazzâmiyye mezhebindeki etkisi çok büyük olmuştur" diye yazar.[32]

Bahsi geçen konulardan şu sonuçlar elde ediliyor:

27 Rasûl Ca'feriyân, ***Münâsebât-i Ferhengî-i Mu'tezile ve Şîa***, Merkez-i Çâp ve'n-Neşr-i Sâzmân-i Tebliğât-i İslâmî, birinci baskı, h.ş. 1372, s. 37-38.

28 Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 79.

29 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 56.

30 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57.

31 Subhî, ***fi İlmi'l-kelâm***, C. 1, s. 219.

32 en-Neşşâr, ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm***, C. 2, s. 172.

a) Nazzâm'ın ikinci asrın ve üçüncü asrın başlangıcının en büyük İslâm kelâmcılarından biri olarak, İmâmiyye'nin büyük kelâmcısı Hişâm b. Hakem'den etkilendiği ve Şiî eğilimler taşıdığında şüphe yoktur.

b) Bu etki, Sâmî Neşşâr'ın kitabında nakledildiği üzere Nazzâm'ın ekolünde baki kalmış ve sonraki nesillere aktarılmıştır.

c) Nazzâm'ın pek çok tarihçi ve fırak âlimi tarafından tasrih edilen Şiî görüşleri de bu etkinin başka bir kanıtıdır.

Bu makalemizde Nazzâm'ın Şiîliğini kanıtlama peşinde değiliz. Bununla birlikte Nazzâm son tahlilde Ehl-i Sünnet dairesinde sayılan Mu'tezile'nin aklî kelâmî hareketine mensuptu ve bu akım Şîa ile pek çok noktada çelişen noktaları haiz bir fikrî okul olmakla birlikte içinde Şiî düşünceleri de barındırmaktaydı. Bu düşünceler fikrî bir sistemin ekseni olarak tayin edici rol oynayabilirler. Şimdi kelâm ve tarih kaynaklarındaki verilere dayanarak bu görüşleri ayrıntılı bir şekilde ele alabiliriz.

İlk Bölüm: Nazzâm'ın İtikat, Kelâm, Fıkıh ve Hadis Sahasındaki Şiî Görüşleri

İlk olarak: Mâsum İmam'ın sözünün hücciyeti (hüccet, delil oluşu)

Şehristânî'nin nakline göre Nazzâm, şer'î meselelerde Mâsum İmam'ın sözünün hücciyet ve itibarına inanmaktaydı: "Şüphesiz ki Mâsum İmam'ın sözü hüccettir."[33] Aynı şekilde Subhî de Nazzâm'ın Şiî görüşlerini sıralarken "Mâsum'un kavlinin hüccet oluşunu" da saymıştır.[34] Sâmî Neşşâr ise Nazzâm'ın bu sözüne işaret ederek "Nazzâm nezdinde hüccet Mâsum İmam'ın sözündedir" demiş ve

33 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57.

34 Subhî, ***fi İlmi'l-kelâm***, C. 1, s. 219.

"İbn Hazm ve Zâhiriyye mezhebine göre Nazzâm'ın inancı bu şekildedir"[35] diye de eklemiştir.

Bu noktada birkaç hususa değinmek zorunlu görülmektedir:

a) Nazzâm'ın "mâsum"dan kastı acaba Hz. Peygamber midir yoksa O'ndan sonra gelecek kişi ya da kişiler mi? Bu sorunun cevabında şu konunun netleştirilmesi doğru olur, zira Allah'ın kelâmı ve vahiy olan Kur'ân'ın hücciyetinde ve aynı şekilde mâsum olan Hz. Peygamber'in sözünün delil oluşunda –*O hevasından konuşmaz, o sadece kendisine vahyolunan vahiydir (Necm, 3-4)*– ihtilaf yoktur ve tüm İslâm mezhepleri bunda ittifak etmiştir. Buradaki tartışma Kur'ân ve Hz. Peygamber'den aktarılan sözlerde hükmü açıkça bulunmayan konularda ve şer'î hükmün istinbatında (çıkarımında) başka bir kaynağa başvurmanın caizliği üstünedir. İşte burada bazıları kıyas, icma ve diğer yolları uygun görürken aralarında Şiîlerin de yer aldığı bir topluluk ise Peygamber'den sonra Mâsum İmam'ın varlığının zorunluluğuna inanmıştır. Onlar şöyle dediler: Kur'ân'ın muradını anlamadığımızda ve Hz. Peygamber'in Sünnet'ine ulaşamadığımızda Mâsum İmam'ın sözüne başvururuz, zira O'nun kavli Kur'ân ve Sünnet gibi muteber bir ölçüttür. Kıyas geçerli değildir ve icmâ da bizzat delil değildir, delil oluşu sadece, Mâsum İmam'ın sözünün keşfindeki rolünden kaynaklanır. Bu konular Nazzâm'ın zamanında ciddi bir şekilde gündemdeydi ve tartışılmaktaydı. Böylesi bir ortamda Nazzâm'ın "Hüccet, Mâsum İmam'ın kavlidir" demekle gözettiği kastının Hz. Peygamber'den sonrasına yönelik oluşu açıktır ve meramı bundan başka bir şey olsaydı "Mâsum İmam" yerine "mâsum" veya "Peygamber kavli" demesi yeterliydi. Her ne kadar "Mâsum İmam" ifadesi, Kur'ân'da

35 en-Neşşâr, ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm***, C. 1, s. 502.

Hz. İbrahim hakkında geçtiği üzere (Bakara, 124) öncelikli olarak Peygamber için kullanıldıysa da bahsettiğimiz zaman ve mekân çerçevesinde "Mâsum İmam"dan kastın Şiîlerce de murat edilen özel bir anlamı bulunmaktaydı. Dolayısıyla Nazzâm gibi büyük bir mütekellimin bu lafzı, özel anlamını göz önüne almaksızın kullanması düşünülemez.

b) Yukardaki açıklamaların ışığında Nazzâm'ın bu sözünün mantıksal sonucu Peygamber'den sonraki Mâsum İmam'ın somut varlığına inançtır. Elbette bu konuyu sadece aklî bir hüküm olarak dillendirdiği, yani mâsum İmam'ın varlığının farzedilmesi halinde, ismet gereğince, sözünün Şeriat'taki hücciyetinin kabulünün zorunluluğuna işaret ettiği söylenebilir. Bu ihtimalin yersiz ve çok zayıf oluşunda şüphe yoktur, zira o farazi bir boşlukta görüş bildiriyor değildir, aksine onun görüşü İslâm toplumunun Hz. Peygamber'den sonraki somut gerçekliğine dönüktür ve bu düşünceler çerçevesinde toplumun bir sorununu pratikte çözmeyi hedeflemektedir. Bunun karinelerinden biri "Mâsum İmam'ın sözünün hücciyeti" bahsinin "icmâ" meselesiyle mantıksal irtibatıdır. Mâsum İmam'ın sözünün delil oluşuna inananlar icmânın zâtî olarak delil sayılmasını kabul etmezler. İleride de bahsedeceğimiz üzere Nazzâm da bu eğilimdeydi. Subhî ve Sâmî Neşşâr da bunun Nazzâm'ı etkileyen Şiî bir fikir olduğunu tasrih ederler.[36]

Bu konuda akla gelebilecek başka bir ihtimal de burada "mâsum"dan kastedilenin takva ve liyakat sahibi biri olup Şîa'nın kastettiği "mâsum" şahsiyet olmayışıdır. Hayyât'ın İbn Râvendî'ye verdiği cevapta da bu anlam geçmektedir. İbn Râvendî "Eğer Şîa hiçbir asrın günah ve hatadan korunan bir İmam'dan yoksun olmadığına kâil ise, Ebû Huzeyl ve Hişâm Fûtî de her asırda onlarca mâsumun olduğuna

36 en-Neşşâr, ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm***, C. 1, s. 502.

ve Ümmet'in mâsumların varlığından hali olmayacağına inanırlar" demiştir. Hayyât bunun cevabında bu iki kişinin mâsumdan kasıtlarının Müslümanlar arasındaki muttaki, iyiliksever ve salih kişilerden oluşan bir cemaat olduğunu ve bunların nakillerinin diğerleri için hüccet yerine geçtiğini söyler.[37] Dolayısıyla mâsum, Şiîlerin hadis naklinde ve diğer alanlarda göz önüne aldıkları "âdil ve sika kişi" anlamındadır. Bu ihtimali zayıf kılan nokta Hz. Peygamber'den nakilde bulunan râvîler ve onların nakillerini hüccet sayma bahsinde ele alınan mâsumiyetin takvalı olmak ve salihlik anlamına gelmesidir ve bu mâsumlukla Şiîlerin kastettiği kavram arasındaki büyük fark açıktır. Ehl-i Sünnet arasında Peygamber'in hadislerinin râvîleri için ismetin gerekliliğine inananlar, "Şer'î ve ibâdî tekliflerin belli olması için Kur'ânî nasslardan sonra bize güvenilir râvîlerce aktarılan Peygamber Sünneti ile amel ederiz. Kur'ân ve Sünnet'ten sonra ise kıyas ve icmâ gibi yollardan yararlanırız" derler.

Bu yorum gereğince birisi şer'î ahkâmın istinbatında kıyas ve icmâyı mümkün görmez ve ictihadda reye başvurmayı, bu fiilin sonucunun zannî oluşu yüzünden kabul etmez ise ve bunun sonucunda da üç halife ve Abdullah b. Mesûd gibi ünlü sahâbîleri ictihadlarında kıyas ve rey gibi zannî yollara başvurdukları için eleştirir ve Mâsum İmam'ın sözünü Kur'ân ve Sünnet'ten sonraki hüccet sayarsa, artık onun mâsumun anlamı için son ihtimali kabul etmesi beklenemez. Zira bu ikinci anlamıyla mâsumun sadece Peygamber'den yaptığı nakiller hüccettir, yaptıkları ictihadlar ise reddedilir. Öte yandan soru zaten Kur'ân ve Sünnet'te nassın olmadığı durumlar için geçerlidir. Böylece son ihtimal de zayıflıyor ve Nazzâm'ın diğer Şiî görüşleri

37 Hayyât, ***el-İntisâr***, s. 234-235.

ve Hişâm ile ilişkisi gibi diğer karineler ışığında, onun bu görüşünün Şîa'yla uyumluluğu ihtimali kuvvet kazanıyor.[38]

İkinci olarak; icmânın hücciyetinin reddi

Nazzâm'ın görüşlerini nakleden pek çok kaynağa göre onun icmânın değerine inanmadığına şüphe yoktur. İbn Râvendî, Şeyh Müfîd, Şehristânî, Bağdâdî, İbn Ebi'l-Hadîd ve ayrıca çağdaş yazarlar bu görüşü Nazzâm'a nispet ederler. Hayyât'ın nakline göre İbn Râvendî şöyle diyordu: "Nazzâm ve onunla hemfikir olanlar ümmetin hata etmesini mümkün görüyorlardı."[39] Hayyât bu konuda onu ve düşündeşlerini savunmamıştır ve bu durum örtük bir şekilde İbn Râvendî'nin Nazzâm hakkındaki yargısını onayladığı anlamına geliyor. Şeyh Müfîd de *el-İfsâh*'ta, Hz. Peygamber'e nispet edilen "Ümmetim sapkınlık üzerinde birleşmez"[40] hadisini icmânın hücciyetine delil sayanlara verdiği yanıtta, bu hadisin mana, içerik ve lafız açısından ihtilaflı şekilde rivayet edildiğini belirterek, bu ihtilafın hadisin icmâya delil sayılmasını ve ayrıca naklin Peygamber'den gelmiş olma ihtimalini zayıflattığını belirtir ve "Bu hadisin sıhhatini nazar ehlinin büyüklerinden bir topluluk ve Mu'tezile'nin imamı ve büyüğü İbrahim b. Seyyâr Nazzâm reddetmiştir"

38 Ahmed b. Mahmud Subhî şöyle diyor: "Nazzâm'a nispet edilen başka bir görüş de şer'î ahkamda Kur'ân ve Hadis'ten sonra Mâsum İmam'ın sözünün hüccet oluşudur. Eğer bu doğruysa Nazzâm İmâmiyye Şîası'nın tüm görüşlerini benimsemiş ve bunda da onların en büyük kelâmcısı Hişâm b. Hakem'den etkilenmiş demektir." (Subhî, ***fi İlmi'l-kelâm***, C. 1, s. 232).

39 Hayyât, ***el-İntisâr***, s. 147.

40 ***Sünenü Tirmizî***, C. 4, s. 466, ş. 2167; ***Müsnedü Ahmed***, C. 5, s. 145; ***Sünenü Dârimî***, C. 1, s. 29. Bu hadis ve sıhhati için bkz. ***el-İhticâc***, s. 115; ***el-Hisâl***, C. 2, s. 549, ş. 30 (***Mûsânnifât-ı Şeyh Müfîd***'den nakille; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân Şeyhü'l-Müfîd, ***Mûsânnefâtu'ş-Şeyhi'l-Müfîd***, Kum: Mutemeru'l-Âlemi'l-Elfiyyeti'ş-Şeyhi'l-Müfîd, birinci baskı, 1413, C. 8, s. 47).

der.[41] Şehristânî ve Bağdâdî de bunu açıkça yazmıştır.[42] İbn Ebi'l-Hadîd bu konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. O, Nazzâm'ın *Nüket* kitabında icmâyı inkârını yazdığını ve bu görüşünü savunmak için sahâbenin ayıplarını saymak zorunda kaldığını söyler.[43] Bu makalenin devamında Nazzâm'ın bu eleştirilerinden söz edeceğiz.

Çağdaş mezhep tarihçilerinden Sâmî Neşşâr, Subhî ve Ahmed Emîn de Nazzâm'ın icmânın hücciyetini inkârından bahsetmiştir.[44] Subhî, Nazzâm'ın icmâ hakkındaki görüşüne ayrıntılı bir şekilde yer verir. O, Nazzâm'ın icmâ tarifini aktardıktan sonra bunun Sünnî Müslümanlar arasındaki meşhur tanıma aykırı olup İmâmiyye'nin icmâ tarifine uyduğunu belirtir.

Gazzâlî icmanın tanımında "Muhammed (s.a.a.) Ümmeti'nin dinî bir konudaki özel ittifakı"[45] der ve başka bir yerde de "İcmâ, ehl-i hal ve'l-akd'ın ittifakıdır" tanımını yapar.[46] Başkaları da icmânın tarifinde "İslâm ümmetinin müçtehitlerinin bir asırda dinî bir meseledeki ittifakı"[47]

41 Şeyhü'l-Müfîd, ***el-İfsah fi'l-imâme*;** Şeyhü'l-Müfîd, ***Mûsânnifât-i Şeyh Müfîd***, C. 8, s. 47.

42 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57; Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 80-87.

43 İbn Ebi'l-Hadîd, ***Şerhü Nehci'l-belâğa***, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ikinci baskı, 1385/1965, C. 6, s. 129.

44 en-Neşşâr, ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm***, C. 2, s. 502; Ahmed Emîn, ***Duha'l-İslâm***, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ikinci baskı, ts C. 3, s. 126.

45 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, ***el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*** (Abdülali Muhammed b. Nizâmeddin Muhammed es-Sehâlevi el-Ensârî'nin kitabı *Fevâtihü'r-rahamût* ile birlikte), takdim ve talik, İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, C. 1, s. 505.

46 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, ***el-Menhûl min talikâti'l-usûl***, thk. Muhammed Hasan Heytu, Dimeşk: Dâru'l-fikr, ikinci baskı, h. 1400 / 1980, s. 303.

47 ***el-Menhûl min T'alikati'l-Usûl***'ün haşiyesinde Gazzâlî'nin kullandığı bu tarif İbn Hicâb'a aittir.

demişlerdir. Ehl-i Sünnet ulemâsının icmâyı tarifleri aşağı yukarı bu şekildedir ve Müslümanların geneli, Zâhiriyye mezhebinden Dâvûd Zâhirî gibiler hariç, icmâyı şer'î hüccet bilmektedir. Subhî, Nazzâm'ın icmâ tanımını "Bir kişinin sözü bile hüccete uygun olursa hücciyet özelliği taşır" şeklinde nakleder.[48] Subhî'nin de dikkat çektiği üzere bu tarif Ehl-i Sünnet arasındaki meşhur tarifle uyumsuzdur ve hatta böyle bir tanımlamanın icmânın temelden varlığının ve hücciyetinin inkârına yol açacağı açıktır. Zira tariften de anlaşıldığı üzere temel rol ümmet ya da ehl-i hal ve akdin ittifakına değil, iki şartla hüccete verilmiştir: **a)** hüccete uygun olması, isterse tek kişinin sözü olsun; **b)** Ümmetin tüm müçtehitleri bir sözde ittifak etse fakat sözlerine uygun bir hüccetleri olmasa, icmâlarının bir kıymeti bulunmaz. Bu yönden mezkûr tarif İmâmiyye Şîası'nın icmâ tanımına uygundur.

Şîa'nın usûl kitaplarında icmânın tanımı, kısımları ve hücciyeti hakkında pek çok ve dakik bahis mevcuttur ve bunun ayrıntılı incelenmesinin yeri bu makale değildir. Fakat genel olarak İmâmiyye'ye göre icmânın haddizâtında şer'î bir itibarı yoktur ve hücciyeti Mâsum İmam'ın sözünün desteğiyle, onu içermesiyle mümkündür. Yani Mâsum İmam'ın icmâ edenlerin içinde olması şarttır. Bu da gerçekte Mâsum İmam'ın sözünün hüccet olmasıdır, icmânın değil. Zira bu icmâyla Mâsum İmam'ın sözü keşfolunmaktadır, çünkü [zımnen] "O'nun görüşü icmâ edenlerinkine muhalif olsa bir şekilde aksi görüşü ilka ederdi ve sonuçta da icmâ hâsıl olmazdı" denmektedir. Şeyh Müfîd "İcmâ, Hüccet'in sözünü içerdiği için delildir… Bu baptaki temel, Kâim İmam'ın (a.s.) sözüyle hakkın sübutudur…" der.[49]

48 Subhî, ***fi İlmi'l-kelâm***, C. 1, s. 233. Malesef Subhî, Nazzâm'ın bu tarifi için kaynak göstermemiştir.

49 ***Evâilü'l-makâlât***, s. 121. (***Mecmûa-i Mûsânnefât***, C. 4)

Dolayısıyla icmâ edenlerin sayısı icmânın geçerlilik ölçüsü değildir ve hatta Mâsum İmam'ın sözüne muvafık tek bir kişinin görüşü bile hüccettir. Diğer herkesin sözü de Mâsum İmam'a muhalif ise itibardan yoksundur.[50] Tek bir cümle ile özetlemek gerekirse icmâ İmâmiyye nezdinde bağımsız olarak değersizdir. Şeyh Ensârî'nin güzel ve dakik ifadesiyle dediği gibi "Şüphesiz icmâ Ehl-i Sünnet ilkesidir ve onlar icmânın, icmâ da onların temelidir…"[51]

Böylece icmâ meselesi hakkındaki görüşleri üç şekilde sınıflandırabiliriz:

a) İcmâ mutlak surette hüccettir ve icmânın tahakkuku bizzat şer'î olarak geçerlidir,

b) İcmâ asla hüccet değildir,

c) İcmâ, Mâsum İmam'ın sözünü içerdiği için hüccettir, başka bir ifadeyle icmâ Mâsum İmam'ın sözünün keşfine yol açtığı için hüccettir, yoksa tek başına değil.

İlk söz Ehl-i Sünnet ulemâsının çoğuna aittir, ikincisi Zâhiriyye mezhebinin, Hâricîlerin ve bir yoruma göre Nazzâm'ının sözüdür. Üçüncüsü de İmâmiyye Şîası'nın kavlidir.

Nazzâm'ın görüşünün bu üçünden hangisi olduğunun kati bir şekilde belirlenmesi onun "Bir kişinin sözü bile hüccete uygun olursa hücciyet özelliği taşır" ifadesinde

50 Seyyid Murtazâ *ez-Zerîa*'da Nazzâm'ın icmânın hüccet oluşunu reddedişini naklettikten sonra bu noktaya işaret eder (İlmi'l-Hudâ Seyyid Murtezâ, ***ez-Zerîa ile'l-usûli'ş-Şerîa***, tashih, mukaddime ve talikat, Ebû'l-Kâsım Gurcî, Tahran: İntişârât ve Çâp-i Dânişgâh-i Tehran, ikinci baskı, 1363, C. 1, s. 603-656). Buna göre icmânın işlevi Mâsum'un sözünü keşfetmekten ibarettir ve kendisi bizzat delil değildir (Necmüddin Ebi'l-Kâsim Ca'fer b. el-Hasan Muhakkik Hilmî, ***Meâricu'l-usûl***, Müessesetü Âli'l-Beyt, birinci baskı, h. 1403.

s. 126). Şeyh-i Azam Ensârî de *Resâil*'inde bu konuyu dakik bir şekilde incelemiştir.

51 Şeyh Murtazâ Ensârî, ***Ferâidu'l-usûl***, thk. ve talik, Abdullah Nuranî, Kum: Câmie-i Müderrisîn, C. 1, s. 79.

geçen hüccetten kastının tam olarak bilinmesine bağlıdır. **a)** Eğer muradı "nass" ise yukardaki tarif "İcmâ, Kur'ânî ya da nebevî nass ile uyumlu olursa muteberdir. Hatta buna kâil olan kişi tek bir şahıs da olsa" anlamına gelir. **b)** Yok eğer kastı aklî hüccet ve burhan ise ya da Kur'ân, Peygamber ve aklî hüccet ise, bu durumda onun için icmâ, Kur'ân, Peygamber veya akılla ikame edilen her fikir ya da akla dayandırılan her söz olurdu ve buna inananın da bir ya da daha fazla kişi olması fark etmezdi. **c)** Eğer kastı Mâsum İmam ise tarifi de şöyle olur: İcmâ, Mâsum İmam'ın sözüyle uyumlu söz ve görüşlerdir (ve daha önce de açıklandığı üzere Mâsum için de iki görüş vardır ve bunlardan biri Nazzâm'ınkine uygun gözüken Şîa'nın sözüdür). İlk iki ihtimalde Nazzâm'ın sözü Şîa'dan farklı olur ve sadece üçüncü ihtimalde ve o da mâsum kavramında Şîa'nın tefsirini kabul etmemiz durumunda, onun görüşünü tam olarak Şîa'ya muvafık sayabiliriz. Daha önce bu ihtimalin güçlü olduğundan bahsetmiştik. Şehristânî'nin sözünün başı ve sonuna dikkat ettiğimizde de bu olasılık güçleniyor: "İcmânın Şeriat'ta hüccet olmadığı yönündeki sözü… Şüphesiz hüccet Mâsum İmam'ın sözüdür."[52] Açıktır ki Nazzâm'ın icmânın haddizatında hüccet olmayıp başka bir hüccete ihtiyaç duyduğu görüşü Şîa'nın sözüyle uyumludur. Fakat hüccetin mahiyeti konusu da bir yoruma göre Şîa'ya uygun olacaktır ve bu yorum bazı karinelerle de güçlenmektedir. Subhî'nin dediği gibi Nazzâm'ın:

1. Hişâm b. Hakem gibi Şiî kelâmcıların etkisi altında kalması,

2. Kıyası reddedip Mâsum İmam'ın sözünü hüccet saymakla Şîa ile paralellik arz ettiği için, bunun mantıksal

52 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57.

sonucu gereğince icmânın hücciyetini inkâr etmek zorunda kalmış olması,

3. Kıyas ve ictihadın hücciyetini inkârının mantıksal sonucunda icmânın inkârı,

4. Kelâm ve maarifteki aklî duruşu kendisini icmânın reddine sevketmiştir. Zira akıl, Kitap ve Sünnet'te nassın bulunmadığı yerde icmânın gerçekleşmesini imkânsız sayar.[53]

Üçüncü nokta: İmâmet nass ve tayinledir

Şehristânî'ye göre Nazzâm'ın bir diğer görüşü de "İmamet zâhirî olarak yalnızca nass ve tayin ile belli olur"[54] şeklindedir. Bu nakle göre imâmet halkın seçimiyle değil Peygamber'in ilâhî emirle yaptığı intisâbı ile gerçekleşir. Şehristânî'nin Nazzâm'a nispet ettiği bu söz doğruysa bu katışıksız bir Şiî görüştür. Bu naklin doğruluğunun bir başka göstergesi de Hayyât'ın nakline göre İbn Râvendî'nin imâmet hakkındaki sözü Ali Esvârî'ye[55] nispet etmesidir: "Bu yalancı [İbn Râvendî] der ki Esvârî'den imâmet sözü nakledilmiştir."[56]

Hayyât bu nispeti reddettikten sonra Esvârî ve Ali b. Meysem-i Râfizî[57] arasında imâmet hakkında münazaralar gerçekleştiğini ve Esvârî'nin galip geldiğini yazar. O bu durumu Esvârî'nin imâmet konusunda Şiî bir yönelimi olmadığına tanık gösterir. Hayyât'ın bu sözünü kabul edersek –gerçi o *İntisâr* kitabında genelde Mu'tezilîlerin görüşünü

53 Subhî, ***fi İlmi'l-kelâm***, C. 1, s. 235.

54 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57.

55 Ali Esvârî (h. 240/m. 854), Mu'tezile'nin yedinci tabakasındadır ve Allâf ile Nazzâm'ın çağdaşıdır.

56 el-Hayyât, ***el-İntisâr***, s. 155.

57 Ali b. İsmâil b. Şuayb b. Meysem b. Nemmâr, İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'teki ifadesine göre İmâmiyye'nin ilk kelâmcılarındandır ve *el-İmâmet* ve *el-İstihkâk* kitaplarının yazarıdır (İbn Nedîm, ***el-Fihrist***, s.327).

Ehl-i Sünnet'e yakınlaştırmaya gayret etmiştir– Esvârî'nin bu tavrını Ebû Huzeyl Allâf'ın etkisinde ve ders halkasında olduğu döneme mahsus saymalıyız. Zira Şehristânî ve Bağdâdî'nin yazdığına göre[58] o, daha sonra Nazzâm'ın takipçileri arasına katılmış ve onun tüm görüşlerini benimsemiştir.[59]

Öte yandan bu görüşün Nazzâm'a atfedilmesini doğrulayan başka bir analiz de mümkündür. Şöyle ki:

a) Daha önce de bahsi geçtiği üzere Nazzâm icmâya değer vermiyordu.

b) İslâm âlim ve kelâmcılarının geneli İslâm ümmetine hükmedecek bir imamın varlığının gerekliliği anlamındaki imâmetin vacipliğine inanmaktadır.[60]

c) İmamet meselesindeki ihtilaf tayin yöntemi ve imamın şahsının özellikleri üstünedir. Bu konuda iki görüş mevcuttur: Ehl-i Sünnet, imamın icmâ ve Müslümanların biatı ile seçilmesi gerektiği söylerken, İmâmiyye nass ve Peygamber'in tayini ile nasbedildiğine inanır. Nazzâm icmâyı ve icmânın hüccet oluşunu sorguladığı için mantıksal olarak Şîa'nın görüşünü kabul etmek zorundadır. Bu nedenle Şehristânî, Nazzâm'ın bu konudaki görüşü Şîa'nınki ile aynıdır, der (Elbette imâmetin vacipliğinin kökeninde de ihtilaf mevcuttur. İmâmiyye, Ka'bî ve Ebû'l-Hasan Basrî ve Mu'tezile'den bir grup imâmeti aklen ve naklen vacip

58 "Esvârî, Ebû'l-Huzeyl'in bağlılarından idi ve sonrasında Nazzâm'ın mezhebine geçti." (Bağdâdî, ***el-Fark beyn'el-fırak***, s. 91)

59 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 58.

60 İbn Ebi'l-Hadîd *Şerhü Nehci'l-belâğa*'da şöyle der: Tüm kelâmcılar imâmetin vücubuna inanırlar, yalnızca Mu'tezile'nin kadim âlimlerinden Ebû Bekir Asam'ın, ümmetin birbirine insaflı davranıp zulmetmemesi durumunda imâmetin vacip olmadığını söylediği nakledilmiştir. Aynı şekilde Hâricîler de işin başında imâmeti zorunlu görmüyorlardı fakat Abdullah b. Vehb Râsibî'nin emirliğinden sonra bu sözden dönmüşlerdir İbn Ebi'l-Hadîd, ***Şerhü Nehci'l-belâğa***, C. 2, s. 308). İbn Haldûn da *Mukaddime*'sinde Ebû Bekir Asam ve Hâricîler hariç tüm İslâm mütekellimlerinin imâmetin vacipliğinde birleştiklerini kaydeder.

sayarken Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Eş'aire sadece naklî vücuba inanır).[61]

İmamet konusunda Nazzâm'a nispet edilen başka bir söz daha vardır ki burada naklettiğimizle uyumlu değildir.[62] Buna göre Yüce Allah'ın *"Allah katında en değerliniz en takvalı olanızdır"* buyruğu gereğince Kur'ân ve Sünnet'i ikame edecek her şahıs imâmet liyakatini haizdir. Ve bu durumda da nass ve tayine yer kalmayacaktır. Elbette bu söz Mu'tezile'nin geneline de nispet edilmiştir.[63] Gerçi Mu'tezile'nin çoğunun icmânın hücciyetine kâil olduğunu ve Kitap ve Sünnet'i ikame edenlerin genelde görüldüğü üzere birden fazla olması durumunda buna başvurulduğunu biliyoruz. Sonuç olarak ümmetin icmâsı kimin için hâsıl olursa imâmet ona geçecektir. İcmâyı hüccet saymayan ise başka bir çare düşünmelidir. Bunlardan biri zora başvurup rakipleri kılıçtan geçirmektir ki bu da evvela kudrete ihtiyaç duyar ve ikinci olarak da mezkûr ayetle yapılan istidlâle uygun düşmez. Zira kargaşa ve kan dökmeye yol açmak takvaya, ve Allah'ın Kitabı'na ve Sünnet'in ikamesine aykırıdır. Akla uygun yol Şehristânî'nin nakline göre Nazzâm'ın da benimsediği üzere Peygamber'in nassına başvurmaktır. Sâmî Neşşâr da bahsi geçtiği üzere Nazzâm'ın bu görüşünü Dâvûd Zâhirî ve İbn Hazm'dan naklederek doğrulama eğiliminde olduğunu gösterir.[64] Bu durumda Nevbahtî'nin naklini doğru

61 Cemâlüddîn Ebî Mansur Hasan b. Yusuf Allâme Hillî, ***Envâru'l-melekût fî şerhi'l-Yâkût***, thk. Muhammed Necmî Zencânî, Kum: İntişârât-i Bîdâr, ikinci baskı, h.ş. 1363, s. 202-203.; İbn Ebi'l-Hadîd, Mu'tezile'nin, Şîa'nın dediğiyle birebir aynı şekilde olmamakla birlikte imâmetin aklî vücubuna inandığını söyler (İbn Ebi'l-Hadîd, ***Şerhü Nehci'l-belâğa***, C. 2).

62 Ebî Muhammed el-Hasan b. Mûsâ Nevbahtî, ***Fıraku'ş-Şîa***, tashih ve talik: Seyyid Muhammed Sâdık Âl-i Bahri'l-Ulûm, Necef: Mektebetü'l-Murtezaviyye, 1355/1936, s. 11.

63 Nevbahtî, ***Fıraku'ş-Şîa***, s. 11.

64 en-Neşşâr, ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm***, s. 502.

kabul etsek bile bir şekilde Nazzâm'ın imamın nassla tayin edildiği şeklindeki Şiî görüşte olduğu söylenebilir.

Dördüncü nokta: Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin imâmeti hakkındaki nassı

Burada Nazzâm'ın nasstan kastının belirli bir şahsın tayini mi yoksa isim ve nesep belirtmeden genel sıfatların belirlenmesi mi olduğunu ele alacağız. Zira Bağdat Mu'tezilesi ve Zeydiyye'nin inancı bu yöndeydi.[65] İmâmiyye'nin İmam'ın doğrudan şahsı hakkında Peygamber nassının varlığına inandığını biliyoruz. Şiîler Hz. Peygamber'den İmam Ali ve diğer İmamlar hakkında nasslar rivayet etmektedirler. Şehristânî'nin nakline göre Nazzâm'ın bu konudaki görüşü şöyledir: *"Şüphesiz Nebi (s.a.a.) farklı yerlerde Ali (r.a.) hakkındaki nassı iblağ ve izhar etmiş ve bu izharı o cemaate gizli kalmamıştır. Fakat Ömer bunu gizledi ve Sakife günü Ebû Bekir'e biat eden de odur."*[66] Bu ifadelerde bazı noktalar dikkat çekmektedir:

a) Hz. Peygamber Ali'nin (a.s.) imâmetini pek çok kez ilan etmiştir.

b) Bu ilan Müslümanların bu konuda hataya düşmelerini engelleyecek şekilde aydınlık ve açıktı.

c) İkinci Halife, Hz. Peygamber'in rıhletinden sonra O'nunla ilgili bu konudaki nassları gizleyip inkâr etmiştir.

d) Sakife'de Ebû Bekir'e biat edilmesinin temelini de o atmıştır.

Eğer bu atıf doğru ise Nazzâm'ın görüşünün İmâmiyye Şîası'ndan farksız olduğu anlaşılır.

65 Nevbahtî, ***Fıraku'ş-Şîa***, s. 8.

66 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57.

Beşinci nokta: Efdalin (en faziletlinin) bulunması halinde mefdulun (faziletlinin) imâmeti caiz değildir

Nazzâm'ın bu görüşüne kudemanın eserlerinde rastlayamadık, fakat Subhî bu görüşü ona nispet etmiş fakat ne yazık ki bunun kaynağına işaret etmemiştir. Her hâlükârda o bu inancı Nazzâm'a atfeder[67] ve onun Hişâm b. Hakem'den etkilenerek benimsediği halis Şiî fikirlerden sayar.

Altıncı nokta: Nazzâm'ın halifeleri ve sahâbîlerin bazı görüşlerini eleştirmesi

Pek çok önemli kaynak bu konuyu aktarmıştır.[68] Nazzâm üç halifeyi, Abdullah b. Mesûd, Huzeyfe b. Yemân ve Ebû Hureyre'yi şiddetle tenkit etmiştir. Buraya kadarki duruşu Şîa ile kısmi paralellik arz etmekle birlikte, şaşırtıcı olan şey onun İmam Ali'yi bile bundan istisna etmemesi ve O'na bazı hatalar atfetmesidir. Elbette onun İmam Ali hakkındaki bu görüşlerinin Hişâm b. Hakem'den etkilendiği dönemin öncesine ait olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Ebi'l-Hadîd, Nazzâm'ın sahâbe eleştirisinin sebebinin icmânın hücciyetini inkârı olduğunu söyler. O, Nazzâm'ın İmam Ali haricindeki sahâbîlere yaptığı eleştirileri ele almadığından bunların savunusuna da yer vermez. Nazzâm'ın İmam Ali'ye yönelttiği bazı itirazları zikretmiş ve bunlara doyurucu, ilmî cevaplar vererek şöyle demiştir: "Şüphesiz

67 Subhî, ***fi İlmi'l-kelâm***, C. 1, s. 219.

68 Mesela: İbn Kuteybe Dîneverî, ***Tevîlu muhtelefi'l-hadîs***, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî Müessesetü'l-Kitâbu's-Sekâfiyye, 1988, s. 15-32; Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57; Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 80, 89 ve 90; Şeyh Müfîd ***el-Fusûlu'l-muhtâre***, s. 205-210; İbn Ebi'l-Hadîd, ***Şerhü Nehci'l-belâğa*** (C. 6, s. 129), Ahmed Emin, ***Duha'l-İslâm***, C. 3, s. 86-89; Subhî, ***fi İlmi'l-kelâm***, C. 1, s. 219; Abdurrahman Bedevî, ***Mezâhibu'l-İslâmiyyîn***, C. 1, s. 266-269. İbn Râvendî de bu görüşü Nazzâm'a nispet etmiştir. (bkz. el-Hayyât, ***el-İntisâr***, s. 213).

ki Nazzâm bu kişi [İmam Ali] hakkında çirkin bir hataya düşmüş ve kötü sözler söylemiştir."[69] Aynı şekilde Nazzâm'ın sadece teorik meselelerde dakik bir çıkarım gücüne sahip olduğunu, hadis ve siyer bilgisinden ise çok uzak olduğunu vurgular. Ardından Nazzâm'ın naklettiği ve Hz. Ali eleştirisinde esas aldığı bir rivayete işaretle "Nazzâm'ın bu rivayeti hangi kitaptan naklettiğini ve bunu hangi muhaddisin rivayet ettiğini bilmiyorum!"[70] der. İbn Ebi'l-Hadîd, Nazzâm'ın *el-Nüket* diye bir kitabı olduğunu ve bu eleştirilerini orada sergilediğini söyler. Seyyid Murtazâ'nın Şeyh Müfîd'in *el-Fusûlu'l-muhtâre* kitabından[71] aktardığı bu konudaki nakil, Nazzâm'ın en önemli öğrencisi Câhiz'in *el-Futyâ* kitabındandır. Şeyh Müfîd, Nazzâm'ın ilk üç halife, Abdullah b. Mesûd, Zeyd b. Sâbit, İbn Abbas ve ayrıca İmam Ali'ye yönelttiği eleştirileri nakletmiştir. O, Nazzâm'ın üç halife ve diğer sahâbîler hakkındaki sözlerine hak verirken, İmam Ali'ye yönelik eleştirilerini sağlam delillerle reddeder. Şeyh Müfîd'in ve diğerlerinin aktarımlarına göre Nazzâm'ın aşağı yukarı tüm sahâbeye yönelttiği en büyük eleştiri halkın din ve dünya ile ilgili meselelerinde yakinî olmayan ve kendi zanlarına dayanan reyleriyle ictihad ve yargıda bulunmaları, zannî hükümleriyle kan döküp mallarda tasarruffta bulunmalarıdır. Oysa Allah Kur'ân'da *"Ancak hakkı bilip ona şahidlik edenler bunun dışındadır." (Zuhruf, 86)* buyurmak suretiyle zanna değil yakinî ilme

69 İbn Ebi'l-Hadîd, ***Şerhü Nehci'l-belâğa***, C. 6, s. 130.

70 İbn Ebi'l-Hadîd, ***Şerhü Nehci'l-belâğa***, c. 6, s. 130.

71 Bu kitap şu an mevcut değil gözüküyor. Câhiz, *Abdullah Ahmed b. Ebî Dâvud'a Risâle* başlıklı kitabında ona *el-Futyâ* kitabından bahsetmektedir (Ebî Osman Amr b. el-Bahreyn Mahbub el-Câhîz, ***Resâilu'l-Câhiz***, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, Beyrut: Dâru'l-celîl, birinci baskı, h. 1411/1991, C. 1, s. 309) ve ayrıca *el-Heyevân* kitabında "Bu kitabı *fi'l-Kavli fi'l-usûli'l-futyâ ve'l-ahkâm*'da yazdığını söyler (el-Câhîz, *el-Heyevân*, C. 1, s. 8). Ayrıca bkz. Tâhâ el-Hâcirî, ***el-Câhiz Hayâtuhu ve Âsâruhu***, Kahire. Dâru'l-meârif, ikinci baskı, s. 309-315.

tâbi olmayı emretmiştir. Ardından Şeyh Müfîd; Câhiz ve bazı Mu'tezilîlerin Nazzâm'ın eleştiri yöneltmede eşitlik ilkesini gözettiğine inandıklarını nakleder. Şeyh Müfîd ise bunun reddinde böylesi bir eşitliğin varlığına inanmak için delil bulunmadığını söyler ve Nazzâm tarafından eleştirilen ashabın iki kısma ayrıldığını belirtir:

Bunların ilki Müslümanların ve hadis râvîlerinin Nazzâm'ın kendilerine nispet ettiği kıyas, reyle ictihad, çelişik yargılar ve zanla amel etmek, Kur'ân ayetlerinin anlamlarını bilmemek gibi noktaların sıhhatinde fikir birliği ettiği sahâbe topluluğudur.[72] Bununla birlikte bu icmâ iki veçheye ayrılır. Bunlardan bir topluluk bu sahâbenin tâbilerinden oluşur ve bu nispetleri onları övme babında nakletmiş ve bunlara kendi mezheplerinin usul ve yolları olarak sarılmış ve aralarındaki ihtilaflara delil saymıştır. Diğer grup ise bu atıfları onları zemmedip kınamak amacıyla, onların çelişkilerini ve doğru yoldan saptıklarını herkese göstermek için nakleder. Şeyh Müfîd'in açıklamasına göre bu özelliklerin bu sahâbîlerle ilişkilendirilmesi üzerinde herkes icmâ etmiştir.

Fakat sahâbenin ikinci kısmına gelince -ki Şeyh Müfid'in buradaki muradı somut olarak İmam Ali'dir- Nazzâm'ın onlar hakkındaki bu iddiaları üzerinde icmâ yoktur. O şöyle der: "Nazzâm bu konuda [İmam Ali'nin zemminde] yalnız kalmış ve Şîa onun bu görüşünü inkâr etmiştir. Ebû Bekir, Ömer ve Osman hakkındaki sözlerini ise desteklemiştir. Şîa, Emîrü'l-Müminîn (a.s.) aleyhindeki bu sözlerin yalanlanmasında ittifak etmiştir. Hz. Ali'nin nesli de bu bâtıl sözlerin reddinde birleşmiştir. Üzerinde ihtilaf edilmiş bir

72 Örnek olarak Şeyh Müfîd'in nakline göre Nazzâm, Ebû Bekir'e kendisine Abese Sûresi'ndeki "Ve meyveler ve otlaklar" (31. ayet) ayetindeki "ebbâ"nın (otlaklar) manası sorulduğunda cevap verememesini yermiştir. Bu konu Ehl-i Sünnet'in kitaplarında da mevcuttur. Örnek olarak bkz. ***Kenzü'l-ummâl***, C. 1, s. 274.

konu nasıl 'muttefekun aleyh' (herkesin üzerinde birleştiği şey) olabilir! Osman'ın taraftarlarıyla Ali'nin düşmanlarının ve dostlarının üzerinde birleştiği şey ise hilaf ehli (Sünnîler) için hüccettir."

Bunun zikrinden sonra Hz. Peygamber'den Ali (a.s.) hakkında Sünnîler ve Şiîler tarafından ittifakla nakledilen *"Ali en iyi hüküm vereninizdir"*, *"Ali hak ile, hak da Ali iledir, O nerdeyse hak oradadır"* hadisleri ve ayrıca İmam Ali'den nakledilen şu rivayeti ele alır:

Peygamber beni Yemen'e gidip halkın arasında yargıda bulunmakla vazifelendirdi. Kendisine "Beni genç olmama ve pek çok hükmü bilmememe rağmen mi yolluyorsun?" dediğimde elini sineme vurdu ve benim için "Allah'ım, kalbine hidayet et ve onu sözünde sabit kıl!" diye dua etti. Sonrasında hiçbir yargımda şüphe etmedim.[73]

Şeyh Müfîd bu nakillerden sonra şu sonuca ulaşıyor: Böylesi bir şahsın **1)** Hüküm ve yargılarında çelişme olmaz **2)** Doğru yoldan sapmaz **3)** Zannî ictihadda bulunmaz ve görüşü Allah'ın hükmüne dayalı olarak yakinîdir. Bu özellikler Şîa'nın İmamlar, ezcümle İmam Ali için kâil olduğu ismet sıfatının yansımalarıdır ve Müslümanların geneli sahâbenin ismetine kâil değildir. Ardından ekler: "Hasımlarımız bu rivayetlerin doğruluğunu teslim eder ve zikrettiğimiz gibi de naklederler." Üzerinde ihtilafa düşülen şey bu hadislerin işaret ettiği manalardır ve küllî olup olmadıklarıdır. Bu durum ise bu hadislerin umum ve zuhuruyla çelişmektedir. Ardından Nazzâm'ın Hz. Ali hakkındaki eleştirilerini tek tek delilleriyle ve farklı yollarla çürütür.[74]

İbn Kuteybe de Nazzâm'ın sahâbe hakkındaki hemen hemen aynı eleştirilerini saymış ve bunlara ilaveten Nazzâm'ın

73 ***Mûsâffât***, C. 2, s. 212.

74 Seyyid Murtezâ, ***el-Fusûlu'l-muhtâre;*** (Şeyhü'l-Müfîd***, Mûsânnefâtu Şeyh Müfîd***, C. 2, s. 210-212). (Daha fazla ayrıntı için s. 212-239).

Huzeyfe b. Yemân ve Ebû Hureyre aleyhindeki sözlerini de nakletmiştir. Bağdadî aynı şekilde "Nazzâm'ın sahâbenin ve tâbiînin fetvalarını içeren haberleri eleştirmesi yüzünden düştüğü dalâlet…" ifadelerini kullanır. Onun bu nispetlerindeki kaynağı Câhiz'in *el-Meârif* ve *el-Futyâ* kitaplarıdır. Daha önce de söylediğimiz gibi Bağdâdî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere Nazzâm'ın sahâbe eleştirisindeki ekseni ilâhî ahkâmı kendi şüpheli rey ve içtihatlarına göre uygulamalarıydı. Mesela karşılarına çıkan her meselede "Buradaki sözüm kendi reyime göredir, hatalı ise benimdir ve doğruysa da Yüce Allah'tandır" diyorlardı.[75] Ve bu ise "tam da zanla hükmetmek ve şüphe ile yargıda bulunmaktır."[76] Burada ilgi çeken nokta ise, İkinci Halife'ye zannî ictihadın dışında aşağıdaki ithamları da yöneltmesidir:

1. Hz. Peygamber'in vefat haberi yayıldığında bundan şüphe etmesi,[77]

2. Akabe gecesinde Hz. Peygamber'den yüz çevirmesi,[78]

3. Biat gününde Hz. Fâtıma'ya vurması,[79]

4. Dine soktuğu bidatler: teravih namazı,[80] hac mutasına engel olması[81] ve mevâlînin Arap kadınlarıyla evlenmesini yasaklaması,[82]

75 İbn Kuteybe Dîneveri, ***Tevîlu muhtelefi'l-hadîs***, s. 18.

76 İbn Kuteybe Dîneveri, ***Tevîlu muhtelefi'l-hadîs***, s. 18.

77 Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 89.

78 Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 89.

79 Şehristânî'nin nakline göre Nazzâm şöyle diyordu: "Ömer biat günü Fâtıma'nın karnına öyle sert vurdu ki, karnındaki bebeğini düşürmesine neden oldu. Bir yandan da şöyle bağırıyordu: 'Evini içindekilerle birlikte yakın!' O anda evde Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'den başkası yoktu..." (Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57). Bağdâdî de Nazzâm'dan Ömer'in Hz. Fâtıma'ya (aleyhasselâm) vurduğunu nakletmiştir (Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 89).

80 Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 89.; Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57.

81 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57.

82 Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 90.

5. Dinî ahkâm ve farzlarda kıyas ile amel etmesi, üstelik kendisi "Eğer bu din kıyasla olsaydı ayağın önünü değil arkasını mesh etmek gerekirdi" diyerek bunun yanlış olduğu istidlâlinde bulunuyordu.[83] Elbette Nazzâm da şer'î ahkâmın elde edilmesi için kıyasa başvurmayı doğru bulmamakla birlikte Şeyh Müfîd'in nakline göre İkinci Halife'nin reyine genel olarak karşı çıkmış ve kıyasın usûl-i dinde gerekli olduğunu[84] ve bunun reddinin caiz olmadığını, halifenin kıyas hakkındaki görüşünün sadece şer'î ahkâm sahasında geçerli olduğunu ve kendisinin de bunun aksi yönde davrandığını söylemiştir. "Ömer'in bu kavli ahkâm ve farzlarda geçerlidir, fakat vaad ve vaid, tadil ve tecviz, teşbih ve teşbihin reddi konularında kıyasın zıddını kabul etmek caiz değildir."[85] Buna göre halife küllî ilkeyi beyan etmiştir. Öncelikli olarak böyle bir genellik durumu yoktur, saniyen bu ilkenin geçerli olduğu yerlerde de o bunun aksine davranmıştır. Nazzâm'ın kıyas hakkındaki görüşünü tekrar ele alacağız.

6. Tek bir olay üstündeki çelişik yargıları;[86] Nazzâm'a göre Ömer, dedenin mirası konusundaki hükmünde –ki kendisi bu konuda hükmetmeyi cehenneme atılma sebebi saymaktaydı–[87] birbiriyle çelişen yargılarda bulunmuştur.[88] Şeyh Müfîd, bu konuda Nazzâm'dan naklinin devamında şöyle yazmıştır: "Bunu Hişâm b. Hisân, Muhammed b. Sirin'den şöyle nakleder: Ubeyde Selmânî'den dede hakkında bir soru

83 İbn Kuteybe Dîneveri, ***Tevîlü muhtelefi'l-hadîs***, s. 17; Seyyid Murtezâ, ***el-Füsûlu'l-muhtâra***, s. 204.

84 Öyle görünüyor ki Nazzâm zamanında kıyas türleri arasında ayrıma gidilmiyordu. Usûl-i dinde istidlalde bulunmak mantıktaki kıyastır ve bu fıkhî kıyastan farklıdır. Mantık ehli buna "kıyas" değil "temsil" der.

85 Seyyid Murtezâ, ***el-Füsûlu'l-muhtâra***, s. 204.

86 İbn Kuteybe Dîneveri, ***Tevîlü muhtelefi'l-hadîs***, s. 17; Seyyid Murtezâ, ***el-Füsûlu'l-Muhtâra***, s. 205.

87 Seyyid Murtezâ, ***el-Füsûlu'l-Muhtâra***, s. 205.

88 Seyyid Murtezâ, ***el-Füsûlu'l-Muhtâra***, s. 205.

sorduğumda 'Ömer'den dede meselesi hakkında nakledilen yüz hüküm ezberimde ve hepsi de birbiriyle çelişiyor' dedi."[89]

7. Zarre mirasının reddi,[90]

8. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin imâmeti hakkındaki nasslarının gizlenmesi ve Sakife'de Ebû Bekir'e biat yolunun açılması.[91] Ayrıca memurların mallarının müsaderesi[92] ve Nasr b. Haccâc'ın Medine'den Basra'ya sürülmesi[93] gibi fiilleri de Ömer'e nispet etmiştir.

Birinci Halife'yi de reyle ictihadın yanında Kur'ân ayetlerinin anlamlarını bilmemekle itham etmiştir. Buna daha önceden işaret ettik.

Üçüncü Halife hakkında özellikle bazı konuları zikretmiştir:

1. Resûlullâh'ın sürdüğü Hakem b. Ümeyye'yi Medine'ye geri çağırması,[94]

2. Resûlullah'ın sadık dostu olmasına rağmen Ebû Zer'i Rebeze çölüne sürmesi,[95]

3. Kûfe valiliğine halkın en fâsık şahıslarından olmasına ve Kûfe Mescidi'nde sarhoş namaz kılmasına rağmen Velid b. Ukbe'yi ataması,[96]

---

89 Seyyid Murtezâ, ***el-Füsûlu'l-muhtâra***, s. 205.

90 Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 89. Resûl Ca'feriyân *Mu'tezile ve Şîa Arasındaki Kültürel İlişkiler* kitabında zarre mirasını ıtret mirası diye çevirmiştir (Resûl Ca'feriyân, ***Mu'tezile ve Şîa Arasındaki Kültürel İlişkiler***, s. 47). Sözlüklerde ise "zarre" çevirisi "zevcât" şeklindedir. [kumanın mirası; bir adamın iki veya daha fazla eşinden birisi]

91 Şehristânî,,***el-Milel ve'n-nihal***, C.1, s. 57.

92 Şehristânî**,** ***el-Milel ve'n-nihal***, C.1, s. 57. Olay şu şekildedir. İkinci Halife devlet çalışanlarının mallarının yarısını müsadere ederek Beytülmal'a iade etmiştir. "Eğer bu mallar meşru idiyse niçin müsadere edildi, yok değilse niçin yarısı onlara bırakıldı?"

93 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C.1, s. 57.; Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 89.

94 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C.1, s. 57.

95 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57.

96 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57.; Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 90 ve burada şu fazlalık da vardır: "ve hatta insanlara sarhoşken namaz kıldırdı."

4. Şam valiliğini Muaviye'ye ve Basra valiliğini Abdullah b. Âmir'e bırakması,[97]

5. Kardeşini Mervan b. Hakem ile evlendirmesi. Muaviye, Abdullah b. Âmir, Velid ve Mervan; Osman'ın hilafetinin çözülüşünün nedeni bu dört kişiydi.[98]

6. Abdullah b. Mesûd'u dövdürmesi,[99]

7. Beytülmal'dan aldığı dört bin dinarı akrabalık bahanesiyle düğün masraflarında kullanması için Saîd b. Âs'a vermesi.[100]

Nazzâm aynı şekilde Ebû Hureyre'yi de yermiş ve onu "halkın en yalancısı" diye vasfederek şöyle demiştir:

1. Halifeler, Aişe ile birlikte onu yalanlamışlardır: "Ömer, Osman, Ali ve Aişe onun yalancı olduğunu söylemiştir."[101]

2. Bağdâdî'nin nakline göre Nazzâm, Ebû Hureyre'yi insanların en yalancısı saymaktaydı. "Nazzâm, hadis ashabını ve rivayetlerini ayıplamış ve Ebû Hureyre'nin insanların en yalancısı olduğunu söylemiştir."[102] Şîa da Ebû Hureyre'nin yalancı ve hadis uydurukçusu oluşunda onunla aynı fikirdedir.[103]

Yedinci nokta: Kıyasın farzlarda ve şer'î ahkamda hüccet olmayışı

Daha önce işaret edildiği üzere Nazzâm'ın fikirlerinden biri de kıyasın şer'î ahkâmın istinbatında kullanılamayacağı

97 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57.
98 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57.
99 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57.
100 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57.
101 İbn Kuteybe, ***Tevîlu muhtelefi'l-hadîs***, s. 19. Ardından bu sahâbîlerin onu yalanlamalarına örnek verir.
102 Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 89. Abdurrahman Bedevî de aynı ibareleri Bağdâdî'den nakletmiştir (Abdurrahman Bedevî, ***Mezâhibü'l-İslâmiyyîn***, C. 1, s. 268).
103 bkz. Hâşim Maruf Hasanî, ***Ahbâr ve Âsâr-i Sahtegî***, çev. Hasan Sâbirî, Meşhid: Astân-i Kuds-i Razavî, birinci baskı, 1372.

yönündedir. Şeyh Müfîd, Şehristânî, Bağdâdî, Subhî, Sâmî Neşşâr ve diğerleri onun bu düşüncesini nakletmişlerdir. Bu durumda onun Mu'tezile'nin, en azından Nazzâm'ın mensup olduğu, şüphe halinde ve nassın yokluğu durumunda fıkıhta kıyası muteber sayan Hanefiliğe tâbi olan Basra Mu'tezilesinin arasında istisna teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Subhî bu duruma işaret eder: "Nazzâm Mu'tezile arasında kıyası inkâr etmekle aykırı bir yol tutmuştur. İbn Abdilber[104] 'Basralılar ve diğerleri arasında kıyası reddetmekle ünlü Nazzâm'dan başka birini bilmiyorum' der."[105]

Şeyh Müfîd'in, Nazzâm'ın İkinci Halife'yi eleştirdiği noktalardan birinin onun kıyasa başvurması olduğunu söylediğinden bahsetmiştik. Şehristanî de Nazzâm'ın "Kıyas şer'î ahkâmda hüccet değildir" sözünü nakleder.[106] Subhî, Nazzâm'ın bu görüşünü aktardıktan ve Mu'tezile'nin akılcı eleştirilerine ve iman karşısında akla öncelik tanıdığına değindikten sonra, Nazzâm'ın bu konuda diğer Mu'tezilîlerin önüne geçtiğini belirtir. Bununla birlikte onun kıyası inkâr etmekle bu aklî yöntemle çeliştiğini iddia eder ve bunu da Nazzâm'ın Ehl-i Sünnet'ten hadis ehli ya da Zâhirîlerin veya şer'î ahkâmın beyanında Mâsum İmam'ın varlığını şart koşan İmâmiyye Şîası'nın en büyük mütekellimi Hişâm b. Hakem'in etkisinde kalmasına bağlar.[107]

Şîa mezhebinin Ehl-i Sünnet'in (Ehl-i Hadis ve Zâhirîler hariç) aksine şer'î ahkâmın istinbatında kıyası caiz bilmediği malumdur. Bu konudaki ictihadî bahisler Şîa'nın fıkhî ve usûlî kitaplarında mevcuttur.[108]

104 İbn Abdilber Nemerî Kurtûbî (ö. h. 642).

105 Subhî, ***fi İlmi'l-kelâm***, C. 1, s. 231.

106 Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, C. 1, s. 57.

107 Subhî, ***fi İlmi'l-kelâm***, C. 1, s. 232.

108 Bu konuda rivayet edilen hadisler mevcuttur. ***Kâfî***, C. 7, s. 299 ve ***Vesâilu'ş-Şîa***, C. 18, s. 150. Fıkhî kitaplarda genellikle diyetler bahsinde ve Ebân b. Tağleb'in İmam Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği parmağı kesmenin diyeti

Seyyid Murtazâ kıyasın Şeriat'ta kullanılmasının butlanını açıkladıktan sonra selef ve halef, mutekaddim ve muteahhir tüm Şiîlerin bu kıyasla ameli caiz bulmadıklarını söyler ve bu yöntemin reddinin Şîa mezhebinin zaruriyetinden olduğunu vurgular.[109]

Burada birkaç noktayı hatırlatmak faydadan hali olmayacaktır:

1. Şîa, Nazzâm ve Ehl-i Hadis'in şerî ahkâmın istinbatında caiz bilmediği kıyasın bir diğer adı, "fıkhî kıyas" da denen "temsil"dir. Hâce Nasîr de *Esâsü'l-iktibâs* kitabında bu kıyası "Temsil kıyası, iki benzer şey hakkında aynı hükmün verilmesidir ve buna fıkhî kıyas derler" diye tarif eder. Ardından bunu ayrıntılı bir şekilde ele alır ve bu çeşit kıyasın neticesinin zannî oluşunu kanıtlar.[110]

Böylece mantıksal olarak ispatlanmıştır ki temsil kıyasından ilim ve yakîn doğmaz, en fazla zannî bir sonuç elde edilir. İkinci olarak Seyyid Murtazâ'nın da beyan ettiği üzere,[111] Şâri' tarafından, bu zannî yöntemin şer'î ahkâmın elde edilmesindeki hücciyetini kanıtlayan bir delil vazedilmiş değildir ve dolayısıyla Şâri'nin "Şüphesiz zan haktan hiçbir şey sağlamaz" buyruğunun hükmü cârîdir. Üçüncüsü mantıksal olarak şu sonuca varabiliriz: Şeriatta kıyasa başvurmak, Ehl-i Beyt İmamları'ndan (a.s.) rivayetle kıyasın bâtıllığını gösteren nassların göz ardı edilmesi durumunda bile aklen de haramdır.

---

hakkındaki hadisin zeylinde kıyas bahsi geçer. Usûl ilmindeki yeri için bkz. Muhammed Rızâ Muzaffer, ***Usûlü'l-fıkh***, Necef: Dâru'l-Nu'man, ikinci baskı, h. 1386 / 1966, C. 3, s. 181-204.

109 İlmi'l-Hudâ Seyyid Murtezâ, ***Resâilüş-Şerîfi'l-Murtazâ***, Kum: Dâru'l-Kurâni'l-Kerîm, birinci baskı, 1410, s. 202-204.

110 Muhammed b. Muhammed el-Hasan et-Tûsî Hâce Nasîrüddîn, ***Esâsu'l-iktibâs***, tashih, Müderris Razavî, Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tehran, ikinci baskı, 1355.s. 333-336.; ayrıca bkz. Muhammed Rızâ Muzaffer, ***el-Mantık***, Kum: Seyyidü'ş-Şühedâ, 2. Baskı, 1376 "Kıyas-ı Temsil" bahsi.

111 Seyyid Murtezâ, ***Resâilüş-Şerîfi'l-Murtezâ***, s. 202-204.

2. Yukarıda işaret edilen noktaların ışığında Nazzâm'ın kıyasa muhalefet edişinin aklî ve mantıksal delili olduğunu söylemek yersiz olmayacaktır. Dolayısıyla Subhî'nin, Nazzâm'ın bu görüşü benimsemekle akla öncelik vermek şeklindeki çerçevesinin dışına çıktığını söylemesi doğru bir yaklaşım değildir. Aksine Nazzâm'ın Şîa etkisinde kalarak şer'î meselelerde kıyasa başvurmanın aklî olmadığı noktasına ulaştığı söylenebilir.

İkinci Bölüm: Nazzâm'ın Kelâm ve Felsefe Sahasındaki Görüşleri

Bazı mezhep tarihçilerine göre Nazzâm "cüz la yetecezzâ"nın [maddenin bölünmeyen ve parçalanmayan en küçük yapı taşı] varlığının imkânsızlığı, "tafra" [sözlükte "atlamak, âniden sıçramak"; mekânsal hareketin imkânını açıklamak amacıyla geliştirilmiş bir teori], "tedâhül", "renk, ses, tat ve rüzgârın cisim oluşu" gibi düşüncelerinde Hişâm b. Hakem'in etkisi altındaydı. Eş'arî, Şehristânî, Bağdâdî, Hayyât[112] ve diğerleri ondan bu görüşleri aktarmışlardır. Bu sözlerin ona nispeti meşhur olduğundan bu konuların ayrıntısına girmeyecek, birkaç noktayı hatırlatmakla yetineceğiz:

1. Bu görüşlerin bir kısmını -"cüz lâ yetecezzâ" ve bunun yokluğu gibi- Yunan felsefesinde Nazzâm'dan yüzlerce yıl önce savunanlar bulunmaktaydı[113], bir bölümünü ise ilk kez Nazzâm ve diğerleri ortaya atmıştı.

112 bkz. Ebi'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, ***Makâlâtü'l-İslâmiyyîn***, çev. Muhsin Mueyyedî, Tahran: İntişârâtu Emîr Kebîr, birinci baskı, 1362, C. 2, s. 16.; Nazzâm'ın "cüz la yetecezzâ" hakkındaki sözü için bkz. el-Hayyât, ***el-İntisâr***, s. 33; Subhî, ***fi İlmi'l-kelâm***, C. 1, s. 236-239; Şehristânî, ***el-Milel ve'n-nihal***, s. 55; Bağdâdî, ***el-Fark ve'l-fırak***, s. 79.

113 Frederick Copleston, ***Târîh-i Felsefe***, [Farsçaya] çev. Seyyid Celâleddin Muctebevî, Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî ve Sürûş, ikinci baskı, 1368, C. 1.

2. Bu görüşler bazı yönlerden kelâmî ve itikadî sonuçlar doğurmaktaydı ve bunların kelâm ilminde ele alınıp eleştirilmelerinin nedeni buydu. Öyle ki bazen dinle doğrudan ilgisi olmayan felsefî bir görüşü benimsemek tekfir edilmeye bile sebep olabiliyordu. Nazzâm da "cüz lâ yetecezzâ"nın yokluğuna inancı yüzünden tekfir edilmişti fakat modern bir bakışla bu görüşün dinî inançla ilgisi olmadığını [ya da bu düşüncenin modern bilime daha uygun olduğunu; çev.] söyleyebiliriz.

3. Bağdâdî gibilerin Nazzâm'ın bu görüşlerinde Hişâm b. Hakem'in etkisinde kaldığını söylemesine işaret ettikten sonra, Nazzâm'ın Şiî olup olmadığını ispat peşinde olmaksızın, bu etkiye başka bir tanık bulmak amacıyla bu görüşleri burada sunma gereği duyuyorum:

Nazzâm, Hişâm b. Hakem ile görüştü ve ondan inkârcı filozofların "cüzün lâ yetecezzâ" gibi bâtıl sözlerini aldı ve bunun üzerine "tafra" görüşünü inşa etti… Hişâm b. Hakem'den de renk, tat, rüzgâr ve seslerin cisim oldukları sözünü alarak bu bidatlar üzerine de cisimlerin tek bir mekâna dâhil oldukları (tedâhül) görüşünü tesis etti…

Hişâm hakkında ise Eş'arî ve diğerleri gibi şunu der:

"Hişâm cisimlerin parçalarının sonluluğunu inkâr ediyordu ve Nazzâm da ondan cüz lâ yetecezzâ'nın yokluğu görüşünü aldı."[114] Aynı yerde de Hişâm'ın cisimlerin tedâhülüne inandığını ve *"Nazzâm'ın da onun gibi iki latif cismin tek bir mekâna dâhil olmasını mümkün gördüğünü"* belirtir.

Özet ve Sonuç

1. Bu makaledeki amacım "Şîa'daki temel fikrî yönelimlerin ve Şîa kelâmındaki düşüncelerin şekillenmesinin

114 Bağdâdî, ***el-Fark beyne'l-fırak***, s. 42.

Mu'tezile kelâmının gölgesinde gerçekleştiği"[115] şeklindeki görüşün yanlışlığını göstermektir. Bu amaçla eldeki bazı tarihî karinelere, tanık ve atıflara dayanarak Mu'tezile'nin en önemli çehrelerinden biri olan Nazzâm'ın düşünce sistematiğinin, en azından fikrî olgunluk döneminde, şaşırtıcı bir şekilde Şîa'nın, özellikle de büyük Şiî kelâmcı Hişâm b. Hakem'in etkisinde kaldığını kanıtlamaya çalıştım.

2. Bazı çağdaş mezhepler tarihi uzmanlarının da belirttiği gibi Nazzâm'ın Şîa'dan bu etkilenişi, öğrencilerine de intikal etmişti. Bu konunun doğrulanması için Nazzâm'ın Bağdat Mu'tezilesini teşkil eden Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübşir, İskâfî ve diğerleri gibi öğrencilerine dikkat ettiğimizde –ki Bağdat Mu'tezilesinin Şîa'ya olan eğilimi nedeniyle "Müteşeyyî Mu'tezile" olarak ünlendiğini de biliyoruz– onun Şiî düşüncelerinin bu ardılları üzerinde hiçbir etkisi olmadığını söyleyemeyiz.

3. Nazzâm'a yönelik şiddetli saldırıların ve Bağdâdî gibilerce tekfir edilmesinin nedenlerinden birinin de, Nazzâm'ın ince düşüncelerinin anlaşılamaması ve sahâbeye yönelttiği keskin eleştirilerinin yanı sıra, Hişâm b. Hakem'in Şiî düşüncelerine eğilim duyması olduğu söylenebilir.[116]

4. Nazzâm'ın düşünceleri arasında bazı çelişkiler dikkat çekmektedir. Mâsum İmam'ın sözünün hücciyetine ve İmam Ali'nin, Hz. Peygamber'den sonra O'nun nassıyla gerçekleşen imâmetine inandıktan sonra Hz. Ali'yi kendi görüşüyle

115 Bu görüşü dillendirenler şu kişilerdir: a) Hayyat-ı Mu'tezilî ***el-İntisâr***'da, b) Ebû'l-Hasan Eş'arî ***Makâlatü'l-İslâmiyyîn***'de, İbn Teymiyye ***Minhâcü's-Sünne***'de, Bağdâdî ***el-Fark beyne'l-fırak***'ta, Ahmed Emîn Mısrî ***Duha'l-İslâm***'da ve ayrıca bazı kadim ve yeni yazarlar. Ayrıntılı bilgiler için bkz. Kâsım Cevâdî, "Tesir-i Endişehâ-yi Kelâmî-yi Şîa ber Mu'tezile", Heft Asmân Dergisi, ilk sayı, s. 122-126. [Kitabımızdaki üçüncü makale; haz.]

116 Aynı şekilde Subhî, ***fi-İlmi'l-kelâm***'ının birinci cildinde buna işaret etmiştir.

amel ettiği için eleştirmesi bunlardandır. Bu çelişkilerin giderilmesi için akla en azından iki yol gelmektedir:

a) O fikir vazederken iki ya da daha fazla çelişik düşünce benimsemişti,[117]

b) Şiî eğilimleri sadece teorik çerçevede kalıyordu, kalben ve duygusal yönden Sünnî Mu'tezile akımına bağlıydı. Yani aklen Şîa düşüncelerinin doğruluğunu benimsemekle birlikte son tahlilde Sünnî idi; Mu'tezile ve Şîa arasındaki yoğun düşmanlık ortamında fiilen Şiî cephede yer almıyordu. Elbette onun bu biçimde de olsa Şiî düşüncelere ilgi duyması, bir yerde "özgür düşünceliliğini" de göstermektedir.

6. Nazzâm'ın bu makalede gösterilen Şiî kabullerine dikkat edildiğinde tek cümleyle onun fikirlerinin Şîa'nın, özellikle de Hişâm b. Hakem'in etkisinde kaldığı söylenebilir.

7. Bu makalede Nazzâm övülmüşse bunun nedeni onun Şiî eğilimleri değil, yazara göre çağına ve toplumuna hakim olan şiddetli taassubun rağmına, nispeten özgür düşünceli biri olması ve bir görüşün hakkaniyetine inanması durumunda onu benimsemekten çekinmemesidir. Bu durum onun mutlak surette övülmesi ve tüm düşüncelerinin doğrulan-

117 Şeyh Tûsî'nin ***el-Emâlî***'sindeki bazı satırlardan Nazzâm'ın Hz. Ali'nin (a.s.) şahsiyeti hakkındaki derin düşünceleri anlaşılmaktadır. O, Hz. Emîr (a.s.) hakkında iki topluluğun ifrat ve tefrit içerisine düştüğünü farketmişti. Bazıları O'nun hakkında aşırı gitmiş, bir bölük insan da O'nun büyüklüğünü ve faziletlerini derk edemediklerinden O'na zulmetmiştir. O İmam'ın şahsiyetini bihakkın kavramak çok zordur ve bu yalnızca akıllı, derin insanlarca müyesserdir. Câhiz, Nazzam'ın şöyle dediğini nakleder: "Ali b. Ebî Tâlib hakkında konuşmak çok zor, insan eğer hakkına vefalı davranırsa aşırı gidebilir ve kadrini düşük gösterirse de günaha girer. Orta yolu tutturmak sadece akıllı insanın işidir!" (*el-Emâlî*, s. 588). Nazzâm'ın bu sözü bu makalenin yazarının konumunu doğruluyor: Nazzâm'dan İmam Ali'nin eleştirisi babında nakledilen şeyler onun daimi inancı değildi ve Hişâm b. Hakem gibi kişilerle karşılaştıktan sonra kendi kavrayışlılığı sayesinde İmam Ali'nin gerçek şahsiyetinin farkına varmıştı. Hz. Ali'nin şahsiyetinin yüceliği hakkındaki bahsi geçen ifadesi, düşünsel kuvvetinin göstergesidir.

ması anlamına elbette gelmez. Bu düşüncelerin her birinin kendi yerinde değerlendirilip eleştirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

1. İbn Ebi'l-Hadîd. ***Şerhü Nehci'l-belâğa***. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ikinci baskı, 1385/1965.

2. İbn Hazm ez-Zâhirî, Ebî Muhammed Ali b. Ahmed. ***el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal***. thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Ğamire Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-celîl, ikinci baskı, h. 1416/1966.

3. el-Eşʿarî, Ebi'l-Hasan Ali b. İsmâil. ***Makâlâtü'l-İslâmiyyîn.*** çev. Muhsin Mueyyedî. Tahran: İntişârâtu Emîr Kebîr, birinci baskı, 1362.

4. İbn Kuteybe Dîneverî. ***Tevîlu muhtelefi'l-hadîs***. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî Müessesetü'l-Kitâbu's-Sekâfiyye, 1988.

5. İbn Murtezâ (Ahmed b. Yahya). ***el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihal***. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Müessesetü'l-kitâbu's-sekâfiyye, 1988.

6. İbn Nedîm. ***el-Fihrist***. çev. M. Rızâ Teceddüd. Tahran: yy, h.ş. 1343, h.k. 1384.

7. Emîn, Ahmed. ***Duha'l-İslâm***. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ikinci baskı, ts.

8. Emîn, Muhsin. ***A'yânu'ş-Şîa***. thk. Hasan Emîn. Beyrut: Dâru't-teâruf, ts.

9. el-Ensârî, Murtezâ. ***Ferâidu'l-usûl***. thk. ve talik, Abdullah Nuranî. Kum: Neşru'l-İslâmî-i Câmie-yi Müderrisîn, ts.

10. Bedevî, Abdurrahman. ***Mezâhibi'l-İslâmiyyîn***. Beyrut: Dâru'l-ilmi'l-melâyîn, birinci baskı, 1966.

11. Bağdadî, Ebî Mansur Abdülkahir b. Tahir. ***el-Fark beyne'l-fırak ve beyâni'l-fırkati'n-nâciyye minhum***. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Mısır: Neşru's-sikâfeti'l-İslâmiyye, h. 1367 / 1948.

12. el-Câhîz, Ebî Osman Amr b. el-Bahreyn Mahbub. ***el-Heyevân***. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, üçüncü baskı, 1388 / 1969.

13. el-Câhîz, Ebî Osman Amr b. el-Bahreyn Mahbub. ***el-Beyân ve't-tebyîn***. thk. Hasan es-Sendûbî. Kum: Menşûrâti'l-Urumiyye, birinci baskı, h. 1409.

14. el-Câhîz, Ebî Osman Amr b. el-Bahreyn Mahbub. ***Resâilu'l-Câhiz***. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-celîl, birinci baskı, h. 1411/1991.

15. Ca'feriyân, Resûl. ***Münâsebât-i Ferhengî-i Mu'tezile ve Şîa***. Tahran: Merkez-i Çâp ve'n-Neşr-i Sâzmân-i Tebliğât-i İslâmî, birinci baskı, h.ş. 1372.

16. el-Hâcerî, Tâhâ. ***el-Câhiz Hayâtuhu ve Âsâruhu***. Kahire: Dâru'l-meârif, ikinci baskı, ts.

17. Allâme Hillî, Cemâlüddîn Ebî Mansur Hasan b. Yusuf. Envâru'l-melekût fî şerhi'l-Yâkût. thk. Muhammed Necmî Zencânî. Kum: İntişârât-i Bîdâr, ikinci baskı, h.ş. 1363.

18. Muhakkik Hilmî, Necmüddin Ebi'l-Kâsim Ca'fer b. el-Hasan. ***Meâricu'l-usûl***. Yy: Müessesetü Âli'l-Beyt, birinci baskı, h. 1403.

19. el-Hûî, Ebû'l-Kâsım el-Musevî. ***Mu'cemu ricâli'l-hadîs***. Kum: Neşru Menşûrâti Medineti'l-İlm, birinci baskı. ts.

20. el-Hayyât el-Mu'tezilî, Ebû'l-Hasan Abdurrahman b. Muhammed b. Osman. ***el-İntisâr.*** takdim, Muhammed Hicâzî. Kahire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1988.

21. ***Dâiretü'l-Meârif-i Bozorg-i İslâmî***. Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-Meârif-i Bozorg-i İslâmî, birinci baskı, h.ş. 1367.

22. ***Dâiretü'l-Meârif-i Teşeyyü'***. Tahran: Neşr-i Şehîd-i Saîd-i Mahbûbî, üçüncü baskı, h.ş. 1375.

23. Sâmî en-Neşşâr, Ali. ***Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm***. Kahire: Neşru dâri'l-meârif, yedinci baskı, 1977.

24. eş-Şehristânî, Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed. ***el-Milel ve'n-nihal***. thk. Muhammed Seyyid Gîlânî. Beyrut: Dâru'l-Meârif, h. 1402 / 1982.

25. Subhî, Ahmed Mahmûd. ***Nazariyyetü'l-İmâme lede'ş-Şîati'l-İsnâaşeriyye***. Kahire: Dâru'l-meârif, 1969.

26. Subhî, Ahmed Mahmûd. ***fi İlmi'l-kelâm (Dirâsetü felsefiyyeti'l-ârâi'l-firaki'l-İslâmiyye fi usûli'd-dîn)***. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, beşinci baskı, h. 1405 / 1985.

27. Şeyh Tûsî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî. ***el-Emâlî***. thk. Müessesetü'l-Bi'se. Kum: Dâru's-sikâfe, birinci baskı, h. 1414.

28. el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. ***el-Menhûl min talikâti'l-usûl***. thk. Muhammed Hasan Heytu. Dimeşk: Dâru'l-fikr, ikinci baskı, h. 1400 / 1980.

29. el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. ***el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*** (Abdülali Muhammed b. Nizâmeddin Muhammed es-Sehâlevi el-Ensârî'nin kitabı ***Fevâtihü'r-rahamût*** ile birlikte), takdim ve talik, İbrahim Muhammed Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, ts.

30. Copleston, Frederick. ***Târîh-i Felsefe***. [Farsçaya] çev. Seyyid Celâleddin Muctebevî. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî ve Sürûş, C. 1, ikinci baskı, 1368.

31. Seyyid Murtezâ, İlmi'l-Hudâ. ***el-Fusûlu'l-muhtâra***. Kum: Mutemeru'l-Âlemi'l-Elfiyyeti'ş-Şeyhi'l-Müfîd, ilk baskı, 1413.

32. Seyyid Murtezâ, İlmi'l-Hudâ. ***ez-Zerîa ile'l-usûli'ş-Şerîa***. tashih, mukaddime ve talikat: Ebû'l-Kâsım Gurcî. Tahran: İntişârât ve Çâp-i Dânişgâh-i Tehran, ikinci baskı, 1363.

33. Seyyid Murtezâ, İlmi'l-Hudâ. ***Resâilü'ş-Şerîf el-Murtezâ***. Kum: Dâru'l-Kurâni'l-Kerîm, birinci baskı, 1410.

34. Mesûdî, Ebû'l-Hasan, Ali b. el-Hasan b. Ali. ***Mürûcu'z-zeheb***. çev. Ebû'l-Kâsım Payende. Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, üçüncü baskı, h.ş. 1365.

35. Mesûdî, Ebû'l-Hasan, Ali b. el-Hasan b. Ali. ***Mürûcu'z-zeheb***. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, h. 1385/1966.

36. el-Muzaffer, Muhammed Rızâ. ***Usûlu'l-fıkh***. Necef: Dâru'l-Nu'man, ikinci baskı, h. 1386 / 1966.

37. el-Muzaffer, Muhammed Rızâ. ***el-Mantık***. Kum: Seyyidü'ş-Şühedâ, 2. Baskı, 1376.

38. Ma'ruf Hasanî, Hâşim. ***Ahbâr ve Âsâr-i Sahtegî***. çev. Hasan Sâbirî. Meşhed: Astân-i Kuds-i Razavî, birinci baskı, 1372.

39. Şeyhü'l-Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân. ***Mûsânnefâtu'ş-Şeyhi'l-Müfîd***. Kum: Mutemeru'l-Âlemi'l-Elfiyyeti'ş-Şeyhi'l-Müfîd, birinci baskı, 1413.

40. Hâce Nasîrüddîn, Muhammed b. Muhammed el-Hasan et-Tûsî. ***Esâsu'l-iktibâs***. tashih: Müderris Razavî. Tahran: İntişârât ve Çâp-i Danişgâh-i Tehran, ikinci baskı, 1355.

41. Nevbahtî, Ebî Muhammed el-Hasan b. Mûsâ. ***Firaku'ş-Şîa***. tashih ve talik: Seyyid Muhammed Sâdık Âl-i Bahri'l-Ulûm, Necef: Mektebetü'l-Murtezaviyye, 1355/1936.