

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**İBNÜ'L-MELÂHİMÎ el-HÂREZMÎ'NİN İMÂMET
ANLAYIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

MİKAİL YAŞAR

İstanbul, 2018

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**İBNÜ'L-MELÂHİMÎ el-HÂREZMÎ'NİN İMÂMET
ANLAYIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

MİKAİL YAŞAR

DANIŞMAN: DOÇ. DR. MEHMET ÜMİT

İstanbul, 2018



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi MİKAİL YAŞAR'ın İBNÜ'L-MELÂHİMÎ EL- HÂREZMÎ'NİN İMÂMET ANLAYIŞI adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 10.08.2018 tarih ve 2018-23/11 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ...17.../08.../2018...

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Doç. Dr. MEHMET ÜMİT	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ORHAN ŞENER KOLOĞLU	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ	

GENEL BİLGİLER

Adı-Soyadı	: Mikail YAŞAR
Ana Bilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelâm
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Mehmet ÜMİT
Tez Türü/ Tarihi	: Yüksek Lisans, Ağustos 2018
Anahtar Kelimeler Mu'tezile	: İbnü'l-Melâhimî, İmâmet, İmâmiyye, Râşid halîfeler,

ÖZET

İslâm düşünce tarihinde Şîa'nın elinde ilk şeklini alan ve onlar tarafından nübüvvetle ilişkili bir inanç ilkesi halinde sunulan imâmet meselesine, diğer mezhepler tarafından karşı tezlerin öne sürülmesi kaçınılmaz olmuştur. Mu'tezile'nin de içinde bulunduğu bu gruplar, Şîa'nın oluşturduğu bu sisteme karşı çıkmakla kalmamış özgün sistemler inşa ederek imâmet düşüncesine ciddi katkılar sunmuştur. Döneminde Mu'tezile'nin Basra ekolünün Hüseyniyye kolunun en önemli temsilcisi olarak görülen İbnü'l-Melâhimî de imâmet düşüncesine ciddi katkılar sunmuş âlimler arasında yerini almıştır. Onun günümüze eksiksiz ulaşan *el-Fâik* adlı kelâm eserinde geniş bir yer ayırdığı imâmet bahsi, Hüseyniyye ekolünün imâmet anlayışını yansıtan tek kaynak olması sebebiyle son derece önemlidir. Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî imâmet meselesinde tartışılan birçok konuyu sistematik olarak ele almış ve eleştirilerini daha çok İmâmiyye üzerine yoğunlaştırmıştır. Biz de bu çalışmamızda İbnü'l-Melâhimî'nin; bazen Zeydîliğe, bazen Sünnîliğe yakın ancak daha çok özgün bir Mu'tezilî olarak ortaya koyduğu imâmet anlayışını inceledik.

GENERAL INFORMATION

Name-Surname : Mikail YASAR

Field : Basic Islamic Sciences

Programme : Kalām

Supervisor : Associate Professor Mehmet UMIT

Degree Awarded and Date : Master, August 2018

Keywords : Ibn al-Malāḥimī, Imāmate, Imāmiyya, al-Khulafā' al-Rāshidūn, Mu'tazila

ABSTRACT

It has become unavoidable to have an antithesis by the other sects against the doctrine of Imāmate which was shaped firstly by Shī'a and presented as a pillar of belief regarding Nubuwwa, during the history of Islamic knowledge. Some of those sects, that also included Mu'tazila, contributed to developments in the doctrine of Imāmate while being opposed to the idea, established by Shī'a, but also forming unique systems. At that point, Ibn al-Malāḥimī, who is accepted as the most important follower of Ḥusaynī sect of Basra School, become an extensively contributed scholar to the doctrine of Imāmate. His account, which survived as a complete text, *al-Fā'iqa*, is a quite valuable source with its comprehensive part about Imāmate, regarding being the only data presented the idea of the Ḥusaynī sect. Ibn al-Malāḥimī systematically evaluated many issues related to the subject of Imāmate and he mainly targeted to Imāmiyya by his critics. In this study, we examined the doctrine of Imāmate which was indicated by Ibn al-Malāḥimī that he looked into with different approaches like being a Zaidi or Sunni but mainly a genuine Mu'tazilī.

ÖNSÖZ

Hız. Peygamber'in vefatından sonra İslâm devletinin nasıl yönetileceği meselesi, ümmetin gündemindeki en önemli konulardan biri olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te devleti yönetecek kişinin nasıl seçileceği, hangi şartları taşıması gerektiği ve ne gibi görevleri üstleneceği açıkça ortaya konulmamıştır. Bu sebeple İslâm düşünce tarihindeki ekoller, yönetim meselesine kimi zaman bireysel kimi zaman mezhepsel boyutta yaklaşarak konuyu incelemeye almışlardır. Mu'tezile mezhebi de sosyal hayatta varlığını devam ettirdiği müddetçe bu meseleye ilgisiz kalmamış ve çözümler üretmeye çalışmıştır.

Biz de bu çalışmamızda Mu'tezile'nin hicrî V. asırdan itibaren büyük ölçüde Zeydiyye ve İmâmiyye içerisinde kaybolduğu iddiasını bir anlamda boşa çıkaran bir isim olarak İbnü'l-Melâhimî'nin imâmet meselesine yaklaşımını incelemeye çalıştık. İlmî câmiada son yıllarda tanınmaya başlaması ve Mu'tezile'nin Hüseyinî ekolüne ait, eseri elimizde eseri eksiksiz şekilde bulunan tek isim olması, çalışmamızın konusunun özellikle bu yönde şekillenmesini sağlamıştır.

Çalışmamız süresince maddi ve manevî desteklerini gördüğüm birkaç isim ve kuruma teşekkür etmeyi vefâ borcu olarak görüyorum. Öncelikle çalışmamızın ortaya çıkışında büyük oranda istifade ettiğim İsam kütüphanesine ve ülkemizde bilimsel faaliyetlere öncülük eden, bursiyer olarak bizi de sahiplenen değerli kurumumuz TÜBİTAK'a müteşekkirim. Konu belirleme sürecinden tezin her aşamasına kadar yardımını esirgemeyen ve yapıcı eleştirileri ile ciddi katkılarda bulunan kıymetli hocam Doç. Dr. Mehmet ÜMİT'e ve tezimizi sabırla okuyup değerlendirmeye alan saygıdeğer jüri üyeleri Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ ve Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU'na teşekkür ediyorum. Tezimizin vücuda gelmesinde etkisi ve katkısı olan değerli dostlarım Enes DURMUŞ, Sümeyye KILAÇ ve Sümeyye ÇİFTÇİ'ye de teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak çalışmanın esas yükünü çeken ve her anında desteğini esirgemeyen yol arkadaşım, kıymetli eşim Rumeysa YAŞAR'a minnettarım.

Mikail YAŞAR

Üsküdar Ağustos 2018

İÇİNDEKİLER

GENEL BİLGİLER	i
ÖZET	i
GENERAL INFORMATION	ii
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	vi

GİRİŞ

I. TEZİN AMACI.....	2
II. TEZDE TAKİP EDİLEN YÖNTEM	3
III. TEZİN KAPSAMI	4
IV. KULLANILAN KAYNAKLAR	5

I. BÖLÜM

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ el-HÂREZMÎ ve MU‘TEZİLE’DE İMÂMET

1. HAYATI	8
2. ESERLERİ	12
3. YAŞADIĞI DÖNEMİN İLMÎ VE SİYASÎ ORTAMI	16
4. İBNÜ'L-MELÂHİMÎ’YE KADAR MU‘TEZİLE’DE İMÂMET	19

II. BÖLÜM

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ el-HÂREZMÎ’NİN İMÂMET ANLAYIŞI

1. İMÂMETİN TANIMI	25
2. İMÂMETİN GEREKLİLİĞİ	31

3. İMÂMETİN AMACI VE ŞARTLARI	40
3.1. İmâmın Kureyşli Olması	42
3.2. İmâmın Zamanının Efdali Olması	43
3.3. İmamın Mâsum Olması	47
4. İMÂMIN ATANMASININ ŞEKLİ (Seçim-Nass-Davet Tartışması).....	52
4.1. Seçimin İspatı	52
4.2. Nass İddiasına Reddiye	65
5. İMÂMIN AZLEDİLMESİ.....	72

III. BÖLÜM

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ'NİN RÂŞİD HALÎFELERE VE SONRASINA BAKIŞI

1. RÂŞİD HALÎFELERİN İMÂMETİ	81
1.1. Hz. Ebû Bekir'in İmâmeti	81
1.2. Hz. Ömer'in İmâmeti.....	89
1.3. Hz. Osman'ın İmâmeti	94
1.4. Hz. Ali'nin İmâmeti.....	98
2. HZ. EBÛBEKİR VE HZ. ALİ ARASINDA TAFDÎL MESELESİ	102
3. RÂŞİD HALÎFELERDEN SONRA İMÂMLAR.....	109
3.1. İmâmeti Meşrû Olanlar.....	109
3.2. İmâmeti Bâtıl Olanlar	114
SONUÇ	117
KAYNAKÇA.....	121

KISALTMALAR

bk.	: bakınız
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: editör
Hız.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	: karşılaştırınız
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: neşreden
ö.	: ölüm
s.	: sayfa
sy.	: sayı
c.	: cilt
ts.	: tarihsiz
trc.	: tercüme eden
haz.	: hazırlayan
dğr.	: diğerleri



I. TEZİN AMACI

Müslümanlar Hz. Peygamberin yaşamı esnasında herhangi bir büyük sorun ile karşılaşmamışlardır. Çünkü Hz. Peygamber'e vahiy geliyor ve Müslümanlar arasındaki sorunlar O'na başvurarak çözüme kavuşturuluyordu. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbe dönemi dâhil olmak üzere diğer meselelerle birlikte yönetim sorununun da nasıl çözüleceğine ilişkin birçok farklı kanaat ortaya çıkmıştır. Özellikle mezheplerin teşekkülü ile bu farklı kanaatler, kitleler halinde müdafaa edilen ve kimi zaman da aşırılığa giden bir boyuta ulaşmıştır. Her ne kadar bu durumların İslâm tarihinde pek çok örneği olmasına rağmen; yapıcı, çözüm üreten ve daha iyiye odaklanan bir tutumla Müslümanların yönetim işine yani imâmet meselesine yaklaşan kişiler de olmuştur.

Özellikle ülkemiz ilmî câmiasında son dönemlerde tanınmaya başlayan İbnü'l-Melâhimî de bu kişiler arasındadır. Mu'tezile'nin son döneminin en önemli simalarından olan İbnü'l-Melâhimî, eserlerinin bir kısmının tam; bir kısmının ise eksik olarak günümüze ulaşmasından dolayı günümüz araştırmacılarının ciddi anlamda ilgisini çekmeyi başarmıştır. Ayrıca *el-Fâik* adlı Kelâm eserinin, safkan bir Mu'tezilî elinden çıkan Hüseyinî ekolün görüşlerini bütünüyle ele alan tek kitap olması, onun değerini bir hayli artırmaktadır. İmâmet meselesi özelinde konunun bizim için önemi ise imâmet hakkında görüşleri bize ulaşan son Mu'tezilî'nin İbnü'l-Melâhimî olmasıdır. Bu sebeple tezimizin ana amacı, İbnü'l-Melâhimî'nin, Müslümanların yönetim işine nasıl baktığı ve ne gibi çözümler ürettiğidir. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî'nin imâmet anlayışını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak, Hüseyinîlerin imâmet anlayışı hakkında belirli bir kanaat oluşmasına ön ayak olmakla birlikte Mu'tezilî düşüncede imâmet nazariyesinin yaşadığı son değişimleri de tespit etme imkânı sağlamış olacaktır. Tüm bunlardan hareketle tezimizin temel amaçlarını şöyle sıralamak mümkündür:

1. İbnü'l-Melâhimî'nin ve dolayısı ile Hüseyinîlerin imâmet anlayışını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak,
2. İmkân nispetinde diğer Mu'tezilî müelliflerle karşılaştırma yaparak Mu'tezile düşüncesinde imâmet nazariyesinin geçirdiği son değişimleri tespit etmek.

II. TEZDE TAKİP EDİLEN YÖNTEM

Esasında belirli bir şahıs ve eser üzerinden yürüttüğümüz çalışmamız için belirlediğimiz en temel yöntem “kaynak taraması” yöntemi olmuştur. Özellikle konunun tespitinin akabinde yazarın yaşadığı dönem ve o döneme yakın klasik kaynaklar başta olmak üzere Türkçe, Arapça ve kısmen de İngilizce eser ve makale gibi çağdaş çalışmalardan konumuzla ilgili bilgileri tespit ederek çalışmamıza yön verdik. Başlangıçta yaptığımız kaynak taramasını tezin her aşamasında uygulamaya çalıştık. Zira karşımıza çıkan her yeni meselede değişik kaynaklara müracaat etme zorunluluğu ortaya çıktı. Ayrıca incelediğimiz eser ve kaynakları, birbiri ile karşılaştırarak okuma yapmamız, bize daha sağlıklı bir veri elde etme konusunda önemli avantaj sağladı.

Konumuzun kısmen İslâm Mezhepleri Tarihi alanına girmesi, yöntem açısından belli şartları göz önünde bulundurmamızı da zaruri hale getirmiştir. Nitekim siyasî ve itkâdî amaçlarla değişik zaman ve zeminlerde ortaya çıkmış görüşleri ve oluşumları bilimsel yöntemler kullanarak araştırma konusu yapan bu bilim dalına özgü bir takım yöntemlerin olması kaçınılmazdır.¹ Bu hususlardan en önemlisi şüphesiz düşüncelerin oluşmasında yadsınamaz etkisi olan fikir-hâdise irtibatıdır.² Bu bağlamda özellikle İbnü'l-Melâhimî'nin yaşadığı dönemin tespiti ve çevresinden etkilenip etkilenmediğinin ortaya konulması son derece önemlidir. Çünkü hiçbir düşünce ve anlayış, kişinin içinde yaşadığı sosyo-kültürel ve siyasi çevreden bağımsız olarak anlaşılamaz.³ Biz de bu sebeple dönemin şartları ve fikirlerin ortaya çıktığı ilmî ortam hakkında bilgiler vererek konuyu incelemeye çalıştık. Ayrıca belirli görüş ve oluşumların bilimsel bir araştırmaya konu yapılmasında tarafsız bir bakış açısının önemi de açıktır.⁴ Bu sebeple mezhepsel ön yargılar ve zaman içinde değişen toplumsal normların imkân nisbetinde farkında olmaya çalışarak çalışmamızı şekillendirmeye gayret ettik.

Şahıslar hakkında yapılan araştırmalarda genellikle kişinin görüşleri ve yaşadığı dönemle sınırlı kalan bir çalışma yapmak yanıltıcı sonuçların ortaya çıkmasına sebep

¹ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2005, s. 9.

² Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi I*, İstanbul, 2005, 395-396.

³ Sabri Hizmetli, “İtikatî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, c. 26, s. 655.

⁴ Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihi”, s. 395-396.

olacağından, kişinin ve görüşlerinin daha üst bir çerçevede ele alınması gerekmektedir.⁵ Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî'nin mensup olduğu mezhep olan Mu'tezile'nin imâmete dair görüşlerini ele alarak bahsi geçen üst çerçeveyi çizmek, düşülmesi muhtemel hataları ortadan kaldırma konusunda bize yardımcı olmuştur.

Sadece Kelâm ve Mezhepler Tarihi alanları için değil tüm bilimsel alanlar için geçerli olan bilgilerin daha çok birinci el kaynaklardan yararlanılarak ortaya konulması prensibi de⁶, araştırmaların vazgeçilmez şartlarından biridir. Zira ikinci el kaynakların kullanımı, dönemin şartlarından etkilenen ve bağlı olunan ekolün tesirinde kalan bir başka şahsın yorumlarıyla nakledilen bilgilerde bir takım tahriflere yol açabilme ihtimalinden dolayı tercih edilen bir yöntem değildir. Biz de tezimizde, zikrettiğimiz hususlara dikkat ederek kısıtlı zaman ve imkân nispetinde mezheplerin ve kişilerin görüşlerini birinci el kaynaklardan tespit ederek çalışmamızda yer vermeye gayret gösterdik.

Son olarak İbnü'l-Melâhimî'nin imâmete dair görüşlerini tespit ederken “bütüncül tarih bakışı” yöntemini kullandığımızı belirtmeliyiz. Söz konusu yöntemin en önemli gereği ise disiplinler arası bir çalışma yapmaktır.⁷ Bu sebeple özellikle İslâm Tarihi, Kelâm, Biyografi, Hadîs ve Mezhepler Tarihi kaynaklarından ve bu kaynaklarla ilgili yapılmış bir takım güncel çalışmalardan yararlanarak tezimizi oluşturmaya çalıştık.

III. TEZİN KAPSAMI

Çalışmamız; amaç, yöntem, kapsam ve kaynakları tanıttığımız kısa bir giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Tezimizin ilk bölümünü, İbnü'l-Melâhimî'nin hayatına, eserlerine ve özet olarak Mu'tezile'nin imâmet nazariyesine ayırarak çalışmanın sağlam bir temelde yürümesini sağlamak istedik.

İkinci bölümde ise İbnü'l-Melâhimî'nin imâmet anlayışını teorik zeminde ele aldık. Bu bölümde özellikle imâmetin gerekli olup olmadığı, imâmetin şartlarının neler

⁵ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011, s. 36.

⁶ Hasan Onat, “Bilgi, Bilim ve Yöntem”, *İslam Bilimlerinde Yöntem*, (ed. Halis Albayrak), Ankara, 2007, s. 19-20; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, s. 32-33.

⁷ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, s. 38.

olduğu, imâmın nasıl tespit edileceği ve devleti yönetmek üzere seçilen kişinin hangi durumlarda azledileceği gibi imâmet müessesesinin teorik konuları incelenmiştir.

Tezimizin üçüncü bölümünü ise İslâm tarihinin ilk imâmları olan Râşid halîfeler hakkında İbnü'l-Melâhimî'nin değerlendirmelerine ayırdık. Son derece önem arz eden Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali arasındaki tafdîl meselesini ikinci bölüm yerine üçüncü bölümde ele almayı uygun gördük. Çünkü tezimizin ikinci bölümünü nazarî meselelere ayırırken üçüncü bölümünde imâmet meselesinin pratik boyutunu inceledik. Bunun yanı sıra üçüncü bölümde Emevî döneminde görev yapan yöneticiler hakkında İbnü'l-Melâhimî'nin kanaatlerini ele almayı da ihmal etmedik. Ayrıca ortaya koyduğumuz tüm bölümlerde, Mu'tezile içerisindeki farklı görüşlere sadece önemli görülen noktalarda işaret ettik. Konunun amacından sapmasını önlemek adına İbnü'l-Melâhimî'nin eleştirilerini yoğunlaştırdığı İmâmiyye dışında diğer mezheplerin imâmet görüşlerine gerekmedikçe yer vermedik.

İbnü'l-Melâhimî'nin imâmet anlayışına bir tepki olarak yazılan, Zeydî âlimi Kureşî'nin *el-Cevâbu'n-nâtık* adlı eserine ise, geniş bir çerçevede ele alınarak ayrı bir çalışmada incelenmesi gerektiği için tezimizde yer vermedik. Bu tutumumuzda, öncelikle Zeydî imâmet nazariyesinin ayrıntılı bir analizinin yapıldıktan sonra İbnü'l-Melâhimî ile Kureşî arasında kıyaslama yaparak meseleye yaklaşmanın gerekliliği etkili olmuştur. Böyle bir çalışmanın ise yüksek lisans tez sınırlarını zorlayacağı âşikardır.

IV. KULLANILAN KAYNAKLAR

Çalışmamızı oluştururken hiç şüphesiz İbnü'l-Melâhimî'nin *Kitâbü'l-Fâik fi usûli'd-dîn* adlı eserini ana kaynak olarak kullandık. İkinci ana kaynak olarak son dönem Mu'tezile'sinin görüşlerini önemli ölçüde bize sunan Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* isimli eserini zikretmemiz gerekir. Tezimizin amaçlarını gerçekleştirmeye olanak sağlayan bu iki eser çalışmamızın ana gövdesinin oluşmasında büyük oranda yararlandığımız eserlerdendir. Ancak *el-Fâik* adlı eserin iki neşri bulunması dolayısı ile tezimizde kullanmak üzere Wilferd Madelung ve Martin McDemott neşrini tercih ettik. Çünkü Faysal Avn tarafından gerçekleştirilen diğer neşrin, ciddi hataları barındırması ve bazı pasajların eksikliği sebebiyle çalışmamızın

doğru şekilde anlaşılması noktasında bir zafiyetin oluşmasına zemin hazırlaması mümkündü. Yer yer bu hatalara çalışmamızda da işaret ettik.

Mu‘tezile’nin imâmete dair görüşlerini topluca ele alan Nâşi el-Ekber’in, *Mesâilü’l-imâme* adlı eseri de önemli başvuru kaynaklarımız arasında yer almıştır. Bu temel kaynaklar dışında çalışmamız bağlamında mezhepler tarihi, hadîs, tarih, tabakât ve makâlât türü eserleri de kullandık. İbnü’l-Melâhimî’nin eserinde yaptığı iktibasları, klasik kaynaklardan yararlanarak dipnotlarda işaret etmeye gayret gösterdik. Böylece müellifin ne derece sağlıklı görüş bildirdiğini tespit adına okuyucuya bir kolaylık sağlamış olduk.

Tezimizde çağdaş çalışmalardan da istifade ettik. Özellikle birinci bölümün oluşmasında büyük oranda yararlandığımız Orhan Şener Koloğlu’nun *Mu‘tezile’nin Felsefe Eleştirisi* adlı kitabı ile Osman Aydın’ın *Mu‘tezile’de İmâmet ve Siyâset* adlı eserini zikretmek gerekir. Aydın’ın telif ettiği Kâdî Abdülcebbâr’ın imâmete dair görüşleri ile ilgili makale de, tezimizde yararlandığımız çağdaş çalışmalardandır. Bununla birlikte Gülherûdî Ma’sûme Hüseyinî’nin kaleme aldığı İbnü’l-Melâhimî’nin imâmete dair görüşleri ile Allâme Hillî’nin imâmet görüşlerini karşılaştıran *Nakdû Berressî-yi ârâ-yi Rûkniddîn bin el-Melâhimî el-Hârizmî der Bâb-i İmâmet ez Dîdegâh-ı ‘Allâme Hilli* adlı doktora tezinden Farsça olması hasebiyle istifade edemedik.

I. BÖLÜM

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ el-HÂREZMÎ ve
MU'TEZİLE'DE İMÂMET

1. HAYATI

İbnü'l-Melâhimî'nin hayatı hakkında tespit edebildiğimiz kadarıyla tarihî kaynaklarda hemen hemen hiçbir bilgi yoktur. Muhtelif şekillerde zikredilen künyesi ve ünlü müfessir Zemahşerî ile arasında gerçekleşen hoca-talebe ilişkisi sebebiyle elde edilen bilgi kırıntıları, hayatı hakkında bize ulaşan pek az haberden birkaçıdır. Türkçe literatürde İbnü'l-Melâhimî hakkında yapılan tek çalışma olan “*Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*” adlı eserde onun hayatına dair, kaynaklarda bulunan bilgiler genel olarak derlenmiş olup biz de büyük ölçüde bu çalışmadan yararlanarak İbnü'l-Melâhimî'nin hayatını ele alacağız. Zira Koloğlu'nun söz konusu çalışmasıyla ülkemizde yeni yeni tanınmaya başlayan İbnü'l-Melâhimî'nin hayatının burada tekrar ele alınması, kanaatimizce onun, başta imamet konusundakiler olmak üzere görüşlerinin olduğu ortam hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir.

Doğumu hakkında bir bilgi bulunmayan İbnü'l-Melâhimî'nin tam adı “Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Harezmi”dir.⁸ Zemahşerî'nin hayatını ele alan bir eser yazan Enderesbânî onun ismini “Rüknüddîn Mahmûd el-Usûlî” olarak verir.⁹ Enderesbânî'nin eserinin yazmasına kaydedilen bir notta ismi “Rüknüddîn Mahmûd el-Usûlî b. Ubeydullah el-Melâhimî” olarak kaydedilir.¹⁰ Ünlü Eş'arî kelâmcısı Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise eserlerinde onu genellikle “Mahmûd el-Harezmi” olarak zikreder.¹¹ Zeydî-Mu'tezilî tabakât yazarı İbnü'l-Murtazâ ve İbnü'l-Vezîr ise “Mahmûd

⁸ Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, (nşr. Wilferd Madelung, Martin McDermott), London: al-Hoda (neşredenlerin girişi), 1991, s. iii.

⁹ Abdüsselâm b. Muhammed Enderesbânî, *Fî Sîreti 'z-Zemahşerî Cârillah*, (nşr. Abdülkerim el-Yâfi), 1982: Revue Academie Arabe de Damas LVII/3 içinde, s. 368.

¹⁰ Enderesbânî, *es-Sîre*, s. 382.

¹¹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in fî usûli'd-dîn*, (nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2004, II, 271; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabi, ts., XXX, 53. Koloğlu, İslâm tarihinde “Mahmûd el-Harezmi” olarak bilinen başka bir ismin olduğundan da bahsetmiştir. İsim benzerliği göz önüne alındığında İbnü'l-Melâhimî ile karıştırılmasının mümkün olduğunu belirten Koloğlu, söz konusu şahsın dil, edebiyat ve felsefî birikimiyle döneminin önemli bir şahsiyeti olduğunu vurgulamıştır. Tam adı “Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Azîz el-Ârizî el-Harezmi” olan Mahmûd el-Harezmi hicrî 521 yılında kalem açacağı ile kendini keserek intihar etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin yayınları, 2010, s. 51, dipnot: 90.

b. el-Melâhimî” ismini tercih ederken,¹² İbnü’l-Melâhimî’nin sıkı bir takipçisi olan Takiyyüddîn en-Necrânî ise eserinde onu, şeyhimiz “Rüknüddîn Mahmûd el-Harezmi” şeklinde isimlendirmiştir.¹³

Harezmi nisbesi ve Zemahşerî ile arasındaki hoca-talebe ilişkisi göz önüne alınarak İbnü’l-Melâhimî’nin, Zemahşerî gibi ömrünü daha çok Harezmi’nin en büyük şehri olan Cürcâniye’de geçirdiği yorumu yapılmıştır.¹⁴ Kaç yaşında öldüğü hakkında bir bilgi bulunmayan İbnü’l-Melâhimî, Enderesbânî’nin verdiği bilgiye göre hicrî 536 yılının 17 Rebîü’l-evvel’inde vefat etmiştir.¹⁵

Hayatı gibi öğrencileri ve hocaları hakkında da pek az bilgi bulunan İbnü’l-Melâhimî’nin bilinen tek hocası Zemahşerî’dir.¹⁶ Bunun yanı sıra İbnü’l-Murtazâ Hüseyniyye ekolünün kurucusu Ebu’l-Hüseyin el-Basrî’yi İbnü’l-Melâhimî’nin hocası olarak tanımlar. Ancak Koloğlu, iki kelamcının vefat yılları arasındaki bir asırlık zaman diliminin böyle bir tedris faaliyetine imkân vermeyeceğini kaydetmiştir. Bu bağlamda İbnü’l-Murtazâ’nın söz konusu kaydını, Ebu’l-Hüseyin el-Basrî’nin kurduğu ekolün en önemli takipçisi şeklinde anlamının daha doğru olacağını ifade etmiştir.¹⁷ Bunun yanı sıra İbnü’l-Melâhimî’nin, Hüseyinî düşünceleri Harezmi’e taşıdığı yönünde bilgiler bulunan Ebu Mudar Mahmud b. Cerir ed-Dabbî el-İsfehani’den ders almış olabileceği yorumunda bulunur.¹⁸

¹² Ahmed b. Yahyâ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut: el-Matba‘atü’l-Katûlîkiyye, 1961, s. 119; Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Yemenî İbnü’l-Vezîr, *İsâru’l-Hakk ale’l-Halk*, (nşr.) Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987, s. 52, 102.

¹³ Takiyyüddîn Muhtâr b. Muhammed Necrânî, *el-Kâmil fi’l-İstikâ fî-mâ Belağanâ min Kelâmi’l-Kudemâ*, (nşr. S. Muhammed eş-Şâhid), Kâhire: Vizâratü’l-Evkâf, 1999, s. 170. Zikredilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla İbnü’l-Melâhimî ilmi dünyada daha çok “Mahmûd” ismiyle tanınmıştır. Günümüzde onun İbnü’l-Melâhimî şeklinde tanınmasının sebebi ise muhtemelen İslâm düşüncesindeki diğer önemli şahıslardan onu ayırt edebilmek içindir.

¹⁴ Koloğlu, *Mutezile’nin Felsefe Eleştirisi*, s. 52.

¹⁵ Enderesbânî, *es-Sîre*, s. 382.

¹⁶ Enderesbânî, *es-Sîre*, s. 368. Enderesbânî’nin verdiği bilgiye göre İbnü’l-Melâhimî Zemahşerî’ye Kelâm okuturken, Zemahşerî de İbnü’l-Melâhimî’ye Tefsîr okutmuştur.

¹⁷ Koloğlu, *Mutezile’nin Felsefe Eleştirisi*, s. 53.

¹⁸ Wilferd Madelung, “Ibn al-Malâhimî’s Refutation of the Philosophers”, *A Common Rationality: Mu‘tazilism in Islam and Judaism* (ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke-David Sklare), Würzburg: Ergon Verlag, 2007, s. 331; Koloğlu, *Mutezile’nin Felsefe Eleştirisi*, s. 53-54.

İbnü'l-Melâhimî'nin öğrencilerine gelince ilk olarak aralarında gerçekleşen hoca-talebe ilişkisi bağlamında Zemahşerî'yi zikretmek gerekir. Kaynaklardan tespit edilebildiği kadarı ile İbn Fundûk adıyla meşhur olan tarihçi Ali b. Zeyd el-Beyhakî de İbnü'l-Melâhimî'nin bilinen öğrencileri arasındadır.¹⁹ Ayrıca isimleri bilinmese de Fahreddîn er-Râzî'nin Harezm'e yaptığı ziyaret esnasında tartıştığı Mutezilî bilginlerin, İbnü'l-Melâhimî'nin Kelâmcı öğrencileri olduğu ifade edilmiştir.²⁰ Bunun yanında İbnü'l-Vezîr, Muhtar b. Mahmûd ez-Zâhiri el-Gazmînî'nin (ö. 658/1260) İbnü'l-Melâhimî'nin öğrencisi olduğunu kaydeder.²¹ Ancak Gazmînî ile İbnü'l-Melâhimî'nin arasındaki bir asırdan fazla zaman farkı hoca-talebe ilişkisine imkân vermemektedir. Bu sebeple İbnü'l-Vezîr'in söz konusu kaydını, İbnü'l-Melâhimî'nin takipçisi ve düşüncesinin temsilcisi şeklinde anlamak daha doğrudur. Bunlar dışında İbnü'l-Melâhimî'nin ismi bilinen ve Kelâmcı özelliği ile öne çıkan bir öğrencisini tespit edemedik.

Kelâm alanında takip ettiği ekol ise az önce de ifade ettiğimiz üzere Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin öncülüğünü yaptığı Hüseyniyye ekolüdür. Eserinin muhtelif yerlerinde “şeyh” olarak isimlendirdiği Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye atıf yapması da bu durumu kanıtlamaktadır.²² Fıkıh alanında ise *Tuhfetü'l-Mütekellimîn* adlı eserini tanıtan Hasan Ensârî, Şâfiî olma ihtimalinin bulunduğu bahsetmektedir. Ancak Koloğlu, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin kaleme aldığı *el-Mu'temed* adlı fıkıh usûlü eserine İbnü'l-Melâhimî'nin ihtisar yazmasından ve eserindeki “Ashâbımızdan Iraklı fakîhler” ifadesinden yola çıkarak Hanefî olma ihtimalinin daha kuvvetli olduğu yorumunu yapmıştır.²³ Bizim bu konudaki kanaatimiz ise Koloğlu'nun ifadelerini de dikkate alarak İbnü'l-Melâhimî'nin şüpheye mahal vermeyecek şekilde Hanefî olduğudur. Çünkü “fâsık imâmın azledilmesi” meselesinde İbnü'l-Melâhimî farklı görüşleri ele alırken Ebû Hanîfe

¹⁹ Ali b. Zeyd Beyhakî, *Me'âricü Nehci'l-belâğa*, (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Kum, 1988, s. 36; Orhan Şener Koloğlu, “İbnü'l-Melâhimî”, *DİA*, İstanbul, 2016, Ek-1, s. 616.

²⁰ Koloğlu, “İbnü'l-Melâhimî”, *DİA*, Ek-1, s. 616.

²¹ İbnü'l-Vezîr, *İsâr*, s. 52.

²² İbnü'l-Melâhimî'nin Hüseyinî öğretiyi benimsediği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 25, 37-38. Ayrıca bkz: Orhan Şener Koloğlu, “Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2018, sy. 39, s. 7-27.

²³ Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 54, dipnot: 100; Koloğlu, “İbnü'l-Melâhimî”, *DİA*, Ek-1, s. 616. Ensârî'nin yorumu hakkında ayrıca bkz: Hassan Ansari, “Kitâbî Tâzeyâb der Nakd-i Felsefe: Peydâ Şüden-i Kitâb-ı Tuhfetü'l-Mütekellimîn-i Melâhimî”, *Neşr-i Dâniş*, 2001, sy. 18/3, s. 31-32.

ve İmâm Muhammed için “*Allah ona rahmet etsin.*” ifadelerini kullanmış ancak İmâm Şafî için böyle bir dua cümlesi ekleme gereği hissetmemiştir.²⁴ Ayrıca İmâm Muhammed’in görüşlerine yer verirken “*Muhammed’in kitaplarını anlatan kişiden işittim.*” ibaresini kullanması en azından Hanefî ilim halkalarında bulunduğu kuvvetli bir kanıt oluşturmaktadır.²⁵ Bunun yanı sıra “*Ashâbımızdan Iraklı fakihler, imâmın fıkla azledileceğini ve fâsık kişiye imâmet akdinin caiz olmadığını söylediler.*” ifadesinden sonra kendi döneminde Irak ekolünün başını çeken Cessâs’a (ö. 370/981) atıf yaparak onun görüşlerine ve delillerine aynen katılması İbnü’l-Melâhimî’nin Hanefî olma ihtimalini daha da kuvvetlendirmektedir.²⁶ Son olarak eserinin başka bir bölümünde yine Cessâs’a atıfta bulunurken “şeyh” lakabını kullanması da, onun Hanefî olduğuna kanıt olarak görülebilir.²⁷ Çünkü Hanefî âlim Cessâs, eserlerinden de anlaşılacağı üzere Kelâm alanında çalışmaları olan bir sima değildir. Aksine onun ilmî çevrede edindiği haklı şöhret ve itibarının kaynağı fıkıh alanındaki ilmî birikimi ve otoritesidir. Bu sebeple İbnü’l-Melâhimî’nin “şeyh” isimlendirmesini fıkıh ilmi özelinde kullanılmış bir kelime olarak kabul etmek daha doğrudur. Zikretmiş olduğumuz tüm bu açıklamalar ışığında İbnü’l-Melâhimî’nin fıkıh alanında takip ettiği mezhebin Hanefilik olduğunu söylemek gerekir.

İbnü’l-Melâhimî’nin Kelâm ilmindeki özellikle de Mu‘tezile içindeki konumu ise son derece önemlidir. Çünkü o, Mu‘tezile içerisinde Kâdî Abdülcebbâr ve Ebu’l-Hüseyin el-Basrî’den sonra etkisi ve ilmi ön plana çıkan önemli bir kelâmcıdır. Nitekim kendisinden sonra yaşayan Takiyyüddîn en-Necrânî’nin onu “şeyh” lakabına layık görmesi bu durumu kanıtlamaktadır. Ayrıca İbnü’l-Murtazâ’nın kaleme aldığı Mu‘tezilî Kelâm ulemâsının hayatlarını konu alan eserinde on ikinci tabakadan sonra zikretmeye değer bulduğu tek ismin İbnü’l-Melâhimî olması onun Kelâm alanındaki yetkinliğine bir delil olarak gösterilebilir.²⁸ Koloğlu, zikredilen tüm bu bilgiler ve künyesindeki “el-Usûlî” nisbesi ışığında İbnü’l-Melâhimî’nin Mu‘tezile’nin Harezmi’deki en önemli temsilcisi olduğunu belirtmiştir.²⁹ Ayrıca İbnü’l-Melâhimî’nin birçok meselede, şeyhi

²⁴ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 557.

²⁵ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 557.

²⁶ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 557-558.

²⁷ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 627.

²⁸ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 119; Koloğlu, *Mutezile’nin Felsefe Eleştirisi*, s. 53.

²⁹ Koloğlu İbnü’l-Melâhimî için “hâlis Mu‘tezile’nin son büyük temsilcisi” şeklindeki tanımlamayı da doğru bulur. Ona göre İbnü’l-Melâhimî’den sonra her ne kadar Necrânî ve Gazminî gibi etkin Mu‘tezilîler

olarak kabul ettiği Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini benimsemesine rağmen bazı konularda ondan ayrılması kelâmdaki özgünlüğüne işaret eden bir unsur olarak zikredilmiştir.³⁰

Mu'tezile içersindeki konumunun yanı sıra başka mezhepler üzerinde de etkisi açık olan İbnü'l-Melâhimî özellikle Eş'arî kelamcısı Râzî'yi görüşleri ile etkilemiştir. Nitekim İbnü'l-Murtazâ, Râzî'nin Kelâm'ın ayrıntı sayılabilecek meselelerinde İbnü'l-Melâhimî'yi takip ettiğini söylemiştir.³¹ Koloğlu bu durumun yanı sıra İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerinin daha çok Zeydiyye mezhebi içersinde devam ettiğine işaret etmiş ve bu bağlamda XI. asırda yaşamış olan Zeydî müellif Kâsım b. Muhammed'in "Melâhimîyye" şeklindeki isimlendirmesini İbnü'l-Melâhimî'nin, Zeydîler arasında önemli sayılabilecek düzeyde bir etkisinin olduğuna delil göstermiştir.³² Ayrıca İbnü'l-Murtazâ, Zeydî imamı Yahya b. Hamza'yı ve sonraki İmamiyye'nin çoğunluğunu da onun takipçileri olarak kaydeder.³³

2. ESERLERİ

Müellifin ismi bilinen altı eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden dördü Kelâm alanında telif edilmiştir. Geriye kalan iki eserinden biri "fıkıh usûlü" diğeri de "tanımlar" ile ilgilidir.³⁴

1. *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn (el-Mu'temedü'l-Ekber)*

gelse de İbnü'l-Melâhimî'nin Mu'tezile içersindeki konumu daha yüksektir. (Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 38, 56-57.) Necrânî (VII/XIII. asır) ve Gazmîni (ö. 658/1260) hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Özcan Taşçı, "Takıyyuddin Necrânî", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, s. 508-509; Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 46-47.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 56, dipnot: 108; Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *DİA*, Ek-1, s. 616-617; Koloğlu, "Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolü", s. 7-27.

³¹ Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *DİA*, Ek-1, s. 616.

³² İbnü'l-Melâhimî'nin Zeydîler arasındaki etkisini göstermesi bakımından eserlerinde ona atıf yapanların küçük bir listesi Koloğlu tarafından verilmiştir. Söz konusu Zeydî âlimler şu şekildedir: Yahya b. Hamza (ö. 749/1348), Hüsâmuddîn er-Rassâs (ö. 584/1188), İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436) ve Deylemî (ö. 711/1311 [?]). Özellikle Yahya b. Hamza'nın İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerini hem genel Kelâm meselelerinde hem de bazı ayrıntı ifadelerde benimsediği ifade edilmiştir. Bkz: Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 57, dipnot: 109.

³³ İbnü'l-Murtaza, *Tabakat*, s. 119.

³⁴ Bkz: Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", Ek-1, 616-619.

Müellifin Kelâm alanındaki en önemli eseridir. Enderesbânî'nin *es-Sîre*'sine düşülen bir notta ve İbnü'l-Murtazâ'nın *Tabakât*'ında eserin ismi *el-Mu'temedü'l-Ekber* şeklinde kaydedilmiştir.³⁵ İbnü'l-Melâhimî eserini Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Tasaffuhu'l-Edille*'sindeki³⁶ yöntemi dikkate alarak oluşturduğunu zikretmiştir.³⁷ Esere ait mevcut yazmaların tamamı Yemen'de bulunmuş ve iki farklı ilmî neşri yapılmıştır. İlk neşir Martin McDermott ve Wilferd Madelung tarafından başkent San'a'da bulunan iki nüshaya dayanılarak 1991 yılında,³⁸ ikinci neşir ise kayıp bazı bölümlerin bulunmasıyla birlikte sadece Madelung tarafından 2012 yılında yapılmıştır.³⁹ Son neşir dikkate alındığında, eserde "Tevhîd" ilkesinin tamamı ve "Adalet" ilkesinin giriş kısmı dışındaki tüm bölümler kayıptır. Koloğlu, *el-Mu'temed*'in muhtasarı ve çalışmamızın da esas kaynağı olan *el-Fâik*'i dikkate alarak eserin büyük bir kısmının hala kayıp olduğunu söyler.⁴⁰

2. *el-Fâik fî Usûli'd-Dîn*

Müellifin Kelâm ilmine dair eksiksiz olarak günümüze ulaşan tek eseri olması sebebiyle büyük önem arzeden *el-Fâik*, *el-Mu'temed*'in ihtisâr edilmiş halidir. Eserin adını İbnü'l-Melâhimî'nin bizzat kendisi ve Enderesbânî *el-Fâik fî'l-Usûl* olarak kaydetmiştir.⁴¹ İbnü'l-Murtazâ ise eseri bir hata sonucu Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye nispet etmiştir.⁴² İbnü'l-Melâhimî *el-Fâik*'i, *el-Mu'temed*'in geniş ve detaylı olmasından dolayı bazı kimselerin ihtisâr talepleri doğrultusunda kaleme aldığını zikreder.⁴³ Eserin günümüzde iki ilmî neşri yapılmış olup ilk neşir, Martin McDermott ve Wilferd

³⁵ Enderesbânî, *es-Sîre*, s. 382; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 119.

³⁶ İbnü'l-Melâhimî Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin söz konusu eseri tamamlamadan vefât ettiği bilgisini de paylaşır. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, (1991), s. 5.

³⁷ Koloğlu, bu bilgiden yola çıkarak *el-Mu'temed*'in bir anlamda *Tasaffuhu'l-Edille*'nin tamamlanmış bir hali olduğu yorumunda bulunur. Bkz: Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 58.

³⁸ Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, (nşr. Wilferd Madelung, Martin McDermott), London: al-Hoda, 1991.

³⁹ Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, (nşr. Wilferd Madelung), Tahrân, 2012.

⁴⁰ Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *DİA*, Ek-1, s. 618.

⁴¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 2; Enderesbânî, *es-Sîre*, s. 382.

⁴² Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *DİA*, Ek-1, s. 618.

⁴³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 1-2.

Madelung tarafından üç yazma nüshaya dayanılarak 2007 yılında Tahran’da yapılmıştır.⁴⁴ İki yazma nüshaya dayanılarak Faysal Avn tarafından 2010 yılında Kahire’de yapılan ikinci neşir ise bazı pasajların eksik olması ve birtakım bariz hataları bulundurması sebebiyle ihtiyatla yaklaşılması gereken bir çalışmadır.⁴⁵ Bunun yanı sıra *el-Fâik*’in imâmet bölümünü dikkate alarak bir reddiye kaleme alan Zeydî âlim Ahmed b. Velîd el-Kureşî’nin (ö. 623/1226) eserinin tam adı *el-Cevâbü’n-nâtıku’s-sâdık bi-halli şübehi Kitâbi’l-Fâik fîmâ hâlefe fîhi İbnü’l-Melâhimî mezâhibe’z-Zeydiyye fî’l-imâme*’dir⁴⁶. Söz konusu eser de Faysal Avn tarafından bulunan tek yazma nüshaya dayanılarak 2010 yılında Kahire’de uzun bir açıklama ve değerlendirmeye birlikte neşredilmiştir.⁴⁷

3. *Tuhfetü’l-Mütekellimîn fî’r-Redd ‘ale’l-Felâsife*

Dönemin şartları itibariyle büyük bir tehlike arzeden Felsefî düşünceye karşı çıkmak ve İslâm’ı bu düşüncelerin zararlarından korumak maksadıyla yazılmıştır.⁴⁸ Mu‘tezile mezhebi içerisinde felsefeye karşı yazılmış muhtemel tek reddiye olması hasebiyle eser büyük öneme haizdir. Eserin bilinen tek yazma nüshası Meşhed İmâm Rızâ Türbesi Kütüphanesi’nde 2001 yılında bulunmuştur. Bu yazmaya dayanılarak Hasan Ensâri ve Wilferd Madelung tarafından Tahran’da 2008 yılında neşri yapılmıştır.⁴⁹

4. *et-Tecrîd fî usûli’l-fikh (Tecrîdü’l-Mu‘temed)*

⁴⁴ Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi İbnü’l-Melâhimî, *Kitâbü’l-Fâik fî usûl’d-dîn*, (nşr. Martin McDermott, Wilferd Madelung), Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.

⁴⁵ İbnü’l-Melâhimî, *Kitâbü’l-Fâik fî usûli’l-fikh*, (nşr. Faysal Avn), Kâhire: Dârü’l-kütüb ve’l-vesâiki’l-kavmiyye, 2010. Özellikle imâmet bölümündeki eksik pasajlara çalışmamız içerisinde işaret edilecektir.

⁴⁶ Muhammed b. Ahmed Ali b. Velîd el-Kureşî, *el-Cevâbü’n-nâtıku’s-sâdık bi-halli şübehi Kitâbi’l-Fâik fîmâ hâlefe fîhi İbnü’l-Melâhimî mezâhibe’z-Zeydiyye fî’l-imâme*, Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-âmme li’l-kitâb, 2010. Müellif hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Kureşî, *el-Cevâbü’n-nâtık*, s. 81-88.

⁴⁷ Faysal Avn’ın verdiği bilgiye göre bulunan tek nüsha, *el-Fâik*’e ait yazmalardan birinin sonuna nâsih tarafından eklenmiştir. Kureşî, *el-Cevâbü’n-nâtık*, s. 76-77. Eserde İbnü’l-Melâhimî’nin görüşlerine muhalefet edilen başlıca konular şunlardır: İmâmetin gerekliliği, imâmetin seçimle sabit olması, ilk üç halifenin imametlerindeki sahâbe icmâ’ı, Hz. Peygamber’in defin işlemlerini göz ardı eden sahâbenin halife seçimi ile uğraşması, ilk halife seçiminde Ehl-i Beyt’in görüşünün alınmaması, “Menzile hadîsi”nin yorumu. Bkz: Kureşî, *el-Cevâbü’n-nâtık*, s. 64-76.

⁴⁸ Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfetü’l-Mütekellimîn fî’r-Redd ale’l-Felâsife*, (nşr. Hassan Ansari, Wilferd Madelung), Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008, s. 3, 8; Koloğlu, *Mutezile’nin Felsefe Eleştirisi*, s. 70-71.

⁴⁹ Bir önceki dipnota bkz.

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin fıkıh usûlü alanında telif ettiği *el-Mu'temed*'in⁵⁰ muhtasarı olan söz konusu eser *Tecrîdü'l-Mu'temed* adıyla da bilinmektedir. İbnü'l-Melâhimî eserini 4 Zilkâde 534 yılında tamamladığını belirtmiştir. Bazı eksiklerle birlikte günümüze kadar ulaşan eserin herhangi bir neşri yapılmamıştır. Bilinen tek yazma nüshası Oxford Üniversitesi Bodleian Kütüphanesinde MS Arab. e. 103 numarada bulunmaktadır.⁵¹

5. *Cevâbü'l-Mesâili'l-Isfahâniyye (el-Mesâilü'l-Isfahâniyye)*

İbnü'l-Melâhimî söz konusu eseri *el-Fâik*'te *Cevâbü'l-Mesâili'l-Isfahâniyye*, *Tuhfe*'de ise *el-Mesâilü'l-Isfahâniyye* şeklinde kaydeder.⁵² Bilinen herhangi bir yazma nüshası bulunmayan eserin günümüze ulaşmadığı düşünülmektedir. Madelung eserin ismini göz önünde bulundurarak Ebû Mudar ed-Dabbî el-Isfahânî'nin İbnü'l-Melâhimî'ye yönelttiği soruların cevaplarını içeren bir eser olduğu yorumunda bulunur.⁵³

6. *Kitâbü'l-Hudûd*

Eseri bizzat İbnü'l-Melâhimî yine *el-Fâik*'te zikretmiştir.⁵⁴ Ancak eserin bilinen herhangi bir nüshası veya neşri bulunmamaktadır. Koloğlu eserin isminden ve *el-Fâik*'teki ifadelerden yola çıkarak *Kitâbü'l-Hudûd*'un bazı kavramların tanımlarını açıklayan bir eser olabileceği yorumunda bulunmuştur.⁵⁵

İbnü'l-Melâhimî'nin söz konusu eserleri dikkate alınarak kelâmî görüşleri ve imâmet teorisi üzerinden son dönemde bazı çalışmalar yapılmıştır. Türkçe literatürdeki ilk çalışma araştırmamızda da bir hayli yararlandığımız Orhan Şener Koloğlu'nun kaleme aldığı *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi* adlı eseridir.⁵⁶ Ayrıca Koloğlu danışmanlığında "İbnü'l-Melâhimî'nin Kelâm Sistemi" adlı bir doktora tezi de Mehmet Fatih Özerol

⁵⁰ Eser için bkz: Muhammed b. Ali el-Basrî Ebu'l-Hüseyin, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, (nşr. Muhammed Hamidullah), Dımaşk: Institut Français de Damas, 1964, I-II.

⁵¹ Eserin herhangi bir neşri bulunmamakla birlikte Hasan Ensârî ve Sabine Schmidtke tarafından tıpkıbasım olarak 2011 yılında Tahran'da yayınlanmıştır. Bkz: Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *DİA*, Ek-1, s. 618.

⁵² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 122; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, s. 120.

⁵³ Madelung, "İbn al-Malâhimî", s. 332; Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 59.

⁵⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 80, 396.

⁵⁵ Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 59.

⁵⁶ Bkz. Kaynakça.

tarafından hazırlanmaktadır. Bunun yanı sıra Allâme el-Hillî ve İbnü'l-Melâhimî'nin imâmet görüşlerini karşılaştırmalı olarak inceleyen bir doktora tezi ve İbnü'l-Melâhimî'nin kelâmî görüşlerini inceleyen bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁵⁷

3. YAŞADIĞI DÖNEMİN İLMÎ VE SİYASÎ ORTAMI

İbnü'l-Melâhimî'nin hayatına dair, elimizde bulunan bilgilerin çok kısıtlı olduğundan daha önce bahsetmiştik. Bu durum, onun çevresinde gelişen olaylara ne tepki verdiğini ve yahut ne derece çevresinden etkilendiğini ortaya koymamızı zorlaştırmaktadır. Ancak müellifin ölüm tarihinin bilinmesi, yaşadığı dönemin en azından hicrî V. asrın sonlarından VI. asrın ortalarına kadar olduğu bilgisini bize vermektedir. Bu sebeple onun yaşadığı Harezm bölgesindeki ilmî ve siyasî ortam hakkında giriş mahiyetinde bir araştırma ortaya koymayı uygun görüyoruz. Çünkü onun yaşadığı çevrede, siyasî veya mezhepsel bir baskının olup olmadığının bilinmesi, imâmet bahsi özelinde görüşlerinin bu baskılardan etkilenip etkilenmediği konusunda okuyucuda bir kanaat oluşmasına imkân sağlayacaktır.

Günümüzde, bir Türk devleti olan Özbekistan'da yer alan Harezm, tarihte Aral gölünün güneyinde kalan topraklara verilen isim olmuştur. Harezm'in önemli şehirleri arasında ise Kâs, Cürcaniyye, Hîve, Hezâresb, Çağmin ve Zemahşer gibi şehirler bulunmaktadır. Bölgenin İslâm ile tanışması ise Emevî komutanlarından Kuteybe b. Müslim'in hicrî 93 yılındaki fethiyle başlamıştır.⁵⁸

Harezm'deki ilmî hayat ise, bölgenin ticaret ve ilmî tedrisat alanlarında cazip bir bölge olması sebebiyle genellikle canlı olmuştur. Dönemin şartları itibarıyla büyük bir kabileye tekabül eden ve Moğolların himayesinde bulunan 450-500 kişilik bir grubun ticaret amacıyla hicrî VII. asrın hemen başlarında Harezm'e geldiği düşünülürse Harezm'deki ticarî hayatın önemi daha net anlaşılabilecektir.⁵⁹ Söz konusu ticarî hayatın ilmî ortama katkı sunduğu ise yadsınamaz bir gerçektir. Bunun yanı sıra Harezm bölgesinde

⁵⁷ Ma'sûme Hüseyinî Gülherûdî, *Nakdû Berressî-yi ârâ-yi Rükniiddîn bin el-Melâhimî el-Hârizmî der Bâb-i İmâmet ez Dîdegâh-ı 'Allâme Hillî* (doktora tezi), Dânişgâh-ı Tahran, 1392; Ahmed Şevki İbrahim Ali, *Rükniiddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye* (yüksek lisans tezi), Câmiatü'l-Menûfiyye, Şebînülkûm, 2011.

⁵⁸ Abdülkerim Özeydin, "Hârizm", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 217.

⁵⁹ Özeydin, "Hârizm", XVI, 218.

yetişen âlimlerin belirli bir şöhrete sahip olması bundan da önemlisi Harzemşah hükümdârlarının ilme verdiği ciddi önem bölgede ilmî faaliyetlerin önünü açmıştır.⁶⁰ Özellikle Harzemşahlılardan Anuşiginlerin hüküm sürdüğü 470/1077-628/1231 yılları arasında bölgede birçok kütüphane kurulmuştur. Bu bağlamda Harezmi bölgesinin içerisinde yer alan Merv şehrinde birçok kütüphane bulunduğunu kaydeden tarihçi Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1230) kütüphanelerde ödünç alma sisteminin dahi bulunduğunu söyler.⁶¹

İbnü'l-Melâhimî'nin yaşadığı dönemdeki siyasî yapı ise, gücünü büyük oranda kaybetmiş olan Abbasî halifeleri⁶² ile Harzemşahlar, Büyük Selçuklu ve Gazneliler gibi devletlerden oluşmaktaydı. Bu dönemde söz konusu devletlerin hepsi ilmî hayatı destekleyici bir politika takip etmiş ve Moğol istilasına kadar Harezmi'de ilme verilen değer büyük oranda korunmuştur.⁶³ Ancak Büyük Selçuklu Devleti'nin hüküm sürdüğü Nisâbur ve Rey gibi bölgelerde mezhepler arasında çeşitli çatışmalar yaşanmıştır.⁶⁴ Bu çatışmaların Eş'arî-Mu'tezilî ve Hanefî-Şâfiî âlimler arasında gerçekleştiği bilinmektedir.⁶⁵ Ancak Harezmi'de hicrî VI. asırda bu durumun ortaya çıktığını gösteren herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bunun ötesinde Harezmi'deki ilmî hayatın çok çeşitli olduğu ve uzun bir müddet Hanefî, Şâfiî, Hanbelî ve Malikî âlimlerin tadrîs faaliyeti için

⁶⁰ Gülseren Ceceli Dursun, *Hârizmşâhlar Devleti'nde İlmî Hayat*, (yayımlanmamış doktora tezi), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015, s. 139.

⁶¹ Şihâbüddîn Ebû Abdullah Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, Beyrut: Dâru Sadır, 1995, V, 114-116; Hacı Çiçek, *Zemahşerî ve Atwâqu'z-zeheb fi'l-mewâ'iz we'l-hutab Adlı Eseri*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2015, s. 10.

⁶² İbnü'l-Melâhimî'nin yaşadığı dönem itibarıyla görevde olan Abbâsî halifelerinin şunlar olması kuvvetle muhtemeldir: Abdullah el-Muktedî Billâh b. Kâim (467-487/1075-1094); Ahmed Mustazhir Billâh b. Muktedî (487-512/1094-1118); Müsterşid Billâh b. Müstazhir (512-529/1118-1136); Mansûr Râşid Billâh (529- 530/1135-1136) ve Muhammed Muktefî Billâh b. Müstazhir (530-555/1136-1160). Ancak hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan İbnü'l-Melâhimî'nin söz konusu halifelerle ilişkisine dair herhangi bir bilgi tespit edemedik.

⁶³ Özeydin, "Hârizm", XVI, 218.

⁶⁴ Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaıları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 247, 269.

⁶⁵ Ayrıca ifade etmek gerekir ki; Büyük Selçuklu Devleti zamanında çıkan bu çatışmalar tek taraflı değildir. Örneğin Selçuklu veziri Amîdülmülk el-Kündürî Eş'arîlere hutbelerde lanet okuturken; Selçuklu hükümdârları Mahmûd ve Mesûd zamanında Rey'de yaşayan Mu'tezilî-Hanefîlere Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşü dayatılmıştır. Ancak kaynaklardaki bilgiler, bu çatışmaların merkezini Horasan olarak gösterir. Harezmi için özellikle hicrî V. ve VI. asırda böyle bir durumun oluştuğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Kara, *Büyük Selçuklular*, s. 229-285.

Harezm'e geldikleri ifade edilmektedir.⁶⁶ Ayrıca İbnü'l-Melâhimî'nin çağdaşı olan Zemahşerî'nin her fırsatta Mu'tezilî olması ile övündüğü ve hükümdarlar ile arasının iyi olması göz önünde bulundurulursa⁶⁷, Harezm bölgesinde Mu'tezile mezhebine yönelik bir baskının olduğunu söylemek oldukça güçtür.

İbnü'l-Melâhimî'nin yaşadığı dönem olan hicrî V. ve VI. asırda Harezm bölgesinde yaşayan halkın ve âlimlerin çoğunluğu ise Hanefî ve Mu'tezilî bir kimliğe sahiptir. Enderesbânî'nin verdiği bilgiye göre 522/1128-551/1156 yılları arasında Harezm'e hükmeden Alaaddin Atsız zamanında halk Mu'tezilîliği mezhep olarak kabul etmiştir.⁶⁸ İbn Dâ'î (ö. 525/1132'den sonra) ise tüm Harezm halkının Hanefî ve Mu'tezilî olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹ Zekeriyâ el-Kazvînî de (ö. 682/1283) benzer bilgiler vererek Harezm halkının çoğunluğunun Mu'tezilî olduğunu söyler.⁷⁰ Böylece İbnü'l-Melâhimî'nin yaşadığı dönem itibariyle, özellikle Atsız'ın Mu'tezilî olduğu göz önüne alınırsa; onun imâmete dair görüşlerinin siyasî eğilimlerden etkilendiğini söylemek oldukça güçtür.

Son olarak Harezm'deki Mu'tezilî anlayışın hangi asra kadar devam ettiğini göstermesi açısından İbnü'l-Melâhimî'nin yaşadığı dönem ve sonrası için Koloğlu'nun vermiş olduğu bir listeyi burada zikretmek istiyoruz. Bu bölgede faaliyet göstermiş Mu'tezilî bilginler arasında; Harezm'e Mu'tezilî Hüseyniyye ekolünün öğretisini taşıdığı ifade edilen Ebû Mudar Mahmûd b. Cerir ed-Dabbî el-İsfehânî (ö. 507/1114), Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-İmrânî el-Harezmî (ö. 560/1165 civarı), Ebu'l-Fazl Muhammed b. Ebi'l-Kâsım b. Baycûk (ö. 576/1180), Ebu'l Fazl el-Bakkâlî el-Harezmî (ö. 562/1167), İsmâil b. Muhammed el-Beyyâ'î (ö. [?]), Ebu'l-Feth Nâsır b. Abdüsseyyid b. Ali el-Mutarrazî (ö. 610/1213), Ebû Yakub es-Sekkâkî (ö. 626/1229), Necmüddîn Muhtar b. Mahmûd ez-Zâhidî el-Gazmînî (ö. 658/1260) ve Abdülcebbâr b.

⁶⁶ Dursun, *Hârizmşâhlar Devleti*, s. 129-138.

⁶⁷ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Makamât*, Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004, s. 10-11; Mustafa Öztürk-Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 235-238.

⁶⁸ Enderesbânî, *es-Sîre*, s. 369.

⁶⁹ Seyyid Murtazâ Hasenî İbn Dâ'î, *Tebşiratü'l-avâmm fî ma'rifeti makâlâtî'l-en'âm*, (nşr. Abbas İkbâl), Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1313, s. 91; Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 41.

⁷⁰ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvînî, *Âsâru'l-bilâd ve Ahbâru'l-ıbâd*, Beyrut: Dâru Sadır, ts., s. 520; Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 41.

Abdullah el-Harezmî (ö. 805/1403) bulunmaktadır.⁷¹ Ancak bölgede yetişen Mu‘tezilî âlimler kelâmcı olmalarından daha çok lügat bilgini olmaları ile meşhurdur. Zikredilen isimlerden sadece Gazmînî’nin Hüseyinî ekole mensup olup kelâm meselelerinde İbnü’l-Melâhimî’yi takip ettiğini bilmekteyiz.⁷² İsmi geçen diğer âlimlerin Behşemî ya da Hüseyinî olduğunu belirten herhangi bir bilgi ise yoktur. Sonuç olarak Mu‘tezile, Harezm bölgesinde hicrî V. asrın sonlarından IX. asrın başlarına kadar varlığını sürdürmüş görünmektedir.

4. İBNÜ’L-MELÂHİMÎ’YE KADAR MU‘TEZİLE’DE İMÂMET

İbnü’l-Melâhimî’nin yaşadığı döneme kadar geçen süre zarfında Mu‘tezile mezhebi içerisinde muhtelif imâmet anlayışları ortaya konulmuştur. İslâm tarihinde meydana gelen toplumsal olaylar, dönemin mezhep baskıları ve belki de en önemlisi yaşanan dönemin siyasî konjonktürü, Mu‘tezile içerisinde farklı anlayışların doğuş sebepleri arasında zikredilebilir. Bu bağlamda İbnü’l-Melâhimî’nin imâmet düşüncesinin Mu‘tezile içerisindeki konumunu daha rahat tespit edebilmek adına Mu‘tezile’nin imâmet anlayışı hakkında genel bilgiler vermeyi uygun görüyoruz.

Özellikle Mu‘tezile’nin ilk dönemlerinde temelde iki farklı ekol oluşmuş ve bu ayrım genellikle imâmette “efdalîyyet-mefdûliyyet” prensipleri üzerinden şekillenmiştir. Esasında bu prensipler, imâmete geçecek kişinin ümmetin en fazîletlisi olmasının gerekip gerekmediği tartışmasının bir adı olmuştur. Sözü edilen iki görüşün ilk sahipleri Mu‘tezile’nin kurucuları olarak görülen Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından savunulmuş görünmektedir.⁷³ Bunun sonucunda Amr b. Ubeyd’in efdal görüşü Basra ekolü tarafından kabul görürken Vâsıl b. Atâ’nın görüşü ise Bağdat ekolü tarafından savunulmuştur. Ancak Bağdat Mu‘tezilesi’nin mefdûl görüşüne meyletmesinde Zeydîlerin etkisi de büyüktür.⁷⁴

⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Koloğlu, *Mutezile’nin Felsefe Eleştirisi*, s. 43-50.

⁷² Nitekim İbnü’l-Vezîr, İbnü’l-Melâhimî’yi Gazmînî’nin şeyhi olarak göstermiştir. İbnü’l-Vezîr, *İsâr*, s. 52; Koloğlu, *Mutezile’nin Felsefe Eleştirisi*, s. 47.

⁷³ Mahmut Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset: Mu‘tezilîzmin İktidar Tecrübesi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017, s. 68.

⁷⁴ Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu‘tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali’den Kâsım er-Ressî’nin Ölümüne Kadar*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İsam), 2010, s. 158-161.

İmâmete, ümmetin en fazîletli olanının geçmesi gerektiğini ifade eden Basra Mu'tezilesi, söz konusu görüşünü esasında toplumsal uzlaşıdan uzak ve daha çok teorik planda kalan bir sistem olarak inşa etmiştir. Bağdat Mu'tezilesi ise mefdûl olanın da imâm olabileceğini belirterek dönemindeki bazı siyasî sorunlara bir çıkış kapısı bulmuş ve toplumsal uzlaşıda önemli rol oynamıştır. Nâşi el-Ekber'in (ö. 293/906) verdiği bilgiye göre imâmette efdaliyeti bir şart olarak öne süren Mu'tezililer arasında Amr b. Ubeyd, Hişam b. Amr (ö. 218/833'ten önce), Dırar b. Amr (ö. 200/815), Hafs el-Ferd (ö. 204/820'den sonra), Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 227/841) ve Nazzam (ö. 221/835) yer almaktadır.⁷⁵ Nâşi el-Ekber'in ismini saymadığı Câhız (ö. 255/869) da ümmetin efdali dışında hiç kimsenin imâmetini geçerli görmemiştir.⁷⁶ Ayrıca ilk dönem Basra ekolünün tamamı, Hz. Ebû Bekir'in ümmetin en fazîletlisi olduğu konusunda da birlik sağlamış görünmektedir.⁷⁷

Bağdat ekolünün mefdûlün imâmetini meşrû gören tavırlarında ise Basra ekolünün aksine, Hz. Ali'nin ümmetin en fazîletlisi olarak görülmesi önemli rol oynamıştır. Bununla birlikte mefdûl imâm düşüncesinin oluşumunda dönemin şartları da son derece önemlidir. Abbasîler, Ali evladını bir anlamda kullanarak Emevîleri devre dışı bırakmış ve Müslümanların yönetimini ele geçirmişlerdir. Bağdat ekolüne mensup isimler ise Ali evladının imâmete daha layık olduğunu düşünmelerine rağmen realite de yönetimi elinde bulunduran grup Abbasoğulları'dır. Bu sebeple Bağdatlılar Hz. Ali'yi en fazîletli olarak kabul ederken siyasî otorite ile de ters düşmeyecek bir anlayışa ihtiyaç duymuşlardır. Bunun neticesinde bir anlamda Abbâsîlerin meşrû olduğunu ortaya koyan, mefdûl imâm düşüncesini savunmuşlardır.⁷⁸ Daha önce bahsettiğimiz gibi onların bu düşüncesinde Zeydîler ile imâmet bağlamında kurdukları ilişkiler de önemli rol

⁷⁵ Ebu'l-Abbas Abdullah b. Muhammed Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme, Muktedafât mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*, (nşr. Josef van Ess), Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971, s. 51, 56.

⁷⁶ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Resâilu'l-Câhız, el-Cevâbât ve İstihkâki'l-İmâme*, (nşr. Abdusselam Muhammed Hârun), Mısır: el-Mektebetü'l-Hancı, 1979, IV, 305-306; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed Temimî el-Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1981, s. 293; Adem Eryiğit, *el-Câhız'ın İmâmet Anlayışı*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Iğdır, 2014, s. 47.

⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz: Osman Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset*, Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2017, s. 55-71.

⁷⁸ Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet*, s. 72-82.

oynamıştır.⁷⁹ Tarihî kaynaklarda mefdûl imâm fikrini savunanlar arasında ise Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), Ebû Musa el-Murdar (ö. 226/841), Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/849), Ca'fer b. Harb (ö. 236/851), Bişr. b. Hâlid (ö. 238/853) ve Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854) bulunmaktadır.⁸⁰ Bunun yanı sıra Bağdat ekolüne mensup âlimler arasında genel temayül olarak Hz. Ali'nin ümmetin en fazîletlisi olduğu kabul edilmiştir.⁸¹ Ancak her ne kadar Bağdatlıların genel temayülü bu olsa da; Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali arasında tercihte bulunmayan bir grubun olduğu da ifade edilmiştir.⁸²

Sözünü ettiğimiz efdal-mefdûl tartışması yanında her iki ekolün ortak kanaat taşıdıkları meseleler de bulunmaktadır. Bunlar arasında imâm olacak kişide Kureyşli olmanın bir şart olarak aranıp aranmadığı meselesi ile imâmetin vâcib olup olmadığı konusunu zikretmek gerekir. Her iki ekol, imâmet meselesinin ana konularında ayrı düşünseler de imâmın Kureyşli olmasının gerekmediği ve imâmetin vâcib olduğu konusunda ortak bir kanaat taşıdıkları tarihi kaynaklarda ifade edilmiştir.⁸³ Bununla birlikte Mu'tezile'nin ilk döneminde, bahsettiğimiz efdal-mefdûl tartışmasında herhangi bir grubun içerisinde değerlendirilmesi mümkün olmayan Ebû Bekir el-Esam ve Hişam b. Amr el-Fuâtî'nin görüşlerine de değinmek gerekir. Söz konusu iki isim imâmetin belli koşullarda vâcib olmayacağını açıklayarak Mu'tezile'nin genel düşüncesinden ayrılmıştır. Ebû Bekir el-Esam, ümmetin birbirine adaletle davrandığı zamanlarda imâmetin gerekli olmadığını belirtirken⁸⁴, Hişam b. Amr ise ümmetin kaos ve kargaşa ortamında olması koşuluyla imâmetin vâcibliğini gerekli görmemiştir.⁸⁵

⁷⁹ Bu bağlamda Bağdat ekolünden Ca'fer b. Harb ile Ca'fer b. Mübeşşir'in Süleyman b. Cerîr'in bazı taraftarları ile yakın temas kurması sonucu iki grubun arasında oluşan etkileşim zikredilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet*, s. 82-83.

⁸⁰ Nâşi el-Ekber, *Mesâil*, s. 52, 56, 61; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (nşr. Ahmed Fehmi Muhammed), Beyrut, 1948, I, 259-260; Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet*, s. 92-99; Mehmet Ümit, *Hicrî Üçüncü Asırda Şîi-Mu'tezilî İmamet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1996, s. 78-80.

⁸¹ Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet*, s. 92-99.

⁸² Nâşi el-Ekber, *Mesâil*, s. 61.

⁸³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 552.

⁸⁴ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, (nşr. Alfred Guillaume), ts., s. 481.

⁸⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 481; Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet*, s. 102, 108.

Son olarak Basra ekolünün İmâmet meselesine yaklaşımının Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ile birlikte bir değişime uğraması üzerinde durmamız gerekir. Basra ekolünün ilk dönemdeki toplumsal uzlaşmadan uzak efdaliyyet anlayışı bu dönemden sonra yumuşamaya başlamış ve mefdûlün imâmetine de belli şartlar altında onay veren bir düşünce Basra ekolünde hâkim olmuştur. Özellikle Ebû Ali ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) mefdûlün toplum içersinde daha fazla tanınması şartıyla efdalin önüne geçebileceğini ifade etmişlerdir. Basra ekolünün son büyük temsilcisi olarak ifade edebileceğimiz Kâdî Abdülcebbâr iki şeyhinin görüşlerine bazı eklemeler yapmak suretiyle bu teoriyi geliştirmiştir. O, Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in ifade ettiği mefdûlün daha fazla tanınması durumunda imâmetinin geçerli olacağı düşüncesini aynen kabul etmekle birlikte ona göre bir kişinin ümmetin en fazîletlisi olduğunun tespiti ümmet açısından mümkün değildir. Bu sebeple ümmet, zann-ı galipleri ile fazîletli zannettikleri bir kişiye imâmet akdini bağlayabilir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr fazîleti, diğer mezheplerin anladığı şekliyle ele almamaktadır. Ona göre imâmete geçecek kişinin sevap yönünden fazîletli olması bir şart olarak aranmakla birlikte Müslümanların yönetim işini iyi yapabilmesi için siyasî meziyet açısından fazîletli olması daha önemlidir.⁸⁶ Bunun sonucunda Kâdî'nın ifadelerinde imâmette öne geçmek için kullanılan kriter sevap yönünden fazîletli olmak değil siyasî meziyet açısından fazîletli olmaktır. Bu durumun oluşmasında şüphesiz onların yaşadığı dönemin siyasî ortamı etkili olmuştur. Ayrıca Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr, Basra ekolünün savunduğu Hz. Ebû Bekir'in ümmetin en fâziletli olduğu fikrini kabul etmemiştir. Onlar Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali arasındaki tafdîl meselesinde bir görüş belirtmekten çekinerek tevakkuf etmeyi uygun görmüşlerdir.⁸⁷ Son olarak Kâdî'nın öğrencisi ve Hüseyinî ekolün kurucusu Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerine değinmek gerekirse; Kâdî'nın fazîlet ile ilgili ortaya koyduğu anlayış, Ebu'l-Hüseyin tarafından da savunulmuştur.⁸⁸ Ebu'l-Hüseyin'in tafdîl konusunda hangi görüşe meylettiği ise net olarak bilinmemektedir. Ekolün önemli takipçisi İbnü'l-Melâhimî, Mu'tezile içerisindeki tüm görüşleri sıralarken onun hangi anlayışta olduğu hakkında bir

⁸⁶ Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (nşr. Abdülhalim Mahmud, Süleyman Dünya), Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963, XX/1, 116-119, 257; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 553.

⁸⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 620-621.

⁸⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 553.

bilgi vermemiştir.⁸⁹ Diğer taraftan Mu‘tezile’nin Şîa’ya yakınlaşmasının açık örneklerinden biri olan İbn Ebu’l-Hadîd (ö. 656/1258) ise Ebu’l-Hüseyin’in tevakkuf fikrinde olduğunu belirtmiştir.⁹⁰ Ancak bu görüş, müellifin Şîi meylinden dolayı ihtiyatla karşılanması gereken bir bilgidir.

Sonuç olarak Mu‘tezile’nin Basra ekolünde, Ebû Ali birlikte mefdûl imâm fikrinin yavaş yavaş kabul edilmeye başladığını söylemek mümkündür. Ebû Ali’nin, Basra ekolü açısından yeni olan bu anlayışı, Kâdî Abdülcebbâr ile daha sistemli hale getirilmiştir. Görüldüğü kadarıyla Kâdî’nin mensup olduğu Behşemî ekole bir tepki olarak doğan Hüseyinî ekol dahi bu görüşten etkilenmiştir.

⁸⁹ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 620-621.

⁹⁰ Ebû Hâmid Abdülhamîd b. Hibetullah el-Medâinî İbn Ebu’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâğa*, (nşr. M. Ebu’l-Fazl İbrahim), Kâhire: Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye, 1965, I, 8;

II. BÖLÜM

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ el-HÂREZMÎ'NİN

İMÂMET ANLAYIŞI

İlk bölümde İbnü'l-Melâhimî'nin hayatı, eserleri, içinde yetiştiği sosyo-kültürel, siyasi ortam ve İbnü'l-Melâhimî dönemine kadar Mu'tezile'nin imâmet anlayışına genel olarak değindikten sonra, bu bölümde, tezimizin ana gövdesini oluşturan İbnü'l-Melâhimî'nin imâmet anlayışını incelemeye çalışacağız.

1. İMÂMETİN TANIMI

İbnü'l-Melâhimî'nin imâmet tanımını ve bu konu hakkındaki değerlendirmemizi zikretmeden önce kelimenin lügat manasının yanı sıra terminolojideki temel farklara değinmenin uygun olacağını düşünüyoruz. Sözlükte “emme” fiilinden üç farklı masdar olarak türeyen “emmen”, “imâmen” ve “imâmeten” kelimeleri kastetmek, ön ve öne geçmek gibi anlamlara gelmektedir.⁹¹ İmâm ise “kendisine uyulan kişi”⁹² anlamında kullanılmıştır. Bunun yanı sıra imâm kelimesi, “geniş yol”⁹³, “duvar ustalarının duvar örerken kullandıkları ip”, “komutan”, “halîfe”, “Hz. Peygamber” ve “delil”⁹⁴ gibi anlamları da ihtiva etmektedir. İmâm'ın yönettiği topluluk ise “ümme” olarak isimlendirilmiştir.⁹⁵ “İmâmet” de imâmın ümmeti yönetmek üzere üstlendiği vazîfe anlamını kazanmaktadır.⁹⁶

Terim olarak imâmet, İslâm düşüncesinde iki farklı anlayış çerçevesinde tanımlanmıştır. Birinci grup imâmetin terim anlamını kazanmasında ve kelâm

⁹¹ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadır, ts., XII, 22-23; Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît: Kâmûsu'l-muhît tercümesi*, (trc. Mütercim Âsım Efendi; haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, V, 4852-4853.

⁹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 24; Fîrûzâbâdî, *el-Okyânûsu'l-basît*, V, 4857; Hasan Gümüšoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, İstanbul: Kayıhan yayınları, 2017, s. 13- 14.

⁹³ Abdullah b. Ömer ed-Demîcî, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet “Hilâfet ve Halifenin Görevleri”*, (trc. İbrahim Cücük), İstanbul: Ravza yayınları, 2014, s. 39.

⁹⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Okyânûsu'l-basît*, V, 4857-4858.

⁹⁵ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, (nşr. Muhammed Seyyid Kılânî), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts., s. 23-24; Mustafa Öz - Avni İlhan, “İmâmet”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 201.

⁹⁶ Öz-İlhan, “İmâmet”, *DİA*, XXII, 201. İmâmet kelimesinin âyet ve hadislerdeki kullanımına dair açıklamalara, konumuzun bağlamından uzaklaşmamak adına yer vermemeyi uygun gördük. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: ed-Demîcî, *İslâm'da İmâmet*, s. 40-45; Gümüšoğlu, *İslâm'da İmâmet*, s. 16-30; Mehmet Sever, *Sa'daettin Taftâzânî'nin İmâmet Anlayışı ve İlk Dönem Siyasi Olayları Değerlendirmesi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 10-15.

literatüründeki yerini almasında önemli rol oynayan Şîa'dır.⁹⁷ Şîa'nın, imâmeti nübüvvetin devamı olarak görmesi ve bu yaklaşımın sonucunda imâmın nass ile tâyinini ve mâsumluğunu kabul etmesi, genel imâmet anlayışlarına etki ettiği kadar⁹⁸ imâmetin ve imâmın tanımında da kendini göstermiştir. Sünnî çevre hilâfet ve imâmeti eş anlamlı olarak kullanırken, Şîa'nın; kendi inançları doğrultusunda yönetici kabul ettiği şahısları imâm; inançlarında yeri olmayan ve gâsıp olarak nitelenen yöneticileri ise halîfe şeklinde isimlendirmiş olması bu duruma örnek teşkil etmektedir.⁹⁹ Bunun yanı sıra Şîa'nın oluşturduğu literatürde imâm ve imâmete dair yapılan tanımlar, diğer mezheplerin tanımlarıyla benzer gibi görünse de¹⁰⁰ tarifte kullanılan kelimelere yüklenen anlamların ciddi farklar barındırdığı açıktır.¹⁰¹

Şîa'nın elinde ilk şeklini alan ve nübüvvetle ilişkili bir inanç ilkesi halinde sunulan imâmet meselesine karşı tezlerin öne sürülmesi kaçınılmaz olmuştur. Başta Ehl-i Sünnet olmak üzere diğer mezheplerin temsilcileri, bahsettiğimiz bu karşı tezleri ileri süren ikinci grubun içinde yer almaktadır. Şîa dışındaki mezhepler, imâmeti bir inanç meselesi olarak görmemesine karşın muhtemelen Şîa'nın da etkisiyle Kelâm kitaplarında bu meseleye yer vermişlerdir. Bunun sebebini Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) şu şekilde açıklamaktadır:

⁹⁷ İmâmet konusunda ilk açıklama yapan ve bu konuda eser yazanların Şiiler olduğuna dair bkz: Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978, s. 249-250; Hasan Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, c. XXXII, s. 89.

⁹⁸ İmâmetin gerekliliği, şartları ve imâmette tafdîl meselelerinde konunun ayrıntılarına İbnü'l-Melâhimî bağlamında yer verilecektir. Çalışmamızın ilgili başlıklarına bkz.

⁹⁹ Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi", s. 89 Ayrıca belirtmek gerekir ki; Sünnî İslâm tarihçileri çoğunlukla hilâfet ve halîfe kavramlarını kullanmayı tercih etmişlerdir. Ancak tarihçilerin bu kullanımı, konunun kurumsal boyutunu tarihî açıdan ele almaktan kaynaklı bir durumdur. Bkz: Gümüšoğlu, *İslâm'da İmâmet*, s. 40-44.

¹⁰⁰ Şîî geleneğin önemli temsilcisi Şeyh Müfid imâmı şu şekilde tarif eder (Az ileride ele alacağımız imâmet tanımları ile karşılaştırınız): "*Hz. Peygamber'e vekâleten dinî ve dünyevî meselelerde toplumun liderliği kendine ait olan kişidir.*" Bkz: Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Ukberî el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye* (Silsiletü Müellifâtı's-Şeyh el-Şeyh Müfid içinde), (nşr. Rıza el-Muhtârî), Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993, s. 39; Habib Kartaloğlu, *Şerîf el-Murtazâ ve Şî'Usûlî Gelenekteki Yeri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2016, s. 30.

¹⁰¹ Bu bağlamda Şiilerin, imâmeti nübüvvet ile ilişkilendirmesi hakkında bkz: Kartaloğlu, *Şerîf el-Murtazâ*, s. 30; Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul: Der yayınları, 1987, s. 307; Ethem Ruhî Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Ankara: Selçuk yayınları, 1990, s. 160-162.

“...Biz bu meseleyi kelâm ilminde sadece bizden öncekilere uymak için zikrettik. Çünkü kelâmcılar kitabın başında söylenen faydayı temin etmek amacıyla öteden beri kitaplarının sonunda imamet bahsini ele almayı adet edinmişlerdir.”¹⁰²

Kelâm ilminde Ehl-i Sünnet âlimlerinin imâmete dair tanımlarının birçok örneği bulunmasına karşın Mu‘tezile mezhebine mensup âlimler arasında, İbnü’l-Melâhimî dışında imâmet tanımı yapan birine, günümüze ulaşan kaynaklarında rastlamadık. İbnü’l-Melâhimî’nin imâmet meselesini ele alışındaki bu farkı, yaşadığı dönemdeki kelâm ilmine dair yazılan eserlerde meydana gelen değişimle açıklamanın doğru olacağı kanaatindeyiz. Çünkü söz konusu imâmet tanımları, hicri V. asırdan itibaren tedrici olarak kelâm literatüründeki yerini almış ve Cürcânî’den yapmış olduğumuz iktibasta da değindiğimiz üzere bir gelenek halinde devam etmiştir.¹⁰³

İbnü’l-Melâhimî’nin imâmet tanımına geçmeden önce Ehl-i Sünnet kelâmcıların imâmet tanımlarından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Mevcut kaynaklarda Sünnî çevrede imâmet tanımı yapan ilk kelâm âliminin İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) olduğu görülmektedir.¹⁰⁴ Cüveynî’ye göre imâmet:

“Din ve dünya işlerinde, umumî ve husûsî meselelerde genel (kapsayıcı) ve tam başkanlıktır.”¹⁰⁵

¹⁰² Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf: Mevakıf şerhi* (metin-çeviri), (trc. Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2015 III, 666,667. Benzer bir görüş için bkz: Ebu’l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İmame min ebkârî’l-efkâr fî usûlî’d-dîn*, (nşr. Muhammed Zebîdî), Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1992, s. 67.

¹⁰³ Ayrıca bahsetmiş olduğumuz değişimin, İbnü’l-Melâhimî’nin de mensup olduğu son dönem Mu‘tezilesi’nden Ebu’l-Hüseyin el-Basrî’nin kurmuş olduğu ekolün, Sünnî çevreye yakınlaşması yorumuyla irtibatlandırılması her ne kadar mümkün görünse de söz konusu tesbitin daha çok kelâmî görüşler üzerinden yapılmış bir yorum olduğu âşikardır. Bahsi geçen yorum için bkz: Özcan Taşçı, *Son Mu‘tezile Kelamcısı Takiyyüddin Necrânî*, Ankara: Sentez yayınları, 2013, s. 19.

¹⁰⁴ Kelâm ulemâsı dışında imâmet tanımı yapan bazı müellifler de bulunmaktadır. Bkz: Gümüšoğlu, *İslâm’da İmâmet*, s. 33.

¹⁰⁵ İmâmü’l-Haremeyn Ebu’l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümme fî iltiyâsi’z-zulem*, (nşr. Abdülazim ed-Dib), Katar: Mektebetü’l-Kübrâ, 1980, s. 22.

Cüveynî'den sonra bu tanım bazı eklemeler ve değişikliklerle birlikte Kelâm âlimleri tarafından kullanılmıştır.¹⁰⁶ Meşhûr Eş'arî kelâmcısı Fahrreddin er-Râzî (ö. 606/1210)'nin Cüveynî'nin tanımına “şahıslardan birisi için”¹⁰⁷ ifadesini eklemesi söz konusu değişikliğe örnek teşkil etmektedir. Bu ifadeyi eklemesinin arkasında yatan temel sebep ise, imâm azledildiğinde ümmetin tamamının imâm olarak görülmesinin önüne geçmektir.¹⁰⁸

Matürîdî kelamcı Necmüddin Ömer en-Neseî (ö. 537/1142) *el-Akâidün-Neseîyye* adlı eserinde imâmeti şöyle tarif eder:

“Dini uygulamada, bütün ümmetlere vacip olacak şekilde Hz. Peygamber'e vekâlet etmektir.”¹⁰⁹

Neseî'nin tarifi incelendiğinde dünya işlerinde yönetici fonksiyonunu kimin üstleneceği konusu bir soru işareti taşımaktadır. Bu durumun yanı sıra Cüveynî ve Râzî'nin tanımında yer almayan “Hz. Peygamber'e vekâlet” ibaresi imâmet tanımında önemli bir fark olarak görülmelidir.¹¹⁰

¹⁰⁶ Konumuzun esas mecrasından uzaklaşmaması için önemli gördüğümüz belli başlı kelâmcıların tanımları hakkında değerlendirme yapmayı uygun görüyoruz.

¹⁰⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989, V, s.234; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, Beyrut: Dâru Sadır, ts, I, 92.

¹⁰⁸ Gümüšoğlu, *İslamda İmamet ve Hilafet*, s. 90.

¹⁰⁹ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî en-Neseî, *el-Akâidü'n-Neseîyye*, İstanbul: Şirketü Sahâfeti Osmâniyye, 1326, s. 179; ed-Demîcî, *İslâm'da İmamet*, s. 40.

¹¹⁰ Neseî'nin “dini uygulamada” kaydının dünya işlerini kapsayıp kapsamadığı konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Neseî'nin yaşadığı dönemde Abbâsî halifelerinin dini işlerde, Büyük Selçuklu Devleti ve Karahanlılar gibi birçok devletin ise hâkimiyet bölgelerinde siyasî-dünyevî konularda söz sahibi olduğu göz önünde bulundurulursa, Neseî'nin kastının yalnızca dînî işlerde bir yönetim olduğu sonucuna varmak makul bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak ayrıntılı bir bilgiye sahip olmadığımız için kesin bir yorum yapmak güçtür.

Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) ise, er-Râzî'nin tarifini eserinde zikrettikten sonra,¹¹¹ bu tarîfin nübüvvetle karıştırılmasının mümkün olduğunu düşünerek kendi tanımını ortaya koymuştur. el-Âmidî'ye göre imâmet;

*“Ümmetin tamamının kendisine uyması vacip olacak bir şekilde kişilerden birisinin vatan topraklarının muhafazasında ve şer'î kanunların uygulanmasında Hz. Peygambere halîfe olmasıdır.”*¹¹²

Âmidî'nin bu tanımı, imâmetin tarifine gelebilecek her türlü eleştiriye cevap vermesi açısından zikredilen ve ileride ele alınacak olan tanımlardan daha iyi bir konuma oturmuştur.

Âmidî'nin söz konusu imamet tarifini, Adûdiddîn el-Îcî (ö. 756/1355) ve Seyyîd Şerîf Cürcânî bazı değişiklikler yaparak eserlerinde zikretmişlerdir.¹¹³

Şerhu'l-Akâid sahibi Sâ'düddin et-Taftazânî (ö. 792/1390) ise imâmeti şöyle tarif etmektedir:

*“Din ve dünya işlerinde, Hz. Peygamber'e vekâleten umûmî (genel) başkanlıktır.”*¹¹⁴

Bu tanım Cüveynî'nin tarifi esas alınarak oluşturulmuş olmasına rağmen Âmidî ve Nesefî'de kendini gösteren “Hz. Peygamber'e vekâlet etme” ibaresinin tarîfin içine alınmış olması dikkat çekicidir. Ancak Taftazânî, Râzî'nin üzerinde durduğu ‘imâmın azli söz konusu olduğunda ümmetin tamamının imâm olarak görülmesini engelleyecek’ herhangi bir ibareye yer vermemiştir. Söz konusu bu durum Taftazânî'nin yaşadığı geç dönem dikkate alınırsa, ciddi bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

¹¹¹ Eseri neşre hazırlayan Muhammed Zebîdî, bahsi geçen tanımın Cüveynî'ye ait olduğunu söylemektedir. Ancak Cüveynî'de “şahıslardan bir şahıs” ifadesi bulunmamaktadır. Bu sebeple söz konusu tanım Râzî'ye aittir. Bkz: Âmidî, *el-İmame*, s. 69, dipnot: 1.

¹¹² Âmidî, *el-İmame*, s. 69.

¹¹³ Îcî ve Cürcânî'nin tanımları için bkz: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 666-667.

¹¹⁴ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, s.234. Zikri geçen tanımların önemli bir bölümü hakkında ayrıca bkz: Gümüüşoğlu, *İslamda İmamet ve Hilafet*, s. 30-36.

Görüldüğü üzere Âmidî ve Neseî ile belirgin bir dönüşüm yaşayan imâmet kavramına, “Hz. Peygamber’e vekâleten” ilavesi yapılmış ve imâmet ile nübüvvetin arasının net bir ayrımı öne çıkarılmıştır. Muhtemelen bunun sebebi, hicri V. ve VI. asırda etkisini artıran Bâtınîlerin aşırı hareketleri ve sapkın fikirleridir. Çünkü söz konusu dönemde Fâtımî halifeler ve İsmâîlî imâmlar, Hz. Peygamber’e has yetkileri kullanmışlar ve bu tutumlarını, batınî yorum anlayışının sağladığı esneklikten deliller getirmek suretiyle gerekçelendirmişlerdir.¹¹⁵

Bu ön bilgilerden sonra İbnü’l-Melâhimî’nin tanımına gelirsek ona göre imamet;

“Bir şahsın din ve dünya konularında genel başkanlığıdır.”¹¹⁶

Bu tarifte “genel” ibaresinin kullanılmasının sebebi, yerel yönetimlerden sorumlu kâdî ve emîr gibi yöneticilerden, imâmı ayırmak içindir. Bunun yanı sıra İbnü’l-Melâhimî “başkanlık” ifadesini, imâmın uyulan kişi olduğunu ortaya koymak; “din ve dünya” ifadesini, ümmetin imâmı bu konularda takip etmesi gerektiğini belirtmek; “bir şahıs” ifadesini de Râzî’de olduğu gibi ümmetin tamamını imâm olmaktan men etmek için kullanmıştır.¹¹⁷

İbnü’l-Melâhimî’nin imâmet tanımının, zikredilen tariflerden en önemli farkı; yaptığı tanımdan sonra kullandığı her ibarenin, ne anlama geldiğini ve onu niçin kullandığını açıklamasıdır. Ayrıca imâmet tarifinin oluşum süreci dikkate alınırsa, erken sayılabilecek bir dönemde Cüveynî’nin yapmış olduğu tanımın bir eksikliğini gidermiş olması da dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra yukarıda ifade ettiğimiz üzere Râzî’nin, Cüveynî’nin tanımına “şahıslardan birisi için” ifadesini eklemesinde İbnü’l-Melâhimî’nin etkili olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Râzî’nin İbnü’l-Melâhimî’nin eserlerini yakından bildiği ve bazı kelâm meselelerinde ondan etkilendiği malumdur.

¹¹⁵ Bâtınîlerin veya İsmâîlîlerin aşırı görüşleri ve bu dönemdeki devlet serüveni hakkında geniş bilgi için bkz: Neşet Çağatay-İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985, s. 76-105; Mustafa Öz, “İsmâîliyye Mezhebi”, *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (İlmî Neşriyat 11 - İslâmî İlimler Araştırma Vakfı)*, İstanbul, 1993, s. 605-625; Fırlıklı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 130-139; Pınar Kaya, *Büyük Selçuklular Döneminde Bâtınîler ile Yapılan Mücadeleler*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

¹¹⁶ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 548.

¹¹⁷ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 548.

İbnü'l-Melâhimî'nin tanımında eksikliği göze çarpan tek husus ise, ilk olarak İbnü'l-Melâhimî'nin çağdaşı Nesefî'nin tarifinde yer alan “Hz. Peygamber’e vekâlet etme” meselesinin, o dönemdeki Bâtınî hareketliliğe rağmen gözden kaçırılmış olmasıdır.

2. İMÂMETİN GEREKLİLİĞİ

Hz. Peygamber’in vefatından sonraki süreçte İslâm Devletini yönetmek üzere, bir kişinin seçilmesinin gerekip gerekmediği konusu hem teorik hem de pratik boyutta ümmetin gündeminde tartışılan konuların başında gelmiştir. Kronolojik boyut dikkate alındığında bu durumun pratiğe ilk yansımaları Hz. Ebubekir dönemindeki “Ridde olayları”¹¹⁸ esnasında vukû bulmuştur. Bu grubun belli bir kısmı irtidât hareketine katılan insanlardan oluşmasına rağmen belli bir kısmı da Müslüman olup Hz. Ebû Bekir’in imametine karşı çıkan kabilelerden oluşmaktaydı. Onların bu tutumu Hz. Peygamber’den sonra Cahiliye döneminde olduğu üzere kabile esaslı bir yönetime dönmek istemelerinden kaynaklanmaktaydı.¹¹⁹ Bu yönüyle konu siyasî bir hüviyet taşımasıyla birlikte, sonuç itibarıyla ümmetin tamamı üzerine yönetici konumunda bulunacak birini reddettikleri görülmektedir. Nitekim isyancıların arasında şu sorunun dillendirilmesi bu durumun açık bir göstergesidir:

“Allah rasûlü hayattayken ona itaat ediyorduk. Ancak Ebû Bekir’in hükamdarlığı da ne oluyor?”¹²⁰

“Ridde olayları” ümmetin gündeminden düştükten sonra Hâricîlerin tarih sahnesine çıkmasıyla bu sorun tekrar tartışma ortamına taşınmıştır. Hz. Ali’nin hilâfetinde yaşanan “tahkîm” hadisesi sonucunda ortaya çıkan Hâricîler daha çok bedevî unsurlardan oluşmakla birlikte o günün toplumunda dışlanmış bir grubu temsil

¹¹⁸ Hz. Peygamber’in hastalığı döneminde bir takım yalancı peygamberlerin ortaya çıkması ile başlayıp Hz. Ebû Bekir döneminde devam eden isyan hareketi. Ayrıntılı bilgi için bkz: Mustafa Fayda, “Ridde”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 91-93.

¹¹⁹ Bkz: Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası (Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı)*, İstanbul: Otto yayınları, 2015, s. 67, 123-124.

¹²⁰ Nâşi el-Ekber, *Mesâil*, s. 9-14; Akbulut, *Sahabe Dönemi*, s. 67-68. Bu rivayet; hem isyancı grupların içinde İslâm’a mensubiyeti devam eden kabilelerin varlığına delalet ederken, hem de ümmet üzerinde sadece bir kişinin yönetimde bulunmasını reddetme anlamına gelmektedir.

ediyordu.¹²¹ Söz konusu bu durum onların mevcut otoritelere daima mesafeli durmalarına sebep olmuştur. Bu mesafeli duruş Hâricîler'den Necedât fırkası içinde imâmetin vâcib olmadığı şeklindeki bir anlayışa sebep olmuştur. Bahsi geçen iki olayın temelinde de siyasî sebeplerle ortaya çıkmış olan bir anlayış açıkça göze çarpmaktadır. Bu sebeple gerek Hâricîlerden Necedat grubunun gerekse Hz. Ebû Bekir'in imâmetini reddedenlerin vücûbu reddetme sebepleri, düşünce planındaki faaliyetlerin bir sonucu değil; günlük yaşamdaki siyasî olayların sonucudur.¹²²

İbnü'l-Melâhimî imâmetin gerekliliği konusunda ise, ulemânın çoğunluğunun bu hususu vâcib kabul ettiğini belirterek söze başlamaktadır. Hâricîlerden¹²³ ve Ebû Bekir el-Esam'dan¹²⁴ (ö. 200/816) nakledilen “*İnsanlar ne zaman adaleti sağarlarsa imâmet vacip olmaz.*”¹²⁵ sözünün tek muhalefet noktasını oluşturduğunu zikreden İbnü'l-Melâhimî, bu görüşü savunanların, sebebin (adaletin) varlığından dolayı vâcibliği iptal ettiklerini söylemektedir. Oysa ona göre insanların adaleti sağladığı ve ihtilafa düşmediği herhangi bir zaman yoktur. Dolayısıyla insanların, dünya hayatında adaleti sağladığı bir durumun ortaya çıkması imkânsız olduğu için koşulan şart da geçersiz olmaktadır. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî'ye göre imâmetin vâcibliği sabittir.¹²⁶

¹²¹ Hâricîlerin ortaya çıkışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Ethem Ruhi Fırlı, “Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1978, c. XXII, s. 245-275.

¹²² Özellikle Necedât fırkasında bu husus belirli bir süre sonra mezhepsel doktrin haline gelerek teorik plandaki tartışma konuları arasına girmiştir.

¹²³ İbnü'l-Melâhimî'nin Hâricîler şeklinde ifade ettiği grup özelde Necedât fırkasını ifade etmektedir. İbn Hazm'ın verdiği bilgiye göre hicrî V. asırda bu fırkanın hiçbir müntesibi kalmamıştır. Bkz: Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehvâ' ve'n-nihal (metin-çeviri)*, (trc. Halil İbrahim Bulut), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2017, III, 150-151.

¹²⁴ Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Ebû Bekir el-Esam Mu'tezile'nin altıncı tabakası arasında sayılmaktadır. Tarihi kaynaklardaki bazı bilgilerden ve onun ortaya koyduğu görüşlerden yola çıkılarak Dirâr b. Amr'dan (ö. 200/815 [?]) kelâmî noktada istifade ettiği söylenmiştir. Vefatı hakkında da çeşitli rivâyetler bulunan Esam'ın hicrî 200 yılında öldüğü makul görüş olarak kabul edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet*, s. 100-108; Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Bekir Esam”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 353-355.

¹²⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 548.

¹²⁶ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 548. Bu konuda İbnü'l-Melâhimî Ebû Ali ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Bkz: Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XX/1, 293-294; Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet*, s. 216. Mu'tezile'den Hişâm b. Amr el-Fuâtî (ö. 218/833'ten önce) ise imâmetin, esasında fitne ve kargaşa ortamlarında vâcib olmadığını öne sürmektedir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre insanların adaletli davrandığı hiçbir zamanın

İmâmetin gerekliliği konusundaki esas tartışma noktası ise; imâmeti gerekli kılan unsurun akıl mı yoksa sem‘ mi olduğu meselesidir. İbnü’l-Melâhimî, Basra Mu‘tezilesi’nden Câhız’ın ve Ebu’l-Hüseyin el-Basrî’nin; Bağdat Mu‘tezilesi’nden Ebu’l-Kâsım el-Belhî’nin hem aklen hem de sem‘an imâmetin gerekli olduğunu kabul ettiklerini belirttikten sonra bu görüşü bazı açılardan delillendirmektedir.¹²⁷ Ona göre nefsin zarardan korunması vâcibtir. Bu durumun imâmetle ilişkisini ise yapmış olduğu sosyolojik tespitlere dayandırmaktadır. İnsanların sayı yönünden çok olması, işlerinin, arzularının ve onları düşmanlığa sevk eden unsurların farklı olması sebebiyle, kuvvet sahiplerinin zayıfların mallarını ve kutsallarını elde etmek için onlara zulmetmediği hiçbir zaman yoktur. Zulmeden kuvvet sahipleri de hiçbir vakit sonunun ne olacağını düşünmez ve insanların kınamalarına aldırış etmez. Bundan dolayı insanlar ticaret ve ziraat gibi dünyalık menfaatlerinden alıkonulurlar. Bu da dünyayı fesâda götüren bir sebeptir. İbnü’l-Melâhimî tespitine şu şekilde devam etmektedir; Tüm bu durumlar yardımcıları tarafından desteklenmiş muktadir bir imâmın yokluğunda, yöneticinin gücünün olmadığı zamanlarda, sultanların ihtilâfında ve yöneticilerin halkın işleriyle uğraşmayı terk ettikleri bir zamanda ortaya çıkar. Ona göre İmâmet, dünyada insanların işlerinden zararları uzaklaştırmak ve dünya hayatının iyiliğini talep etmektir. Bu sebeple imâmın atanması aklen insanlara vâcibtir.¹²⁸

İbnü’l-Melâhimî, akıl yönünden imâmetin gerekliliğini reddedenlerin birkaç noktada imametinin vücûbiyetine eleştiri getirdiklerini zikretmektedir. Bu eleştirilerden ilki; imâm tayin etmenin fitneye sebep olmasıdır. Çünkü atanan imâmın tüm insanların ittifakla onay verdiği biri olması mümkün değildir. Böylece İnsanların bir kısmının karşı

olmaması Fuvatî’nin görüşüne de bir cevap niteliği taşımaktadır. Fuvatî ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Aydın, *Mu‘tezile’de İmâmet*, s. 108-113.

¹²⁷ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 548.

¹²⁸ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 548-549, 551. Ancak şunu özellikle belirtmek gerekir ki; İbnü’l-Melâhimî imâmetin aklen vâcib olduğunu belirtirken, Şîa’nın ileri sürdüğü gibi lütuf ve temkîn olması sebebiyle Allah’a vâcib olduğunu ifade etmemektedir. Çünkü ona göre bir şeyin lütuf sebebiyle Allah’a vâcib olabilmesi için o şeyde mutlak “aslah”ın bulunması gerekir. Ancak imâmette bazı zararların ortaya çıkması sebebiyle mefsedet yönünün bulunması, imâmetin Allah’a vâcib olmasını ortadan kaldırır. Ayrıca İbnü’l-Melâhimî’nin, az sonra ele alacağımız Şîa’nın, imâmetin lütuf ve temkîn olduğu şeklindeki görüşüne eleştiride bulunması ve aklen vâcib olduğu görüşü için öne sürdüğü sosyolojik tespitler dikkate alınırsa imâmetin insanlara vâcib olduğu fikrini savunduğu açıkça görülecektir. İbnü’l-Melâhimî’nin dünyevî aslah konusundaki görüşleri için bkz: Koloğlu, “Mu‘tezile’nin Hüseyniyye Ekolü” s. 7-27.

çıkmasıyla birlikte çekişme ve ihtilâf ortaya çıkar.¹²⁹ İbnü'l-Melâhimî, imâmın atanmasıyla bir takım fitnelerin vukû bulacağını inkâr etmediklerini ancak imâmın atanmasıyla uzaklaştırılan zararın, atanmadığı zamandakinden daha fazla olduğunu belirterek eleştiriye cevap vermiştir. Bu cevabını ise insanların kan aldırmasına ve bazı zararları olan ilaçları kullanmasına benzeterek delillendirmektedir. Ona göre kan aldırma işleminde ve kötü ilaçları kullanmada belli zararların olduğu aşîkârdır. Ancak bu durumlarda uzaklaştırılan zararlar, meydana gelen zararlardan daha fazla olduğu için o iki işlemin gerekliliği ortadan kalkmamaktadır. Böylece imâmetle bazı zararların ortaya çıkması onun gerekli olmadığı anlamına gelmez.¹³⁰

Eleştirilerden ikincisi ise; imâmetin aklî açıdan gerekliliğine sebep gösterilen “dünyadan zararların uzaklaştırılması” prensibinin, kâfirin Müslüman üzerine görevlendirilmesinin önünü açtığı şeklindeki itirazdır. İmâmeti akıl yönünden gerekli görmeyenler, eğer bu sebep -dünyadan zararın uzaklaştırılması- bir kâfir tarafından yapılırsa onun Müslümanlar üzerine görevlendirilmesi mümkün olur, demişlerdir. Kâfirin Müslüman üzerine görevlendirilmesi ise batıldır. İbnü'l-Melâhimî, kâfirlerin Müslümanın din ve dünyasıyla alakalı işlerde güven duyulan kimseler olmadığını ve bu sebeple kâfirin Müslüman üzerine tayin edilmesinin câiz olmayacağını söyleyerek eleştiriye cevap vermiştir.¹³¹

İbnü'l-Melâhimî kendi görüşünü ortaya koyduktan sonra, akıl yönünden imâmetin lütuf ve temkîn¹³² olması sebebiyle Allah'a gerekli olduğunu kabul eden Şîa'ya, imâmetin

¹²⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 549.

¹³⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 549.

¹³¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 549. Nitekim imâmın azledilmesini gerektiren şartlar arasında fâsıklığı zikreden İbnü'l-Melâhimî bu görüşünü aynı gerekçelere dayandırmaktadır. Fâsik olan bir kimseye Müslümanların işleri konusunda güven duyulmaması sebebiyle imâmeti câiz olmazsa bu durumda kâfirin imâmeti de aynı gerekçeyle câiz olmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın “İmâmın Azledilmesi” başlıklı bölümüne bkz.

¹³² İleride de açıklayacağımız üzere İbnü'l-Melâhimî, imâmetin aklen vücûbunu reddedenlerin görüşlerini açıklarken Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî*'sinden iktibasta bulunmuştur. Bu sebeple lütuf ve temkîn kavramlarını Kâdî üzerinden açıklamayı uygun görüyoruz. Kâdî'ye göre lütuf “*Vacip olsun, mendup olsun, mükellefîn sayesinde/kendisiyle teklif kapsamına giren şeyi seçtiği ya da seçmeye yaklaştığı her tür hadisedir.*” Temkin ise “*Kendisi olmadan fiilin gerçekleşmediği şey*”dir. Bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 35; XI, 236; Mahsum AYTEPE, “Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2017, c. 17 sy. 3, s. 243, 254.

gerekli olduğunu reddedenlerin delilleri ile cevap vermektedir.¹³³ Şîa'ya yöneltilen eleştirilerin temel noktasını “*imâmet vâcib olsaydı, akılda vücûb yönünün bulunması gerekirdi*”¹³⁴ şeklindeki önerme oluşturmaktadır. Böylelikle akılda vücûb yönünün oluşması ancak din ve dünya ile alakalı bir gereklilik sonucu ortaya çıkacaktır. Din ile alakalı durumlar ise Şîa'nın iddiası gereğince lütuf veya temkînden oluşmaktadır. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî, imâmetin vücubiyetini reddedenlerin görüşlerine sadece lütuf ve temkîn noktasında müdahale etmez. Ancak dünya ile alakalı olan gerekliliği ele alırken “*Faydaları elde etmek vâcib değildir. Zararın uzaklaştırılmasına gelince, imâmetin (aklen) vücûbiyetine delil olarak zikrettiğimiz şey budur.*”¹³⁵ şeklinde bir açıklama yaparak meseledeki tavrını tekrar ortaya koymaktadır.

Şîa'ya göre imâmın bilinmesi ve imamın had/tâzir cezalarını uygulaması durumunda mükellefler imâmdan korkarak, Allah'a itaat etmeye ve kötülükten uzak durmaya yakın olurlar. Böylece imâmet İmâmiyye'ye göre lütuf kapsamına girmiş olur. Ayrıca onlar imâmeti, mükelleflerin Allah'ı bilmesine ve Allah'ın ceza/sevap vermesini bilmeye benzetirler. Şîa'nın bu görüşüne şu şekilde eleştiri getirilmiştir: İmâmet lütuf olsaydı bir lütuf olma yönünün onda bulunması gerekirdi. Yani imâmetin lütuf kapsamına girmesi için akılda lütuf olduğuna delâlet eden açık bir durumun oluşması gerekir. Bu açık durum ise Allah'a itaate sarılmaya ve günahlardan uzak durmaya çağıran bir imâmdan korkma durumudur. Ancak bu durum imâmetin vâcib değil mümkün olmasını gerektirir. Çünkü imâmette sadece iyilik yönü değil kötülük yönü de bulunmaktadır. Bu nedenle imâmetin lütuf sebebiyle vâcib olabilmesi için, onu mümkün olmaktan çıkararak vâcib yapacak ek bir delile ihtiyaç vardır.¹³⁶

Zikretmiş olduğumuz eleştiri ile bağlantılı olarak Şîa'nın lütuf anlayışına başka bir açıdan da eleştiri getirilmiştir. Mükellefe itaat sonucu sevap, kötülük sonucu ceza vermek mükelleflerin kötülükten uzak durmasına ve iyiliğe yönelmesine vesile olur.

¹³³ “*İmâmetin vücûbiyetini reddedenler delil getirdi...*” Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 550. Ayrıca belirtmek gerekir ki; İbnü'l-Melâhimî'nin, bundan sonraki pasajlarda eleştirdiği grup yalnızca Şîa değil imâmeti sadece aklen gerekli görenlerin tamamıdır. Ancak bu grup içinde eleştirilerini özellikle Şîa üzerinde yoğunlaştırmıştır.

¹³⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 550.

¹³⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 551.

¹³⁶ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 551.

Ancak bu durumun bulunması imâmetin lütuf olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü mükellefler, itaat etme ve kötülükten uzak durma fiilini imâmdan korkarak bir zorlama sonucu yapmış olurlar. Bu sebeple imâmın yokluğunda insanların sorumlulukları daha iyi olurken; kuvvetli ve zâhir bir imam bulunduğunda ise insanların sorumlulukları daha kötü olur.¹³⁷ Ayrıca imâmların da mükellef olduğu göz önünde bulundurulursa, lütuf olması hasebiyle onun da başka bir imâma ihtiyaç duyması kaçınılmaz olmaktadır. Bu da sonsuza kadar gidecek bir durumu doğurur.¹³⁸

Şîa'nın imâmeti aklen Allah'a vâcib kılmasına delil olarak zikrettiği diğer mesele imâmın temkîn olmasıdır. Ancak imâmın temkîn olması sadece kudret, âlet ya da aklın kemâlî şeklinde mümkündür. İmâmet bu seçeneklerden hiçbirine dâhil değildir. İmâmetin gerekliliğini reddedenler temkîne delâlet eden şeylerin iki meselenin birinde ortaya çıkması gerektiğini de söylemektedir. Bunlardan birincisi aklî konulardır. Aklî konuları bilmede ise akıl, delillerle düşünme ve ulemânın görüşleri yeterlidir. İkincisi ise şer'î meselelerdir. Onlara göre imâmetin temkîn olması şer'î meselelerde de mümkün değildir. Çünkü şeriatın nakledilmesi ancak tevâtürledir. Kitap, Sünnet ve icmâ'ın şer'î konuları bilmede yeterli olduğu bilinince imâmetin temkîn olmasına hiçbir yol kalmaz.¹³⁹

İbnü'l-Melâhimî, İmâmiyye mezhebinden bazılarının, zikri geçen görüşlerin dışında bir takım deliller öne sürdüğünü kaydetmektedir. İnsanların zehirli gıdaları, yiyecekleri ve konuşulan dilleri imâm olmaksızın öğrenememesi bu delillerdendir.¹⁴⁰ İbnü'l-Melâhimî bu önermeye; geçmişte zehirli gıdaları, yiyecekleri ve içecekleri insanlara gösterecek bir imâmın olmadığı pek çok zamanda insanların yaşadıklarını

¹³⁷ Daha önce zikretmiş olduğumuz üzere söz konusu görüş İbnü'l-Melâhimî'ye ait değildir. İmâmetin gerekliliğini din ve dünya ile alakalı meselelerin tamamında aklen reddedenlerin, Şîa'ya karşı ileri sürdüğü bir eleştiridir. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî Şîa'nın görüşünü eleştirirken söz konusu grubun delillerini zikrederek cevap vermiştir.

¹³⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 550.

¹³⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 550-551. Belirtmek gerekir ki İbnü'l-Melâhimî'nin buraya kadar zikrettiği tüm görüşler Kâdî Abdülcebâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinden iktibas edilmiştir. Yani "imâmetin vücûbunu aklen reddedenler" ifadesi ile İbnü'l-Melâhimî esasında Kâdî Abdülcebâr'ı kastetmektedir. Kâdî'nın görüşüne bu başlık altında ayrıntılı olarak temas edilecektir. İmâmetin lütuf ve temkîn olmadığı hakkında Kâdî Abdülcebâr'ın görüşleri için bkz: Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XX/1, 19, 23.

¹⁴⁰ Ancak İbnü'l-Melâhimî bu delilin hangi başlık altında olduğunu belirtmemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarı ile bu delil, imâmet tartışmalarında "imâmın beyân olması" bölümünde ele alınan bir konudur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Niyazi Kahveci, *Mutezile ve Şî'a Arasında Siyasal Tartışma (Kadî Abdulcebbar-Şerif Murteza)*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2006, s. 139-142.

belirterek cevap verir. Ayrıca bu bilgilerin bir imâmdan nakledilmediği pek çok zamanın da var olduğu bilinmektedir. Bu sebeple insanlar bu konuları alışma ve âdetleri ile bilirler. Onların bu konuda imâma ihtiyaç duymadığı açıktır. Aynı şekilde dilleri öğrenmenin şartı da imâm değildir. Çünkü İbnü'l-Melâhimî'ye göre insanlar dilleri babalarından ve diğer insanlardan öğrenmektedir. Babaların da dilleri aynı şekilde öğrendiğini bildiğimiz zaman insanların imâm olmadan bunları öğrenebilecekleri vâki olur.¹⁴¹

İmâmetin sem'an gerekli olduğu konusuna gelince İbnü'l-Melâhimî, imâmetin aklen vâcib oluşu hakkında ihtilâf edenlerin imâmetin sem'an vâcib olduğu konusunda ittifak ettiklerini söylemektedir.¹⁴² Bu konu hakkındaki delilleri ise Allah Teâlâ'nın şu sözüdür;

*“ Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir. ”*¹⁴³

İbnü'l-Melâhimî ayetteki “*Ellerini kesin.*” emrinden iki türlü sonucun çıkmasının mümkün olduğunu söyler. Bunlardan birincisi ayetteki emri tüm insanlara yönelik bir emir olarak anlamaktır. İkinci ihtimal ise elleri kesme işinin bir vasıta ile uygulanmasıdır. İbnü'l-Melâhimî birinci ihtimali, insanların tamamının bir araya gelerek bir tek kişinin elini kesmesinin mümkün olmaması görüşüyle reddetmektedir. Bu sebeple Allah'ın bu âyetteki murâdı ikinci seçenektir. Hadleri uygulamada imâm veya imâmın görevlendirdiği kişiden başka hiç kimsenin hak sahibi olmadığı konusunda ümmetin icmâ' ettiğini belirten İbnü'l-Melâhimî, imâm atamanın gerekliliğine sem'in delâletini de bu şekilde kabul etmektedir.¹⁴⁴ Sonuç olarak İbnü'l-Melâhimî'nin imâmet nazariyesinde

¹⁴¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 551.

¹⁴² İbnü'l-Melâhimî'nin ifadelerinin aksine İmâmiyye'den önemli bir grup imâmetin sadece aklen vâcib olduğunu savunmaktadır. Muhtemeldir ki İbnü'l-Melâhimî bu ifadeleri ile Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in tamamının, imâmetin sem'an vâcib olduğu konusunda ittifak ettiğini belirtmek istemiştir. Örneğin İmâmiyye'den Şerîf el-Murtazâ'nın imâmeti sadece aklen vâcib kabul ettiği hakkında bilgi için bkz: Kahveci, *Mutezile ve Şi'a*, s. 137-183.

¹⁴³ el-Mâide, 5/38.

¹⁴⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 551. İmâmı nasb etmenin gerekliliğine delil olarak zikredilen hadlerin ikâme edilmesinin sadece imâm eliyle gerçekleşmesi konusundaki oluşan icmâ'ın, Mutezilî düşüncede bazı açmazları beraberinde getirdiği iddia edilebilir. Çünkü hadlerin ikâme edilmesi Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar'a göre icmâ' ile imâmın bir görevidir. Dolayısıyla hadlerin ikâme edilmesinin lütuf kapsamında değerlendirilmesi İmâmiyye'nin iddia ettiği gibi her devirde imâmın lütuf olarak Allah tarafından nasb edilmesini zarurî hale getirir. Ancak Ebû Ali ve Kâdî Abdülcebbar, imâmın hadleri ikâme

imâmın atanması, dünyadaki zararların uzaklaştırılması bağlamında aklen; had cezalarının tatbik edilmesi bağlamında ise sem'an vâcibtir.

Mu'tezile içerisinde imâmetin vücûbu konusundaki diğer görüşlere de bir karşılaştırma imkânı vermesi açısından kısaca temas etmeyi uygun görüyoruz. Câhız'ın ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin imâmetin vücûbunu hem akla hem de sem'a dayandırdığından daha önce bahsetmiştik. Ancak Ebû Ali ve Behşemî ekolün kurucusu Ebû Hâşim imâmetin sadece sem'an gerekli olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁴⁵ Ekolün önemli takipçisi Kâdî Abdülcebbâr'ın tutumu ise günümüz araştırmacıları arasında farklı şekillerde yorumlanmıştır. Kâdî ve Şerîf Murtazâ arasındaki imâmet tartışmaları hakkında ayrıntılı bir çalışma hazırlayan Niyazi Kahveci, Kâdî'nin Ebû Ali ve Ebû Hâşim'i takip ederek, imâmetin gerekliliğini şeyhleri gibi sadece sem'a dayandırdığını ileri sürmüştür.¹⁴⁶ Esasında Kahveci'nin bu tavrı İmâmiyye'nin kabul ettiği, Allah'a vâcib olacak şekilde imâmetin aklen gerekli görülmesinin, Kâdî tarafından reddedildiğinin bir ifadesidir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî de imâmetin vücûbunu aklen reddedenlerin delillerini İmâmiyye'ye cevap olarak zikretmiş ve tespit edebildiğimiz kadarıyla bu görüşlerini Kâdî'nin *el-Muğnî*'sinden almıştır.¹⁴⁷ Kâdî'nin imâmet anlayışı hakkında bir makale kaleme alan Osman Aydınli da onun, imâmeti hem aklen hem de sem'an gerekli gördüğünü ifade etmiştir. Ancak Aydınli'ya göre bu vücûbun, imâm tayin edilmediği takdirde ceza gerektiren bir suç olarak anlaşılması yanlış bir tutumdur.¹⁴⁸ Aydınli'nın

etmesi ile elde edilecek lütfu, Allah'ın başka bir lütufla değiştirebileceğini söyleyerek bu açmazı ortadan kaldırmış görünmektedir. Ebû Hâşim'e göre ise hadlerin ikâme edilmesi dünyaya yönelik bir lütuf olduğu için zaten Allah'a vâcib değildir. İbnü'l-Melâhimî'nin bu konudaki tavrını net olarak tespit edemesek de Ebû Ali ve Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşüne katıldığını söylemek mümkündür. Çünkü İbnü'l-Melâhimî'ye göre dünyevî maslahatlar da lütuf kapsamındadır. Bu durum onun Ebû Hâşim'in görüşüne katılmasını imkânsız hale getirmektedir. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî'nin de imâmın olmadığı zamanlarda hadlerin ikâme edilmesi ile elde edilecek lütfu Allah'ın başka bir lütufla değiştirebileceği fikrinde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak yine de belirtmek gerekir ki, İbnü'l-Melâhimî'nin bu düşüncede olduğuna dair elimizde net bir veri bulunmamaktadır. Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr'ın söz konusu görüşleri için bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 43-44; XI, 212; XV, 253; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İsam) yayınları, 2017, s. 405-406, dipnot: 306.

¹⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 41; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 548.

¹⁴⁶ Kahveci, *Mutezile ile Şi'a*, s. 185-186.

¹⁴⁷ Çalışmamızın 139 numaralı dipnotuna bkz.

¹⁴⁸ Aydınli, Osman, "Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdülcebbâr'ın İmâmet Anlayışı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. V sy. 1, s. 120-123. Ayrıca Kâdî, İmâmiyye'ye bir cevap olarak "imâmetin şer'î ihtiyaçlar sebebiyle gerektiği" fikrini reddetmektedir. Çünkü

böyle bir görüşü beyan etmesi ise Kâdî'nın, imâmetin sem'an gerekliliğini savunanların düşmesi muhtemel bir hatayı ikâz etmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Kâdî, imâmetin sem'an gerekli olduğu kabul edildiği takdirde imâmın bulunmadığı zamanlarda insanların şer'î ilkelerle sorumlu tutulmasının da mümkün olmayacağını ifade etmiştir.¹⁴⁹ Yani Kâdî Abdülcebbâr, İmâmiyye'den gelmesi muhtemel şu eleştiriye engellemek istemiştir: 'İmâmet sem'an gerekli görülürse imâmın olmadığı zamanlarda şeriatı tatbik etmek mükelleflere gerekmez. Çünkü mükellef dine dair sorumluluklarını öğrenebileceği masum bir imâmdan yoksundur.' Ayrıca ifade etmek gerekir ki Aydınî Kâdî'nın ortaya koyduğu bazı aklî çıkarımları göz önünde bulundurarak onun imâmeti aklen de gerekli gördüğü yorumunda bulunmuştur. Ancak İbnü'l-Melâhimî'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Kâdî, ne din ne de dünya açısından imâmeti aklen gerekli görmemektedir. Nitekim Kâdî da imâmetin gerekli olmasına aklın delâlet etmeyeceğini açıkça belirtmiştir.¹⁵⁰ Esasında Kâdî bu görüşüyle, İmâmiyye'den gelmesi muhtemel eleştirilerin önünü kesmek istemiştir.¹⁵¹ Yani Kâdî Abdülcebbâr'ın imâmetin gerekliliğini şeyhleri gibi sem'a dayandırdığını ve bu vucûbun insanlar için uygun şartlar oluştuğu takdirde yapılmaması halinde bir cezasının olması gerektiği fikrinde olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Kâdî Abdülcebbâr, şartların oluşması halinde zekât vermenin vâcib olması gibi imâmetin de vâcib olacağını açıklamıştır. Dolayısıyla imâm nasb etmek için gerekli şartlar oluşmazsa, imâm tayin etmedikleri için insanlara bir ceza vermek mümkün olmadığı gibi şartların oluştuğu durumlarda tayin işleminin yapılmaması sebebiyle insanlara ceza vermek de gerekli hale gelir.¹⁵²

şayet şer'î ihtiyaç sebebiyle imâmetin gerekli olduğu kabul edilirse İmâmiyye'nin peygamberlik kurumu ile aynı gördüğü imâmet müessesesinin de Allah'a vâcib olacağı kabul edilmiş olmaktadır. Bu sebeple Kâdî'nın düşüncesinde imâm tayin etmek Allah'a değil insanlara sem'an vâcib görülen bir meseledir. Bkz: Aydınî, "Mu'tezilî Siyaset Düşüncesi", s. 121-122; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 22.

¹⁴⁹ Bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 41-42.

¹⁵⁰ Kâdî, insanların akıllarını kullanarak çeşitli görüşleri ortaya koyabileceğinden bahseder. Aralarında imâmeti gerekli görenler olabileceği gibi görmeyenler de olabilir. Bu sebeple o, imâmetin aklen vâcib olduğu fikrini reddetmektedir. Bkz: Kâdî Abdülcebbâr, XX/1, 29.

¹⁵¹ Bu sözlerin esasında İmâmiyye'den gelecek eleştirileri engellemek amacıyla söylendiği hakkında ayrıca bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 58; Kahveci, *Mutezile ile Şi'a*, s. 173.

¹⁵² Zekât örneği hakkında bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 43. Kâdî'nın, hadleri ikâme etme konusunda imâmın sorumlu tutulması ve uygun şartlar oluştuğunda imâmlık vasıflarını taşıyan kişinin bu göreve gelmek için çaba göstermesinin zorunluluğu hakkında bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 44-45. Sonuç olarak Kâdî'nın düşüncesinde şartlar olgunlaştığında hem uygun sıfatları taşıyan imâm adayının

Sonuç olarak Mu‘tezile mezhebi içinde imâmetin gerekliliğinin hangi yolla sağlandığı konusunda bir fikir birliği bulunmamaktadır. Ancak bununla birlikte, Basra ekolü içinde telakki edilen Ebu’l-Hüseyin el-Basrî’nin kurmuş olduğu Hüseyniyye ekolünde bir birliğin meydana geldiğini söylemek mümkündür. Hüseyinîlerin imâmetin gerekliliğini hem akla hem de sem‘a dayandırması, Câhız ve Bağdat ekolünün son temsilcilerinden Ebu’l-Kâsım el-Belhî el-Ka‘bi ile ortak bir kanaat taşıdıklarını da göstermektedir.

3. İMÂMETİN AMACI VE ŞARTLARI

İmâmetle amaçlanan gayeleri imâmetin şartları ile aynı başlıkta ele almayı uygun görüyoruz. Zira İbnü’l-Melâhimî, imâmetin şartlarını amaçlara bağlayarak açıklamaktadır. O, imâmetin şartlarını iki kısımda ele alarak ilk kısmın imâmetle amaçlanan gayelerin gerçekleşmesini sağlayan unsurlardan oluştuğunu söyler.¹⁵³ Bu sebeple ilk olarak ona göre imametnin amaçlarını, daha sonra şartlarını ve buna bağlı olarak eleştirilere verdiği cevapları inceleyeceğiz.

İbnü’l-Melâhimî, imâmetin amacını en temelde dinin ve dünyanın yönetilmesi olarak belirlemiştir. Bu durumda İmâm, dalâlete düşmüş olanı irşâd etmek, fetvâ talep edene fetvâ vermek, düşmanların arasını ayırmak, iyiliği emredip kötülükten alıkoymak, İslâm topraklarını korumak, düşmanla mücadele etmek, zulmedenleri zulümden döndürmek, hadleri uygulamak, vergileri tahsil etmek ve toplanan vergileri uygun yerlere sarfetmekle görevlidir.¹⁵⁴ Bu görevler aynı zamanda imâmetin amaçlarını oluşturmaktadır. İbnü’l-Melâhimî bu amaçlar üzerinde ümmetin tamamının ittifak ettiğini belirtir. Ancak İmâmiyye bunlara ek olarak “Hz. Peygamber’in şeriatını insanlara götürmeyi” de imâmetin amaçları arasında zikretmiştir.¹⁵⁵

hem de insanların sıfatları taşıyan imâmı tayin etmek için çaba göstermesi vâcibdir. Şayet bu fiili yapmazlarsa vâcibin terki sebebiyle cezaya muhatab kalmaları gerekir. Ayrıca Kâdî’ya göre, bir fiilin insanlara vâcib olabilmesi için ortaya koyduğu şartlar hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz: Fatıma Sümeyye Kılaç, *Kâdî Abdülcebâr’a Göre Vücub Kavramı ile İlişkisi Bakımından İlâhî Fiiller*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), MÜSBE, İstanbul, 2017, s. 15.

¹⁵³ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 552.

¹⁵⁴ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 552.

¹⁵⁵ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 552. Bu amacın temelinde İmâmiyye’nin öne sürdüğü imâmın masum olması şartı yatmaktadır. Bu konu hakkında ilgili başlıkta ayrıntılı bilgi verilecektir.

Söz konusu amaçları imâmın gerçekleştirebilmesi için imâmda bulunması gereken bazı şartların olması zorunludur. İbnü'l-Melâhimî bu şartları, imamette gözetilen amaç ile ilişkilendirerek meseleyi temellendirme yoluna gitmiştir.

Âlim ve müctehid olmak: İmâm, usûl ve fîrû' konularında âlim ve müctehid olmalıdır. Çünkü imâmın, dalâlete düşeni irşâd etmesi, şüpheleri ortadan kaldırması ve fetva vermesi ancak bu iki şartın varlığı ile mümkündür.

Savaş ve barış zamanlarını yönetme kabiliyetinin bulunması: Bu şart İslâm topraklarını korumak ve düşmanla mücadele etmek için gerekli görülmüştür.

Cesur olmak: İmâmın cesur olmasıyla düşmanla savaştan ve hadleri uygulamaktan korkmaması amaçlanmıştır.

Âdil olmak: İmâm olacak kişinin görünürde¹⁵⁶ fâsık olmaması gerekir. Çünkü ne zaman fısı zâhir bir kimse imâm olursa; imâmın hükümlerde isabet etmesine, hadleri uygulamasına ve vergiyi gerekli yerlere vermesine güven olmaz.¹⁵⁷

İbnü'l-Melâhimî'ye göre bahsi geçen şartlara ilave olarak dört şart daha vardır. Bunlar ise erkek, hür, reşîd ve akıllı olmaktır.¹⁵⁸ Ancak, İbnü'l-Melâhimî, aklın kemalini tüm şartların üstünde görmüş ve şartlar arasında aklı "asıl" olarak nitelendirmiştir.¹⁵⁹

¹⁵⁶ İbnü'l-Melâhimî imâmın mutlak âdil olup olmadığını bilmenin mümkün olmamasından dolayı zâhirde (görünürde) kaydını eklemiştir. Nitekim imâmın zamanın en faziletlisi olması konusunda İbnü'l-Melâhimî bu şartın mutlak olarak anlaşılmaması gerektiği ve insanların zannları ile en faziletli kabul ettikleri bir kişiye akdi bağlayabilecekleri üzerinde durur. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 565.

¹⁵⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 552.

¹⁵⁸ Söz konusu şartların üzerinde Hâricîleri hariç tutarsak hemen hemen bir birlik sağlanmıştır. Bkz: Şaban Öz, "Hilafette Nass Teorisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. VII sy. 14, s. 74. Hâricîlerin kölenin imâmetini kabul etmeleri hakkında bkz: Eş'arî, Ebu'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980, s. 461.

¹⁵⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 552. İbnü'l-Melâhimî kadınların ve kölelerin imâmetini kabul etmeme sebebi olarak onların toplumdaki saygınlıklarının hür bir erkekteki gibi olmamasını göstermektedir. Ona göre toplumu yönetecek kişinin sözü dinlenen ve saygın bir kimse olması çok önemlidir. Çocuğun imâmetini ise aklının kemâle ulaşmaması sebebiyle geçerli görmez. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 552.

3.1. İmâmın Kureyşli Olması

İmâmetin amaçlarının gerçekleşebilmesi için ön şartlar olarak niteleyebileceğimiz bu sekiz koşulun dışında İbnü'l-Melâhimî, İmâmın Kureyş'ten olması gerektiğini de ifade eder. Onun tasnifinde bu şart sadece vahiyle bilineceği için ayrı olarak ele alınmıştır. Söz konusu şartın oluşmasına delil olarak Hz. Ebubekir'den nakledilen şu hadîs zikredilmiştir:

“İmâmlar Kureyş'tendir.”¹⁶⁰

İbnü'l-Melâhimî bu şart üzerinde tartışmaya girmeden neseb sebebiyle Kureyş kabilesi içinde belli bir gruba imâmeti tahsis etmenin mümkün olmadığını belirtir. Bu sebeple imâmet; İmâmiyye'nin, bazı Zeydîlerin ve Râvendîyye'nin iddia ettiği gibi belli bir gruba tahsis edilemez. İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu görüşler, üzerinde delil olmayan reddedilmiş ifadelerdir.¹⁶¹

İbnü'l-Melâhimî'den önce Mu'tezile mezhebinde imâmların Kureyş'ten olması konusunda zamanla farklı tutumlar gündeme gelmiştir. Câhız'ın naklettiğine göre Mu'tezile'nin çoğu Kureyşli olmayı şart koşmamıştır.¹⁶² Ancak Mu'tezile'nin son dönemlerinde bu konuda bir değişim yaşandığı açıktır. Ebû Ali ve Ebû Hâşim'den nakledilenlere göre imâmın Kureyşli olması gerekli görülmüştür.¹⁶³ Bu konuda Kâdî Abdülcebbar'ın da imâmın Kureyşli olmasını şart koşmasına rağmen şeyhi Ebû Ali'ye atıfla yeni bir yorum getirmesi dikkat çekicidir.¹⁶⁴ Ebû Ali, imâmın Kureyş'ten olması

¹⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *Müsned*, (nşr. Şuayb el-Arnaut ve dğr.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001, XIX, 318; XX, 249; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 552. İbnü'l-Melâhimî bu hadîsin dışında “Allah'a itaat ettikleri müddetçe valiler Kureyş'tendir.” hadisini de zikreder. Ancak bu hadîsin söz konusu şartta taalluk eden bir yönünün bulunmamasından dolayı hadîs hakkında bir değerlendirmede bulunmaz. Ayrıca imâmetin Kureyş'e hasredilmesi konusunda Türkçe literatürde ayrıntılı bazı çalışmalar kaleme alınmıştır. Bkz: Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, Ankara: Otto yayınları, 2012; Mehmed Said Hatiboğlu, *Siyasi-İctimai Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri*, Ankara: Otto yayınları, 2015, s. 47-55.

¹⁶¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 553.

¹⁶² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 552.

¹⁶³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 552. Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in Kureyşlilik şartı konusundaki görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Aydınlı, *Mu'tezile'de İmâmet*, s. 241-244; Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, s. 553-554.

¹⁶⁴ Kâdî'nın kureyşli olmayı şart koşması hakkında bkz: Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XX/1, 236; Aydınlı, “Mu'tezilî Siyaset Düşüncesi”, s. 132-133.

şartının illeti olarak yakınlığı/akrabalığı değil sosyolojik durumu esas almıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in bu sözü söylemesindeki sebep, insanların Kureyş'e olan itaatlerinin kuvvetli olmasıdır. Bu sebeple de öne geçirilmişlerdir.¹⁶⁵ Nitekim bu görüşler doğrultusunda Osman Aydın, Ebû Ali'nin Kureyşli olma şartını şu sebeplerden dolayı öne çıkardığını ifade etmiştir:

“ ... Ebû Ali Cübbâî, Kureyşli olma şartını, Müslümanların kalbinde edindikleri mutena yerleri, içtenlikle itaat edilecekleri, birleştiricilikleri ve daha güven verici olmaları sebebiyle öne çıkarmış olmaktadır. ”¹⁶⁶

Bu durumun yanı sıra hem Ebû Ali'ye hem de Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir Kureyşli'nin imâmete ehil olması durumunda başka birine akit yapılması câiz değildir.¹⁶⁷ Yani öncelik Kureyş'e aittir. Ancak bu görüş o dönemin sosyolojik şartları altında insanların Kureyş'e olan itaatının daha güçlü olduğu durumlardadır. Kanaatimizce Kureyş'in bu gücünün yok olması durumunda Ebû Ali ve Kâdî'ya göre imâmetsi Kureyş'e hasretmek mümkün olmayacaktır.¹⁶⁸ Bu sebeple söz konusu hadîsin illeti olarak zikredilen “insanların Kureyş'e itaatının şiddeti” durumu ortadan kalktığı zaman imâmın Kureyş dışından seçilmesine herhangi bir mâni yoktur.¹⁶⁹

3.2. İmâmın Zamanının Efdali Olması

İbnü'l-Melâhimî'nin tartıştığı bir diğer şart ise imâmın zamanının en faziletli olmasıdır.¹⁷⁰ Ona göre imâmetsi geçen kişinin hakikatte ne kadar faziletli olduğu

¹⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 235, 238, 239.

¹⁶⁶ Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet*, s. 242.

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 235, 238; Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, s. 553, dipnot: 277.

¹⁶⁸ Çünkü Ebû Ali ve Kâdî'nın yaşadığı dönemde yönetimi elinde bulunduran kimselerin tamamı Kureyş'e mensup kimselerden oluşmaktaydı. Bunun yanı sıra İslâm'ın ilk dönemlerinden Kâdî Abdülcebbâr'ın yaşadığı döneme kadar yönetim için ortaya çıkan herkes Kureyş içinden çıkmıştır. Bizim sorduğumuz sorunun Ebû Ali'nin ve Kâdî'nın gündemine gelmemesinin sebebi ise Kureyş'in “itaat gücünün” kaybolacağına ihtimal vermemeleri olabilir.

¹⁶⁹ Esasında Kureyşlilik şartını rivâyetleri uydurma olarak görmeden sosyolojik tespitlere dayandıran ilk kişiler olarak İmâm Mâtürîdî ve İbn Haldun zikredilmektedir. Ancak İmâm Mâtürîdî ile aynı dönemde yaşayan Ebû Ali'nin de söz konusu şarta, hayatın gerçeklerinden yola çıkarak bir açıklama yaptığı görülmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'da şeyhine bu konuda aynen katılmaktadır. İmâm Mâtürîdî ve İbn Haldun için bkz: Gümüsoğlu, *İslâm'da İmâmet*, s. 184-190.

¹⁷⁰ Bu konuyu “Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali Arasında Tafdîl Meselesi” başlığı altında daha ayrıntılı ele alacağız.

bilinemez. Çünkü insanların yaptığı ibadetlerin Allah katında makbul olduğunu bize bildiren herhangi bir nass yoktur. Bu durumun yanı sıra bir insanın ibadet sonucu aldığı sevabın başka kötü bir amel sebebiyle yok sayılıp sayılmadığı da insanın bilgisi dâhilinde değildir. Bunlar bilinmeyince bir kimsenin başkasından daha faziletli olduğunu iddia etmek de mümkün değildir.¹⁷¹ İbnü'l-Melâhimî'nin esasında bu sözlerle kastettiği şey, imâmet meselesinin insanlara bırakılmış bir mesele olmasıdır. Bu sebeple insanlar hakikatte durumun ne olduğunu bilemezler. Ancak zâhirden hareketle insanların, zann-ı gâlipleri ile daha layık olan kimseyi tercih etmeleri gerekir.¹⁷²

İbnü'l-Melâhimî imâmet konusunda fazilet ölçüsü olarak diğer mezheplerin iddia ettiği gibi sevabının fazla olup olmamasını kullanmamaktadır. Ona göre imâmet konusunda fazilet bir insanın siyasî meziyeti, takvâsı, adaleti ve ilminin fazla olması demektir. Ancak siyasî meziyet, öne geçme sebebi olarak zikredilmektedir. Bu konuda şeyhi olarak gördüğü Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşüne dayanan İbnü'l-Melâhimî; takvâ, ilim ve siyasî meziyette iki kişinin birbirine eşit olması durumunda birine yapılan akdin diğerine yapılan akit gibi olacağını söylemektedir. Aynı iki kişi tüm şartlarda eşit olmakla birlikte, biri daha takvâ sahibi, diğeri de siyasî meziyet yönünden daha iyi olması durumunda, siyasî yönden iyi olan kişi imâmete tercih edilir.¹⁷³ İbnü'l-Melâhimî bu duruma, insanların iyi bir yönetime ihtiyacının ibâdete/takvâyaya olan ihtiyacından daha fazla olmasını sebep gösterir. Ayrıca ona göre bu görüşle amaçlanan şey, imâmetin en temel gayesi olarak nitelenen din ve dünyayı yönetmektir.¹⁷⁴

Özetle İbnü'l-Melâhimî bir kimsede siyasî meziyet diğerlerinden daha fazla bulunursa, o kişinin imâmete daha layık olduğunu söylemektedir. Ona göre her kimde

¹⁷¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 621.

¹⁷² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 576. Burada ifade ettiğimiz “gerekir” kelimesi zorunluluk anlamında değil “olması gereken” yani ideal anlamındadır. Çünkü az ileride açıklayacağımız üzere İbnü'l-Melâhimî, imâmete geçecek kişinin en uygun kişi olmasını şart koşmamaktadır.

¹⁷³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 553. İbnü'l-Melâhimî bu görüşün, delili olmadan takip edilen bir görüş olduğunu belirtir. O, bu sözle, İslâm açısından faziletin takvâ ve çok sevap anlamına geldiğini belirtmek istemiştir. Ancak onun bu konu hakkındaki görüşü siyasî meziyetin ön planda olduğu takvânın ise asgarî şart olarak belirlendiği bir sistemdir. Bu sebeple kendi görüşü sonucu uygulanacak imâmet akdini “delil olmadan uygulanan bir akit” şeklinde nitelendirmiştir. İbnü'l-Melâhimî imâmet konusunda klasik anlamdaki fazilet yerine “yönetimde daha iyi olma” şeklinde ifade ettiği görüşünü temellendirmeyi de ihmal etmemiştir.

¹⁷⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 553.

siyasî basîret bulunmaz ve ona imâmet akdi bağlanırsa ümmetin iyiliğine olmayan, hevâ için tâbi olunmuş bir akit olur. Böyle bir durumda da akit bâtil olur.¹⁷⁵ Ancak burada şu hususu gözden kaçırmamak gerekir; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve aynı ekolden gelen İbnü'l-Melâhimî mefdûlün imâmetini kabul etmiş görünmektedirler. İnsanların hakikatte sevap açısından kimin üstün olduğunu bilmeleri imkân dâhilinde olmadığına göre mefdûlün imâmeti mümkündür ve geçerlidir. Ayrıca onların imâmette fazîlet olarak gördükleri siyasî basîret bir kimsede daha fazla bulunsu bile hüküm olarak “evlâ” kaydını düşmüşlerdir.¹⁷⁶ Bu durum siyasî açıdan dahi imâmete en uygun olan kişinin mutlak surette imâm olması anlamına gelmemektedir. Böylece İbnü'l-Melâhimî, imâmette en iyi olmasa da asgarî şartları karşılayan birine yapılan akdin geçerli olduğunu kabul etmiş olmaktadır.

İbnü'l-Melâhimî, sevap yönünden az fazîletli olana imâmeti câiz gören Bağdatlıların, sahabe döneminde mefdûlün imâmeti konusunda icmâ'ın olduğu şeklindeki tezlerine de değinir. Bağdatlılar Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in sözleri üzerinden delil getirmişlerdir. Hz. Ebû Bekir'in halîfe olmasından sonra verdiği hutbede “*En hayırlınız olmadığım halde beni seçtiniz.*”¹⁷⁷ şeklindeki ifadesini delil getiren Bağdatlılar sahabeden hiç kimsenin bu söze karşı çıkmadığını bu sebeple de icmâ'ın vâki olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca Hz. Ömer'in Benî Sakîfe gölgesiğinde Ebû Ubeyde'ye “*Uzat elini sana biat edeyim.*”¹⁷⁸ sözünü delil getirdiler. Onların iddiasına göre Ebû Ubeyde Hz. Ömer'den fazîlet olarak daha üstün değildi. Bu sebeple mefdûlün imâmeti câiz olur. Bir başka delil ise Hz. Ömer'in tayin ettiği şûrânın altı kişiye bırakılmasıdır. Şûrâda bulunan altı kişiden hiç kimse fazîlet olarak birbirine eşit kimseler değildir. Bu

¹⁷⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 553.

¹⁷⁶ Nitekim İbnü'l-Melâhimî siyasî basîreti hiç olmayan bir kişiye yapılan akdin hükmünü “câiz olmaz” şeklinde belirlemiştir. Ancak asgarî şartları taşıyan mefdûl için böyle bir kayıt düşmemiş, siyasî konularda daha iyi olana yapılacak akdin daha uygun (evlâ) olacağını belirtmiştir. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 553.

¹⁷⁷ Ebu'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (nşr. Ali Şîrî), Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1988, V, 269.

¹⁷⁸ Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi tarihi'l-müluk ve'l-ümem*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1992, IV, 66.

sebeple Hz. Ömer'in oluşturduğu şûrâ sonucunda bu altı kişiden herhangi birine biat edilecek olması mefdûlün imâmetine delil gösterilmiştir.¹⁷⁹

Bu konu hakkında İbnü'l-Melâhimî imâmette efdal fikrini savunmamasına karşın Bağdatlıların iddia ettikleri delillerin de geçerli olmadığını "Onlara (Bağdatlılara) cevap verdiler" şeklinde bir ifade ile açıklamaktadır.¹⁸⁰ İlk olarak icma' fikrine karşı yine Ebû Ubeyde'nin Benî Sakîfe gölgeğinde Hz. Ömer'e yaptığı itirazı delil getirmişlerdir. Ebû Ubeyde'nin Hz. Ömer'e "Ebû Bekir buradayken mi böyle diyorsun?"¹⁸¹ demesi icmâ'ın oluşmasına mânidir. Hz. Ebû Bekir'in hutbe esnasında söylediği sözü de şu şekilde açıklamışlardır: "Hz. Ebû Bekir'in hayırlı olduğu biliniyordu. Ancak bir Müslüman nefisini yüceltmek adına kendi nefisini küçük görür." Bu sebeple Hz. Ebû Bekir'in sözleri bu minvalde değerlendirilmelidir. Son olarak Hz. Ömer'in seçim işini şûrâya bırakmasının mefdûlün imâmetine delil olarak kullanılamayacağını savunmuşlardır. Çünkü Hz. Ömer görüşünde tek kalmıştır.¹⁸²

Mefdûlün imâmeti konusunda Mu'tezile'nin son döneminde nasıl bir tutum sergilendiğine de değinmek yerinde olacaktır. Ebû Ali, Ebu Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr'ın mefdûlün imâmeti meselesinde birçok açıdan benzer görüşler ortaya koyduğunu tespit etmekteyiz. Nitekim İbnü'l-Melâhimî eserinde, Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in efdal olan kimsede bir illet bulunursa mefdûlün imâmetini câiz gördüklerini söyler.¹⁸³ Hem bu görüşün varlığını, hem de benzer şekilde Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşünü onun *el-Muğnî* adlı meşhûr eserinden teyit etmek mümkündür. Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e atfedilen "illet" den kasıt şudur: Toplumda bir kimsenin faziletli olduğunu büyük çoğunluğun bilmesine karşılık, o kişiden daha faziletli olanı toplumda azınlık diye nitelendirebileceğimiz bir grup bilirse, imâmeti az faziletli olana bağlamak câizdir.¹⁸⁴ Söz konusu bu illeti kısaca ümmetin çoğunluğunun maslahatı olarak tarif etmek mümkündür.

¹⁷⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 553.

¹⁸⁰ İbnü'l-Melâhimî'nin, mütekaddim Basralıların efdal görüşüne katılmamasına karşın bu tartışmaya yer vermesi ve Bağdatlıların delillerine getirilen itirazları zikretmesindeki sebep kendisinin esasında Basra Mu'tezilesi'ne bağlı olmasıyla açıklanabilir.

¹⁸¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübra*, (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990, III, 135.

¹⁸² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 553-554.

¹⁸³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 553.

¹⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 215-216.

Çünkü imâmetin amacı toplumun faydasına olan şeyi elde etmektir. Dolayısıyla bu konuda toplumun tercihinine uymak gerekir.

Esasında mefdûlün imâmeti fikri Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî tarafından savunulmuştur.¹⁸⁵ Ancak İbnü'l-Melâhimî'nin bu husustaki fikirleri, Ebû Ali el-Cübbâî'ye nazaran Kâdî'nın görüşlerine daha yakındır. Nitekim Kâdî, Ebû Ali'nin mefdûl'ün daha fazla tanınması durumunda efdal yerine mefdûlü tercih eden görüşüne aynen katılmaktadır.¹⁸⁶ İbnü'l-Melâhimî'nin de ifade ettiği, kimin hakikatte sevap yönünden daha fazîletli olacağının bilinmemesi görüşü ise daha önce Ebû Ali ve Kâdî tarafından savunulmuş görüşlerdendir.¹⁸⁷ Bu durumun yanı sıra siyasî meziyet yönünden daha iyi olan bir kimsenin takva bakımından daha fazîletli olanın önüne geçmesi fikri Ebû Ali de bulunmamakla birlikte Kâdî'nın ortaya koyduğu bir görüştür.¹⁸⁸

Sonuç olarak mefdûlün imâmeti konusunda Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve İbnü'l-Melâhimî büyük oranda Kâdî Abdülcebbâr'ın etkisinde kalarak anlayışlarını ortaya koymuşlardır. Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in görüşlerini de göz önünde bulundurduğumuzda Mu'tezile'nin son dönemlerinde Basra ekolü içinde mefdûlün imametini bağlamında bir birlikten söz etmek mümkündür. Bu durum Ebû Ali ile başlayan kısmî Zeydî imâmet anlayışına yönelişin İbnü'l-Melâhimî ile de devam ettiğini göstermektedir.

3.3. İmamın Mâsum Olması

İbnü'l-Melâhimî'nin bu başlığı açmasının amacı, İmâmiyye tarafından nübüvvetin devamı olarak görülen imâmet anlayışının, zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan mâsumluk fikrini çürütmektir. İbnü'l-Melâhimî imâmetin şartları içerisinde en geniş yeri bu başlığa ayırmıştır. Önceki bölümlerde belirttiğimiz üzere Kelâm âlimlerinin imâmet bahsini eserlerine almalarındaki en önemli etmen Şîa'nın imâmeti bir inanç meselesi olarak kabul etmesidir. Bu sebeple hem bu bölümde hem de imâmet bahsinin genelinde hedef alınarak eleştirilen en önemli grup Şîa'dır.

¹⁸⁵ Aydın, "Mu'tezilî Siyaset Düşüncesi", s. 129-130.

¹⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/2, 116-119.

¹⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/2, 116-119.

¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 227.

İbnü'l-Melâhimî ilk olarak imâmın masum olmasından kastedilen şeyin ne olduğunu ortaya koymuştur. Şîa'ya göre imâmın mâsum olması; “büyük günahları işlemeyi imkânsız kılacak lütufların Allah tarafından imâma verilmesidir.”¹⁸⁹ İbnü'l-Melâhimî bu düşüncenin yanlışlığını imâmı, kâdîya ve emîre kıyas yaparak ortaya koymaktadır. İmâm hangi sebepten ümmet üzerine görevlendirilirse yerel yöneticiler de aynı sebepten dolayı ümmet üzerine görevlendirilir. Bu durumda yerel yöneticilerin mâsum olması vâcib olmadığına göre imâmın mâsum olması da vâcib değildir. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî imâmın mâsum olmaması hakkında sahabe icmâ'ın varlığını da kabul etmektedir. O bunu Hz. Ebû Bekir'in, halife seçildikten sonra verdiği hutbedeki şu ifadeleriyle delillendirmektedir:

“Hz. Peygamber vahiyle korunuyordu. Benim ise sürekli saptırmaya çalışan bir şeytanım var. Doğru yolda olursam bana yardım edin, eğer saparsam beni düzeltin.”¹⁹⁰

Hz. Ebû Bekir hutbesini tamamladıktan sonra Hz. Peygamber'in ashabından kimse ona karşı çıkmamıştır. Bu sebeple imâmın mâsum olmaması hakkında sahabe icmâ'ı sabit olmuştur.¹⁹¹

İmâmın mâsum olmasını bir şart olarak ileri süren İmâmiyye aklî açıdan bir takım deliller getirmiştir. İbnü'l-Melâhimî bu delilleri tek tek ele alarak eleştirilerini ortaya koymuştur. Söz konusu delilleri meselenin izahını kolaylaştırması açısından dört başlık altında toplamayı uygun görüyoruz.

- **İmâmların teselsülü**

İmâmiyye, şayet imâm mâsum olmazsa insanların imâma olan ihtiyacı gibi imâmın da başka bir imâma ihtiyaç duyacağını söylemektedir. Çünkü hata yapabilen bir imâmı düzeltecek başka bir imâma ihtiyaç duyulması kaçınılmazdır. Bu durumda teselsül ortaya çıktığı için imâmın mâsum olması gerekir. İbnü'l-Melâhimî önermenin ilk kısmını kabul etmekle birlikte bu durumun teselsüle yol açmayacağını savunmuştur. İmâm nasıl

¹⁸⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 554.

¹⁹⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 554; Ebû Amr Ma'mer b. Râşid el-Ezdî, *el-Cami'* (Abdurrezzâk'ın el-Musannef'i ile birlikte), (nşr. Habiburrahman el-A'zamî), Beyrut: el-Meclisü'l-ilmî, 1983, XI, 336.

¹⁹¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 554.

insanlar için lütuf ise ümmet de imâm için bir lütuftur. İmâm her ne zaman had gerektirecek bir hata yaparsa ümmet o imâmı azleder. Bunun neticesinde başka bir imâm atanır ve sâbık imâma had cezasını tatbik eder. Dolayısıyla imâmın bu durumu bilmesi onu büyük günah işlemekten sakındırır. Bu durumun yanı sıra İbnü'l-Melâhimî İmâmiyye'nin gaybet görüşü üzerinden de bir eleştiri getirmektedir. Ona göre imâmın zâhir ve güçlü olmadığı zamanlarda imâm ümmet üzerine lütuf olmaz. Çünkü imâm için gaybet¹⁹² söz konusu olursa İmâmiyye'nin lütuf görüşü bağlamında da insanların teklîflerinin kötü olması gerekir. Çünkü imâmın muktedir ve zâhir bir kimse olarak görevde olmaması, mükelleflere lütuf olmasına engeldir.¹⁹³

İbnü'l-Melâhimî, imâmın masum olması kabul edildiği takdirde başka açmazların da ortaya çıktığını belirtmektedir. İmâmın lütuf olması ancak kuvvetli yardımcıları ve sağlam ordularla desteklenmiş güçlü bir imâm olursa mümkündür. İbnü'l-Melâhimî bu noktada şu eleştiriye getirmektedir: İmâmın yardımcılarının ve ona tabi olan ordularının mâsum olmadığı bilindiğine göre onların da -hata yapmaması için- yardımcıların ve orduların desteklediği başka bir imâma ihtiyaç duymaları kaçınılmazdır. Bu sebep ise sonsuza kadar gidecek bir durumu doğurur. Böylelikle imâmın mâsum olması, yardımcılarının ve ordusunun da mâsum olmasını gerektirir. Böyle bir sonucu İmâmiyye'nin kabul etmesi de mümkün değildir.¹⁹⁴

- **Şeriat ahkâmını uygulamada imâmlara güvenilmemesi**

İmâmiyye, imâmın mâsum olmaması halinde onun, şeriatı düzgün ikâme etmesine güven duyulamayacağını savunmaktadır. Söz gelimi imâmın hata yapması mümkün olunca had cezalarını hak etmeyen kimselere tatbik etmesi mümkün hale gelecektir. Ancak İbnü'l-Melâhimî'ye göre şeriat ahkâmını tatbik eden her kimse için aynı durum geçerlidir. Yerel yöneticiler, namaz kıldırان imâm, müezzın ve hatta kasap dahi bu konuda mâsum olmayan kimselerdir. Bir kasabın helâl olmayan et yedirmesi ve imâmın abdestsiz namaz kıldırması da şeriat ahkâmındandır. Bu sebeple imâmın mâsumluğu

¹⁹² İmâmiyye'nin gaybete ilişkin görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009.

¹⁹³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 554.

¹⁹⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 554-555.

şeriat ahkâmından dolayı gerekirse söz konusu kişiler için de mâsumluk gerekir. İmâmiyye'nin diğer insanların yaptıkları yanlışların imâm eliyle sonradan düzeltileceği iddiasına İbnü'l-Melâhimî, aynı hususun ümmet için de geçerli olduğunu belirterek cevap verir. İmâm bir hata yaptığında ümmet onu azlederek durumu düzeltir. İmâmiyye'nin bu bağlamda tutunduğu son mesele şudur: Mâsum olmayan imâmın etrafında zâlim yardımcılar bulunursa ümmetin imâmı azledip durumu düzeltmesi mümkün olmaz. İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu söz İmâmiyye'nin aleyhinedir. Çünkü yerel bir yönetici mâsum imâmdan çok uzak bir yerde görev yapıyorsa yerel yöneticinin yaptığı yanlış mâsum imâmın düzeltmesi mümkün değildir. Ayrıca yapılan hata yerel yöneticinin haksız yere bir cana kıyması gibi geri dönüşü olmayan bir hata olursa mâsum imâmın bu durumu düzeltmesi tamamen imkânsızdır.¹⁹⁵ Netice olarak imâmın mâsum olması her hatanın düzeltildiği bir sonucu doğurmamaktadır. İbnü-Melâhimî'ye göre lütuf kapsamında mâsum imâmın yüklendiği misyonu ümmet de yerine getirebilmektedir.¹⁹⁶

- **Mâsum imâmın yokluğunda ihtilaf edilen meselelerin anlaşılabilmesi**

İmâmiyye'nin başka bir iddiası ise şudur: Kur'an-ı Kerîm'in şeriat ahkâmına dair bahsetmediği ve ümmetin ihtilâf ettiği birçok konu vardır. Bu hükümlerin doğru bir şekilde öğrenilmesi ancak mâsum bir imâm ile mümkündür. Çünkü İmâmiyye'ye göre haber-i vâhid ve kıyas, hükümleri bilme yollarından değildir. İcmâ' ve mütevâtir haber ise toplumun arasında mâsum bir imâm olmazsa kesin bilgiye ulaştırmaz.¹⁹⁷ İbnü'l-Melâhimî söz konusu iddialar için konuşulması gereken yerin "usûl-i fıkıh" olduğunu belirtir. İmâmiyye'nin bu usulünün şüphe üzerine bina edilmiş bir usûl olduğunu zikreden İbnü'l-Melâhimî, mütevâtir haberin sahih olması için mâsum birinin onların arasında bulunmasını bir şart olarak kabul etmez. Çünkü şehirlerin ve hükümdarların bilgisi genellikle kâfirler eliyle bize ulaşır. Bu durumda mütevâtir haber, tamamı kâfir

¹⁹⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 555.

¹⁹⁶ İbnü'l-Melâhimî'nin bu konuda ümmet ile İmâmiyye'nin savunduğu mâsum imâmı eşit gördüğü sonucu asla çıkarılamamalıdır. Çünkü İmâmiyye'nin mâsum imâm fikriyle amaçladığı şey imâmın bütün hataları düzeltebilmesidir. Ancak İbnü'l-Melâhimî'nin ümmet fikrinde ise tüm hataları ortadan kaldırma gibi bir iddia bulunmamaktadır.

¹⁹⁷ İmâmiyye'nin hadîs anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Bekir Kuzudışlı, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*, İstanbul: Klasik yayınları, 2017; M. Macit Karagözoğlu -M. Enes Topgül, *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Klasik yayınları, 2013, s. 11-39.

kimselerden oluşan bir topluluk tarafından rivayet edilse dâhi kesin bilgiye ulaştırır bir yoldur. Ayrıca haber-i vâhid, kıyas, icmâ‘ ve mütevâtir haber hükümlere götüren yollar olarak kabul edilmese bile imâmın mâsumluğunu doğuran bir sonuç ortaya çıkmaz. Çünkü bu konularda aklın gerektirdiği şeyle hükmetmek yeterlidir.¹⁹⁸

- **Hataya ve gaflete düşen insanların düzeltilmeye olan ihtiyaçları**

İmâmiyye insanların arasında hataların ve eksikliklerin yaygın olmasından dolayı hataları düzeltecek, dikkatsizlikleri uyararak doğru yola sevkedecek mâsum bir imâmın gerekli olduğunu söylemektedir. İbnü’l-Melâhimî’ye göre ise dikkatsizlik sonucu yapılan bir fiilden dolayı insanların mükellef tutulmaları mümkün değildir. Çünkü Allah bu durumlarda insanların üzerinden sorumluluğu kaldırmıştır. Hatanın düzeltilmesine gelince ulemânın görüşleri ve doğru düşünceyle bu hatalar izâle edilir. Ancak İmâmiyye bu konuda doğru düşüncenin hakkı bilmeye tek başına götürmesinin mümkün olmadığını bu sebeple de imâmın mâsum olmasının her hâlükârda gerekli olduğunu vurgular. İmâmiyye’nin bu iddiası ise bir çelişkiyi beraberinde getirmiştir. Çünkü insanların doğru düşüncesine itibar edilmemesi, mâsum imâmın kim olduğu konusunda insanların hata yapabilmesini mümkün hale getirir.¹⁹⁹

Aklın hakikati bilmedeki rolünü kısıtlamak başka sorunları da beraberinde getirmiştir. İbnü’l-Melâhimî, “usûlü’l-dîn”in birçok meselesinde ümmetin ihtilaf ettiği halde mâsum bir imâm tarafından bu durumun düzeltildiğine şahit olmadıklarını zikreder. Ayrıca İbnü’l-Melâhimî, İmâmiyye’ye göre ihtilaf edilen konularda belli bir grubun mutlaka hakikati temsil etmesi sebebiyle Allah’ın imâmı izhâr etmesinin zorunlu olmadığı görüşünü de zikreder. İbnü’l-Melâhimî’ye göre ise hakikati temsil eden grubun bu hakikate mâsum bir imâm olmadan akıl yoluyla ulaştığı bilindiğine göre hata eden her kişinin yine aynı yolla hakikate ulaşması mümkündür.²⁰⁰ Bu durumda İmâmiyye’nin iddiası kendi aleyhlerine netice vermiş olmaktadır.

¹⁹⁸ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 555.

¹⁹⁹ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 556.

²⁰⁰ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 556.

4. İMÂMIN ATANMASININ ŞEKLİ (SEÇİM-NASS-DAVET TARTIŞMASI)

İmâmet bahsinde ihtilaf edilen konulardan bir diğeri imâmın atanmasının hangi yolla sağlanacağı meselesidir. İbnü'l-Melâhimî imâmet için ehliyet şartlarının bir kimsede toplanmasının imâm olmak için yeterli olmadığı konusunda ümmetin icmâ' ettiğini belirtir.²⁰¹ Ancak imâmette ehliyet ek olarak imâmın hangi yolla tayin edileceği konusu ciddi tartışmaları beraberinde getirmektedir. İbnü'l-Melâhimî öncelikle imâmetin sübût yolu olarak seçimi işaret etmiş ve bu hususu temellendirme yoluna gitmiştir. Daha sonra kendi tasnifinde “Bekriyye” diye ifade ettiği grup ile İmâmiyye'nin ortak iddiası olan Hz. Peygamberden sonra imâmın nassla tayini görüşünü eleştirmiştir. Bu konuda eleştirilerini İmâmiyye üzerine yoğunlaştırmıştır.

4.1. Seçimin İspatı

İmâmiyye tayin meselesinde, Hz. Peygamber'den ve zamanın imâmından bir nassın varlığını şart koşturmaktadır. Onlara göre hakkında nass bulunan kişinin gerçek imâm olduğu ancak mucize göstermesi ile anlaşılabilir.²⁰² Zeydiyye'ye göre ise imâmetin şartlarını kendisinde toplayan bir kimse, zulme karşı çıkarak kendisine davette bulunursa o kişi imâm olur. Ancak davet imâm olmak için yeterli değildir. Bu şartlara ek olarak imâmın Ali-Fâtıma evladından olması gerekir.²⁰³ İbnü'l-Melâhimî Mu'tezile'nin bu görüşleri kabul etmediğini ve imâmın atanmasının yolu olarak seçimi şart koştuklarını belirtir. Ona göre seçim,

²⁰¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 561.

²⁰² İmâmiyye'nin nass görüşü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İsam), 2009, s. 99-143.

²⁰³ İbnü'l-Melâhimî Zeydiyye'nin davet görüşüne İmâmiyye'nin nass iddiasında olduğu kadar sert eleştiriler getirmemiş ve birkaç cümle ile meseleye değinmeyi uygun görmüştür. Ayrı bir başlık açmadan konuya yer veren İbnü'l-Melâhimî'ye göre daveti yapan kişinin imâmete ehil olmasına yine kendisinin karar vermesi doğru olmaz. Çünkü davet, hurûc eden kişinin kendi kararı ile ortaya çıkıp başkalarını kendisine çağırmasıyla olur. Kendisinin imâm olduğuna karar veren insanın doğru neticeye ulaşamayacağı ise şu şekilde açıklanmıştır: İnsanın kendisine karşı muhabbeti fazladır ve kendi durumunu hakikat açısından değerlendirmekten de gâfildir. Ayrıca kendi ayıplarını da görmezden gelir ve bunların üzerinde durmaz. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 568-569. Zeydiyye'nin davet-hurûc görüşü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Ümit, *Hicrî Üçüncü Asır*, s. 13-15.

“Ümmetin sâlihlerinin ve âlimlerinin, bildikleri ve haberdar oldukları imâmete ehil bir kişiyi imâmete tercih etmeleridir.”²⁰⁴

Ancak bu tercih işlemi yapılırken herhangi bir kimsenin imâm olarak görevde olmaması zaruridir. Aksi durumda seçim geçersiz olur.²⁰⁵ İbnü'l-Melâhimî söz konusu görüşünde aklî istidlâle, Mu'tezilî şeyhlerine, sahabe icma'ına ve dolayısıyla tarihî tecrübeye dayanır.

İbnü'l-Melâhimî imâmetin sübût yolunun seçim olduğunu aklî açıdan şöyle delillendirmektedir: Nefisten zararı uzaklaştırmak vaciptir. Ancak bu vücûbiyet “nass”a dayanan bir hüküm değildir. Bilakis nefisten zararın uzaklaştırılması “zann-ı galib” ile vâcibtir. İbnü'l-Melâhimî bu konuya bir örnek vererek açıklık getirmektedir. Bir kavim düşman tarafından kuşatma altına alınmış durumda olursa insanlar zann-ı gâlibleri ile kendilerini düşmandan koruyacak bir kişiyi görevlendirirler. Yani yapılan bu görevlendirme işi düşman kuşatması gibi bir durum altında olursa o kavim için zarûrî hale gelir. Çünkü Hz. Peygamber'in ashâbı aynı duruma düştüğünde başka yol aramamışlardır. Mûte savaşında Peygamber efendimizin görevlendirdiği kişi şehit olunca sahabe Hâlid b. Velîd'i görevlendirmiştir. Sahabe bu görevlendirmeyi yaparken zann-ı galipleri ile düşmana karşı onları en iyi koruyacak kişiyi seçmeye dikkat ederek yapmıştır. Hz. Peygamber ise sahabenin yaptığı bu işi reddetmemiştir. İmâmette de durum aynı şekildedir.²⁰⁶

Mu'tezile'ye göre sahabe, kendileri için imâmeti talep ettikleri tüm zamanlarda sadece “seçim” ile bu işi yapmışlardır. Böylece imâmetin sübût yolunun seçim olduğu konusunda icmâ' meydana gelmiştir. Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî Râşid halîfelerin göreve geliş yöntemlerini ele alarak konuyu temellendirme yoluna gitmiştir.

- **H. Ebû Bekir'in imâmete gelişi**

²⁰⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 561.

²⁰⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 561. İbnü'l-Melâhimî, birden fazla imâmın bulunmasının câiz olup olmadığı konusunda ayrı bir başlık açmamıştır. Ancak bu sözünü aynı zamanda birden fazla imâmın bulunmasına cevâz vermediğini söylemek mümkündür.

²⁰⁶ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 564. Mûte savaşı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Hüseyin Algül, “Mûte Savaşı”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 385-387.

İbnü'l-Melâhimî Hz. Ebû Bekir'in iktidara gelişindeki yöntemin seçim olduğunu belirttikten sonra tarihî kaynaklardan Sakîfe günü yaşanan olayları kısaca ele almaktadır. Ancak o, Sakîfe gününe ait rivâyetlere yer verirken özellikle "seçim"e delâlet eden haberler ile konuyu incelemiştir. Ensâr ile Muhacir arasında gerçekleşen bir diyalogda şunlar rivâyet edilmiştir:

Ensâr *"Biz bu işte daha hak sahibiyiz. Yurt bizim yurdumuz, İslâm bizim izzetimiz."* dediğinde Hz. Ebû Bekir onlara şu cevabı vermiştir: *"Ey Ensâr topluluğu! Siz biliyorsunuz ki, biz Arab'ın soy ve nesep bakımından en üstünüyüz. Biz Rasûlüllah'ın soyundanız, O'nun çıkarıldığı topraktanız. Allah kitabına bizimle başladı ve Allah'ın kitabı takip edilen/uyulan şeylerin en hak olanıdır."* Bir başka rivâyette Hz. Ebû Bekir şöyle demiştir: *"Bu iş (imâmet) sadece Kureyş'ten bu kabile içinde salah bulur."* Ensâr'ın *"Sizden bir emir bizden bir emir."* dediği de rivâyet edilmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer Ensâr'a *"Bir kında iki kılıç olur mu? Öyle olursa salah bulmaz."*²⁰⁷ diyerek cevap vermiştir. Daha sonrasında Hz. Ömer'in öncü olmasıyla Hz. Ebû Bekir üzerinde ittifak sağlanmıştır. İbnü'l-Melâhimî, Mu'tezilî şeyhlerin bu durumların tamamında imâmete kimin evlâ olduğunu "tercih"ten başka bir şey zikretmediğini belirtir. Yani Hz. Ebû Bekir'in imâmeti, Mu'tezile'ye göre "seçim" ile sabit olmuştur.²⁰⁸

- **H. Osman'ın imâmete gelişi**

İbnü'l-Melâhimî Hz. Osman'ın imâmete gelişindeki yolun da seçim olduğunu belirtmek için şûrâ günleri hakkındaki meşhûr rivâyete atıf yaparak Hz. Osman'a biat edilmesi esnasında yaşanan olayları kısaca ele almıştır.

²⁰⁷ Hz. Ebû Bekir'in imâmete gelişi ile ilgili rivâyetler için bkz: Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, (nşr. Muhammed Taha Zeynî), Kâhire: Mektebetü Mustafa el-Halebî ve evlâdihî, 1963, I, 5-11. Son dönem araştırmacılarından Câbirî Hz. Ebû Bekir'in imâmete gelişi ile ilgili rivayetlerin birçoğunu eserinde inceledikten sonra rivâyetlerin sahihliği noktasında bir problemin olmadığını belirtmektedir. Onun rivâyetlerden sonra ulaştığı sonuç ise ilk halife seçiminde baskın unsurun kabile mantığı olmasıdır. Ancak ona göre imâmetin Kureyş'e has olduğunu ortaya koyan hadîsler diğer hadîslerle ciddi çelişki oluşturduğundan Kureyşlilik ile ilgili rivâyetlere bazı uydurmalar girmiştir. Ancak tekrar belirtmek gerekir ki Câbirî yukarıda ele aldığımız rivâyetlere uydurma girdiği şeklinde bir kanaate sahip değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul: Mana yayınları, 2018, s. 161-168.

²⁰⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 561-562.

Hız. Ömer'in imâmet meselesini altı kişiye bırakması sonucunda şûrâ ehli, seçim işini Abdurrahman b. Avf'ın üstlenmesine karar vermiş ve Şûrâ'nın son günü Hz. Osman ve Hz. Ali arasında kararsız kalan Abdurrahman b. Avf, her iki adaya da üçer kez şu soruyu yöneltmiştir:

“Allah'ın kitabı, Rasûl'ün Sünneti ve iki şeyhin sîreti üzerine sana biat edeyim mi?”

Bu soruya Hz. Ali, “ *Allah'ın kitabı, Rasûl'ün Sünneti ve kendi ictihâdım üzerine bana biat edin.*” şeklinde mukabele ederken Hz. Osman ise, “*Evet.*” karşılığını vermiştir. Şûrâ sonucunda Abdurrahman b. Avf, Hz. Osman'ı halîfe olarak seçmiş ve Hz. Ali'nin de içinde bulunduğu şûra ehli bu duruma rıza göstermiştir. Netice olarak İbnü'l-Melâhimî Hz. Osman'ın imâmetinin sübût yolu olarak kendinden önceki Mu'tezilîlerle aynı kanaati paylaşarak “seçim”i benimsemiştir.²⁰⁹

- **Hız. Ali'nin imâmete gelişi**

Hız. Osman'ın şehit edilmesi sonrası Müslümanlar yeni halîfenin seçilmesi için bir araya gelmiştir. Hz. Ali'ye halifelik teklifi götürüldüğünde bunu reddetmiş ve onlara hitaben şöyle demiştir:

*“Beni bırakın ve benden başkasına bakın. Bilin ki; Ben sizin görevlendirdiğinize en iyi uyan ve en iyi dinleyeniniz olurum!”*²¹⁰

İkinci gün olunca Hz. Ali insanlara şöyle hitap etti:

*“...Bu yaptığınız teklif sizden bir grubun teklifidir. Bu hepinizin işidir. Sizin emrettiğinize karşı çıkacak kimse olamaz. Şayet dilerseniz sizin için (imâmete) gelirim.”*²¹¹

²⁰⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 562. Ayrıca bkz: Halil İbrahim Hançabav, “Hz. Osman'ın Halife Seçilmesi”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2014, c. XVIII sy. 58, s. 375-394.

²¹⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 562.

²¹¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 562-563.

Bunun üzerine halk Hz. Ali'ye biat etti. Yine İbnü'l-Melâhimî'nin zikrettiği bir başka rivâyet de Hz. Ali'nin Muaviye'ye gönderdiği mektuptur:

“...Benim biatım Medîne’de sana gerekir ancak sen Şam’dasın. Çünkü Ebû Bekir ve Ömer ve Osman’a biat eden Medine halkı bana da biat etti. Orada bulunanların başkasını seçme hakkı olmadığı gibi bulunmayanların da reddetme hakkı yoktur. Şûrâ, ensâr ve muhacire aittir. Onlar bir araya gelerek birisini imâm olarak isimlendirirse bu Allah’ın razı olduğu bir iş olur. Kim onların hükmüne razı olmayıp karşı gelirse mü’minlerin yoluna tâbî olmadığı için onunla savaşırlar...”²¹²

İbnü'l-Melâhimî'nin Hz. Ali'nin hutbelerine ve sözlerine yer vermesindeki temel sebep, seçime yapılan vurguyu ortaya çıkarmaktır. Bu rivâyetlere yapılan her atıf imâmetin sâbit oluşundaki temel unsurun “tarihî tecrübe” olduğunu da göstermektedir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî'nin ifade ettiği sahabe icmâ'ı da bu tarihî tecrübeye dayanmaktadır. Diğer taraftan İbnü'l-Melâhimî'ye göre sahabe, imâmın tayini konusunda seçimden başka hiçbir yol zikretmemiş ve onlardan hiç kimse de seçimi inkâr etmemiştir. İbnü'l-Melâhimî'nin bu konuya yer vermesi Hz. Ali hakkında nass olduğunu iddia eden İmâmiyye'ye de bir cevap niteliğindedir. Ona göre “Seçim”in bâtil olması, ümmetin bâtil bir şey üzerinde icmâ' etmesine sebebiyet vereceğinden İmâmiyye dâhil hiçbir zümre bu durumu inkâr edemez. Ayrıca bu icmâ'ın içinde İmâmiyye'nin mâsum imâmı olan Hz. Ali'nin de yer alması seçimi inkârı imkânsız hale getirmektedir.²¹³

İmâmiyye ise, Hz. Ali'nin seçime itiraz etmemesini belli görüşler çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Onlara göre Hz. Ali imâmeti seçimle elde ettiği için nass ile delil getirmemiştir. Şayet nass ile delil getirseydi fitne ve kargaşa çıkması mümkün olurdu. Ancak İbnü'l-Melâhimî Hz. Ali'nin hilâfeti ele geçirdiğinde

²¹² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 563. Krş: Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed İbn Abdirabbih, *el-Ikdü'l-Ferîd*, (nşr. Müfid Muhammed Gamiha ve dğr.), Beyrut: 1983, V, 80-81. Hz. Ali ile Muâviye arasında gerçekleşen mektuplaşmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Mustafa Hizmetli, “Hz. Ali-Muâviye Yazışmaları ile İslâm Tarihi Açısından Önemi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of the Near East University Faculty of Theology*, 2015, c. I, sy. 1, s. 97-111.

²¹³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 563.

Muaviye'ye neden nass ile delil getirmedigini sormaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'den gelen bir nass seçimden daha kuvvetli bir delildir. Bunun ötesinde İbnü'l-Melâhimî hem seçim ile hem de nass ile delil getirmenin daha uygun olacağını ifade etmiştir. Bu noktada İmâmiyye'nin başka bir çıkmazının daha olduğu ifade edilmiştir. İmâmiyye Hz. Ali'nin fitne çıkmaması için Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ömer'in ve Hz. Osman'ın imâmetinde takıyye yaptığını iddia etmektedir. Şayet amaç fitneyi önlemek ise, Muaviye'nin Hz. Ali'ye karşı çıkmasıyla oluşan fitne ortamında Hz. Ali'nin takıyye yaparak imâmeti Muaviye'ye vermesi gerekirdi.²¹⁴

2. İmâmet Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman için elde edilmiş olmasından dolayı Hz. Ali Müslümanlardan ümidini kesmişti. Ayrıca İmâmiyye'ye göre sahabe nassı terk ediyordu. İbnü'l-Melâhimî ise Müslümanlardan büyük bir kesimin imâmeti elde etmediğini söylemektedir. Özellikle ensâr halife seçiminde muhacir ile bu konuyu tartışmaya açmış ve akabinde nassa rıza göstermişlerdir.²¹⁵ Esasında Hz. Ali için bir nass olsaydı ve Hz. Ali onu dile getirseydi Müslümanlar bu konuda her zaman olduğu gibi hassas davranırlardı.
3. Hz. Ali sahabeden ümitsiz bir haldeydi. Çünkü sahabenin Hz. Ebû Bekir'e olan muhabbetleri Hz. Ali'ye göre daha fazlaydı. İbnü'l-Melâhimî Müslümanların Hz. Ebû Bekir'e kıyasla Hz. Ali'ye daha fazla muhabbet beslemesini gerektirecek birçok unsurun bulunduğunu ifade etmektedir. Bunu da Müslümanların Hz. Peygamberi Hz. Ebû Bekir'den daha çok sevmesine bağlamaktadır. Ayrıca sahabe bu sevgiyle birlikte Hz. Peygamber'den bir nass söz konusu olduğunda Hz. Ebû Bekir'e itaat yerine bu nassa itaat etmeyi tercih ederler. Bu durumda Hz. Ali'nin sahabeden ümit kesmesi söz konusu değildir.²¹⁶
4. Sahabe Hz. Ali'ye buğzediyordu. Çünkü Hz. Ali İslâm'ın ilk dönemlerinde sahabenin yakınlarını öldürmüştür. İbnü'l-Melâhimî bu açıklamayı da kabul

²¹⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 563.

²¹⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 563-564. Burada ifade edilen nass daha önce de ele aldığımız “İmâmlar Kureys'tendir.” hadisidir.

²¹⁶ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 564.

etmemiştir. Hz. Ali özellikle ensârdan hiç kimsenin yakınını öldürmemiştir. Bundan dolayı ensârdan ümit kesmesi doğru olmaz. Ayrıca sahabe Hz. Ali'nin Allah yolunda öldürdüğü kimseler için kin tutacak ve buğzedecek insanlar da değildir.²¹⁷

Zikri geçen eleştiriler açıklığa kavuştuktan sonra İbnü'l-Melâhimî, Hz. Ali'nin nass ile Muaviye ve kavmine delil getirmesi gerektiği halde bunu yapmadığını belirtir. Bundan dolayı İmâmiyye'nin "takıyye" iddiası geçersiz olmuştur.²¹⁸ Sonuç olarak İbnü'l-Melahimî, imâmetin sübût yolunu Hz. Ali'nin de içinde bulunduğu sahabeye ve bunun sonucunda ortaya çıkan icmâ'a dayanarak "seçim" olarak belirlemiştir.

Bu konuda üzerinde durulması gereken bir diğer mesele İbnü'l-Melâhimî'nin Râşid halîfelerden Hz. Ömer'in imâmete geliş yöntemine değinmemesidir. Sahabe icmâ'ı ile delil getirilen bir meselede Hz. Ömer'in imâmete geliş yönteminin ele alınmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Çünkü Hz. Ebû Bekir, vefat etmeden önce Müslümanlar üzerine halîfe olarak Hz. Ömer'i "tayin" ettiğini açıklamıştır. Hz. Ömer'in sert mizaçlı birisi olduğu hakkında bazı eleştiriler gelse de sahabe bu duruma rıza göstermiştir. Bu durumda insanların Hz. Ömer'e razı olmaları bir seçim ve tercihin olduğunu gösterse dahî imâmetin sübût yolu olarak "tayin" etmenin ön plana çıktığını söylemek mümkündür.

İbnü'l-Melâhimî, imâmın tayin edilme usulü olarak seçimi belirttikten sonra özellikle İmâmiyye'den gelen eleştirilere cevap vermiştir. Onlar, imâmetin sübût yolunun seçim olmasının mümkün olmadığını savunarak yedi başlık altında topladığımız şu eleştirileri zikretmişlerdir:

- **Mâsum imâmın bilinmesi**

İmâmiyye imâmın mâsum olmasının zorunluluğundan yola çıkarak mâsum imâmın kim olduğu bilinmeden onun seçilmesinin imkân dâhilinde olmadığını iddia etmiştir. Onlara göre mâsumluğun bilinmesi ancak nass ile mümkündür. İbnü'l-Melâhimî, imâmetin şartları arasında saymadığı mâsumluk şartını zaten kabul etmediğini

²¹⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 564.

²¹⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 564.

belirtir. Bunun yanı sıra imâmın mâsum olması gerekse dahî aynı zaman dilimi içerisinde nass ile tespit edilmiş birden fazla mâsumun olması imkânsız değildir. Bu sebeple birden fazla kişi arasında bir seçim yapılması mümkün olur.²¹⁹ İbnü'l-Melâhimî'nin bu konuda vurgu yapmak istediği esas konu, nassın vâcibliğini iptal etmek ve seçimin her şartta mümkün olduğunu ortaya koymaktır.

- **Zamanın efdalinin tespiti**

Seçimin iptali için öne sürülen bir diğer eleştiri ise imâmın takvâ, ilim ve siyasî bilgi açısından zamanın en fazîletlisi olma zorunluluğudur. İmâmiyye'ye göre zamanın efdalini tespit etmek seçimle mümkün olmaz. Mâsumluk şartında olduğu üzere bunun için de nass gerekir. Bu konuda İbnü'l-Melâhimî, bir kişinin ilmî, siyasî ve takvâ açısından en fazîletli olduğunu bilmenin imâmetin şartları arasında olmadığını ifade etmiştir. İnsanlar fazîlet yönünden bir kişiyi efdal zannederek onu seçebilir. Nasıl ki imâm görevi en layıkıyla yapacak zannıyla emîr ve kâdî görevlendirebiliyorsa insanlar da zanları ile imâm seçebilir. Ayrıca ifade etmek gerekir ki insan zâhirde takvâ sahibi ve siyasî yönden meziyetli görünürken özünde bu durumun tam tersinin olması da mümkündür. Bunun bilinmesi ise imkânsızdır. Bu sebeple imâm seçilmesi esnasında hakikî manada zamanın efdali olma şartı aranmaz ancak insanlar zanları ile iyi olanı tercih etmelidir.²²⁰

- **Seçim ile gelen imâmın başkası üzerine velâyetinin mümkün olmaması**

Seçime yöneltilen bir diğer eleştiri şudur: İmâmı seçen kişiler-ehlü'l-hal ve'l-akd-Müslümanların işlerinde tasarruf sahibi değildir. Ancak imâmı seçen kişiler böyle bir hakka sahip olmadıkları halde bir başkasına (seçilen imâma) bu hakkı vermeleri nasıl mümkün olur? Yani imâmı seçen kişilerin tasarruf sahibi olmaması, seçilen imâma ümmet adına tasarruf yetkisi vermeyi engeller. İbnü'l-Melâhimî velînin bir kadını evlendirmesinden yola çıkarak eleştiriye cevap vermiştir. Velî olan kişi, kadına mâlik

²¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 564-565.

²²⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 565.

değildir. Ancak başkası ile evlendirmeye mâliktir. Sonuç olarak velî kendisinde olmayan bir yetkiyi veya tasarrufu başkasına verebilir.²²¹

- **Seçimin kargaşaya sebep olması**

İmâmiyye imâmın seçimle tayini söz konusu olursa kargaşa ve kaos ortamının oluşacağını iddia etmektedir. Onlara göre her ne zaman görev başındaki imâm ölse fitne çıkması mümkündür. Çünkü imâmın ölümünden sonra bir belde kendi imâmını seçerken diğer belde de kendi imâmını seçebilir. Bu durumun meydana geldiği zamanlarda, bir beldenin seçtiği imâma yapılan akit diğer beldenin seçtiği imâma yapılan akit gibi olur ve toplumda kargaşa ortaya çıkar. İbnü'l- Melâhimî yine velînin bir kadını evlendirmesi üzerinden meseleye cevap vermiştir. Bir kadın üzerinde iki velînin söz hakkı olur ve bu iki velî farklı kişiler ile kadını evlendirirse hangisinin akdi önce yaptığına bakılarak hüküm verilir. İmâmet konusunda da durum böyledir. İki imâmdan hangisine ehlü'l-hal ve'l-akd rıza göstermişse imâm o olur. Bunun yanı sıra iki imâma da aynı anda biat edilmesi durumunda akitler geçersiz kabul edilir ve seçim tekrarlanır. Bir başka görüşe göre ise aralarında kura çekilir. Kuraya karşı çıkıp çekişen kimse ise kendi isteği ile imamlıktan vazgeçmiş kabul edilir.²²²

Ayrıca İbnü'l-Melâhimî teamül gereği İmâmiyye'nin iddia ettiği gibi bir durumun oluşmasını pek mümkün görmez. Çünkü Ehlü'l-hal ve'l-akd ile imâmete ehil olan diğer kişiler, istişare veya başka meselelerden dolayı imâmın ikâmet ettiği yerde bulunurlar. Böylece imâmın ölmesi durumunda başka bir beldenin meşrû imâm seçme ihtimali bulunmamaktadır. Ancak Ehlü'l-hal ve'l-akdin ümmetin maslahatını amaçlaması ve çekişme içine girmemesi gerekir. Eğer bunu yapmazlarsa görevleri düşer. Tüm bunlardan yola çıkarak İbnü'l-Melâhimî seçimin, İmâmiyye'nin iddia ettiği kargaşa ve kaosa sebep olmayacağını vurgulamaktadır.²²³ Ancak şunu belirtmek gerekir ki İbnü'l-Melâhimî, İmâmiyye'nin iddiası çerçevesinde bu görüşleri öne sürmüştür. Yani o,

²²¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 565. Krş: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, (nşr. Faysal Avn), s. 654.

²²² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 565.

²²³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 565-566.

imâmetin tespitinde bazı sorunların ve problemlerin hiç ortaya çıkmayacağını iddia etmemektedir.

İmâmiyye başka açılardan da seçimin kargaşaya sebep olacağını iddia etmiştir. Bu görüşünü daha çok ortaya çıkan mezhepler üzerinden savunmuştur. Onlara göre her mezhep, imâmın kendisinden olmasını ister ve bunun için çaba gösterir. Bunun neticesinde kargaşa ve fitne ortaya çıkar. İbnü'l-Melâhimî öncelikle kargaşa ve kaostan sadece seçim için değil nass için de söz konusu olduğunu belirtir. Hz. Peygamber'den bir nass olsa dahi mezhepler imâmın kendisinden olmasını ister. İbnü'l-Melâhimî'ye göre bunun sonucunda ya nassı yalanlarlar ya te'vîl ederler ya da kendileri lehine uydurulmuş bir nassa davet ederler. Böylece seçim olmadan da sadece nassın varlığında kargaşa ve fitne çıkması mümkündür. İmâmiyye'ye göre mezhepler Hz. Peygamber'den nass geldikten sonra ortaya çıkmıştır. Sübût yolunu seçim olarak görenler de İmâmiyye'ye göre sonradan çıkmış bir gruptur. Bu sebeple onlar kargaşanın nass için değil seçim için söz konusu olduğunu söyler. İbnü'l-Melâhimî ise Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra mezheplerin bulunmadığını belirttikten sonra ihtilâfın yine de var olduğunu ifade etmiştir. Ona göre dünyada ihtilâfın olmadığı hiçbir vakit yoktur. Kimi zaman imâmın vefatından sonra elinde gücü bulunduran taraftarlar, yine kendilerinden olan birisini meşrû olmayan yolla imâm olarak belirler, kimi zaman ise ehlü'l-hal ve'l-akd seçim yapacak gücü elinde bulunduramaz. Bu sebeple kargaşaya sebep olan bu durumlar, seçimi kabul eden insanların bir tercihi değildir.²²⁴ Ayrıca ifade etmek gerekir ki İmâmiyye'nin iddiası tarihi gerçekler ile de tenakuz içindedir. Çünkü İmâmiyye nass iddiasını savunmasına karşın kendi içerisinde ciddi fikir ayrılığına düşmüş ve birçok yan fırkaya bölünmüştür.

- **Peygamberlerin tespitinde seçimin mümkün hale gelmesi**

Seçim için zikredilen eleştirilerden biri de şudur: İmâmetin sübût yolunun seçim olması, peygamberliğin sübût yolunun da seçim olmasını gerektirir. Yine aynı gerekçeyle imâmet seçimle tespit edilirse bu akdi seçimle iptal etmek de câizdir. İmâmiyye'nin söz konusu iddialarına karşı çıkan İbnü'l-Melâhimî nübüvvet ile imâmet arasındaki temel

²²⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 566.

farkın şeriat olduğunu ortaya koymuştur. Bu sebeple nübüvvetin tespiti için gizleme, değiştirme ve hata yapma konusunda güven duyulan bir yolun olması zaruridir. İmâmiyye ise nübüvvet ve imâmet arasında herhangi bir ayrım yapmadığından seçimin bâtil olduğunu iddia etmektedir. İbnü'l-Melâhimî'nin imâmet anlayışının temelinde ise kâdî ve emîr benzetmesi yer almaktadır. Bu nedenle kâdî ve emîr ne için görevlendirilirse imâm da aynı sebepten görevlendirilir.²²⁵

İmâmın seçimle azledilmesine gelince İbnü'l-Melâhimî bu durumu, hakkında şer'î delil bulunmasından dolayı reddetmektedir. Hz. Osman'ın hilâfedinin son dönemlerinde bir grup onun azledilmesini gerektirecek şeyler yapmasından dolayı görevine son verilmesini talep ederken diğer grup azledilmesini uygun bulmamıştır. Ancak neticede sahabe icmâ'ı ile Hz. Osman'ın görevden uzaklaştırılması uygun bulunmamıştır. İbnü'l-Melâhimî de bu olayı esas alarak görev verildikten sonra imâmın meşrû gerekçeler dışında azledilmesine cevâz vermemekte ve sahabe icmâ'ını görüşü için delil getirmektedir. Kuvvetle muhtemel İbnü'l-Melâhimî'nin burada kastettiği sahabe icmâ'ı içerisinde isyancı gruplar yoktur. Çünkü isyancılar, sahabenin önde gelenleri ve büyük çoğunluğunun aksine davranarak hatalı bir davranış ortaya koymuşlardır.²²⁶ Ayrıca İbnü'l-Melâhimî, İmâmiyye'nin iddiasına evlilik üzerinden de cevap vermiştir. Ona göre velînin bir kadını evlendirme hakkı bulunmasına rağmen evlilik akdini feshetme hakkının bulunmaması imâmet akdi için de geçerli bir durumdur.²²⁷ Böylece seçimle gelen imâmın seçimle azledilmesi câiz olmaz. Ancak belirtmek gerekir ki; İbnü'l-Melâhimî'nin görevde bulunan imâmın seçimle azledilmez görüşü sosyal hayattaki gerçeklerle pek de bağdaşmamaktadır.

- **İnsanların kendileri için halîfe bırakmalarının câiz olmaması**

İmâmiyye'ye göre ümmet seçim yoluyla kendileri üzerine bir halîfe tayin edemez. Bunun nedeni ise insanların kendileri için hüküm vermesinin câiz olmamasıdır. Kendi nefsi üzerine hükmü geçerli olmayanların, yine kendileri için hüküm verecek bir halifeyi tayin etmeleri de mümkün değildir. İbnü'l-Melâhimî ise seçimi, Allah'ın insanlar üzerine

²²⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 566-567.

²²⁶ Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın “Hz. Osman'ın İmâmeti” başlıklı bölümüne bkz.

²²⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 567.

halîfe görevlendirmesinin bir şartı olarak kabul etmektedir. İctihad seviyesine gelen bir kişinin herhangi bir konuda verdiği hükme kendisinin de uyması gibi imâmet meselesi de böyledir. Bu sebeple ictihad eden kimse kendisi üzerine hüküm vermekten ziyade Allah'ın hükmüyle amel etmiş olur. Yani ümmet de kendileri için halîfe tayin ederken Allah'ın hükmüyle amel edecek birini seçmiş olmaktadır.²²⁸

- **İmâmetin öneminden dolayı seçimin câiz olmaması**

Seçim konusunda son eleştiri noktası ise şudur: İmâmet gibi büyük öneme haiz bir meselede Hz. Peygamber'in bir kişiyi görevlendirmemesi câiz olmaz. Bu durum mükellef üzerine vasiyyeti ve görevlendirmeyi zorunlu kıldığı gibi aynı zamanda da seçimin butlânını ortaya çıkarmaktadır. İbnü'l-Melâhimî vasiyyet bırakma konusunda İmâmiyye'nin sözlerini kabul etmez. Çünkü vasiyyet, dini konularda sadece çocuğu olan kimseler ve borçlu olan kişiler için zikredilmiştir.²²⁹ Dinin diğer konularında ise vasiyyet bağlamında şer'î bir hüküm vârid olmamıştır.²³⁰

Önemli bir konu olan imâmet meselesinde Hz. Peygamber'in halîfe bırakmamasının câiz olmadığı anlayışına ise İbnü'l-Melâhimî, Peygamber efendimizin bir maslahat sebebiyle halîfe bırakmadığını ifade etmiştir. Bu konuda Nasr b. Müzâhim'in *Kitâbü'l-Cemel* adlı eserindeki bir rivayete yer verilmiştir. Söz konusu rivâyete göre Hz. Peygamber, imâm tayin etmesi halinde ona itaatin kendine itaat gibi anlaşılabacağından çekinmesi ve Allah'ın kitabı ile hükmetmeyen biri halife olduğunda kendisi aleyhine delil olma ihtimali sebebiyle halîfe bırakmamıştır.²³¹

İmâmiyye'nin tüm bu iddiaları doğrultusunda onların seçimi birçok sorun ve kargaşaya sebep olan bir yöntem olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Onların seçim-nass konusundaki tutumu toplumsal hayattaki gerçeklerden yola çıkarak oluşturulmamış ve belirli ideolojik, siyasal ve mezhepsel etkilerin altında kalmıştır.

²²⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 567.

²²⁹ Burada kastedilen vasiyyet bırakmanın câiz olup olmaması değil, vâsiyyet ile şer'î bir konunun tespit edilmesidir. Bu bağlamda borçlu veya çocuklu olan kimseler için vasiyyette bulunmaları konusunda İslâm dini belirli hükümler getirmiştir. Ancak dinin diğer konularında böyle bir durum söz konusu değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Abdüsselam Arı, "Vasiyet", *DİA*, İstanbul, 2012, XLII, 552-555.

²³⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 567.

²³¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 567-568.

İmâmiyye'nin söz konusu görüşlerinin, Mu'tezile'nin özellikle kurumsallaşma dönemindeki efdaliyyet ve kureyşlilik şartlarındaki idealist tutumlarına benzerlik gösterdiği söylenebilir. Ancak Mu'tezile'nin, imâmetin tespiti noktasındaki genel tutumu, bir bütün olarak ele alındığında, nass ile tayine karşı çıkmaktır. Özellikle Ebû Ali ile başlayan yeni çizgide seçime şiddetli bir vurgu yapılmış, arkasından gelen Mu'tezilî âlimler de bu durumu sürdürmüştür.²³² Bu noktada dayanan temel delillere ve meselenin ele alınış biçimine baktığımızda son dönem Mu'tezile âlimlerinin, tarihî tecrübeyi ve sosyal hayatı göz önünde bulundurarak görüşlerini oluşturduklarını görürüz. Söz konusu görüşlerin sosyal hayata dayanarak şekillendirilmesi, “seçim” başlığı özelinde olduğu gibi uzun tarihî süreçte bir tutarlılık oluşmasını sağlamıştır. Ancak bu husustan yola çıkarak Mu'tezile'nin kelâmî ve siyasî konuların tamamında böyle bir yöntem izlediğini söyleyerek bir genelleme yapmak doğru değildir.

İbnü'l-Melâhimî, imâmetin tespitinde seçimi tek yol olarak kabul ettikten sonra seçimin nasıl olması gerektiği üzerinde durmuştur. Bu konuda Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr seçimin en az beş kişinin katılımıyla olması gerektiğini savunmuşlar ve bunun şer'î sebeplere bağlı olduğunu ifade etmişlerdir.²³³ Onlara göre aralarından birinin biati ve dört kişinin rızası ile üzerinde ittifak edilen kişi imâm olur. İbnü'l-Melâhimî de bu görüşe katılmaktadır. Ehlü'l-hal ve'l-akd diyebileceğimiz bu zümrenin hangi şartları taşıması gerektiği konusu da ele alınan meseleler arasındadır. Sözü edilen beş kişinin âlim olması, imâmetin şartlarını bilmesi ve hepsinin bu şartlar üzerinde ittifak etmesi zorunludur. Ayrıca ictihad ve adalet ehlinden²³⁴ olmaları Müslümanların maslahatını amaçlamaları için gereklidir. Sonuç olarak Müslümanların maslahatı, seçimi yapan beş kişinin ilim, ictihad ve adalet sahibi olmasına bağlıdır. Müslümanların maslahatını amaçlamak için seçimi yapan kişilerin imâmet konusunda kimin hakikatte daha iyi olduğunu bilme imkânları olmadığından dolayı zann-ı gâlibi esas alarak

²³² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 48, 216, 228; Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet*, s. 231; Nisa Gecekuşu, *Kadî Abdülcebbâr'ın İmâmet Anlayışı*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2012, 48-53.

²³³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 568.

²³⁴ İctihad ehli olarak nitelemeyi uygun gördüğümüz bu zümre için İbnü'l-Melâhimî, “görüş ve tecrübe sahibi” ifadelerini kullanmaktadır.

davranmaları gerekir. Zâhirde fâsık olanlar ve Allah'ın hukukunu zâyi edenler ise ehlü'l-hal ve'l-akd içinde görevlendirilemez.²³⁵

İbnü'l-Melâhimî yine Mu'tezilî şeyhlerine atıf yaparak seçimi yapan grubun beş kişiden oluşmasının akıl itibariyle değil şeriat itibariyle belirlendiğini ifade etmektedir. Özellikle iki halîfenin seçimi bu görüşün oluşmasında etkili olmuştur. Hz. Ebû Bekir'in seçildiği Sakîfe günü ve Hz. Osman'ın seçildiği şûrâ günü, seçim beş kişi üzerinden gerçekleşmiş ve halk sonradan biat etmiştir. Hz. Ebû Bekir'in seçiminde Hz. Ömer biat etmiş arkasından Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Beşir b. Sad ve Useyde b. Hudayr'dan oluşan dört kişi bu biate rıza göstermiştir. Hz. Osman'ın seçiminde ise Abdurrahman b. Avf biat etmiş arkasından şûrâ ehlinde geriye kalan dört kişi bu seçime rıza göstermiştir. İbnü'l-Melâhimî, ayrıntıya girmeden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin Sakîfe günü gerçekleşen biatin daha evlâ olduğu yönündeki kanaatini zikrettikten sonra bu görüşe kendisinin de katıldığını ifade etmiştir.²³⁶ Buradan anladığımız kadarı ile İbnü'l-Melâhimî iki halîfenin seçiminde belli bir ayrıma giderek bir tercihte bulunmuştur. Sakîfe günü yaşananlar ile şûrânın oluşumu arasındaki temel farklılık ise kanaatimizce, seçimi yapacak kişilerin belirli bir kişi tarafından tayin edilip edilmemesidir. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî'nin, söz konusu beş kişinin serbest ve özgürlükçü bir ortamda bir araya gelmesini daha doğru bulduğunu söylemek mümkündür. Ancak tekrar ifade etmek gerekir ki ona göre Hz. Osman'ın seçiminde uygulanan yöntem de geçerlidir.

4.2. Nass İddiasına Reddiye

İmâmetin sübût yolu olarak seçim yönteminin en makul seçenek olduğunu ortaya koyan İbnü'l-Melâhimî bu görüşünü sahabe icmâ'ı ile de desteklemiştir. Ancak hicrî I. asrın sonlarından onun yaşadığı dönem de dâhil olmak üzere Şîî anlayış, imâmet konusunda farklı yaklaşım tarzları geliştirmiştir. Bunlardan en önemlisi ise imâmın, peygamberler gibi nass ile tayin edilmesidir. Ancak bu durum İbnü'l-Melâhimî'ye göre

²³⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 568.

²³⁶ *el-Mutemed* adlı eserde İbnü'l-Melâhimî, Şeyh Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin ifade ettiği Sakîfe günü gerçekleşen seçimin evlâ olduğu görüşünü ve seçimin beş kişiden oluşması gerektiği konusunu daha ayrıntılı ele alarak savunduğunu belirtir. Ancak eserin imâmet bahsinin kayıp olmasından dolayı ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 568.

sadece Şîiler için geçerli olmamış, Bekriyye şeklinde isimlendirdiği bir grub da söz konusu iddiaları savunmuştur. Bu sebeple imâmetin nass ile tayini görüşünü ele alırken hem İmâmiyye hem de Bekriyye'yi esas alan bir eleştiri sistemi oluşturmuştur. Ancak o, kendisinin de yaşadığı hicri VI. asırdaki Şîi etki sebebiyle eleştirilerini daha çok İmâmiyye üzerine yoğunlaştırmıştır.²³⁷ Bu sebeple Bekriyye'ye müstakil eleştiriler getirilmemiş ve daha çok İmâmiyye'nin iddiaları karşısında destek unsuru olarak kullanılmıştır.

İbnü'l-Melâhimî söze Mu'tezile'nin, Hâricîlerin, Mürcie'nin ve bazı Ashâbü'l-Hadîs mensuplarının nass iddiasını reddettiklerini zikrederek başlamıştır. Ona göre zikri geçen mezhepler nassın varlığını inkâr ederken, Bekriyye'ye mensup olan Ashâbü'l-Hadîs'in çoğunluğu ve Şîa imâmetin nass ile tayinini savunmuştur. Bu bağlamda İmâmiyye imâmın açık nass ile Zeydiyye ise gizli nass ile tayin edildiğini iddia etmiştir. Ancak Zeydiyye'ye göre gizli nasstan murat edilenin ne olduğu, istidlâl olmadan tespit edilemez.²³⁸

İbnü'l-Melâhimî'nin nass ile tayin konusundaki tasnifinde en dikkat çeken noktayı ise Ashâbü'l-Hadîs'in çoğunluğunun nass iddiasını savunduğu görüşü oluşturmaktadır. Bu konuda Ashâbü'l-Hadîs'e nispet edilen bir rivâyet son derece önemlidir. İmâmiyye'nin en önemli delillerinden olan "Kırtas vakası" İbnü'l-Melâhimî'ye göre Ashâbü'l-Hadîs'in Hz. Ebû Bekir'in imâmetine delil getirmek için kullandığı bir nasstır. Söz konusu rivâyet şu şekildedir:

²³⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 569. İbnü'l-Melâhimî'nin eleştirilerini daha çok İmâmiyye üzerine yoğunlaştırmasını tek bir sebebe bağlamak her ne kadar yanlış olsa da temel belirleyici etmenin onun yaşadığı dönem ve coğrafya itibarı ile "mevcut Şîi etkinin artması" olduğunu düşünüyoruz.

²³⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 569. Zeydiyye Hz. Peygamber'in imâmete geçecek kişinin sıfatlarını haber verdiğini ve bu haberden yola çıkarak imâmların sırayla Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olduğunu iddia etmiştir. Bkz: Ümit, *Hicrî Üçüncü Asır*, s. 13-14; Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of the Near East University Faculty of Theology*, 2015, c. I sy. 2, s. 93-94.

“Bana kalem ve kâğıt getirin. Ebû Bekir için bir yazı yazayım ki benden sonra iki kişi ayrılığa düşmesin. Sonra şöyle dedi: Allah ve Müslümanlar ancak Ebû Bekir’den razı olur.”²³⁹

Kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarı ile hem nass iddiası hem de bu rivâyet İbnü’l-Melâhimî’nin ifade ettiği üzere Ashâbü’l-Hadîs’in genelinin savunduğu ve kullandığı bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha önce Türkçe literatürde yapılan imâmet meselesi ile ilgili çalışmalarda Ashâbü’l-Hadîs’in Hz. Ebû Bekir’in imâmeti için nass vârid olduğu şeklindeki görüşüne herhangi bir atıf yoktur.²⁴⁰ Esasında İbnü’l-Melâhimî İmâmiyye’nin Hz. Ali için kullandığı bu delilin başka gruplar tarafından da kullanıldığını ifade ederek rivâyetin sahih olmadığı noktasında bir avantaj elde etmektedir. Nitekim imâmet bahsinde, ne Hz. Ebû Bekir’in imâmeti konusunda ne de tafdîl meselesinde “Kırtas vakası” İmâmiyye’nin delilleri arasında zikredilmemiştir. Ashâbü’l-Hadîs’in yanı sıra Bekriyye içinde mütalaa edilen diğer bir isim ise Hasan el-Basrî’dir (ö.110/728). Hasan el-Basrî’ye göre Hz. Peygamber’in vefatından hemen önce namazda imâmlık yapması için Hz. Ebû Bekir’i görevlendirmesi onun hakkında gizli nass olduğuna bir delildir.²⁴¹

İbnü’l-Melâhimî nass ile tayini savunanları tasnife tabi tuttuktan sonra Bekriyye’nin Hz. Ebû Bekir için nass olduğu meselesine değinmeden eleştirilerini İmâmiyye üzerine yoğunlaştırmıştır. Mu‘tezilî şeyhleriyle aynı görüşleri paylaşan İbnü’l-Melâhimî İmâmiyye’nin, nassın varlığı konusunda her asırda yalan üzerine birleşmesi mümkün olmayan bir topluluk tarafından rivâyet edilmesi gerektiği görüşünü eleştirmektedir. Ona göre her asrın insanının bildiği bir “nass ile tayin” rivâyeti yoktur.

²³⁹ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 569. Krş: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 50; Buhârî, “Ahkâm”, 51; Müslim, “Kitâbü fedâilî’s-sahâbe”, 11. Ayrıca İbn Hazm’ın Hz. Ebû Bekir’in imâmetinin nass ile tayin edildiği görüşü hakkında bilgi için bkz: İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 216-224.

²⁴⁰ Ancak imâmet meselesi ile ilgili ayrıntılı bir eser hazırlayan Abdullah b. Ömer ed-Demîcî, Hz. Ebû Bekir’in imâmeti hakkında nass olduğu fikrini savunanları önemli ölçüde ele almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: ed-Demîcî, *İslâm’da İmamet*, s. 121-127. Ayrıca Hz. Ebû Bekir hakkında nass olduğunu savunanların delillerini inceleyen Şaban Öz, çalışmasında bu görüşü Ehl-i Sünnet’in bir kısım âlimlerine nispet ederken onun sadece Ehl-i Hadîs’e ait olduğunu belirten herhangi bir ifadeye yer vermemiştir. Bkz: Öz, “Hilafette Nass Teorisi”, s. 103-107.

²⁴¹ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 569. Bu bağlamda zikredilen hadisler için bkz: Buhârî, “Ezan”, 46, 94; “Amel fi’s-Salât”, 6; “Meğâzî”, 83; Müslim, “Salât”, 98.

Şayet İmâmiyye'nin iddiası doğru olsaydı İbnü'l-Melâhimi, bu rivâyetin kendilerine de ulaşmış olması gerektiğini belirtmektedir. Hatta Hz. Ali'ye karşı sevgisinin ve meylinin olduğunu da açıkça ifade etmesine rağmen onun hakkında nass olduğuna dair bir rivâyetin kendilerine gelmediğini ısrarla savunur.²⁴²

İbnü'l-Melâhimî söz konusu görüşünü İmâmiyye'nin kendi iddiaları üzerinden de değerlendirmiştir. Ona göre İmâmiyye'nin şu dört sözü nass ile tayin konusunda mütevâtir haber olmadığını kanıtlamaktadır:

1. Hz. Peygamber'den sonra insanların birçoğu irtidât ederek nassı nakletmeyi terketmişlerdir.
2. Sahâbe münâfık olması sebebiyle nass ile tayin konusundaki rivâyeti nakletmeyi terketmiştir.
3. Nass ile tayin konusundaki rivâyeti nakledenler arasında, nassı inkar eden kimselerin bulunmamasından dolayı insanların birçoğu nasstan habersizdirler.
4. Sahâbe bu rivâyeti takıyyeden dolayı nakletmeyi terketmiştir.²⁴³

İbnü'l-Melâhimî bu sözlerin, İmâmiyye'nin iddia ettiği nass ile tayin hakkındaki rivâyetin her asırda bilindiği fikrini iptal ettiğini savunmuştur. Hatta İmâmiyye'nin zikretmiş olduğumuz sözlerinden biri bile bu konu hakkında mütevâtir bir haberin var olmadığına delildir.²⁴⁴

İbnü'l-Melâhimî İmâmiyye'nin her asırda yaşayan insanların nass ile tayin hakkındaki rivâyeti bilmesinin vâcib olduğu şeklindeki iddiasını başka açılardan da eleştirmiştir. Ona göre şayet her asırda yaşayan insanlara nassı bilmek vâcib olsaydı Hz. Peygamber'in bu nassı birçok topluluğa açıklaması gerekirdi. Böylece bu nass her dönemde, şeriatın asıllarından olan namaz, oruç ve hac gibi açık bir şekilde tüm topluma yayılmış olurdu. Ancak İmâmiyye'nin iddia ettiği nass için böyle bir durum vâki değildir. Diğer bir eleştiri noktası ise şudur: Hz. Ali hakkında vârid olan fazîlet hadîsleri yaygın bir şekilde nakledilirken onun imâm olduğunu ortaya koyan hadîslerin nakledilmemesi

²⁴² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 569.

²⁴³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 569-570.

²⁴⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 570.

mümkün değildir. Bu durumda şayet nass iddiası doğru olsaydı söz konusu rivâyetler, Hz. Ali hakkındaki fazîlet hadîsleri gibi yaygın şekilde nakledilirdi. Bunun yanı sıra İbnü'l-Melâhimî, nassın varlığını İmâmiyye'nin iddiasında olduğu gibi belli bir grubun bilip ümmetin geri kalanının bilmemesini de eleştirir. Şayet imâmet konusundaki nassı ümmetten saklamak câiz olursa vakit namazlarının altı olduğunu iddia etmek de mümkün hâle gelir. Hatta Hz. Peygamberden sonra bir kimse peygamber olduğunu söyleyebilir ve bu konudaki nassın, ümmetin büyük çoğunluğundan gizlendiğini iddia edebilir. Tüm bu konulardan hareketle İbnü'l-Melâhimî, İmâmiyye'nin iddiasının doğru olması halinde İslâm dininin güvenilirliğini korumanın mümkün olamayacağını belirtir.²⁴⁵

Nass ile tayin konusunda mütevâtir haberlerin varlığını ısrarla savunan İmâmiyye, delil olarak kendi mezheplerine mensup kimselerin çokluğunu ve yeryüzünün her tarafına yayılmış olmasını zikretmiştir. Bu çokluk ve yayılma ile birlikte söz konusu insanlardan bir kısmı dâhi imâmet konusundaki nassı naklederse İmâmiyye'ye göre mütevâtir haberin şartları sağlanmış olur. Nitekim İmâmiyye'ye göre mezhebe mensup olan herkesin bu nassı naklettiği bilindiğine göre mütevâtir haber şartları her hâlükârda sağlanmıştır. İbnü'l-Melâhimî bu iddiaları doğru kabul etmez ve onların sayıca çok olmalarını her dönemde vuku bulan bir olay olarak değerlendirmez. Çünkü İmâmiyye'nin ilk dönemlerde çok sayıda müntesibinin olduğunu söylemek asla mümkün değildir. Ayrıca İmâmiyye'nin iddia ettiği tüm nass ile tayin rivâyetleri, onların Hz. Ali'nin imâmetini ispat etme konusundaki meyillerinden dolayı güvenilir görülmemiştir. İbnü'l-Melâhimî İmâmiyye'nin iddialarına Bekriyye üzerinden de cevap vermiştir. Ona göre mütevâtir haber konusunda İmâmiyye'nin söylediklerini Bekriyye'nin veya başka bir grubun da söylemesi mümkündür. Bu sebeple sonradan sayısı çoğalmış bir grubun rivâyet ettiği haberler mütevâtir olarak kabul edilmemiştir. İbnü'l-Melâhimî'nin mütevâtir haber ile ilgili son eleştirisi ise şudur: İmâmiyye, sahabenin Hz. Peygamber'den sonra irtidât ettiğini veya takıyye yaptığını iddia etmiştir. Onlara göre irtidât etmeyen veya takıyye

²⁴⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 570.

yapmayan sadece küçük bir grup vardır.²⁴⁶ Bu durumdan yola çıkarak küçük bir grubun rivâyet ettiği bir nassı mütevâtir haber kabul etmek asla mümkün değildir.²⁴⁷

İmâmiyye'nin nass iddiasının geçersizliğine bazı hadîsler üzerinden de deliller getirilmiştir. Söz konusu rivâyetleri şu şekildedir:

1. Peygamber Efendimizin amcası Abbas ile Hz. Ali arasında gerçekleşen diyaloglar imâmet konusunda herhangi bir nassın varlığına engeldir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Abbas, Hz. Ali'ye şöyle demiştir:

*“Uzat elini sana biat edeyim. İnsanlar; ‘Rasûlüllah’ın amcası, amcasının oğluna (Hz. Ali’ye) biat etti’ derler. Böylece insanlar arasından bir başkası sana muhalefet etmez.”*²⁴⁸

Diğer rivâyette ise Peygamber efendimiz ölüm hastalığında iken Hz. Abbas, Hz. Ali'ye hitâben şu sözleri söylemiştir:

*“İmâmet işini sormamız için bizi Rasûlüllah’ın yanına sok. Bu iş bizde ise onu açıklar değilse vasiyyet bırakır. Ali şöyle cevap verdi: Ben Rasûlüllah’ın bu iş sizin aranızda değildir demesinden korkuyorum. Bu durumda insanlar imâmeti ebediyyen bize vermez.”*²⁴⁹

2. Hz. Ali'nin sonucunda öldüğü ağır yaralı olduğu esnada insanların halîfe bırakılması talebine verdiği şu cevap da imâmet konusunda nassın olmadığına delil olarak zikredilmiştir:

*“Rasûlüllah’ın sizi bıraktığı gibi bırakıyorum. Allah sizin hakkınızda bir hayır dilerse Ebû Bekir üzerine bizi topladığı gibi sizi de o hayır üzerine toplar.”*²⁵⁰

²⁴⁶ Sözü edilen kişiler; Zübeyr, Mikdâd, Selmân, Câbir b. Abdullah, Huzeyfe ve Ammar'dır. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 620.

²⁴⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 570-571.

²⁴⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 571.

²⁴⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 571. Benzer bir rivâyet için bkz: Buhârî, “Meğâzî”, 83.

²⁵⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 571-572.

3. Hz. Peygamber'in namaz kıldırması için Hz. Ebû Bekir'i görevlendirmesi üzerinden de nass ile tayin fikrine eleştiri getirilmiştir.²⁵¹ Söz konusu rivâyetin Hz. Ali kanalıyla gelmesi nass iddiasının geçersizliğine delildir. Ancak İmâmiyye'nin iddiasına göre namaz kıldırması için Hz. Peygamber Hz. Ali'yi görevlendirmiştir. Hz. Âişe ise Peygamber efendimizin emrini yerine getirmeyerek Hz. Ebû Bekir'in görevlendirildiğini söylemiştir. İbnü'l-Melâhimî İmâmiyye'nin bu eleştirisini geçerli görmez ve şu şekilde cevap verir: Şayet İmâmiyye'nin iddiası doğru olsaydı Allah, Peygamber efendimize bu durumu bildirirdi. Ayrıca namaz kıldırılan yer ile Hz. Peygamber'in istirahat ettiği yerin yan yana olması ve mescid ile istirahat edilen odanın sadece bir örtü ile ayrılmış olması sebebiyle Peygamber efendimizin Hz. Âişe'nin kasıtlı yanlışını duymaması imkân dâhilinde değildir. Tüm bunlardan hareketle İbnü'l-Melâhimî nass ile tayin fikrinin, Hz. Ali kanalıyla gelen "Hz. Ebû Bekir'in namaz için görevlendirilmesi" hadîsiyle geçersiz olduğunu ortaya koymuştur.²⁵²

İbnü'l-Melâhimî rivâyetler üzerinden nass iddiasına karşı eleştirilerini zikrettikten sonra İmâmiyye'nin diğer görüşleri üzerinde de durmuştur. Bunlardan ilki, Hz. Ali'nin nass ile tayini konusundaki hadîslerin uydurma olması ihtimalidir. İmâmiyye'ye göre bu hadîsler uydurma olsaydı bu rivâyetlerin ne zaman ve kim tarafından uydurulduğu bilinirdi. Ancak Hz. Ali hakkındaki nassın ne zaman ve kim tarafından uydurulduğu bilinmemektedir. Bu sebeple söz konusu haberler sahihtir. İbnü'l-Melâhimî bu iddiaya Bekriyye'nin nass iddiası üzerinden cevap vermiştir. Bekriyye'nin iddia ettiği nassların da ne zaman ve kim tarafından uydurulduğu bilinmediğine göre onların nass iddiaları da geçerlidir. Esasında İbnü'l-Melâhimî rivâyetlerin sahih olma şartlarının ne zaman ve kim tarafından uydurulduğunun bilinip bilinmemesi üzerinden belirlenmesini kabul etmez. Çünkü bir rivâyetin uydurulması gizlice başlar ve daha sonra insanlar arasında yayılır. Bundan dolayı uydurma olan haberlerin genellikle ne zaman ve kim tarafından uydurulduğu bilinemez.²⁵³

²⁵¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 572.

²⁵² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 572.

²⁵³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 572. Diğer neşirdeki farklılıklar için krş: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, (nşr. Faysal Avn), s. 662.

İbnü'l-Melâhimî ikinci olarak İmâmiyye'nin iddia ettiği “dâr hadîsi” ile ilgili görüşe eleştiri getirmiştir. İmâmiyye'ye göre Hz. Peygamber Abdülmuttalib oğullarını toplamış ve orada yaptığı bir konuşmada şunları söylemiştir:

*“Sizden hanginiz benim vezirim, yardımcım, kardeşim ve benden sonra halifem olur? Ali şöyle cevap verdi: Ben olurum. Bunun üzerine Rasûlüllah Ali'ye biat etti.”*²⁵⁴

İmâmiyye söz konusu rivâyetin Ashâbü'l-Hadîs tarafından da nakledildiğini belirterek hadîsin sahih olduğunu ifade etmiş ve bunun en açık örneğinin Taberî(ö. 310/923) olduğunu zikretmiştir. Ancak İbnü'l-Melâhimî, Ashâbü'l-Hadîs'in bu rivâyeti eserlerinde zikretmelerinden dolayı sahih kabul edilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Çünkü Ashâbü'l-Hadîs bir haberi doğru olup olmamasına göre nakletmez. Onların usûlü, duydukları her haberi sahihliğine bakmaksızın rivâyet etmektir. Bunun yanı sıra İbnü'l-Melâhimî Mu'tezilî şeyhlerinin görüşlerine de yer verir. Taberî'nin rivâyetinde “*benden sonra halifem...*” ifadesinin yer almaması ve hadîsin diğer vecihlerinde farklı farklı unsurların zikredilmesinden dolayı Mu'tezile mezhebi söz konusu hadîsi “muztarib”²⁵⁵ olarak nitelendirmiştir. Sonuç olarak İbnü'l-Melâhimî, hem aklî çıkarımlar hem de Mu'tezilî şeyhlerin değerlendirmelerini göz önünde bulundurarak bu hadîsin nass iddiasını ispatlayacak bir delil olduğunu düşünmemektedir.²⁵⁶

5. İMÂMIN AZLEDİLMESİ

İbnü'l-Melâhimî'nin imâmet bahsinde, diğer mezheplere nazaran daha çok İmâmiyye mezhebini hedef alarak eleştirilerini ve görüşlerini açıkladığından bahsetmiştik. Ancak bu başlıkta İmâmiyye mezhebine herhangi bir eleştiri getirmek mümkün değildir. Çünkü imâmın mâsum olmasının şart koşulması İmâmiyye açısından “imâmın azlini” imkânsız hale getirmektedir. Bu sebeple imâmın azli konusunda daha çok fıkıh ilmi içinde kalarak ve İmâmiyye dışındaki mezheplerin görüşleri üzerinden bir tartışma yürütülmüştür.

²⁵⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 573.

²⁵⁵ Muztarib: “*Birbirlerine zıt oldukları halde birini diğerine tercih imkânı bulunmayan hadîslerden her biri.*” Bkz: Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV yayınları, 2009, s. 242.

²⁵⁶ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 573.

İbnü'l-Melâhimî imâmın görevine son verilmesini genel geçer bir ilke tespit ederek ele almıştır. Ona göre imâmetin amaçlarını ortadan kaldıran her durumda imâma yapılan akit geçersiz olur. Bu konuya, imâmın aklını tam olarak kaybetmesini ve kurtulması mümkün olmayacak şekilde esir düşmesini örnek olarak göstermektedir.²⁵⁷ Ayrıca İbnü'l-Melâhimî körlük, sağırılık ve akıl gitmesi gibi bedenî eksiklikler konusunda da imâmetin amaçlarını ortadan kaldırıp kaldırmamasına göre hüküm belirtmiştir. Bedenî eksiklikler imâmetle amaçlanan şeyleri yapmaya engel ise imâmın azledilmesi gerekir. Şayet bu eksiklikler amaca bir zarar vermiyor ise imâm azledilmez.²⁵⁸

İmâmın görevden azledilmesi konusunda en önemli tartışma noktası ise “fâsık imâmın azli” meselesidir. Çünkü bu tartışmanın tarihî süreç dikkate alındığında pratiğe yansımaları her zaman olmuş ve çoğu zaman istenmeyen tablolar ile karşılaşmıştır.²⁵⁹ Bu konuda tartışma daha çok Ebû Hanîfe'nin “fâsık imâm azledilmez.” görüşünü benimseyen âlimler ile çoğunluğu Mu'tezilî-Hanefî olan “fâsık imâm azledilir.” görüşünü benimseyen âlimler arasında cereyan etmiştir. İbnü'l-Melâhimî, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu görüşü “Mâverâünnehir ehli”nin de kabul ettiğini belirtmektedir. Anladığımız kadarıyla “Mâverâünnehir ehli” ile kastedilen grup Mâtürîdî âlimlerdir.²⁶⁰ “Ashabımızdan Iraklı fakihler” olarak nitelediği Irak Hanefileri ve İmâm Şafiî ise imâmın, fâsık olması halinde azledilmesinin doğru olacağı kanaatindedir.²⁶¹

²⁵⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 556.

²⁵⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 560.

²⁵⁹ Bu durumun en bariz örnekleri Hz. Hüseyin'in, Zeydî imâmların ve onlara taraftar olanların talihsiz ölümleridir.

²⁶⁰ Mâtürîdî gelenek hicri VI. asırda büyük oranda sistemleşmiş ve müntesibi bir hayli artmış bir mezhep olarak varlığını sürdürmekteydi. Ancak İbnü'l-Melâhimî Harezmi gibi Mâverâünnehir bölgesine yakın yerleşim yerlerinde hayatını geçirmiş olmasına rağmen imâmet bahsinde Mâtürîdîlere yapmış olduğu tek atıf bu kısımdan ibarettir. Bunu da etkisini gittikçe artıran İmâmiyye'ye bağlamak daha doğrudur.

²⁶¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 557. Burada İbnü'l-Melâhimî'nin vermiş olduğu bir bilgi ise ilginçtir. “Ashabımızdan Horasanlılar” şeklinde bir ifade kullanan İbnü'l-Melâhimî'nin bu ifade ile hangi Mu'tezilîleri kastettiğini kesin olarak bilmesek de (Etkisini daha çok Horasan'da gösteren Ka'biyye fırkasının kastedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.) Mu'tezile mezhebi içerisinde fâsığın imâmetini câiz gören bir zümrenin varlığını tespit etmekteyiz. Zira Mu'tezile mezhebinin temel esasları göz önünde bulundurulursa -fâsık bir kimsenin tövbe etmeden ölürse cehenneme girmesi, adalet vurgusu gibi-, fâsığın imâmetini câiz gören grubun düşüncelerinde, itikâdî etkiden daha çok fikhî etki belirleyici rol oynamıştır. Ancak bu durumun bir Mu'tezilî açısından, belirli açmazları beraberinde getirdiği de açıktır.

İbnü'l-Melâhimî, Hanefî âlim İmâm Muhammed'in görüşüne de yer vererek onun *Kitâbü'l-Hudûd* adlı eserinde fâsık imâmın azledilmemesi gerektiğine, *Kitâbü's-Siyer*'de ise fâsık imâmın azledilmesi gerektiğine hükmettiğini söylemektedir.²⁶² İbnü'l-Melâhimî bu konuda kelâmcı şeyhleri yerine büyük Hanefî usulcüsü Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs'a (ö. 370) atıf yaparak görüşünü ortaya koymuştur.²⁶³ Cessâs, günümüze de ulaşan meşhur eseri *Ahkâmü'l-Kur'an*'da fâsık bir kimsenin imâm olmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Bu görüşüne Allah Teâlâ'nın şu sözünü delil getirmiştir:

*“Vaktiyle Rabbi İbrâhim’i bazı sözlerle sınavıp da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirince, ‘Ben seni insanlara önder (imâm) kılacağım’ buyurmuştu. İbrâhim ‘Soyumdan da önderler çıkar’ diye dua edince Allah, ‘Benim ahdim zâlimler için geçerli değildir’ buyurdu.”*²⁶⁴

Cessâs'a göre ayette geçen ‘insanlara önder (imâm) kılmak’tan kasıt, Allah’ın dininde insanlar için “örnek” olacak birini önder kılmasıdır. Cessâs bu görüşünü imâmın, kendisine uyulan ve takip edilen kişi olmasına dayandırmaktadır. Bu sebeple başta peygamberler daha sonrasında ise sırasıyla Hz. Peygamber’in halîfeleri olan imâmlar, emîrlar, kâdîlar, fetvâ veren fakîhler ve son olarak namazda imâm olan kişi ümmet için bir örnektir. Bunun yanı sıra Cessâs ayette geçen “ahit” kelimesinin “emir” manasında olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Kur'an'da muhtelif yerlerde “ahit” kelimesi emir

²⁶² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 557. *el-Fâik*'in Faysal Avn tarafından yapılan neşrinde bahsi geçen iki eserin İmâm Şafî'ye ait olduğu belirtilmiştir. Elbette bu eserler İmâm Şafî'ye izafe edildiğinde İmâm Şafî'nin görüşü olan fâsık imâmın azledilmesi gerektiği anlayışı zikri geçen iki eserinde savunduğu görüş olarak karşımıza çıkmaktadır! Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, (nşr. Faysal Avn), s. 645.

²⁶³ İbnü'l-Melâhimî'nin Cessâs'a atıf yapmasında etkili olan sebebin onun Mu'tezilî anlayışa yakın olmasıyla açıklanması mümkündür. Ayrıca ifade etmek gerekir ki; esasında İbnü'l-Melâhimî'nin böyle bir yöntem benimsemesi imâmet bahsini fikhın bir alanı görmesindendir. Çünkü burada tartışılan meseleler Şîa dışındaki tüm mezhepler nezdinde itikâdî değil fikhî bir konudur. İmâmetin diğer konularında daha çok Kelâm ulemasına atıf yapmasının sebebi ise Şîa'nın görüşlerine cedel yöntemi ile cevap vererek onları susturma gayesini taşımasındandır. Böylece imâmet bahsinde hüküm içeren meselelerde fikhın metodları devreye girerken Şîa tarafından itikâdî bir mesele olarak görülen konularda Kelâmcıların yöntemi ile konu incelemeye alınmıştır. Esasında bu durum Kelâm ilminin konusunun sadece inanç meseleleri olmadığını, İslâmın yanlış yorumlanan diğer meselelerine de duyarsız kalmayarak genel çözümler ürettiğine erken dönemlerde de rastlanıldığını kanıtlamaktadır. Bu bağlamda Kelâm ilminin cevap verdiği meselelerin zamana ve ortama göre değişmesi hakkında bkz: M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları: 19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başı*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, s. 55-56.

²⁶⁴ el-Bakara, 2/124.

anlamında kullanılmıştır.²⁶⁵ Bu bağlamda Cessâs “*Benim ahdim/emrim zâlimler için geçerli değildir.*” sözünden iki mananın çıkarılmasının mümkün olduğunu belirtir. Birinci anlam “Allah zalimlere ibadet etmeyi emretmez.”, ikinci anlam ise “Allah din konusunda zalimlere uyulmasını emretmez.” şeklindedir. Ancak Allah’ın ibadetleri –zalimler olsa bile- emretmemesi düşünülemez. Bu sebeple ayetten ikinci anlamın murad edildiği ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda hem Cessâs’a hem de İbnü’l-Melâhimî’ye göre fâsık bir kimsenin nebî, hâlîfe, emîr, kâdî, müftü, muhaddis ve namazda imâm olması asla câiz değildir. Çünkü imâmet bu manaların hepsine hamledilir.²⁶⁶ Sonuç olarak İbnü’l-Melâhimî ve Cessâs’a göre fâsık birinin din konusunda sözünün, hükmünün ve şahitliğinin geçerliliği yoktur.²⁶⁷ Ancak namaz kıldıran kişi fâsık olsa bile ona uyan cemaatin namazının geçerli olduğu kabul edilir.²⁶⁸

İbnü’l-Melâhimî fâsık imâmın azli meselesinde Cessâs’dan yapmış olduğu iktibasın yanı sıra aklî delilleri de kullanmaktadır. Özellikle İbnü’l-Melâhimî’ye göre imâmetin sübût yolu olan “seçim/tercih” üzerinden konu temellendirilmiştir. Ona göre İmâmı seçmekle görevli olan kişilerin -ehlü’l-hal ve’l-akd- ümmetin maslahatını amaçlaması gerekir. Ayrıca bu seçme işini üstlenen kişiler nefisleri lehine bir tercihte bulunmamalıdır. Böylece insanların tamamının razı olabileceği bir kişiyi imâm olarak seçmek gerekir. Bu durumun en önemli sebebi ise Müslümanların dinini ve onların dünya hayatlarını ıslah konusunda imâmın onlar yerine geçerek kararlar almasıdır. Bu sebeple İbnü’l-Melâhimî insanların, güven duyulmayan birine dinî ve dünyevî konularda kendilerini temsil etme yetkisinin verilmesine razı olmayacaklarını belirtir. Eğer böyle bir durum ortaya çıkarsa insanların hakları teslim edilmemiş ve Allah’ın hukuku zâyi edilmiş olur. İbnü’l-Melâhimî adaletli olmayan fâsık bir kimsenin imâm sıfatıyla aldığı

²⁶⁵ Bkz: el-Bakara, 2/125; Yâsin, 36/60-61.

²⁶⁶ İbnü’l-Melâhimî bu manaların hiçbirinin diğerine üstün olmadığını belirterek söz konusu manaların hepsinin imâmet kelimesinin kapsamına girdiğini vurgulamıştır. Bkz: İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 558.

²⁶⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (nşr. Muhammed es-Sâdık el-Kamhâvî), Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1985, I, s. 86-88; İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 557-558. Fâsığın şahitliği konusunda bazı istisnalar getirilmiştir. Örneğin nikâh konusunda kişi fâsık da olsa şahitliği kabul edilmiştir. Bu başlık altında konunun ayrıntılarına yer verilecektir.

²⁶⁸ Taftazani Mu‘tezile’nin bir fasığın namaz kıldırması halinde ona uyanların namazının geçerli olduğu görüşünde olduklarını zikreder. Ayrıntılı bilgi için bkz: Maksut Çetin, *Mâturidiliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013, s. 200.

kararların hiçbir geçerliliği olmadığını da söylemektedir. Ayrıca ona göre fâsığın imâm olmasıyla ortaya çıkan durum ile başlangıçta imâmete ehil olup sonradan fâsık konumuna gelmiş kimsenin durumu arasında da hiçbir fark yoktur. İki durumda da fâsık fiilinden sonra ümmet adına yapılan tüm işler geçerliliğini yitirmiş olur. Çünkü insanlar fâsık kimselerin imâm olarak görev yapmalarına razı olmadıkları gibi vekillik ve nâiblik gibi görevleri yapmalarına da asla razı olmazlar. Netice olarak İbnü'l-Melâhimî fâsığın imâmetini câiz görmemekte ve fâsığın imâmlık makamında bulunmasının batıl hükmünde olduğunu belirtmektedir.²⁶⁹

Fâsığın imâmetini câiz görenler Ebû Hanîfe'nin görüşlerine dayanarak meseleyi açıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre imâmete ehil olan kimsede velâyet sebebi de bulunmaktadır. O sebep ise fâsık bir kişiye akit bağlamak, imâmet için veya hükmetmesi için o kişiyi seçmektir. Yani fâsığın imâmetini câiz görenler velâyet sebebi olarak akit ve seçim yapabilmeyi kabul etmektedir. Böylece fâsık bir kimseyi vekil veya vasî tayin etmek nasıl geçerli ise imâmet için fâsık birine akit yapmak da geçerlidir. Ayrıca onlara göre fâsık, imâmetin amaçlarını ikâme etmeye güç yetirebiliyorsa, imâmete ehil bir kimse olarak kabul edilir. Onların bu görüşü savunmak için getirdikleri delil ise şudur: Fâsık kendisi için yaptığı tüm işlerde tasarruf sahibidir. O halde kendisi üzerinde velâyetin bulunması başkası üzerinde de velâyette bulunabileceğine delil olur.²⁷⁰

Az önce ifade ettiğimiz gibi fâsığın imâmetini câiz görenler, bu anlayışı Ebû Hanîfe'nin görüşlerine atıf yaparak temellendirmişlerdir. Ebû Hanîfe, fâsığın şahitliği ile nikâhın geçerli olmasına ve fâsığın şahitliğini hüküm meclisinde kâdînın, zann-ı gâlib ile kabul etmesine cevâz vermektedir. Bu sebeple şahitlik etmek başkası üzerine velâyet anlamına geleceğinden fâsığın ümmetin velâyetini üstlenerek imâm olması da câizdir.²⁷¹

İbnü'l-Melâhimî bu delillerin fâsığın imâmetinin câiz olmasını gerektirmeyeceğini ve Ebû Hanîfe'nin şahitlik görüşünden velâyet manasının çıkmasının mümkün olmadığını belirtir. Ona göre, bir kişinin imâmetin amaçlarını yerine getirmeye güç yetirebilir olması, onun imâmete ehil olduğu anlamına gelmez. Bu hususta imâmetin

²⁶⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 558.

²⁷⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 559.

²⁷¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 559.

şartlarına atıf yapan İbnü'l-Melâhimî, Müslüman olmayan birinin de imâmetin amaçlarını gerçekleştirmesinin pekâlâ mümkün olduğunu söyler. Ancak ümmet ittifakla, imâm olacak kişinin Müslüman olmasını şart koşar. Bunun en önemli sebebi ise kâfirin, Müslümanların din ve dünya hayatı konusunda güven duyulan bir kimse olmamasıdır. Aynı sebeple imâmete geçecek kişinin Müslüman olmasının yanı sıra adalet sahibi/fâsık olmayan biri olması zorunludur. Kısaca İbnü'l-Melâhimî fâsığın imâmetini câiz görenlerin, imâmet için ehil olma kriteri olarak Müslüman olmayı şart koştıklarına rağmen adaleti yani fâsık olmamayı şart koştıklarını açık bir tenâkuz olarak görmektedir. Fâsığın kendisi için yaptığı tasarruflarını ise İbnü'l-Melâhimî de geçerli görür. Ancak onun bu görüşte olmasının sebebi kişinin fâsık da olsa kendisi için daima adil davranmasıdır. Başkası üzerine velayette ise kişinin adil davranacağına güven duyulması gerekir. Bu sebeple fâsığın adil olmadığı bilindiğine göre başkası üzerine velâyeti de geçerli olmaz. İbnü'l-Melâhimî, Ebû Hanîfe'nin şahitlik konusundaki görüşlerine de değinerek Ebû Hanîfe'nin bu görüşte olmasının, fâsığın velâyetini onaylaması anlamına gelmeyeceğini savunur.²⁷² Çünkü nikâh şahitliğinde zina sebeplerini ortadan kaldırma durumu vardır. Bundan dolayı fâsığın nikâh şahitliği kabul edilmiştir. Hüküm meclisinde fâsığın şahitliğinin kabul edilmesi ise kâdînin zann-ı galibine bağlıdır. Yani şahitlik, kâdînin kanaatinin kuvvetli olması için şarttır. Zira kâdînin hüküm verirken kesin olan şer'î bir delille hükmetmesi gerekir. Tüm bunlardan hareketle İbnü'l-Melâhimî, şahitlik etmenin başkası üzerine velâyet anlamına gelmeyeceğini ısrarla vurgulamış ve bir kimsenin başkası üzerine velâyetinin geçerli olabilmesini adalet şartına bağlamıştır.²⁷³

²⁷² Ancak geç dönem kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin fâsığın velâyetini câiz gördüğüne dair rivayetler bulunmaktadır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin fâsık velînin kızını evlendirme konusunda ehliyet sahibi olduğu görüşü örnek verilmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin fâsığın imâmetini onayladığı hakkındaki kuvvetli rivayetlerden de fâsığın velâyetine onay verdiği şeklinde bir yorumun yapılması mümkündür. (Bir sonraki dipnota bkz.) İbnü'l-Melâhimî'nin aynı başlıkta hem Ebû Hanîfe'nin fâsığın imâmetini câiz gördüğünü söylemesi hem de velâyet görüşünü kabul etmediğini söylemesi çok makul değildir. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî şahitlik meselesine kıyas yaparak Ebû Hanîfe'nin velâyet görüşünde olduğu şeklindeki usul yanlışlığına bir itiraz getirdiğini söylemek daha uygun bir yorumdur. Ebû Hanîfe'nin fâsık velînin kızını evlendirme konusunda ehliyet sahibi olduğu hakkındaki görüşü için bkz: Çetin, *Mâturidîliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*, s. 201-202.

²⁷³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 559-560. Burada önemli gördüğümüz bir konuya temas etmek istiyoruz. Ebû Hanîfe'ye isnad edilen "fâsık imâm azledilmez." görüşü hakkında âlimler arasında birbiri ile çelişen farklı kanaatler bulunmaktadır. Hanefî ekol içerisinde önemli bir yere sahip olan Cessâs, bazı Kelâmcıların

Fâsığın imâmeti ile ilgili olarak tartışılan bir diğer konu ise bâtil bir itikâda inanan imâmın durumunun ne olacağıdır. Bu fısın Kur'ân ve Sünnet'ten kaynaklanan bir şüphe sonucu oluştuğunu belirten İbnü-Melâhimî, zikri geçen bâtil itikâddan kastın, “te'vîl” sonucu oluşan bir fısık durumu olduğunu söyler. “Bazıları dedi” kaydıyla görüşleri ortaya koyan İbnü'l-Melâhimî, bir grubun organların ameliyle işlenen fısın kalbin ameliyle işlenen fısktan hiçbir farkının olmadığı görüşünü savunduğunu belirtir. Bu sebeple te'vîl sonucu fıska düşmüş imâmın azli gerekir. İkinci gruba göre ise bu iki durum arasında fark vardır. Organların ameliyle ortaya çıkan fısık, kötü olduğu bilindiği halde ve isteyerek yapılmıştır. Ancak te'vîl ile yani kalbin ameliyle ortaya çıkan fıskta ise kişi bunun dinden bir şey olduğunu düşündüğü ve kendisini Allah'a yaklaştıracak bir inanç olarak gördüğü için yapmıştır. Bu görüşe göre imâmın te'vîl sonucu ortaya çıkan fıskından dolayı azledilmesi gerekmez ancak imâm, inandığı görüşün kötü olduğunu bilmesi için zorlanır.²⁷⁴

Ebû Hanîfe'nin “fâsık imâm azledilmez.” görüşünü savunduğunu belirtmiştir. Ama bu iddia ona göre kesinlikle yanlıştır. Cessâs bununla da kalmayarak bir Mu'tezilî olan Ebû Ya'lâ Zürkân'ın (ö. 298/910-911) bu yalanı söylediğini ifade etmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe, “*Şayet kâdî adalet sıfatına sahip olmazsa hükümleri geçersiz olur.*” görüşünü savunmaktadır. Hilâfet kâdılıktan daha önemli bir müessese olduğu halde Ebû Hanîfe'nin fâsığın imâmetine onay verdiğini söylemek Cessâs'a göre mümkün değildir. Hanefî-Mâtürîdî çevrede ise Ebû Hanîfe'nin fâsık imâmın azledilemeyeceği görüşünde olduğu savunulmuştur. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kaynaklar oldukça geç dönemlere tekâbül etmektedir. Bizim bu konudaki kanaatimiz son dönem âlimlerinden Mevdûdî'nin de belirttiği gibi Ebû Hanîfe'nin fâsığın imâmetine onay vermediği görüşünde olduğudur. Nitekim Ebû Hanîfe'nin hayatına dair nakledilen birçok haberde fıskları sebebiyle Emevî ve Abbasî hilâfetine başkaldıran Ali evladına hem maddî destekte bulunduğu hem de bu yönde fevâlar verdiği açıkça nakledilmektedir. Diğer grubun Ebû Hanîfe'nin “Fâsık imâm azledilmez.” görüşünde olduğu sonucuna ulaşmalarında etkili olan unsurun ise onun, fâsık imâmın arkasında kılınan namazın geçerli olduğuna dair verdiği fetvâ olması kuvvetle muhtemeldir. Cessâs'ın görüşleri için bkz: el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 86-87. Hanefî-Mâtürîdî görüş için bkz: Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyyid b. Şuayb es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, (nşr. Ömür Türkmen), Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)-Dâru İbn Hazm, 2017, s. 310; Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, (nşr. Muhammed Aruçi), Beyrut-İstanbul: Dâru İbn Hazm-Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2014, s. 214; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, (trc. Talha Hakan Alp), İstanbul: Rihle Kitap, 2011, s. 290-291. Mevdûdî'nin görüşü için bkz: Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat*, (trc. Ali Genceli), İstanbul: Hilâl yayınları, ts., 3. Baskı, s. 355-358. Ebû Hanîfe'nin Ali evladına verdiği destek hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Cem Zorlu, *Âlim ve Muhâlif (İmam-ı Azam Ebu Hanîfe'nin Siyasî Otorite Karşısındaki Tutumu)*, İstanbul: İz yayıncılık, 2011, s. 149-158, 261-271.

²⁷⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 560.

Görevde olan bir imâmın büyük günah sonucu fâsık konumuna gelmesinden sonra tövbe etmesi halinde imâmet akdinin yenilenmesinin gerekip gerekmediği de tartışma konuları arasındadır. İbnü'l-Melâhimî bu görüşleri yine belli bir gruba nispet etmeden “Bazıları dedi” kaydıyla zikretmiştir. Bir gruba göre akdin yenilenmesi gerekirken diğer gruba göre ise akdin yenilenmesine gerek yoktur. Akdin yenilenmemesi gerektiğini savunanlar, fâsık imâmın tövbe etmesiyle Müslümanların razı olduğu hale döneceğini ifade etmişlerdir. Akdin yenilenmesi bir meşakkate sebep olacağından uygun görülmemiştir. Ayrıca onlara göre bu durum kötülüğün ifşâ edilmesi anlamına gelir. Kötülüğün ifşâ edilmesi ise İslâm dininde yasaklanmıştır.²⁷⁵

İbnü'l-Melâhimî bahsi geçen son iki meselede kendi görüşünü açıkça ortaya koymamıştır. Ancak onun, meseleyi ele alırken bir grubun delillerini zikrederken diğer grubun delillerine değinmemesi hangi kanaati taşıdığı yönünde bir ipucu vermektedir. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî'nin itikâdî anlamda fisktan dolayı imâmın azledilmemesini ve fâsık imâmın tövbe etmesiyle birlikte yeni akit yapılmadan görevine devam etmesini kabul ettiğini söylemek mümkündür.

İbnü'l-Melâhimî'nin bu bahiste bizzat değinmediği birkaç tartışma konusu da bulunmaktadır. İmâmın kendi isteği ile görevden ayrılmasının mümkün olup olmaması buna örnektir. Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî, Hz. Ebû Bekir'in imâmetini ele alırken hutbe esnasında onun “*Beni azledin.*” sözü üzerinde durur. Hz. Ebû Bekir'in bu sözüne muhâliflerin “*imâmın kendine yapılmış biatleri iptal etme hakkı yoktur.*” şeklinde bir eleştiri getirdiği görülmektedir. İbnü'l-Melâhimî, muhaliflerin iddiasına, Hz. Ebû Bekir'in bu sözünün “kendi isteği ile görevden ayrılma” konusunu mübah gördüğüne delâlet etmeyeceğini ifade ederek cevap vermiştir. Açıkça görülmektedir ki bu tartışma İbnü'l-Melâhimî'nin, imâmın görevden çekilme yetkisinin bulunmadığı görüşünde olduğuna işaret etmektedir.²⁷⁶

²⁷⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 560.

²⁷⁶ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 582.

III. BÖLÜM

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ'NİN RÂŞİD
HALÎFELERE VE SONRASINA BAKIŞI

1. RÂŞİD HALÎFELERİN İMÂMETİ

İbnü'l-Melâhimî, ilk dört halîfeye dair görüşlerini ortaya koymadan önce mezheplerin bu konu hakkındaki tutumlarına kısaca değinmiştir. Ona göre Mu'tezile, Ashâbü'l-Hadîs, Zeydiyye'nin Sâlihiyye kolu ve Hâricîler; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin imâmetini meşrû kabul etmektedir.²⁷⁷ Ancak bu konuda dikkat edilmesi gereken iki nokta vardır. Birincisi; İbnü'l-Melâhimî söz konusu mezheplerin bu görüşlerini zikrederken onların fazîlet sıralaması hakkındaki görüşlerine yer vermemiştir. İkincisi ise; "Hâricîler" ifadesinden kasıt kanaatimizce, İbnü'l-Melâhimî'nin kendi döneminde yaşayan Hâricîler'dir. Çünkü ilk dönemdeki Hâricîler, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmemiştir.²⁷⁸ Tarihsel süreçte mezhep içinde ortaya çıkan farklı eğilimlerden biri olan İbâdiyye fırkası, Hz. Osman ve Hz. Ali hakkında diğer Hâricî gruplara nazaran daha olumlu bir kanaat belirtmiştir. Hâricî fırkalar arasında, sosyal hayatta tutunabilen tek fırkanın İbâdiyye olduğu da göz önünde bulundurulursa İbnü'l-Melâhimî'nin Hâricîler ifadesinden kastı muhtemelen İbâdiyye fırkasıdır.

Önceki bölümlerde ele aldığımız imâmet müessesesinin teorik boyutundan ve bu bölümdeki kısa girişten sonra İslâm tarihindeki ilk dört halîfenin meşrûiyetini, imâmetlerinin sübût yollarını ve onlara yöneltlen eleştirileri inceleyeceğiz.

1.1. Hz. Ebû Bekir'in İmâmeti

İbnü'l-Melâhimî, fazîlet sıralaması hakkında herhangi bir görüş belirtmeden ilk meşrû halîfe olarak Hz. Ebû Bekir'i zikretmektedir. Onun hilâfetin meşrûiyeti ise ehliyyet şartlarını taşımasıyla açıklanmıştır. Bu bağlamda ilk olarak Hz. Ebû Bekir'in Müslüman ve Allah'ın razı olduğu bir kişi olması ele alınmıştır. Bu konuda şu âyetler üzerinden delil getirilmiştir:

*"Muhacir ve ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O'ndan razıdırlar..."*²⁷⁹

²⁷⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 573.

²⁷⁸ Abdülkâhir Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, s. 332.

²⁷⁹ Tevbe Sûresi, 9/100.

“... Kim Allah ve resulünün sözlerini dinlerse Allah onları, zemininde ırmaklar akan cennetlere sokar; kim de yüz çevirirse, onu acı bir şekilde cezalandırır. O ağacın altında sana yeminle söz verirlerken bu mü'minlerden Allah razı olmuştur...”²⁸⁰

“...Nitekim inkârcılar iki kişiden biri olarak onu yurdundan çıkardıklarında Allah ona yardım etmişti: Hani onlar mağaradaydılar; arkadaşına ‘Tasalanma! Allah bizimle beraberdir.’ diyordu...”²⁸¹

İbnü'l-Melâhimî Hz. Ebû Bekir'in söz konusu ayetlerin kapsamına girdiğini ve onun İslâm dininden çıktığını gösteren hiçbir emarenin bulunmadığını belirtmiştir. Ayrıca onun Müslüman olmasının ötesinde yetişkinler arasında İslâm'ı ilk kabul eden kişi olması da imâmete ehil olduğunun bir göstergesidir.²⁸²

Daha önce ehliyyet şartları arasında zikretmiş olduğumuz adalet, ilim ve cesaret konularına da değinen İbnü'l-Melâhimî, Hz. Ebû Bekir'in tüm bu sıfatları hakkıyla taşıdığını ifade etmiştir. Örneğin miras meselelerinin tamamında ondan nakledilen en az bir ictihadın bulunması, Hz. Peygamber'in Mekke'ye fetih için gireceğini daha önceden ona söylemiş olması ve bazı âyetleri tefsir etmedeki kabiliyeti onun ilminin yeterli seviyede olduğunu gösterir.²⁸³

Adalet sıfatına gelince, İslâm coğrafyasında Hz. Ebû Bekir'in haklı bir şöhrete kavuştuğunu belirten İbnü'l-Melâhimî, “iki Ömer'in adaleti” şeklinde darb-ı mesel haline gelen ifadeleri delil gösterir. Ayrıca şûrâ gününde Abdurrahman b. Avf'ın, Hz. Osman ve Hz. Ali'ye imâmet için “iki şeyhin adaleti”ni şart koşması Hz. Ebû Bekir'in âdil bir imâm olduğunu kanıtlar.²⁸⁴

Onun cesur ve samimi bir kişiliğe sahip olmasına gelince, İbnü'l-Melâhimî bazı örnekler vererek görüşünü desteklemiştir. Ona göre, Hz. Peygamber ile bütün savaşlara katılması, Müslümanlar güçsüz bir vaziyette iken onları terketmemesi ve Hz. Peygamber'i öldürmek için gelen müşriklere karşı çıkarak kendini öne atması Hz. Ebû

²⁸⁰ el-Feth Sûresi, 48/17-18.

²⁸¹ Tevbe Sûresi, 9/40.

²⁸² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 573-574.

²⁸³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 574.

²⁸⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 575.

Bekir'in cesaretini ve samimiyetini gösteren davranışlardır. Bunun yanı sıra Üsâme ordusunu göndermek için gösterdiği çabalar, “Ridde olayları” esnasındaki kararlı tutumu ve Irak topraklarına düzenlemiş olduğu seferler de bu kapsamda değerlendirilmiştir.²⁸⁵

Ehliyyet şartlarına bizzat tesiri olmasa da Hz. Ebû Bekir'in diğer hasletleri de ele alınmıştır. Bu özellikler arasında beytül-mâl'den çok az bir maaş ile yetinmesi, siddîk olarak isimlendirilmesi, ilk mescidi inşâ etmesi, İslâm'ın ilk zamanlarında Müslüman köleleri satın alarak azat etmesi ve savaşlar esnasında malının tamamını infâk etmesi sayılmıştır.²⁸⁶

İbnü'l-Melâhimî Hz. Ebû Bekir'in imâmete ehil olduğunu ortaya koyduktan sonra imâmetinin nasıl sâbit olduğunu açıklamıştır. Ona göre ehlü'l-hal ve'l-akd'in Hz. Ebû Bekir'e biat etmesiyle birlikte halkın da rıza göstermesi, onun imâmetinin sübutuna delildir. Hatta ulemâdan bazıları Hz. Ebû Bekir'e biat konusunda icmâ' meydana geldiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda ensarın halîfe adayı Sa'd b. Ubâde'nin ölümüne kadar biat etmemesi İbnü'l-Melâhimî'ye göre toplum tarafından reddedilmiş bir şüpheden ibarettir. Yani Sa'd b. Ubâde'nin biat etmemesi İbnü'l-Melâhimî açısından icmâ'a bir zarar vermez.²⁸⁷

Hz. Ebû Bekir'e biat etmediği ifade edilen bir diğer isim ise Hz. Ali'dir. Kaynaklarda meşhûr olarak ifade edilen rivâyetlerin birçoğunda Hz. Ali'nin biatinin Hz. Fâtıma'nın vefatına kadar geciktiği ifade edilmiştir.²⁸⁸ Ancak İbnü'l-Melâhimî, tarihî kaynaklarda pek az rastlanan bir rivâyete dayanarak Hz. Ali'nin, halkın biatinden bir gün sonra Hz. Ebû Bekir'e tâbi olduğunu savunur. Bu rivâyete göre halkın biatinden sonra defin işlemleri ile uğraşan Hz. Ali'nin de dâhil olduğu bazı kişiler biatten geri kalmıştır. Bir gün sonra Hz. Ebû Bekir'e biat etmeyenlerin de içinde bulunduğu halka toplantı çağrısı yapılmış sonrasında Hz. Ali'ye neden biat etmediği sorulduğunda, musibetin büyüklüğü sebebiyle biatten geri kaldığını açıklamıştır. Esasında Hz. Ali'nin bu sözle

²⁸⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 574-575.

²⁸⁶ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 575-576.

²⁸⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 576.

²⁸⁸ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Şaban Öz, “Şîi ve Sünnî Tarih Yorumu Açısından Hz. Ali'nin Hz. Ebu Bekr'e Beyati Meselesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, c. VII sy. 1, s. 192-195.

kastettiği mana kendisine danışılmamasından dolayı duyduğu üzüntü ve fitne çıkmasından korkma durumudur. Daha sonra Hz. Ebû Bekir söz alarak Hz. Ali’yi teskin edecek şu sözleri söylemiştir:

“... ‘Bu durumu kerih görsem de fitne korkusundan ve olayların kötüye gitmemesi için bu işi gerçekleştirdik. Bu olaya şahit olmasını istediğim senden daha sevimli ya da senin konumunda olan kimse yoktur.’ Sonra insanlara yönelerek şöyle devam etti: ‘İşte bu Ali b. Ebî Tâlib. Benim için onun boynunda hiçbir biat borcu yoktur. O, işinde seçim sahibidir. Siz de işinizde seçim sahibisiniz. Onun için başkasını uygun görüyorsanız ilk ben biat edeceğim.’”

Rivâyete göre Hz. Ali bu sözleri duyunca içindeki sıkıntı gitti ve Hz. Ebû Bekir’e biat etti.²⁸⁹ Tüm bu açıklamalar dikkate alındığında İbnü’l-Melâhimî, Hz. Ebû Bekir’in imâmetinin sübût yolu hakkında hiçbir şüpheyi mahal vermeden ehlü’l-hal ve’l-akd ile birlikte halkın tamamının biatinin vuku bulduğunu savunmuştur.

Hz. Ebû Bekir’in imâmetinin sâbit olduğunu açıklayan İbnü’l-Melâhimî, İmâmiyye’nin iddialarına geniş bir yer ayırarak bunlara cevap vermiştir. Konunun epey geniş ele alınması sebebiyle tüm eleştirileri ve cevapları ele almak yerine önemli gördüğümüz meselelere temas etmeyi uygun görüyoruz. Bu bağlamda İmâmiyye’nin Hz. Ebû Bekir’in imâmetinin bâtil olduğuna dair öne sürdüğü ilk delil “Fedek arazisi”nin Hz. Fâtıma’ya miras ya da hibe olarak bırakılmasına rağmen Hz. Ebû Bekir’in bunu engellemesidir. İmâmiyye’nin iddiasına göre Hz. Ebû Bekir’in Hz. Fâtıma’yı mirastan men etmesi miras ayetine²⁹⁰ aykırıdır. Bu durumda Hz. Ebû Bekir’in imâmeti geçersiz olmuştur. İbnü’l-Melâhimî miras konusunda Hz. Peygamber’den gelen sahih bir haberin bulunmasından dolayı âyetin tahsis edildiğini belirtmiştir. Nitekim ona göre âhad haberler, amelde mütevâtir haber gibidir. Söz konusu hadîs şu şekildedir:

²⁸⁹ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 576-577; Ebu’l-Muzaffer Şemseddinn Yusuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân fî tavârîhi’l-a’yân*, (nşr. Muhammed Berekât, Ammar Reyhâvî), Dımaşk: er-Risâletü’l-Âlemiyye, 2013, IV, 272. Bu konu hakkında ayrıntılı bir çalışma ve değerlendirme için bkz: Öz, Şaban, “Şiî ve Sünnî Tarih Yorumu”, s. 187-200.

²⁹⁰ “Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder...” Bkz: Nisâ Süresi, 4/11.

“ Biz peygamberler miras bırakmayız. Bıraktığımız şey sadakadır.”²⁹¹

İmâmiyye Hz. Fâtıma’nın ve Hz. Peygamber’in hanımlarının miras talep etmeleri üzerinden eleştirisini sürdürmüştür. Ancak İbnü’l-Melâhimî’ye göre onların miras talebi, miras hadîsini bilmemelerinden kaynaklanmıştır. Nitekim hadîsi duyduktan sonra Hz. Fâtıma miras talebinden vazgeçerek Hz. Ebû Bekir’e “*Rasûlullah ve sen daha iyi bilirsin.*” şeklinde cevap vermiştir.²⁹²

Miras bağlamında İmâmiyye’nin öne sürdüğü başka bir delil ise; Hz. Peygamber’in kılıcını, katırını ve sarığını Hz. Ali’ye bırakmasıdır. İbnü’l-Melâhimî, Hz. Peygamber’in söz konusu malları Hz. Ali’ye bırakmasını maslahat çerçevesinde değerlendirmiş ve Hz. Peygamber’in bununla din düşmanlarına karşı Müslümanlara güç kazandırmayı amaçladığını vurgulamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber, Hz. Ali’ye verdiği malların kıymetini çıkarmış ve tasadduk etmiştir.²⁹³

İmâmiyye’nin Fedek arazisi üzerinden iddia ettiği ikinci eleştiri, Hz. Peygamber’in söz konusu araziye Hz. Fâtıma’ya hibe olarak vermesine karşın Hz. Ebû Bekir’in bunun tersine davranmasıdır. Ebû Saîd el-Hudrî’den nakledilen habere göre “*O halde akrabaya da hakkını ver...*”²⁹⁴ âyeti nâzil olunca Hz. Peygamber Fedek arazisini Hz. Fâtıma’ya hibe etmiştir. Hz. Fâtıma bu hakkını Hz. Ali ve Ümmü Eymen’i şahit tutarak istemesine rağmen Hz. Ebû Bekir Fedek’i ona vermemiştir.²⁹⁵ İmâmiyye, Ömer b. Abdülâzîz’in (ö. 101/720) Fedek’i Hz. Fâtıma’nın evlatlarına vermesini de iddiasına delil göstermiştir. İbnü’l-Melâhimî ise söz konusu iddiayı bir takım aklî deliller öne sürerek reddetmiştir. Öncelikle hibe olayına şahit olan kişi, İbnü’l-Melâhimî’ye göre Hz. Ali değildir. Hz. Fâtıma’nın yanında olan kişi Ümmü Eymen ve Peygamber efendimizin mevlâsıdır. Bu durumda Hz. Ebû Bekir şeriatı tatbik ederek Hz. Fâtıma’dan iki erkek ya da bir erkek ile birlikte iki kadın şahit getirmesini istemiş ve Fedek arazisini ona

²⁹¹ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 577-579.

²⁹² İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 577-579.

²⁹³ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 579-580.

²⁹⁴ Rûm Sûresi, 30/38.

²⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz: Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fatıma Evlâdı*, İstanbul: İFAV yayınları, 2008, s. 457-472.

vermemiştir.²⁹⁶ Ebû Saîd el-Hudrî’den nakledilen haber ise İbnü’l-Melâhimî’ye göre uydurmadır. Çünkü Ebû Saîd el-Hudrî bu olaya şahit olsaydı Hz. Fâtıma Fedek’i talep ederken onu şahit tutardı. Ayrıca Ömer b. Abdülazîz’in Hz. Fâtıma’nın evlatlarına Fedek’i iade etmesi ise İmâmiyye’nin iddia ettiği gibi arazinin mülk olarak onlara devri değil Hz. Ebû Bekir’in uygulaması gibi kullanım hakkının onlara bırakılması şeklindedir. Hz. Ali’nin imâm olduğu esnada Hz. Ebû Bekir’nin Fedek ile ilgili uygulamalarının hiçbirini değiştirmemesi de İbnü’l-Melâhimî’ye göre İmâmiyye’nin tüm iddialarını geçersiz kılmaktadır.²⁹⁷

Hz. Ebû Bekir’in imâmetini iptal için öne sürülen ikinci önemli iddia ise “mevlâ hadîsi” şeklinde meşhûr olan rivâyettir. Söz konusu rivâyette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

*“Ben size kendi nefislerinizden daha evlâ değil miyim? Bunun üzerine ‘evet’ dediler. O halde Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah’ım Ali’yi seveni sen de sev, ona düşman olana sen de düşman ol, ona yardım edene sen de yardım et, onu yüzüstü bırakanı sen de yüzüstü bırak.”*²⁹⁸

İmâmiyye’nin iddiasına göre hadiste geçen mevlâ kelimesi “amcaoğlu”, “azat eden”, “azat edilen”, “yardımcı” ve “evlâ” anlamlarının müşterek lafzı olmasına rağmen rivâyetin giriş cümlesinden de anlaşılacağı üzere mevlâ sözünden kasıt “evlâ” manasıdır. O halde Hz. Peygamber kimden evlâ ise Hz. Ali de onlardan evlâdır. Bu da imâmetin Hz. Ali’de olduğuna bir delildir. İbnü’l-Melâhimî söz konusu iddiaya cevap olarak lügat ehlinin sözlerini delil göstermiştir. Dileler “me-f-a-lü” kalıbından “ef-a-lü” manasının çıkarılamayacağı konusunda görüş birliği içindedir. Ayrıca evlâ manasının esas alınması durumunda dahi İbnü’l-Melâhimî’ye göre bu sözden imâmet anlamının çıkması mümkün değildir. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’in muhtelif âyetlerinde evlâ lafzı geçmesine rağmen bu

²⁹⁶ Hz. Peygamber zamanında Fedek arazisinin kullanım hakkı Hz. Fâtıma ve evlatlarına ait olmakla birlikte mülk olarak onların değildi. Hz. Ebû Bekir de Hz. Peygamber zamanındaki uygulamayı devam ettirerek mülkü Hz. Fâtıma’ya vermemiş ancak kullanım hakkını ona bırakmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hüseyin Algül, “Fedek”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 294-295.

²⁹⁷ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 580-581.

²⁹⁸ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 587-588. Benzer bir rivâyet için bkz: Tirmîzî, “Menâkıb”, 3714.

kelimeler imâmet anlamında kullanılmamıştır.²⁹⁹ Sonuç olarak İbnü'l-Melâhimî, hadîsin tamamına bakıldığında mevlâ sözünden kastın imâmet değil “nusret” yani yardım olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte şayet İmâmiyye'nin iddiası doğru olsaydı Hz. Ali'nin, Peygamber efendimiz hayatta iken imâm olması gerekirdi. Çünkü söz konusu hadîs, yaşanan zamandan bir haberi ortaya koymaktadır.³⁰⁰

Hiz. Ebû Bekir'in imâmetini iptal için öne sürülen bir diğery rivâyet ise yine Hz. Ali'nin imâmeti ile ilgilidir:

*“Senin bana konumun, Harun'un Musa'ya konumu gibidir. Ancak benden sonra peygamber yoktur.”*³⁰¹

“Menzile hadîsi” şeklinde bilinen bu rivâyetten yola çıkarak İmâmiyye, Hz. Ali'nin Peygamber efendimizden sonra imâm olduğunu savunmuştur. Onlar bu görüşü Hz. Musa'nın Allah ile konuşmaya gitmeden önce Hz. Harun'u görevlendirmesine dayandırmışlardır. Hz. Musa gitmeden önce Hz. Harun'u halîfe tayin etmiş ve bu görevi geri döndükten sonra da ondan almamıştır. Bu Hz. Harun'un Hz. Musa'ya olan konumlarından sadece biridir. Hz. Ali için de durum aynı olduğu için Peygamber efendimizden sonra Hz. Ebû Bekir'in imâmeti geçerli değildir. İbnü'l-Melâhimî hadîsin metninde umûm bildirecek bir lafzın bulunmamasından dolayı bahsi geçen konumdan (menzile) sadece bir mananın çıkması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü hadiste geçen “menzile” kelimesi müfred lafızla ifade edilmiştir. İbnü'l-Melâhimî hadîsin vürûd sebebini de açıklayarak Hz. Peygamber'in sözlerinden kastın ne olduğunu ortaya koymuştur. Rivâyete göre, Hz. Peygamber Tebük seferi³⁰² öncesi Hz. Ali'yi yerine bıraktığı zaman münafıklar, Hz. Ali'nin, Peygamber efendimizin arkadaşlığından hoşlanmadığı bir kimse olduğu yönünde sözler söylemiştir. Bunun neticesinde durumu öğrenen Hz. Peygamber Hz. Ali'yi, dostluğunu beğenmediğinden değil ona güvenmesinden dolayı yerine bıraktığını ortaya koyan yukarıdaki sözleri sarfetmiştir. Tüm bunlardan hareketle Hz. Harun'un Hz. Musa'ya olan “güven” konumu Hz. Ali'nin

²⁹⁹ el-Enfâl Sûresi, 8/85; Âl-i İmrân Sûresi, 3/68.

³⁰⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 587-589.

³⁰¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 589. Benzer rivâyetler için bkz: Buhârî, “Meğâzî”, 78; “Fezâilü'l-Ashâb”, 9; Müslim, “Fezâilü'l-Ashâb”, 31; Tirmîzî, “Menâkıb”, 3731.

³⁰² Tebük Seferi için bkz: İsmail Yiğit, “Tebük Gazvesi”, *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 228-230.

Peygamber efendimize olan “güven” konumu gibidir. Ayrıca ifade etmek gerekir ki Hz. Musa’nın Hz. Harun’u halife tayin ettikten sonra bu görevden onu azletmediği iddiası İbnü’l-Melâhimî’ye göre hatalı bir görüştür. Çünkü teamül gereği, böyle bir görevlendirme yapıldıktan sonra görevlendirenin halkına geri dönmesi, verilen vazifenin bitişi anlamına gelir.³⁰³

Hz. Ebû Bekir’in imâmetinin geçerli olmadığına yönelik zikretmiş olduğumuz meseleler dışında daha birçok konu İbnü’l-Melâhimî tarafından incelenmesine rağmen konumuzun mecrasından uzaklaşmamak için önemli gördüğümüz meseleler ile yetinmeye gayret gösterdik. Ancak eleştirilerin ayrıntısına girmeden meseleleri ortaya koymanın da belli faydaları temin edeceği bilinmektedir.³⁰⁴ Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: Hz. Ebû Bekir’in hutbesinde söylediği “*Benim bir şeytanım var.*” sözü,³⁰⁵ Hz. Ömer’in Hz. Ebû Bekir’e biatin aniden gerçekleştiğini ifade etmesi,³⁰⁶ yine Hz. Ebû Bekir’in vefat etmeden önce ensarın imâmette herhangi bir hakkının olup olmadığını Hz. Peygamber’e sorma temennisi,³⁰⁷ Hz. Ömer’in Üsâme ordusunda Hz. Peygamber tarafından görevlendirilmesine karşın Hz. Ebû Bekir’in imâm olduğunda bu duruma aykırı davranması,³⁰⁸ Hz. Ebû Bekir’in kendini Rasûlullah’ın halîfesi olarak isimlendirmesi,³⁰⁹ bir hırsızın sağ eli yerine sol elini kesmesi, Fücâe es-Sülemî adında bir kişiyi ateşle yakması...³¹⁰

Sonuç olarak İbnü’l-Melâhimî, Hz. Ebû Bekir’e getirilen eleştirilerin birçoğunu ayrıntılı olarak ele almış ve bu hususların bir kısmını reddetmiş bir kısmını ise tashih etmiştir. Bunun neticesinde onun imâmetinin sahih olduğu konusunda net bir tavır ortaya koymuştur. Bununla birlikte üzerinde durulması gereken diğer bir konu Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekir’e biatinin meydana geliş şekline ilişkin birçok rivâyet nakledilmesine rağmen İbnü’l-Melâhimî’nin tercihinin meşhûr haberlerden yana olmamasıdır. Onun Hz. Ebû

³⁰³ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 589-590.

³⁰⁴ İbnü’l-Melâhimî söz konusu eleştirileri, daha önce ele aldığımız meselelerde olduğu gibi ayrıntılı olarak cevaplamıştır.

³⁰⁵ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 582.

³⁰⁶ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 582.

³⁰⁷ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 582-583.

³⁰⁸ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 583-584.

³⁰⁹ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 585.

³¹⁰ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 584.

Bekir'e biat konusunda âhad haberi dikkate alması bir tutarsızlık olarak nitelenebilir. Ancak onun böyle bir tercih yapmasında diğer rivâyetlerde göze çarpan çelişkilerin önemli rol oynadığını söylemek mümkündür. Çünkü Hz. Ali'nin biatinin gecikmesi durumu genellikle Hz. Fâtıma ile Hz. Ebû Bekir arasında gerçekleşen Fedek tartışmasıyla açıklanmıştır.³¹¹ İbnü'l-Melâhimî'nin Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen haberi akla uygun olmadığı gerekçesiyle reddettiğini ve Hz. Fâtıma'nın Fedek meselesinde Hz. Ebû Bekir'e karşı çıkmayarak onu tasdik ettiğine ilişkin rivâyetlerin olmasını da göz önünde bulundurursak haberlerdeki çelişkiler açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Hz. Fâtıma'nın Hz. Ebû Bekir'e Fedek meselesinden dolayı küs olduğu bunun neticesinde Hz. Ali'nin biatinin Hz. Fâtıma'nın vefatına kadar geciktiği şeklindeki görüş İbnü'l-Melâhimî tarafından kabul görmemiştir.

1.2. Hz. Ömer'in İmâmeti

İbnü'l-Melâhimî'nin imâmetini meşrû kabul ettiği ikinci isim ise Hz. Ömer'dir. Onun ehliyyet şartlarını tam anlamıyla taşıdığı ifade edilirken Hz. Ebû Bekir'de olduğu gibi hayatından nakledilen meşhûr haberler dikkate alınarak değerlendirme yapılmıştır. Bu bağlamda Hz. Ömer'in Peygamber efendimizle birlikte savaşların birçoğuna katılması, cesareti; zamanında meydana gelen her hadiseye dair bir ictihadının bulunması, ilmi; davranışlarında haktan ayrılmadığı için hakkında darb-ı mesel bulunması, adaleti ve zühd içindeki kişiliği, yaşamdaki sadeliği gibi hususları zikreder. İbnü'l-Melâhimî'ye göre tüm bu özellikler Hz. Ömer'in imâmete ehil olduğunu ortaya koyar.³¹² Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in seçilmiş ve ehliyet şartlarını taşıyan bir imâm olarak Hz. Ömer'i imâmete uygun görmesi de onun imâm olmak için gerekli şartları taşıdığına delil olarak gösterilmiştir. Bu bağlamda Seyf b. Ömer³¹³ kanalıyla gelen Hz. Ebû Bekir'in şu sözleri üzerinden değerlendirme yapılmıştır:

“...İmâmeti ancak sizin en faziletliniz üstlenir, bu mukadderdir. O sizin içinizde kendisini en çok sorumlu tutandır. Şiddet halinde en şiddetli, yumuşaklık halinde en

³¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Öz, “Şîî ve Sünnî Tarih Yorumu”, s. 192-195.

³¹² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 590-591.

³¹³ Seyf b. Ömer ve tarihçiliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Mahmut Kelpetin, *Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi Tarihi: Seyf b. Ömer ve Tarihçiliği*, İstanbul: Seda Ozalit, 2010.

yumuşak olanınızdır. Görüş sahiplerinin görüşlerini en iyi bileninizdir. O kendisini ilgilendirmeyen şeyler ile meşgul olmaz. Onun kendisine indirilen hususunda akli karışmaz ve öğrenmekten utanmaz... İşlerinde güçlüdür. Düşmanlık olarak saydığı şeyde tercihte bulunmaz ve tehlike karşısında gözlemle yetinmez. Dikkat edin o, Ömer b. Hattâb'tır.”³¹⁴

İbnü'l-Melâhimî ehliyet şartları meselesine değindikten sonra Hz. Ömer'in imâmetinin sübut yolu hakkındaki görüşlerini ortaya koymuştur. Bu konuda sahabe icmâ'ına dayanılarak, halkın Hz. Ebû Bekir'den imâm tayin etmesini istemesi üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Hz. Ebû Bekir Hz. Ömer'in ümmet için en hayırlı kişi olduğunu belirtmiş ve halk bu duruma rıza göstermiştir. Aynı durum Hz. Ömer'in vefatında da gündeme gelmiş ve halk Hz. Ömer'den imâm tayin etmesini istemiştir. Bunun yanı sıra İbnü'l-Melâhimî Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i tayin etmesini imâmetin sübût yolu olarak kabul etmesine delil olarak Hz. Ali, Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf'ın olumlu kanaatlerini de zikretmiştir. Ona göre tüm bunlar, bir önceki imâmın kendisinden sonra gelecek kişiyi tayin etmesinin meşrû olduğu konusunda icmâ' bulunduğunu göstermektedir.³¹⁵ Ancak İbnü'l-Melâhimî Emevî halifelerinin bir sonraki imâmı tayin etmelerinin, sübûtun oluşmasına mani olduğu şeklinde bir görüş daha ileri sürmektedir.³¹⁶ Bu nedenle tayin konusunda iki görüşün çeliştiği şeklinde bir anlayışın oluşması mümkündür. Ancak görüldüğü kadarıyla Emevî halifelerinin imâm tayin etmesi, İbnü'l-Melâhimî'ye göre fasık olması sebebiyle imâmeti meşrû olmayan kişilerin tasarrufudur. Bu sebeple Emevîlerin imâm tayin etmesi meşrû kapsamda değerlendirilmemiştir.

İbnü'l-Melâhimî ehliyet şartlarını ve imâmetin sübût yolunu inceledikten sonra İmâmiyye'nin Hz. Ömer'in imâmetini iptal etmek için öne sürdüğü iddiaları ele almıştır. Bu hususlardan en önemlisi Hz. Ömer'in ilminin imâmet için yetersiz olduğu iddiasıdır. Bu bağlamda İmâmiyye'ye göre Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in vefat edeceğinin Kur'ân'da bildirilmesine rağmen O'nun vefat etmesini kabullenememesi, hamile bir

³¹⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 591.

³¹⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 591-592.

³¹⁶ Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın “İmâmeti meşrû olanlar” başlıklı bölümünde Ömer b. Abdülazîz'in imâmeti konusuna bkz.

kadını ve mecnûn olan bir kişiyi recm etmek istemesi, kadınlara verilen mehri Kur’ân’da herhangi bir kısıtlama olmamasına rağmen azaltmak istemesi ve içki kullanıldığını düşündüğü bir eve baskın yapması İmâmiyye’ye göre onun imâmet için yeterli ilme sahip olmadığının en açık göstergesidir.³¹⁷ Ancak İbnü’l-Melâhimî söz konusu eleştirilerin hiçbirinin imâmete bir engel oluşturduğunu düşünmemektedir. Öncelikle Hz. Peygamber’in vefat etmediğinin ifade edilmesi Hz. Ömer’in bir şüphenin içine düşmesi sonucu meydana gelmiştir. Çünkü Hz. Ömer Allah’ın şu sözünü göz önünde bulundurarak Hz. Peygamber’in vazîfesinin daha bitmediğini düşünmüştür:

*“Bütün dinlerin üzerindeki yerini alsın diye resulünü, doğru yol rehberi ve hak din ile gönderen O’dur; müşrikler hoşlanmasalar da!”*³¹⁸

Hamile bir kadın ile mecnûn bir kişiyi recm etmek istemesinde ise Hz. Ömer’in, onların özel durumlarına dair bir bilgisi olmadığından recm emrini verdiği ifade edilmiş ve işin aslını öğrendiğinde bu hükmünden vazgeçmiştir. Nitekim sahâbeden gelen uyarılar neticesinde Hz. Ömer; *“Şayet Muaz ve Ali olmasaydı Ömer helak olurdu.”* demekten kendini alamamıştır.³¹⁹

Eleştirilerden bir diğeri olan mehir konusunda, İbnü’l-Melâhimî Hz. Ömer’in Peygamber efendimizin yolundan giderek Sünnet’e uygun bir çağrı yaptığını dile getirmiştir. Çünkü Hz. Peygamber’in Hz. Fâtıma’nın evliliği esnasında mehirin az tutulması konusunda telkinleri vaki olmuştur.³²⁰

Hz. Ömer’in, içki içildiğini düşündüğü bir eve baskın yapmasına gelince, devlet başkanı açısından bir şüphenin oluşması sebebiyle konu, İbnü’l-Melâhimî’ye göre “ayıp araştırmanın yasaklanması” kapsamına girmez. Çünkü imâm olan kişinin münkeri uzaklaştırma konusunda şiddetli olması gerekir. Şayet münkeri uzaklaştırma konusunda yumuşak davranılırsa günah işleyen kimselerin imâmı alaya alması mümkündür.³²¹ Bu ise bir devlet başkanının görevini tam anlamıyla yerine getirmesine engel teşkil eder. Tüm

³¹⁷ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 592-593.

³¹⁸ Tevbe Sûresi, 9/33.

³¹⁹ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 593.

³²⁰ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 593-594.

³²¹ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 594.

bu açıklamalar ışığında İbnü'l-Melâhimî, İmâmiyye'nin zikrettiği eleştirilerin Hz. Ömer'in ilminin yetersiz olduğu iddiasını ispatlamak için yeterli deliller olmadığını düşünmektedir.

Hz. Ömer'e getirilen bir diğer eleştiri ise Muğîre b. Şu'be'nin zina etmesine rağmen ona had cezasının uygulanmamasıdır. İmâmiyye'ye göre Hz. Ömer, Muğîre'den korkması sebebiyle had cezasını tatbik etmemiştir. Ayrıca Hz. Ömer, Muğîre'nin zina olayı için şahitlik edenlerden birini engellemiş ve diğer üç şahide had cezası tatbik etmiştir. İbnü'l-Melâhimî ise cezanın uygulanmamasını dördüncü kişinin şahitlikten vazgeçmesiyle açıklamaktadır. Dolayısıyla diğer üç kişinin şahitliği iftira kapsamında kalmıştır. Hz. Ömer de bu sebepten söz konusu üç kişiye had cezası uygulamıştır. Hz. Ömer'in Muğîre'den korktuğu iddiasına gelince İbnü'l-Melâhimî, ensar ve muhacirin desteği Hz. Ömer ileyken Muğîre'den korkması gibi bir durumun söz konusu olmayacağını ifade etmiştir. Bunun yanı sıra yeryüzünde "Allah'ın kılıcı" şeklinde anılan Hâlid b. Velîd'i azlederken korkmayan Hz. Ömer'in, Muğîre'den korkması mümkün değildir.³²²

Hz. Ömer'e yöneltilen eleştirilerden bir diğeri; Hz. Peygamber zamanında serbest olan müt'a nikâhının³²³ Hz. Ömer tarafından kaldırılmasıdır. İmâmiyye bu hüküm sebebiyle Hz. Ömer'in kendini şeriat ikâme eden yerine koyduğunu iddia etmiştir. İbnü'l-Melâhimî ise bu hükmün Hz. Peygamber zamanında nesh edildiğini, Hz. Ömer'in ise neshedilen hükmün uygulanmaması konusunda şiddetli davrandığını ifade etmiştir.³²⁴ Sonuç olarak müt'a nikâhı, İbnü'l-Melâhimî'ye göre ilk defa Hz. Ömer zamanında yasaklanan bir hüküm değildir.³²⁵

İmâmiyye'nin Hz. Ömer'in imâmetini iptal etmek için öne sürdüğü önemli iddialardan biri de; Hz. Ömer'in Terâvih namazını, Sünnet'e aykırı olmasına rağmen

³²² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 595.

³²³ Müt'a nikâhı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: İbrahim Kâfi Dönmez, "Müt'a", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 174-180.

³²⁴ Nitekim İbnü'l-Melâhimî, Hz. Ömer'in yasaklama hükmünden sonra sahabeden hiç kimsenin karşı çıkmadığını delil göstermiştir. Ayrıca Hz. Ali'nin, hilâfeti zamanında İbn Abbâs'ın müt'a nikâhı konusundaki cevâz fikrine muhalefet etmesi de zikredilmiştir. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 596.

³²⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 596.

cemaat ile ikâme etmesidir. İbnü'l-Melâhimî söz konusu uygulamanın Sünnet'e aykırı olduğunu kabul etmemiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in terâvih namazının cemaatle ikâme edilmesine karşı çıkması, halk tarafından farz namaz gibi algılanmasının önüne geçmek içindir. Bu ihtimal ortadan kalkınca Hz. Ömer terâvih namazının cemaatle kılınmasını emretmiştir. Hz. Ömer'in bu uygulamayı esas almasının sebebi ise Kur'ân'ın ezberlenmesine, korunmasına ve yayılmasına katkı sağlamaktır. Ayrıca bu uygulama, İslâm dininin şîârının izharı ve cemaat ruhunu muhafaza gibi bazı hayırları da ortaya çıkarmıştır.³²⁶

İmâmiyye'nin Hz. Ömer hakkındaki iddiaları elbette ki zikri geçen konularla sınırlı değildir. İbnü'l-Melâhimî de eserinde bu konuların haricinde bazı eleştirilere yer vermiş ve bunları cevaplandırmıştır. Bunlar arasında; Hz. Ömer'in Peygamber efendimizin eşlerine fazla atıyye³²⁷ vermesi, beytü'l-mâlden borç alması, şûrâyı altı kişiye has kılması ve fethedilen Irak topraklarına haraç koymasına sayılabilir.³²⁸ İbnü'l-Melâhimî son olarak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında İmâmiyye'nin birçok iddiası bulunduğunu ancak bunlardan en belirginlerini ve râvileri güvenilir olanlarını ele aldığını ifade etmiştir. Böyle bir metot benimsemesini ise İmâmiyye'nin iki şeyhe yönelik takındığı olumsuz tavır sebebiyle birçok iftiranın atılmış olmasına bağlamıştır.³²⁹ Bunun yanı sıra şeyhi olarak gördüğü Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin, Emevîlerin Hz. Ali'ye duyduğu kin sebebiyle Hz. Ali'nin ağzından Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e kötü sözler söylettilmesinin mümkün olduğu şeklindeki görüşüne de yer vermiştir.³³⁰

³²⁶ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 599.

³²⁷ Hz. Ömer zamanında feyden Müslümanlara yılda bir kere verilen paraya "atâ" denirdi. Ancak Emevî ve Abbasî dönemlerinde Müslümanların sayısının ciddi oranda artması ve askerlik usullerindeki değişimden kaynaklı atâ sadece halîfelerin tercihi doğrultusunda bazı insanlara verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Fayda, Mustafa, "Atâ", *DİA*, IV, İstanbul, 1991, s. 33-34.

³²⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 594, 596-600.

³²⁹ İbnü'l-Melâhimî, bu iftiraldan biri olarak Hz. Ömer'in Hz. Fâtıma'ya vurarak Muhsin adında bir bebeğin düşmesine sebep olmasını zikretmiştir. Ancak tarihçiler Muhsin adlı bebeğin Hz. Peygamber zamanında doğup yine O'nun zamanında vefat ettiği bilgisinde ittifak etmiştir. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 600.

³³⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 600.

1.3. Hz. Osman'ın İmâmeti

İbnü'l-Melâhimî'nin, imâmetini sahih kabul ettiği üçüncü kişi Hz. Osman'dır. Çünkü ona göre Hz. Osman'ın, ehliyet şartlarını taşıdığı konusu herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Nitekim Hz. Osman'a dair özellikler bizzat zikredilmese bile Hz. Ömer'in onu şûrâda görevlendirmesi ve Hz. Ali'nin ondan razı olması imâmete ehil olduğunu gösteren önemli delillerdendir. İbnü'l-Melâhimî Hz. Osman'ın imâmetini geçersiz kılma konusunda eleştirilerin birçoğunun İmâmiyye'den gelmesi sebebiyle Hz. Ali'den gelen bir rivâyeti bu konuya dayanak yapmıştır.³³¹ Bu rivâyete göre Hz. Ali, Hz. Osman'ın imâmete ehil olduğunu göstermesi bakımından şu sözleri zikretmiştir:

*“Osman, Rasûlullah'ın kendisi hakkında şöyle dediği kimsedir: Meleklerin kendisinden hayâ etmiş olduğu bir adamın beyaz saçlarından ben hayâ etmeyeyim mi?”*³³²

İbnü'l-Melâhimî, Hz. Osman'ın imâmetinin sübutu konusunda ise şûrâ günleri hakkında zikredilen rivâyetlere, daha önce ele aldığımız şekilde yer vermiştir.³³³ Ona göre ehlü'l-hal ve'l-akd'in biati neticesinde Hz. Osman'ın imâmeti sabit olmuştur. Ayrıca Müslümanların tamamının rıza göstermesi de sübûtun oluşmasına delil olarak zikredilmiştir. Bu bağlamda Hz. Osman'ın yumuşak huylu olması ve Hz. Ömer'in sert mizacı sebebiyle, halkın Hz. Osman'ı Hz. Ömer'den daha çok sevdiği konusuna da temas edilmiştir.³³⁴

Hz. Osman'ın imâmeti ile ilgili olarak özellikle son altı yılın sıkıntılı geçtiği tarihi kaynaklarda zikredilmiştir. Ayrıca şûrâda Hz. Osman'ın seçilmesi sebebiyle İmâmiyye'nin Hz. Osman'a getirdiği birçok eleştiri bulunmaktadır. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî, Hz. Osman'ın imâmetinin sabitliğinden sonra söz konusu eleştiriler sebebiyle imâmetin batıl olup olmadığını incelemeye almıştır. Bu bağlamda ilk olarak Hz. Osman'ın ehliyet sahibi olmayan yakınlarına önemli görevler vermesi ve onları işledikleri suçlar sebebiyle azletmemesi iddiası ele alınmıştır. Özellikle Hz. Osman'ın vali olarak

³³¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 600-601.

³³² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 601. Benzer bir rivâyet için bkz: Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 36.

³³³ Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın “Seçimin İspatı” başlıklı bölümüne bkz.

³³⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 601.

tayin ettiği Velîd b. Ukbe'nin içki içtiği halde namaz kıldırması ve Hakem b. Mervan'ın halîfe adına sahte mektup yazması sebebiyle bu olaydan Hz. Osman'ın sorumlu tutulması eleştiriler arasında yer almıştır.³³⁵ Tarihî kaynaklar, buna benzer birçok olayın bahane edilerek, bir grubun isyan bayrağı açtığını ve Hz. Osman'ı öldürmek için onun evini kuşatma altına aldığını kaydetmektedir. Neticede evi kuşatma altında bulunan Hz. Osman isyancılar tarafından hicrî 35 yılında şehîd edilmiştir. İbnü'l-Melâhimî, zikri geçen olaylar sebebiyle Hz. Osman'ın sorumlu tutularak imâmetinin iptal edilmesini ve onun haklı olarak öldürüldüğü iddiasını kabul etmemektedir.³³⁶ Çünkü imâmetinin sabitliği kesin deliller ile bilinen biri hakkında fîsk izâfe edilen âhâd haberler sebebiyle imâmetinin geçersizliğine hükmedilmez. İbnü'l-Melâhimî bu görüşüne destek için yukarıda zikrettiğimiz eleştirilere bazı aklî ve naklî delilleri kullanarak cevap vermiştir. Örneğin, ehliyet sahibi olmayan yakınların önemli görevlere getirildiği iddiası bizzat Hz. Osman'ın kendi ifadeleriyle yanıtlanmıştır. Hz. Osman bu konuda şöyle demiştir:

*“Ben ancak olgun ve razı olunan kimseleri görevlendirdim. Bunlar işinin ehli kimselerdir. Artık onların üstünde fazla düşünmeyin.”*³³⁷

İbnü'l-Melâhimî bu duruma benzer tüm olaylar sebebiyle Hz. Osman'ın sorumlu tutulmasının doğru olmayacağını savunmuştur. Çünkü Hz. Osman'ın valileri görevlendirdiği esnada aralarından hiçbirinin fâsıklığına delâlet eden bir olayın vukû bulmadığı açıktır. Nitekim Hz. Osman o kişileri görevlendirirken hüsn-ü zannı göz önünde bulundurarak iyi sonuçların ortaya çıkacağını düşünmüştür. Bu sebeple Hz. Osman'ın görevlendirmesinden sonra ortaya çıkan yanlış uygulamalar Hz. Osman'ı değil valilerin bizzat kendilerini bağlar. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî eleştirilerin İmâmiyye'den gelmesi sebebiyle Hz. Ali'den örnekler de vermiştir. Bu bağlamda Hz. Ali'nin, akrabaları

³³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz: İsmail Hakkı Atçeken, “Hz. Osman Dönemi İç Olaylarında Mervân b. Hakem'in Rolü”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 9, s. 315-348; Adem Apak, “Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2005, sy. 4, s. 157-170.

³³⁶ Bkz: Sabri Hizmetli, “Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, c. XXVII, s. 149-176.

³³⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 602-603.

olduğu halde Abbasoğullarına çeşitli görevler vermesi, Hz. Osman'ın yaptığı atamalar yüzünden ayıplanmasının doğru olmayacağına delâlet etmektedir.³³⁸

İbnü'l-Melâhimî'nin cevapladığı bir diğer mesele ise Hz. Osman'ın atadığı valileri hatalı uygulamaları olmasına rağmen azletmemesidir. Ancak İbnü'l-Melâhimî bu eleştiriye de katılmamış ve Hz. Osman'ın içki içtiği halde namaz kıldıran Velîd b. Ukbe'yi görevden aldığını ifade etmiştir. Ayrıca içki içmesi sebebiyle ona had cezası da tatbik edilmiştir.³³⁹

Hakem b. Mervân'ın sahte mektup yazması sebebiyle Hz. Osman'ın suçlanmasına gelince İbnü'l-Melâhimî, bu olaydan sorumlu olanın Hz. Osman olmadığını ifade etmiştir. Ona göre Hakem b. Mervân olayının meydana gelmesi şu şekilde olmuştur: Mısır valisi olarak bulunan Sa'd b. Ebû Serh'e, isyancıların talepleri doğrultusunda Mısır'a vali olarak atanan Muhammed b. Ebû Bekir'i öldürmesi için halîfenin mührünün basılı olduğu bir mektup gönderildiği tespit edilmiş ve Hz. Osman'a böyle bir mektup yazıp yazmadığı sorulmuştur. İsyancılarla birlikte Hz. Ali'nin de hazır bulunduğu bir ortamda Hz. Osman söz konusu mektubu kendisinin yazmadığını yemin ederek ifade etmiştir. Bunun üzerine halîfenin mührünün Hakem b. Mervân'da bulunması sebebiyle sorumlunun Hakem olduğu düşünülmüştür. Böylece isyancıların Hz. Osman'dan son talepleri Hakem'in kendilerine verilmesi olmuştur. Hz. Osman ise Hakem'in öldürülme ihtimalini göz önünde bulundurarak isyancıların taleplerine olumsuz yanıt verince şehîd edilmiştir.³⁴⁰

İbnü'l-Melâhimî zikrettiğimiz rivâyetlere dayanarak ne Hz. Osman'ın ne de Hakem b. Mervân'ın öldürülmesini gerektirecek herhangi bir suçun meydana gelmediğini ifade ettikten sonra Hz. Osman'ın şehîd edilmesi ile ilgili olarak “tevakkuf ederiz/susarız.” diyenlerin sözlerinin bâtil olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Ensâr'ın ve Hz.

³³⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 603.

³³⁹ Bunun yanı sıra Hz. Osman'ın yanlış uygulamaları sebebiyle azlettiği başka valiler de bulunmaktadır. Saîd b. el-Âs bu valilerdendir. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 603.

³⁴⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 603-605.

Ali'nin isyancılara karşı yardım teklifinde bulunmaları sahabenin, Hz. Osman'ın yanında yer aldığını kanıtlayan önemli delillerdendir.³⁴¹

Hz. Osman'ın imâmetini iptal için İmâmiyye tarafından öne sürülen bir başka eleştirisi ise Hz. Osman'ın, birçok kıraatten birini esas alarak tek Mushaf oluşturmastır. İbnü'l-Melâhimî ise Hz. Osman'ın Kur'ân-ı Kerîm hakkındaki bu tasarrufunu, haklı gerekçelerin bulunmasıyla açıklamıştır. Bu bağlamda özellikle Hz. Osman döneminde halkın arasında ortaya çıkan ihtilaflar, söz konusu gerekçelerden biridir. Çünkü her bir kabile kendi kıraatinin daha doğru olduğunu ifade ederek toplumda fitne ortamının yayılmasına sebep olmuştur. Bunun üzerine Hz. Osman sahabeyi bir araya toplayarak onlarla istişare etmiş ve Hz. Peygamber'in son kıraati olan "Zeyd kıraati"ni Mushaf olarak kabul etmiştir. Ayrıca Hz. Ali'nin imâm olduktan sonra tek Mushaf uygulamasını değiştirmedigi de göz önünde bulundurulursa Hz. Osman'ın bu konuda hatalı olmadığı daha net ortaya çıkmış olmaktadır.³⁴²

Hz. Osman'a yöneltilen eleştirilerden biri de Ebû Zer el-Gıfârî'nin (ö. 32/653) Muâviye'nin isteği üzerine Şam'dan getirtilerek Rebeze'ye sürülmesi ve Hz. Osman tarafından dövülmesidir. İbnü'l-Melâhimî ise Ebû Zer'in Şam'da bulunduğu esnada mal sahiplerine yönelik şiddetli eleştiriler yönelmesi sebebiyle Şam'dan Medine'ye gönderildiğini ifade etmiştir. Medine'ye geldikten sonra da Ebû Zer bu eleştirilerine devam etmiştir. Hz. Osman, Ebû Zer'in bu tutumuna cevap olarak "*Benim üzerimde zekât toplamaktan başka bir şey yoktur.*" demiş ve bunun üzerine Ebû Zer kendi rızası ile Rebeze'ye gitmek için Hz. Osman'dan izin istemiştir. İbnü'l-Melâhimî bu konuda zikredilen başka bir rivâyete de yer vermiştir. Rivâyete göre Ebû Zer, Kâ'b b. Mâlik'e "*Ey Yahudi çocuğu sen kimsin.*" demiş ve Kâ'b ile Ebû Zer arasında bir kavga meydana gelmiştir. Hz. Osman'ın olaya müdahalesi sonucu Ebû Zer Rebeze'ye sürülmüştür. İbnü'l-Melâhimî böyle bir durumda imâmın maslahat gördüğü şeyi yapmaya hakkı

³⁴¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 604-605.

³⁴² Bu konuyla bağlantılı olarak ele alınan bir diğer mesele İbn Mes'ûd'un bu uygulamaya karşı çıkması sebebiyle Hz. Osman tarafından dövülmesidir. Ancak İbnü'l-Melâhimî bu haberin yanlış olduğunu ortaya koyarak İbn Mes'ûd'u Hz. Osman'ın dövmediğini ifade etmiştir. Bu olayın Hz. Osman'a izâfe edilmesinin sebebi ise dövme işinin, onun izni ve bilgisi olmadan mevlâları tarafından yapılmış olmasıdır. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 606-607.

olduğunu ifade etmiştir. Netice olarak Hz. Osman'ın aleyhine zikredilen bu olay İbnü'l-Melâhimî açısından onun imâmetine engel bir olay olarak değerlendirilmemiştir.³⁴³

Tüm bu eleştiriler ve yanıtlar sonucunda şunları söylemek mümkündür: İbnü'l-Melâhimî'ye göre Hz. Osman'ın imâmeti esnasında onun imâmetini geçersiz hale getirecek herhangi bir olay yaşanmamıştır. Bu sebeple ümmetten bazılarının ifade ettiği Hz. Osman'dan teberri edilmesi gerektiği fikri ve onun öldürülmesinin hak olduğu iddiası hatalıdır.³⁴⁴ Hz. Osman'a yöneltilen eleştiriler ve verilen cevaplar arasında, zikrettiğimiz meselelerden başka konular da bulunmaktadır. Bunlar arasında, Hz. Osman'ın Bedir savaşına katılmaması, Rıdvân biatinde yer almaması, Ammâr'ı dövmesi ve Allah'ın hadlerini zayi etmesi sayılabilir.³⁴⁵ Ancak İbnü'l-Melâhimî'nin Hz. Osman hakkındaki düşüncelerinin, ele aldığımız konuların incelenmesiyle yeterince ortaya çıktığını düşünüyoruz. Bu sebeple çalışmamızın esas bağlamından kopmaması adına, tüm eleştirileri ayrıntılı olarak ele almayı uygun görmedik.

1.4. Hz. Ali'nin İmâmeti

Daha önce bahsetmiş olduğumuz üç imâm gibi Hz. Ali'nin imâmeti de İbnü'l-Melâhimî'ye göre meşrû kabul edilmiştir.³⁴⁶ Bu bağlamda Hz. Ali'nin imâmete ehil olup olmaması ele alınan ilk konu olmuştur. İbnü'l-Melâhimî'ye göre Hz. Ali'nin İslâm'a ilk girenlerden olması, zühdü, ilmi, ictihadının kuvveti ve Hz. Peygamber'e yakınlığı göz önünde bulundurulduğunda ondan başkasında bu özelliklerin daha fazla olduğu hiç kimse yoktur. Hz. Ömer'in oluşturduğu şûrâda görev alması, şûrânın ona imâmet için onay vermesi ve Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Ali'ye biati de, onun imâmete ehil olduğunu kanıtlayan hususlardandır. Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî, Hz. Ali'nin muhalifi olan Muâviye'nin dahi Hz. Ali'nin ehliyeti noktasında bir eleştiri getirmediğini zikretmiş ve

³⁴³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 608-609.

³⁴⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 610.

³⁴⁵ Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 607, 609-610.

³⁴⁶ Mu'tezile mezhebi içerisinde Hz. Ali'nin imâmeti genel olarak meşrû kabul edilmiştir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Ali'nin imâmetini geçerli görmeyen Mu'tezililer arasında yalnızca Ebû Bekir el-Esam ve Hişâm b. Amr el-Fuâtî bulunmaktadır. Bkz: Nâşi el-Ekber, *Mesâil*, s. 52, 60; Aydınlı, *Mu'tezile'de İmâmet*, s. 100-113.

Hız. Ali'nin ehliyet şartlarını taşıyıp taşımadığı konusunda konuşmanın gereksiz olduğunu ifade etmiştir.³⁴⁷

Hız. Ali'nin imâmetinin sübutuna gelince, ona biatin nasıl meydana geldiğini çalışmamızın “Seçimin ispatı” başlıklı bölümünde açıklamıştık. İbnü'l-Melâhimî tarihî kaynaklarda da zikredilen rivâyetleri tekrar ele aldıktan sonra Hız. Ali'nin imâmetinin sübûtunun ehlü'l-hal ve'l-akd'in biat etmesi suretiyle gerçekleştiğini belirtmiştir. Ayrıca Müslümanların büyük bir çoğunluğunun da Hız. Ali'ye tabi olması sübûtun oluşmasına delil olarak zikredilmiştir. Bu bağlamda Muâviye'nin durumuna değinen İbnü'l-Melâhimî, Hız. Ali'ye hak imâm olarak biat etmediği için Muâviye'nin fıska düştüğünü söylemiştir. Ayrıca Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'ın Hız. Ali'ye biatlerinin sabitliği de kesindir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre Muâviye, Talha ve Zübeyr'in biatten sonra Hız. Ali'ye karşı savaşmış olmaları daha önce meydana gelen imâmetin sübûtuna herhangi bir zarar vermez.³⁴⁸

İmâmette ehliyet ve sübût meselesinden sonra Hız. Ali'nin imâmetine yöneltilen eleştiriler ve bu konulara verilen cevaplar ele alınmıştır. Bu bağlamda zikredilen ilk eleştiri; Haricîlerin Sıffin savaşı³⁴⁹ esnasında Hız. Ali'nin Allah'ın dini konusunda hakem tutulmasına razı olmasıdır. Hâricîler, Hız. Ali'nin kendi imâmetinden emin olmadığı için hakemlere razı olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre, kendi imâmetinden emin olsaydı hakem tayin etmesini gerektirecek bir durum ortaya çıkmazdı. İtirazlardan bir diğeri ise; Hız. Ali'nin, fâsık olan Amr b. el-Âs ve Kûfe halkını Hız. Ali'ye destekten alıkoyan Ebû Musa el-Eş'arî'nin hakem olmasını kabul etmiş olmasıdır. İbnü'l-Melâhimî, iki eş arasında çıkan ihtilafta hakeme başvurmanın câiz olması gibi müslümanlar arasında çıkan ihtilaflar neticesinde hakem tayin etmenin de câiz olacağını ifade etmiştir.³⁵⁰ Ayrıca Hız. Ali'nin hak imâm olmasına rağmen hakem tutulmasına rıza göstermesi olayların seyri bakımından mecbur kalınan bir hadisedir. Amr b. el-Âs'ın tayin edilmesine gelince, İbnü'l-Melâhimî bu konuda sorumluluğun Hız. Ali'ye değil düşmanına ait olduğunu zikretmiştir.

³⁴⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 610-611.

³⁴⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 611-612.

³⁴⁹ Sıffin savaşı hakkında bkz: Mahayudin Hajji Yahya, “İlk Dönem Rivayetlerinde Sıffin Vakası”, (trc. Ahmet Turan Yüksel), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 30, s. 241-260.

³⁵⁰ Eşler arasında çıkan ihtilâflarda hakem tutulmasına dair bkz: en-Nisâ Süresi, 4/35.

Kendi hakemi olan Ebû Musa el-Eş‘arî’ye razı olunması ise tamamen kendi taraftarlarının baskısı sonucudur. Çünkü Hz. Ali bu işin Arapların dâhisine verilmesi gerektiğini ve bu kişinin de İbn Abbâs olduğunu söylemesine rağmen Yemenliler iki hakemden birinin Yemenli olmaması durumunda bu işe karşı çıkacaklarını açıklamıştır. Bu durum, Hz. Ali’yi, Ebû Musa’ya rıza göstermesi konusunda mecbur bırakmıştır.³⁵¹

Hz. Osman’ın katillerinin Hz. Ali’nin ordusunda yer alması da Hz. Ali’nin imâmetine yöneltilen eleştiriler arasındadır. Ordunun içinden bir grubun “*Biz Osman’ı öldürdük ama bize kısas yapılmadı.*” şeklindeki sözleri bu meseleye dayanak yapılmıştır. Ancak İbnü’l-Melâhimî, Hz. Osman’ın katillerine had uygulanması için bazı şartların oluşması gerektiğini belirtmiştir. Kısas konusunda Allah’ın hükmünü uygulamak için imâmın belli bir güce sahip olması, kan talep eden Muâviye’nin Hz. Ali’nin yanında yer alarak ona yardımcı olması ve imâmın başka işlerle meşgul edilmemesi bu şartlardandır. Talha, Zübeyr ve Muâviye ise Hz. Ali’yi bu konuda güçsüz bırakmış ve ortaya çıkan savaşlar sebebiyle onu meşgul etmişlerdir. Böylece Hz. Ali’nin ordusunda bulunan isyancılara kısas tatbik etmesi imkânsız hale gelmiştir. İbnü’l-Melâhimî kesin olmayan iddialara göre Muâviye’nin Hz. Osman’ın katili olarak Hz. Ali’yi işaret ettiğinden de bahsetmiştir. Bu bağlamda Muâviye’nin, Hz. Ali’ye savaş açmadan önce çevresine insan toplamak için Hz. Osman’ın katilinin Hz. Ali olduğuna şahitlik eden elli kişiyi kullandığı zikredilmiştir.³⁵²

Hz. Ali’nin imâmetini iptal için öne sürülen başka bir iddia ise, onun savaş yönetimini bilmemesi, görüşlerinin isabetli olmaması ve istişare etmemesidir. İbnü’l-Melâhimî ise Hz. Peygamber’in yönetim işinde Hz. Ali ile istişareyi önemli bir yere koyduğunu belirterek bu iddialara cevap vermiştir. Ayrıca Hz. Ali’den önceki tüm halîfeler yönetim işinde Hz. Ali’ye danışmışlar ve genellikle onun kararlarını uygulamışlardır. Tüm bunlar, Hz. Ali’nin yönetime ehil olduğunu gösteren durumlardır. Hz. Ali hakkında yönetimi bilmediği şeklinde bir görüşün ortaya çıkmasında, onun döneminde bir hayli artan karışıklıkların önemli rol oynadığı söylenebilir. İbnü’l-Melâhimî bu karışıklıkların sebebi olarak Hz. Ali’nin kötü yönetimini değil

³⁵¹ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 613-614.

³⁵² İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 614.

düşmanlarının itaatsizliğini işaret etmiştir. Hz. Ali'nin istişare yapmadığı iddiası ise İbnü'l-Melâhimî'ye göre isabetli bir görüş değildir. Nitekim Hz. Ali ictihad ehli kimselerle istişare yapmaktan geri durmamıştır. Ancak Hz. Ali'nin diğer halîfelere nazaran istişareyi daha az yapmasının sebebi İbnü'l-Melâhimî'ye göre genellikle görüşlerinde isabetli olmasındandır.³⁵³

Muâviye taraftarlarının Hz. Ali'nin aleyhinde kullandığı başka bir iddia ise Müslümanlardan bir grubun Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmemesi ve mazlum olarak öldürülen Hz. Osman'ın amcaoğlu olan Muâviye'nin imâmette hakkının bulunmasıdır. İbnü'l-Melâhimî bu konuda imâmetin sabit olması için ümmetin tamamının biat etmesinin gerekmediğini savunmuştur. Çünkü imâmetin sabit olması için ehlü'l-hal ve'l-akd'in biat etmesi yeterlidir. Muâviye'nin imâmette hak sahibi olduğu iddiasına gelince İbnü'l-Melâhimî, İbn Abbâs'ın Muâviye ile arasında geçen bir konuşmayı zikrederek bu eleştiriye cevap vermiştir. Söz konusu rivâyete göre Muâviye İbn Abbâs'a kendisinin imâmete Hz. Ali'den daha layık olduğunu söylemiş ve mazlum olarak öldürülen Hz. Osman'ın amcaoğlu olması sebebiyle imâmette hakkının olduğunu ifade etmiştir. İbn Abbâs ise “*Öyleyse İbn Ömer imâmete senden daha layıktır. Çünkü o Ömer'in oğludur ve babası mazlum olarak öldürülmüştür.*” diyerek Muâviye'nin iddiasına cevap vermiştir.³⁵⁴

İbnü'l-Melâhimî'nin Hz. Ali'nin imametiyile alakalı olarak ele aldığı son mesele Müslümanlar ile savaşmanın hükmü ve Talha, Zübeyr ve Hz. Âişe'nin Hz. Ali ile ihtilâf durumudur. İbnü'l-Melâhimî'ye göre Muâviye, Talha, Zübeyr ve Hz. Âişe adil imâma karşı çıkarak zulüm ehlinden olmuştur. Zulmedenlere karşı savaşmanın vücûbiyeti de Kur'ân, Sünnet ve sahabe icmâ'ı ile sabittir. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın “...*Haksızlık yapanla savaşın...*”³⁵⁵ âyeti ve Hz. Peygamber'in “*Ya iyiliği emredip kötülükten sakındıracaksınız ya da Allah başınıza sizin kötülerinizi musallat edecek.*”³⁵⁶ sözü delil olarak kullanılmıştır. Hz. Ebû Bekir'in “Ridde olayları” esnasındaki tutumu ve sahabenin Hz. Ömer'e yönelik söylediği “*Senin âdil olmadığını görseydik kılıçlarımız ile*

³⁵³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 615-616.

³⁵⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 617-618.

³⁵⁵ Hucûrat Sûresi, 49/9.

³⁵⁶ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 618.

doğrulturduk.” sözleri de sahâbe icmâ‘ının oluştuğuna delildir. İbnü’l-Melâhimî, Talha ve Zübeyr’in cennet ehlinden olmasına rağmen onlara zâlim denmesinin mümkün olmayacağı şeklindeki görüşe de cevap vermiştir. Ona göre bir kişinin cennetle müjdelenmesi büyük günah işlemesine mani değildir. Nitekim Talha ve Zübeyr, Hz. Ali ile savaştıktan sonra tövbe etmişlerdir. İbnü’l-Melâhimî’ye göre Hz. Âişe’nin durumu da buna benzerdir. O da savaştan sonra tövbe etmiş ve gözyaşı dökmüştür. Tüm bunlardan hareketle İbnü’l-Melâhimî Hz. Ali’nin Cemel ve Sıffîn savaşlarında hatalı olduğunu söyleyenlerin veya bu konuda tevakkuf görüşünde olanların tüm sözlerinin bâtıl olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁷

Sonuç olarak İbnü’l-Melâhimî Râşid halîfelerin imâmetini herhangi bir fazîlet sıralaması yapmadan meşrû gördüğünü açıklamıştır. Onun bu görüşlerini oluşturmada temel aldığı iki ana ilke bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, tarihî rivâyetlerde kullandığı akıl süzgecidir. İkinci olarak ise Müslümanların tarihî ve sosyal tecrübesidir. Böyle bir tespit yapmamızda etkili olan unsurlar ise âhad-meşhûr haber ayrımı yapmasına rağmen akla uygun olmadığını düşündüğü konularda âhâd haberler ile görüşünü açıklamış olmasıdır. Diğer unsur ise tarihî ve sosyal tecrübeye dayanmasının en önemli ayağı olan sahabe icmâ‘ına ayrı bir önem atfetmesidir.

2. HZ. EBÛBEKİR VE HZ. ALİ ARASINDA TAFDÎL MESELESİ

Bir kişinin sevap yönünden ne kadar fazîletli olduğunun İbnü’l-Melâhimî’ye göre bilinemeyeceğini daha önceden açıklamıştık. Ancak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali hakkındaki fazîlet iddialarında İbnü’l-Melâhimî aynı kanaate sahip değildir. Ona göre başkaları hakkında sevap yönünden fazîlet tespiti yapmak her ne kadar mümkün değilse de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali hakkında nass bulunmasından dolayı onlar hakkında bir kanaate varmak mümkündür. İbnü’l-Melâhimî akıl cihetinden kimsenin ne kadar fazîlet sahibi olduğunu tespit etmeye imkân olmadığını belirttikten sonra bu bilgiye ulaşmanın tek yolunun sem‘ yani nass olduğunu ortaya koymuştur.³⁵⁸

³⁵⁷ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 618-620.

³⁵⁸ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 621.

İbnü'l-Melâhimî bu konuda kimi en fazîletli kabul ettiğini açıkça zikretmemektedir. Ancak konuyu ele alışındaki üsluptan anladığımız kadarıyla Hz. Ebû Bekir'in fazîlet açısından daha üstün olduğunu kabul ettiği ifade edilebilir. Bu kanaate ulaşmamızdaki temel sebepler ise İbnü'l-Melâhimî'nin Hz. Ebû Bekir'e dair zikrettiği rivâyetlere herhangi bir eleştiri getirmemesi ve Hz. Ali hakkında zikrettiği rivâyetleri kuvvetli bir tahlile tabi tutmasıyla birlikte fazîlet noktasında bunların bir geçerliğinin olmadığını aklî önermeler ile ortaya koymasıdır.

İbnü'l-Melâhimî konuyu tartışmaya açmadan önce sahabenin, tâbiînin ve mezheplerin bu konudaki görüşlerine yer vermeyi uygun görmüştür. Sahabeden Hz. Ebû Bekir'in daha fazîletli olduğunu savunanlar arasında; Hz. Ömer, Hz. Osman ve Ebû Hureyre; tâbiînden Hasan el-Basrî ve Amr b. Ubeyd; müteahhir ulemâdan ise Nazzam ve Câhîz'ın olduğu zikredilmiştir. Hz. Ali'nin daha fazîletli olduğunu savunanlar arasında ise sahabeden Zübeyr, Mikdâd, Selmân, Câbir b. Abdullah, Huzeyfe ve Ammar; tâbiînden Atâ, Mücâhid ve Seleme b. Küheyl; müteahhir ulemâdan ise Bağdat Mu'tezile'si, Şîa'nın tamamı ve Basra ekolünden Ebû Abdullah³⁵⁹ yer almaktadır. Bu iki grubun dışında Ebu Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr, kimin fazîletli olduğu konusunda görüş belirtmekten çekinmiştir.³⁶⁰

İbnü'l-Melâhimî'ye göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali hakkında kimin fazîletli olduğunun bilinmesi için nasslara başvurma dışında herhangi bir yolun bulunmaması iki grubun hadisler bağlamındaki delillerini zikretmeyi zaruri hale getirmektedir. Bu sebeple Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali hakkında zikredilen rivayetlerin önemli bir bölümünün tahricini yapmayı, hem İbnü'l-Melâhimî'nin rivâyetler konusundaki yöntemini tahlil açısından hem de meşhûr olduğu iddia edilen bu haberlerin kaynaklarını tespit açısından daha uygun görüyoruz.

³⁵⁹ Ebû Abdullah Basra ekolü içersinde Hz. Ali'yi üstün kabul eden tek Mu'tezilî'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/1, 216.

³⁶⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 620-621.

Hız. Ali kanalıyla gelen bir rivayette, Hız. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer'e yöneldi ve şöyle buyurdu: *"Siz ikiniz peygamberler ve nebîlerden sonra cennet ehlinin orta yaşlılarının efendilerisiniz."*³⁶¹

Sahâbeden Ebû'd-Derdâ'nın yaşadığı bir olay üzerine yine onun kanalıyla gelen başka bir haberde Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Güneş peygamberler ve nebîlerden sonra Ebû Bekir ve Ömer dışında daha faziletli bir kimsenin üzerine doğmadı."*³⁶²

Hız. Ali ve Zübeyr b. Avvâm'dan nakledildiğine göre Hız. Peygamber şöyle buyurdu: *"Ümmetimin en hayırlısı Ebû Bekir'dir. İnsanlar beni yalanladığında o beni doğruladı, bana inandı, beni malıyla techîz etti, kızıyla evlendirdi ve beni teselli etti."*³⁶³

İbn Mes'ûd kanalıyla gelen diğer bir rivâyette Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Ebû Bekir'den daha faziletli kimdir? Kızıyla beni evlendirdi, malıyla techîz etti ve korku zamanında benimle birlikte mücadele etti."*³⁶⁴

Son olarak İbnü'l-Melâhimî Hız. Peygamber'den nakledilen şu haberi zikretmiştir: *"Eğer dost edinseydim Ebû Bekir'i dost edinirdim."*³⁶⁵

Tüm bu rivâyetlerin sünnî hadîs kaynaklarında özellikle de Kütüb-i Sitte içerisinde yer aldığını tespit etmekteyiz.³⁶⁶ Bu bağlamda İbnü'l-Melâhimî Hız. Ebû Bekir'in daha faziletli olduğunu iddia edenlerin birçok hadîs ile delil getirdiğini ancak en meşhurları dışında diğerlerini eserinde zikretmediğini ifade etmiştir.³⁶⁷

³⁶¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 621. Krş: Tirmîzî, "Menâkıb", 3366.

³⁶² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 621. Benzer bir rivâyet için bkz: Tirmîzî, "Menâkıb", 3685.

³⁶³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 621

³⁶⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 621-622. . *"İnsanlar beni yalanladığında o beni doğruladı, bana inandı, beni malıyla techîz etti."* kısmı için krş: Buhârî, "Fezâilü'l-Ashâb", 5. *"Ümmetimin en hayırlısı Ebû Bekir'dir."* kısmı hakkında benzer rivâyetler için bkz: Buhârî, "Fezâilü'l-Ashâb", 5; Tirmîzî, "Menâkıb", 3685.

³⁶⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 624. Benzer rivâyetler için bkz: Buhârî, "Fezâilü'l-Ashâb", 3; "Menâkıbü'l-Ensâr, 45; "Mesâcid", 80; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 2; Tirmîzî, "Menâkıb", 3661.

³⁶⁶ İlgili dipnotlara bkz.

³⁶⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 622.

Hız. Ali'nin daha fazîletli olduğunu iddia edenlerin delillerine gelince İbnü'l-Melâhimî, Hız. Ebû Bekir hakkındaki rivâyetlere uyguladığı yöntemi, söz konusu haberlere de uygulamıştır. Bu bağlamda dört hadîs zikredilmiş ve bunların meşhûr rivâyetler olduğu kaydedilmiştir. Söz konusu rivayetlerin ilki “Tayr hadîsi” diye bilinen haberdur. Şîa'nın en kuvvetli delillerinden biri olan bu rivâyetin Sünnî kaynaklarda yer bulması ve muhteva açısından net ifadeler içermesi, İbnü'l-Melâhimî'yi Şîa'ya cevap verme konusunda zora sokmuş görünmektedir. Hâdis e şu şekilde cereyan etmiştir: Hız. Peygamber'e kızzartılmış bir kuş hediye edilmiş ve şöyle buyurmuştur: “*Allah'ım senin yarattıkların arasından sana en sevimli olanı, benimle yemesi için gönder.*” Başka bir rivâyette ise “*Arz ehlinin en sevimli olanını benim yanına girdir.*” şeklinde geçmektedir.³⁶⁸ Bu sözden sonra Hız. Ali kapıya gelmiş ancak Enes b. Mâlik onu üç kere reddettikten sonra kapıyı açmıştır. Daha sonra Hız. Ali, Hız. Peygamber ile birlikte bu kuştan yemiştir.³⁶⁹

İmâmiyye'ye göre söz konusu rivâyette geçen “Allah'a en sevimli olma” sözünden kasıt yalnızca sevabın fazla olmasıdır. Esasında İbnü'l-Melâhimî de hadîsin muhteva açısından gayet net ifadelerle oluşmasından dolayı bu iddiaya herhangi bir eleştiri getirmemiştir. Bu durumun yanı sıra İmâmiyye'nin söz konusu hadîs üzerinden oluşturduğu iki temel dayanak noktası göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi sahabe arasında tafdîl konusunda bir ihtilâf olmasına rağmen bu hadîsi sahabeden hiç kimsenin reddetmemesidir. İkincisi ise; şûrâ günü, Hız. Ali'nin bu hadîs ile kendi fazîletine delil getirmiş olması ve orada bulunanlardan hiç kimsenin bu durumu inkâr etmemesidir. Hız. Ali'nin fazîleti üzerine delil getirilen bu iki hususa İbnü'l-Melâhimî katılmamaktadır. Ona göre sahabenin bu hadîsi reddetmemesi, bu hadîsin her asırda meşhûr bir rivâyet olduğu anlamına gelmez.³⁷⁰ Ayrıca Hız. Peygamber'in böyle bir sözü söylemesinin câiz olmasından dolayı sahabenin söz konusu hadîsi –bizzat şahit olarak olayı bilmeseler bile-

³⁶⁸ İbnü'l-Melâhimî, İmâmiyye'nin bu hadîsi Enes b. Mâlik, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Hız. Peygamber'in mevlâsı Ebû Râfî'nin rivâyet ettiği iddiasını da zikretmektedir.

³⁶⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 622.

³⁷⁰ Şunu da ifade etmek gerekir ki; bu sözden de anlaşıldığı üzere İbnü'l-Melâhimî'nin sadece meşhûr olan rivâyetleri ele alma ile kastettiği şey, Şîî anlayış sebebiyle meşhûr edilmiş hadîsler değildir. Burada onun ifade ettiği rivâyetler, kendi döneminde İslâm toplumunda yaygın bir şekilde rivâyet edilen hadîslerdir.

reddetmemesi mümkündür. Çünkü sahabe âhâd haberlerin birçoğunu reddetmemekle birlikte onların kesin olarak doğruluğuna da hükmetmemiştir.³⁷¹

Hız. Ali'nin şûrâ günü fazîletleri arasında bu hadîsi saydığı iddiasını da kabul etmeyen İbnü'l-Melâhimî, tarihçilerin ittifakla şûrâ gününde Hız. Ali'nin menâkıbı arasında böyle bir şeyden bahsetmediğini ifade eder. Ona göre şûrâ gününde Hız. Ali'nin kendi fazîleti için delil getirdiği iddiası İmâmiyye'nin sözüdür. Zira onlar Hız. Ali'ye olan hevâ ve meyillerinden dolayı buna benzer konularda itham edilmişlerdir.³⁷²

Hız. Ali'nin fazîletine delil olarak zikredilen ikinci hadîs ise Hız. Ebû Bekir'in imâmeti bahsinde de ele aldığımız “mevlâ hadîsi”dir. İbnü'l-Melâhimî'nin anlatımıyla; söz konusu hadîsle imâmetin kastedilmediği ortaya çıkınca Şîa'dan bir grup bunun fazîlet manasına hamledilmesi gerektiğini söylemiştir. Buna dayanak olarak, bu olayın Zeyd b. Hârîse ve Hız. Ali arasında gerçekleşen bir tartışma sonucu ortaya çıkmasını zikretmişlerdir. Bu anlatım esas alındığında tartışma sonunda Hız. Ali, Zeyd'e “Sen benim mevlâmsın” demiş ancak Zeyd bunu kabul etmemiş ve olay Peygamber Efendimize ulaşınca “mevlâ hadîsi”ni buyurmuştur. Bunun neticesinde Hız. Ömer ve Ensâr Hız. Ali'yi kutlamışlar ve “*Ey mevlâmız!*” şeklinde hitâb etmişlerdir. İmâmiyye bu hadîsin artık “nusret velâsı”na yani yardım manasına hamledilme ihtimalinin kalmamasından dolayı mevlâ'dan kastın fazîlet olduğunu savunmuştur.³⁷³

İbnü'l-Melâhimî daha önce de ifade ettiği gibi “mevlâ” kelimesinin üç mana dışında başka bir şeye delâlet etmesinin imkân dâhilinde olmadığını belirtmektedir. Ona göre “mevlâ” lafzının fazîlet manasına hamledilmesi sonradan ortaya çıkmış bir meseledir. Çünkü eskiden beri “mevlâ” lafzının delâleti ya imâmete ya velâyaya ya da nusret velâsıdır. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî hadîsteki mananın nusret velâsı anlamında kullanıldığını tekrar ifade etmiştir. Çünkü hadîsin vârid olma sebebini ortaya

³⁷¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 622.

³⁷² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 622.

³⁷³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 622-623.

koyan hadîsin devamındaki ifadeler nusret velâsının anlaşılması noktasında önemli ipuçları vermektedir.³⁷⁴

Hız. Ali'nin fazîletine delil olarak kullanılan diğér bir hadîs “Menzile hadîsi”dir. Daha önce de incelemeye aldığımız bu konu hakkında İmâmiyye'nin takındığı tutum “mevlâ hadîsi” ile aynıdır. Konunun imâmete delâletinin mümkün olmamasından kaynaklı İmâmiyye mezhebi, Hız. Harun'un Hız. Musa'ya olan imâmet dışındaki bütün konumlarının Hız. Ali için de söz konusu olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre bu konumlardan biri de Hız. Harun'un sevap yönünden Hız. Musa'dan hemen sonra gelmesidir. Bu sebeple Hız. Ali de sevap yönünden Peygamber efendimizden hemen sonra yer almaktadır. Bu görüşe karşı İbnü'l-Melâhimî'nin eleştirisi ise şudur: Hız. Ali'nin fazîlet olarak Hız. Peygamberden hemen sonra gelmesinin kabul edilmesi halinde Hız. Ali'nin Hız. Harun'dan ve diğér peygamberlerden daha üstün bir konuma gelmesi sonucu ortaya çıkar. Çünkü Hız. Peygamber sevap yönünden Hız. Musa'dan üstündür. Hız. Ali'nin ise peygamberlerden fazîlet yönünden üstün olması câiz değildir. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî'ye göre Hız. Harun'un fazîletteki konumu Hız. Musa'dan kaynaklanan bir durum değildir. Bilakis bu durum onun peygamber olmasıyla alakalıdır.³⁷⁵

Bu meseledeki son rivâyet ise Medine döneminde Peygamber efendimizin ensâr ile muhâciri birbirine kardeş ilan etmesi ile alakalı olup “muâhât hadîsi” şeklinde meşhur olmuştur. Şîa'nın iddiasına göre Hız. Peygamber bu olay esnasında Hız. Ali'yi kendine kardeş yapmıştır.³⁷⁶ Onlara göre Hız. Peygamber fazîlet açısından birbirine eşit veya yakın olan kimseler arasında bu akdi uygulamıştır. Hız. Ali'nin fazîlet yönünden Hız. Peygambere eşit olması mümkün olmadığına göre ona en yakın konumda bulunması gerekir. Bundan dolayı Hız. Ali, Peygamber efendimizden sonra en fazîletli kişidir. İbnü'l-Melâhimî ilk olarak, bu konuda başka bir rivâyetin var olduğunu zikreder. Bu rivâyete göre Hız. Peygamber Hız. Ali ve Seyf b. Huneyf arasında bir kardeşlik bağı kurmuştur. İbnü'l-Melâhimî bu görüşü zikrettikten sonra, herhangi iki kişinin kardeş yapılmasında

³⁷⁴ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 623. Hadîsin devamı şu şekildedir: “*Ey Allah'ım ona yardım edene sen de yardım et, ona düşman olana sen de düşman ol...*” Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın “Hız. Ebû Bekir'in İmâmeti” başlığına bakınız.

³⁷⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 623.

³⁷⁶ Hadîs için bkz: Tirmizî, “Menâkıb”, 3722. Ayrıca bkz: Hüseyin Algül, “Muâhât”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 308.

fazîlette eşitliğe ve yakınlığa delâlet eden herhangi bir unsurun bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre söz konusu kardeşlikte, dünyalık işlerin yapılmasında yeterlilik, bu yeterliliğe güven duyma ve eşitliğe teşvik vardır. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî, Hz. Ali ile Seyf b. Huneyf arasında fazilet açısından bir eşitlik ve yakınlık bulunmamasını da delil olarak öne sürer. Ona göre İmâmiyye'nin iddiasının kabul edilmesi halinde dahi Hz. Ebû Bekir hakkında buyrulan “*Bana dostum ve kardeşim Ebû Bekir'i çağırın.*” ve “*Eğer dost edinseydim Ebû Bekir'i dost edinirdim.*” hadîsleri, fazîlet konusunda kardeşliğin altında kalan bir konum değildir.³⁷⁷

İbnü'l-Melâhimî, Hz. Ali'nin fazîletine delâlet eden birçok hadisin var olduğunu ancak söz konusu rivâyetlerin “ahâd haber” seviyesinde kalmasından dolayı bu konuya bağlanmasının doğru olmayacağını ifade etmiştir.³⁷⁸

Sonuç olarak İbnü'l-Melâhimî açıkça Hz. Ebû Bekir'in ya da Hz. Ali'nin daha fazîletli olduğunu söylemese de konuyu inceleme üslubu Hz. Ebû Bekir'in daha fazîletli olduğunu kabul ettiği şeklinde bir kanaat oluşmasına yol açmaktadır.³⁷⁹ Ayrıca bu bağlamda hadîslerin kullanımı konusunda İbnü'l-Melâhimî'nin tutarlı bir yol izlediğini söylemek mümkündür. Esasen onun imâmet konusundaki tartışmalarda temel yöntemi, meşhûr rivâyetler varken ahâd haberleri kuvvetli bir delil olarak görmemek ve meşhûr rivâyetler üzerinden tartışmayı sürdürmektir. Hulefâ-i Râşidîn'in imâmetinde ele aldığımız rivâyetlerde de İbnü'l-Melâhimî'nin âhâd-meşhûr haber ayrımı yapması imâmet bahsi özelinde kendi açısından tutarlı bir metot benimsediğine delâlet etmektedir.³⁸⁰

³⁷⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 624.

³⁷⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 624.

³⁷⁹ Tarihi kaynaklar Hz. Ebû Bekir'in en fazîletli olduğu fikrini önceki Mu'tezilîlerin de kabul ettiğini belirtmektedir. Özellikle dört halîfenin imâmete geliş sırası fazilet sıralaması olarak kabul edilmiştir. Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve Nazzam'ın bu görüşü savunduğu hakkında bkz: Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, (nşr. Ma'n Ziyâde, Rıdvan es-Seyyid), Beyrut: Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabi, 1979, s. 14; Osman Aydın, “Mu'tezile'nin İmâmet Nazariyesi: Teori ve Pratik”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2000, c. 3 sy. 7, s. 24.

³⁸⁰ Unutmamak gerekir ki İbnü'l-Melâhimî söz konusu haberleri incelerken sadece âhâd-meşhûr ayrımına dikkat etmemiş aklı ön planda tutan bir yaklaşımla metin tenkidi de yapmıştır. Bu bağlamda Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen bir haberi aklî ilkelere uygun olmamasından dolayı reddetmesi örnek olarak gösterilebilir. Bkz: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 580-581.

3. RÂŞİD HALÎFELERDEN SONRA İMÂMLAR

Râşid halîfeler şeklinde isimlendirilen ilk dört halifenin imâmetinin, İmâmiyye dışında ümmetin büyük bir kesimine göre meşru olduğundan bahsetmiştik. Ancak sonrasında kimin imâm olduğu noktasında Sünnî ve Zeydî çevreler arasında dahi belli tartışmalar yaşanmıştır. Özellikle Ehl-i Sünnet, Muaviye'nin imâmetini Hz. Hasan'ın ona biatinden sonra meşrû görmüştür. Buna karşılık Mu'tezile'nin tutumu bu durumun aksi yönünde tezâhür etmiştir. Çünkü Mu'tezile'nin fâsık yöneticinin imâmetini meşru görmeyen genel temayülü, Muaviye'nin imâmetini onaylamaya imkân vermemektedir. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî dört halifeden sonra kimlerin imâm olduğunu tartışmaya açmıştır.

3.1. İmâmeti Meşrû Olanlar

İlk olarak Hz. Hasan'ın imâmetine değinen İbnü'l-Melâhimî, imâmetin şartlarını taşımasından ve babasından sonra fazîlet ehlinin biatinden dolayı onun imâmetini geçerli görür. Ayrıca onun cennet ile müjdelenen kimselerden olması da imâmete ehil olmasına delildir.³⁸¹

Hz. Hasan'ın belli şartlar altında imâmlığı Muaviye'ye vermesi ise bazı çevreler tarafından eleştirilmiş ve onun imâmetine gölge düştüğü söylenmiştir. Ayrıca onun kendini azletmesi, Muaviye b. Ebû Süfyân'a biat etmesi, onun yanına girip çıkmakta bir sakınca görmeden atâ alması ve Hz. Hüseyin'in bu konulara muhalefet etmesi de sebep gösterilerek imâmetinin geçerli olmadığı savunulmuştur. İbnü'l-Melâhimî, Hz. Hasan'ın imâmetinin söz konusu sebepler dolayısıyla iptal edilmesinin mümkün olmadığını zikretmektedir. Çünkü onun kendini azlederek Muaviye'ye biat etmesi, hakkı olan imâmeti talep etme noktasında siyasi/askerî gücünün zayıf olmasındandır. İbnü'l-Melâhimî onun Muaviye'ye biat etmesini eleştirenlere, bu durumu "ikrah altında Allah'ı inkâr etmenin bile câiz oluşu"na benzeterek cevap vermiştir. Ayrıca ona göre Hz. Hüseyin'in şehit edilene kadar hakkını talepten vazgeçmemesi, Hz. Hasan'ın ikrah altında anlaşma yaparak hakkını talep etmekten vazgeçmesinin mübahlığını ortadan kaldırmaz. Yani Hz. Hüseyin'in şehit edilene kadar sebat etmesi evlâ olandır, ancak Hz. Hasan'ın

³⁸¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 625.

anlaşma yapması da câizdir. Ayrıca Hz. Hasan'ın Muaviye'nin yanına girmesinde de bir sakınca yoktur. Çünkü o, Ehl-i Beyt'in atâsını almak için Muaviye'nin yanına girmiştir. İbnü'l-Melâhimî, Hz. Hasan'ın elinde imâmeti geri alacak gücü olması durumunda sadece atâsını değil imâmet dâhil tüm haklarını Muaviye'den alacağını söyler. Netice olarak Hz. Hasan'ın imâmeti sâbit olduktan sonra yapılan tüm bu eleştiriler sebebiyle onun imâmetinin bâtil olduğuna hükmetmek mümkün değildir.³⁸²

Dört halifeden sonra imâmeti geçerli olanlar arasında ikinci olarak Hz. Hüseyin zikredilmiştir. Çünkü imâmetteki ehliyeti ve insanların râzı olarak yaptığı biat onun imâmetinin geçerli olduğuna dair en önemli delillerdir. İbnü'l-Melâhimî onun imâmetinin sahihliğini yaşanan somut gerçekler üzerinden temellendirmiştir. Müslim b. Ukayl'ın Hz. Hüseyin adına Kûfe halkından biat alması ve Kûfe emîrine karşı hurûc etmesi bu olaylardandır. İbnü'l-Melâhimî, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine kadar gelişen olayları kısaca ele aldıktan sonra Hz. Hüseyin'in sebat ederek Yezid'e biat etmediğini belirtir. Ayrıca onun biat etmeme konusunda sebat etmesi ve sonrasında şehit edilmesi sebebiyle imâmetinin bâtil olduğu asla düşünülemez.³⁸³

İbnü'l-Melâhimî eserinde Hz. Hüseyin'den sonra imâmeti geçerli olan kimseler arasında pek az kişiyi zikretmektedir. Bu konuda o, Mu'tezile'nin şeyhlerine atıfla görüşlerini ortaya koymuştur. Özellikle Ebû Ali ve Kâdî Abdülcebbar üzerinden temellendirilen bu görüşlerin varlığını da kaynaklardan tespit etmekteyiz. Bu bağlamda ismi zikredilen ilk halife 8. Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz'dir.³⁸⁴ Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere İbnü'l-Melâhimî imâmın atanma yolu olarak mutlak manada seçimi işaret etmesine rağmen Ömer b. Abdülazîz'in bir önceki halife olan Süleyman b. Abdülmelik'in bizzat ataması yoluyla iktidara gelmesinden kaynaklı bir eleştirinin ortaya çıkması mümkündür. Bu sebeple İbnü'l-Melâhimî onun imâmetinin meşrû olma sebebi olarak atamayı değil ehlü'l-hal ve'l-akd ile fazîlet ehlinin rızasını işaret etmiştir. Yani

³⁸² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 625.

³⁸³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 626.

³⁸⁴ Kâdî'nın verdiği bilgiye göre Ömer b. Abdülazîz'in imâmetinin geçerli görülmesi Ebû Ali'ye dayanmaktadır. Söz konusu görüş İbnü'l-Melâhimî tarafından da savunulmuştur. Bkz: Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XX/2, 150.

Ömer b. Abdülazîz'in imâmetinin sabit olması bir anlamda fazîlet ehlinin seçimi/tercihi sonucu olmuştur.³⁸⁵

Emevî halîfeleri arasında imâmeti geçerli olan diğer kişi ise “Nâkıs” lakabı ile bilinen Yezîd b. Velîd'dir (ö. 126/744). İbnü'l-Melâhimî onun imâmet için ehliyet sahibi olduğunu ve fazîlet ehlinden bir grubun ona biat ettiğini Kâdî Abdülcebbâr'dan nakilde bulunarak ortaya koymuştur. Kâdî'ya göre, Yezîd b. Velîd'e dair nakledilen haberler onun imâmetini net bir şekilde açıklar.³⁸⁶ Ancak Yezîd b. Velîd'in imâmetinin Mu'tezile içinde muteber bir yer tutmasındaki sebepler arasında, halifenin Gaylân ed-Dîmaşkî'nin³⁸⁷ görüşlerini benimsemesi ve insanları kaderî düşünceye davet etmesini zikretmek gerekir.³⁸⁸ Bunun yanı sıra Mu'tezile âlimlerinin Yezîd b. Velîd'i Ömer b. Abdülazîz'den daha fazîletli gördüğü de ifade edilmiştir.³⁸⁹

Emevîler döneminde söz konusu iki halîfe dışında ciddi anlamda adalet, zühd ve takva ile ismi anılan pek az isim vardır. Hatta bu dönemlerin çoğunda hem halktan hem Ehl-i Beyt'ten hem de mevâliden³⁹⁰ ciddi bir tepki oluşmuş ve bunun sonucunda Emevîlerin yıkılış sürecinin fitili ateşlenmiştir. Bu baskı ve hoşnutsuzluk ortamında Ehl-i Beyt içindeki Zeydî imâmların Emevî iktidarına karşı başlatmış oldukları hurûc hareketleri ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında Zeyd b. Ali (ö. 122/740) ayaklanması yer alır. Abbasîler döneminde de Muhammed en-Nefsüz-Zekîyye (ö. 145/762) ve İbrahim b. Abdullah (ö. 145/763) ayaklanmaları bulunmaktadır. İbnü'l-Melâhimî söz konusu

³⁸⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 626.

³⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/2, 150; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 626.

³⁸⁷ Gaylân ed-Dîmaşkî'nin görüşleri ve hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Abdunnasır Süt, *İslam Düşüncesinde İlk Muhâlifler: Mâ'bed el-Cuhenî ve Gaylân ed-Dîmaşkî*, Ankara: Feer Yayınları, 2014, s. 66-73; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. Ethem Ruhî Fığlalı), İstanbul: Birleşik yayıncılık, 1998, s. 103.

³⁸⁸ Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (nşr. Şuayb el-Arnaut), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, V, 376; Mevlüt Koyuncu, “Yezîd III”, *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII, 516-517. Nitekim Yahya b. Hüseyin Gaylân ed-Dîmaşkî'yi Mu'tezile'nin dördüncü tabakasında zikretmektedir. Hicrî I. asırda her ne kadar Mu'tezile adı altında bir mezhep tarif etmek zor olsa da Yahya b. Hüseyin'in nitelemesini “Kaderî düşünceye sahip olma” şeklinde anlamak daha doğrudur. Zira Mu'tezile'nin teşekkül sürecinden önceki nüveleri Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dîmaşkî üzerinden ifade edilmiştir. Bkz: Ebu'l-Hüseyin Hasenî Zeydî Hâdî ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin, *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, (nşr. Muhammed İmâre), Kâhire: Dârü'l-Hilâl, 1971, I, 68.

³⁸⁹ Koyuncu, “Yezîd III”, XLIII, 517.

³⁹⁰ Mevâlî: Arap olmayan Müslüman halklar için kullanılan terim. Ayrıntılı bilgi için bkz: İsmail Yiğit, “Mevâlî”, *DİA*, İstanbul, 2004, XXIX, 424-426.

isimlerin imâmete ehil olduklarını savunmakta ve meşrû imâmlar olarak görmektedir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’de olduğu gibi fazîlet ehlinin onlardan razı olması imâmetlerini geçerli hale getirmiştir.³⁹¹

İbnü’l-Melâhimî bu görüşünü, Kâdî’ya nispet ederek yaptığı bir iktibasa dayandırmaktadır.

“Kâdî’l-Kudât ashabımızın şöyle dediğini zikretti: Hasan’ın, Hüseyin’in, Zeyd b. Ali’nin, Muhammed b. Abdullah’ın, İbrâhim’in ve Ehl-i Beyt’ten hurûc edip ehlü’l-hal ve’l-akd ile fazîlet ehlinin biat ettiği her kişinin imâmeti geçerlidir.”³⁹²

Kâdî Abdülcebbâr’ın Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeyd b. Ali, Muhammed en-Nefsü’z-Zekiyye ve İbrâhim’in imâmetini geçerli gördüğü noktasında herhangi bir problem yoktur.³⁹³ Ancak bu pasaj Kâdî’nın *el-Muğnî* adlı eserinden alınmasına karşın eserde Mu‘tezilî şeyhlere herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Ayrıca Kâdî’nın ifadelerine göre sadece Ehl-i Beyt’ten değil Ehl-i Beyt dışındaki kimselerin imâmeti de fazîlet ehlinin rıza göstermesi ile geçerli olmaktadır.³⁹⁴

İbnü’l-Melâhimî’nin böyle bir görüşü Mu‘tezile’nin geneline hamletmesi dikkat çekici olmakla birlikte fâsık yöneticilere isyan eden bu kimselerin imâmetinin, Mu‘tezile mezhebi içinde kabul gördüğünü söylemek pek şaşırtıcı değildir.³⁹⁵ Çünkü fâsığın imâmeti Mu‘tezile’ye göre câiz değildir. Bu konudaki esas problem noktası ise Zeydiyye mezhebinin ayırt edici vasfı olan “Ehl-i Beyt’ten hurûc eden her kimsenin imâmeti geçerlidir.” düşüncesinin Mu‘tezile’nin geçmiş dönem âlimlerine nispet edilmesidir.

³⁹¹ İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 626.

³⁹² İbnü’l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 624.

³⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/2, s. 145-150.

³⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/2, s. 149-150. Bu konuda sadece *el-Muğnî* üzerinden bir tarama yapmanın yanlış bir kanaate götürebilme ihtimalinden dolayı Kâdî’ya nispeti tartışmalı olan *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse* adlı eseri de incelemeyi uygun gördük. Fakat söz konusu eserde de Mu‘tezilî şeyhlere izafe edilen böyle bir görüş bulamadık. Bkz: Ebu’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse* (Mu‘tezile’nin beş ilkesi, metin-çeviri), (trc. İlyas Çelebi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, II, 688-714.

³⁹⁵ Geçmiş dönem eserlerinde böyle bir kayda rastlamasak da Mu‘tezile’nin genel temayülü olan “fasık yöneticinin azledilmesi” görüşünden yola çıkarak mütekaddim Mu‘tezililerin bu durumu kabul ettiklerini söylemek normal karşılanabilir. Ancak yine de belirtmek gerekir ki elimizdeki kaynaklar dikkate alındığında Mu‘tezile’nin şeyhlerine böyle bir görüş atfedildiğine rastlamadık.

İbnü'l-Melâhimî'nin bu iktibası yaparak görüşünü Kâdî aracılığı ile Mu'tezile'ye yaslamasının kanaatimizce iki temel sebebi olabilir. Birincisi kendisinin de kısmen meylettiği Zeydî düşünceye Mu'tezile mezhebi içinden bir destek bulma çabası ve bununla birlikte meşruiyet problemini aşmak istemesidir. İkincisi ise Kâdî'ya nispet edilen *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserde de görülen, Zeydî öğrencilerin Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerine eklemeler yapması sonucu İbnü'l-Melâhimî'ye Zeydî gelenek içinden böyle bir görüşün ulaşma ihtimalidir.

İbnü'l-Melâhimî'nin bu konu özelinde Mu'tezile içindeki yerine de kısaca temas etmek istiyoruz. Mu'tezile'nin özellikle hicrî IV. Asrın sonlarından itibaren Zeydiyye ve İmâmiyye mezhebiyle ciddi fikirsel bağlar kurması³⁹⁶ ve Büveyhîlerin İslâm coğrafyasında belirli bir süre yönetimi ele geçirmesi neticesinde ortaya çıkan mezhepsel dönüşüm Mu'tezile'nin en başta imâmet anlayışını etkilemiş görünmektedir. Basra ekolü içinde Kâdî Abdülcebbâr ile daha da belirgin şekilde ortaya çıkan mefdûlün imâmetinin câiz olduğu fikri ve Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali arasındaki tafdîl meselesindeki tevakkuf düşüncesi bu durumun en çarpıcı örnekleridir. Bunun yanı sıra tespit edebildiğimiz kadarıyla Mu'tezile içinde Zeydî imâmların imâmetinin geçerli olduğuna dair fikir beyan eden ilk kişi Kâdî Abdülcebbâr'dır. Zeydî imâmet anlayışından birçok izi kendisinde barındıran Kâdî'dan sonra İbnü'l-Melâhimî ile birlikte bu tutum -Kâdî'daki kadar olmasa da- devam etmiştir. Ancak İbnü'l-Melâhimî'nin tam anlamıyla Zeydî düşünceye meylettiği şeklindeki bir düşüncenin de yanlış olacağı açıktır. Çünkü ilk bölümde de bahsettiğimiz üzere Zeydî müellif Kureşî'nin İbnü'l-Melâhimî'nin imâmet anlayışına dair bir reddiye kaleme alması böyle bir kanaat oluşmasına engeldir.³⁹⁷

³⁹⁶ Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, s. 220-221.

³⁹⁷ Ayrıca Zeydî düşüncenin en önemli unsurlarından biri olan davet görüşü İbnü'l-Melâhimî tarafından kabul görmemiştir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre imâmetin tek sübût yolu seçimdir. Bunun yanı sıra o, Hz. Ali'yi de fazilet açısından en üstün olarak görmemektedir. Tüm bu durumlar İbnü'l-Melâhimî'nin Zeydî düşünceye sahip olduğu şeklindeki bir önermeye tezat teşkil etmektedir. Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın "Seçimin İspatı" ve "Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali Arasında Tafdîl Meselesi" başlıklı bölümlerine bkz.

3.2. İmâmeti Bâtıl Olanlar

İbnü'l-Melâhimî imâmetini geçerli görmediği kimseleri zikretmeden önce Hz. Peygamber'den bir hadîs naklederek konuya giriş yapmıştır. Söz konusu hadîs şu şekildedir:

*“Hilâfet benden sonra otuz senedir. Sonra hükümdarlık gelir.”*³⁹⁸

İbnü'l-Melâhimî bu hadîs üzerinden bir takım eleştirilerin gelebileceğini düşünerek Hz. Peygamber'in “otuz sene” sözünün nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamıştır. Nitekim hadiste buyrulan otuz senenin râşid halîfeler ile son bulmuş olması ve İbnü'l-Melâhimî'nin bu süreden sonra bazı yöneticileri hak imâm olarak tanımlaması göz önünde bulundurulursa bu durum bir çelişki gibi anlaşılabilir. Ancak İbnü'l-Melâhimî'ye göre iki durum arasında herhangi bir çelişki yoktur. Çünkü Peygamber efendimizin “hilâfet otuz senedir” sözünden kastı, dinin düzgün bir şekilde ikâme edilmesidir. Otuz yılın sonunda ise hadîs-i şerîf'e göre zâlimlerin fitneleri ile karışmış bir dünya gelecektir. Ancak dünyanın, Allah'ın dinini ikâme edecek bir imâmdan boş kalması da mümkün değildir. İbnü'l-Melâhimî bu açıklamalarına ek olarak peygamberlerden sonra genellikle dünyanın durumunun böyle olduğunu da zikretmiştir. Sonuç olarak İbnü'l-Melâhimî'ye göre otuz yıllık süreçten sonra hak bir imâmın seçilmesi mümkündür ve bu durum, zikri geçen hadîse aykırı değildir.³⁹⁹

Muhaliflerin İbnü'l-Melâhimî'ye yönelttiği eleştirilerden biri de Muaviye'nin imâmetidir. Çünkü fazîlet ehli ona biat etmiş ve ondan razı olmuşlardır. Hatta ona biat edilen yılın “birlik yılı” olarak isimlendirilmesi de ona topluca biat edildiğini gösterir. İbnü'l-Melâhimî ise Muaviye'nin imâmetini iptal eden unsurı fîsk olarak açıklamıştır. Nitekim Muaviye meşrû imâm olan Hz. Ali'ye hurûc ederek fîska düşmüş ve bu günahından tövbe etmemiştir. Sonuç olarak onun imâmete ehil olmamasının temel sebebi fîskında ısrarıdır. Fazîlet ehlinin Muaviye'ye biatına gelince İbnü'l-Melâhimî'ye göre onlar ikrah altında Muaviye'ye biat etmişlerdir. Bundan dolayı onun imâmeti meşrû

³⁹⁸ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 626.

³⁹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 626. Diğer neşirdeki eksiklik için krş: İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, (nşr. Faysal Avn), s. 717.

olmaz. Ayrıca ona biat edilen yılın “birlik yılı” olarak isimlendirilmesi Muaviye ve taraftarlarınca yapılmıştır. Nitekim zâlimlerin âdeti, yaptıkları zulûmlerin üstünü örterek halkın zayıflarını kendi tarafına çekmek için, yaptıkları kötülükleri güzel adlarla isimlendirmektir. Muâviye bağlamında İbnü'l-Melâhimî, oğlu Yezîd b. Muaviye'nin imâmetini de meşrû görmemiş ve “*Allah ona lanet etsin.*” şeklinde bir ifade kullanmıştır. Ona göre, Yezîd b. Muaviye içki içmesi ve başka kötülükleri yapması sebebiyle babasından daha fâsık bir kimsedir.⁴⁰⁰

İmâmeti değerlendirilen bir başka grup da Süfyânîlerden sonra iktidarı ele geçiren Mervânî halîfelerdir. İbnü'l-Melâhimî, Mervânîler arasında herhangi bir ayrıma gitmeden tamamını fıkla itham etmiştir. Ancak Abdülmelik b. Mervân'ın imâmeti konusunda İbnü'l-Melâhimî'nin daha sert davrandığı da görülmektedir. Bu konuda Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserine atıfta bulunarak şunları söylemektedir:

“Benî Mervân içerisinde ondan daha fâsığı ve daha kâfiri yoktu. Onun hutbesinde halka şöyle dediği nakledilir: ‘...Siz kendi yaptığınız bazı şeyleri bizim de yapmamız için emrediyorsunuz. Vallahi makamımdan sonra kimse bana Allah’a takvâ sebebiyle bunu emredemez. Şayet emreden olursa boynunu vururum.’ Bunun üzerine diller iyiliği emretmekten kesildi.”⁴⁰¹

İbnü'l-Melâhimî Abdülmelik b. Mervân'ın fâsıklığına hükmetmek için Haccâc'ı⁴⁰² vali olarak atamasının bile yeterli olacağını zikreder. Zira ona göre Haccâc'ın fesadı yeryüzüne yayılmış ve ulemâyı katletmesi zâhir olmuştur.⁴⁰³

Eserde imâmeti ele alınan ve hakkında yorum yapılan halîfeler saydığımız isimler ile sınırlı kalmıştır. İbnü'l-Melâhimî özellikle Abbâsî halîfelerine ait hiçbir değerlendirmede bulunmamaktadır. Bu konuyu yalnızca İbnü'l-Melâhimî özelinde ele almak mümkünse de Abbasî hilâfeti altında yaşamış tüm Mu‘tezilîler için de aynı durum söz konusudur. Kanaatimizce böyle bir tablonun ortaya çıkmasında iki unsur etkili olmuş

⁴⁰⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 627.

⁴⁰¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 87-88; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 627.

⁴⁰² Haccâc'ın yapmış olduğu zulûmler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: İrfân Aycan, “Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 427-428.

⁴⁰³ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 627.

olabilir. İlk olarak Abbasî hilâfeti ile Mu‘tezile arasında belli bir süre devam eden işbirliği sonucunda ortaya çıkan Mihne süreci ve belirli bir dönem saray ile iyi ilişkiler kurulmuş olması, aradan geçen uzun bir zamana rağmen muhalif bir pozisyon almayı engellemiş olabilir. İkincisi ise Mu‘tezile’nin, bayrağı altında yaşadığı Abbasî idaresine karşı muhalif bir tutum takınması o dönemde iyi neticeler doğurmayacağından onlar hakkında yorum yapılmamış olması ihtimalidir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Abbasî halifelerinin yapmış olduğu zulümler hakkında bir eleştiri getirilmemesinin yanı sıra onları metheden yahut zulümlerini örten bir duruma da düşülmemiştir.



SONUÇ

Hız. Peygamber'in vefatından sonra İslâm devletinin nasıl yönetileceği meselesi, ümmetin gündemindeki en önemli konulardan biri olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnette devleti yönetecek kişinin nasıl seçileceği, hangi şartları taşıması gerektiği ve ne gibi görevleri üstleneceği açıkça ortaya konulmamıştır. Bu sebeple İslâm düşünce tarihinde, gerek kişiler gerekse mezhepler belli teoriler geliştirmiş ve bu teorileri kimi zaman sosyal hayatla bütünleşerek kimi zaman toplumsal uzlaşmayı terk ederek sistematize etmişlerdir.

Mu'tezile mezhebinin imâmet meselesindeki tavrı ise siyasî ve toplumsal olaylardan önemli ölçüde etkilenmiş ve bu durum bazı konular dışında mezhep içinde bir birlik tablosu oluşmasını engellemiştir. Özellikle Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasında gerçekleşen tafdîl tartışması bu durumun en açık örneği olmuştur. Basralılar ilk dönemlerinde imâm olacak kişide efdal şartının aranması gerektiğini ve fazîlet sıralaması olarak ilk dört halifenin imâmete geliş sırasını fazilet sıralaması olarak kabul ederken, Bağdatlılar Hz. Ali'yi efdal olarak belirlemiş ve mefdûlün imâmetini de câiz görmüştür. Ancak Basra Mu'tezilesi, imâmet konusunda Ebû Ali ve Ebû Hâşim ile başlayan bir değişim sürecine girmiştir. Bu yeni dönemde Basralıların efdal görüşü, yeni yorumlarla yumuşatılmış ve toplumun ihtiyaçları göz önünde bulundurularak bu çerçevede imâmet anlayışları ortaya konulmuştur. Basra ekolünün son dönemlerinin en büyük temsilcisi olarak görülen Kâdî Abdülcebâr da iki şeyhinin görüşlerini büyük oranda benimseyerek daha sistemli hale getirmiştir.

Çalışmamızın ana gövdesini oluşturan İbnü'l-Melâhimî'nin imâmet anlayışı ise Kâdî'dan sonra imâmet bahsini müstakil olarak oldukça geniş bir şekilde ele alan başka bir Mu'tezilî olmaması sebebiyle büyük öneme hâizdir. Ayrıca Basra ekolünün Hüseyniyye koluna ait, imâmet bahislerini konu alan başka hiçbir eserin günümüze ulaşmaması, İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerini ayrı bir konuma oturtmuştur. Bu sebeple, Mu'tezile'nin imâmete ilişkin fikirlerindeki son değişimlerin tespiti için İbnü'l-Melâhimî'nin imâmet anlayışını ortaya koymak önemlidir.

İmâmet tartışmalarını sistematik olarak ele alan İbnü'l-Melâhimî kendinden önceki Mu'tezilîlerden kısmen farklılaşarak eserinde imâmetin tanımına yer vermiştir.

Ona göre imâmet hem aklen hem de sem'an gerekli olup Şîa'nın iddia ettiği lütuf bağlamında Allah'a vâcib olan bir müessese değildir. Onun sisteminde imâmet, dünya hayatındaki zararları ortadan kaldırmak için aklen insanlara vâcibtir. Had ikâmesini emreden muhtelif ayetler ise imâmetin sem'an gerekli olduğuna delil olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda imâmetin aklen gerekliliği, toplumsal maslahat çerçevesinde açıklanmışken, sem'an gerekliliği ise Kur'ân-ı Kerîm üzerinden temellendirilen ilâhî bir emrin sonucudur. İbnü'l-Melâhimî bu görüşleri ile imâmetin sadece sem'an gerekli olduğunu savunan Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr'dan ayrılmıştır. Ancak bu durum Basra ekolünden Câhız, Hüseyiniyye'nin kurucusu Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Bağdat Mu'tezilesi'nden Ka'bî ile ortak bir kanaat taşıdığını da göstermiştir.

İbnü'l-Melâhimî imâmet anlayışını şekillendirirken büyük oranda İmâmiyye'yi hedef tahtasına koyması sebebiyle onların görüşlerini iptal etmek için ciddi çaba sarfetmiştir. Ona göre imâm, İmâmiyye'nin şart olarak öne sürdüğü gibi zamanın en fazîletlisi ve mâsum olmak zorunda değildir. Onun sisteminde “siyâsi yönden daha iyi olma” vasfını taşıyan kimse imâmette öne geçmeye daha layık olurken takvâ sebebiyle birinin en üstün olması imâmette öne geçme sebebi değildir. O bu durumu, insanların iyi yönetime ihtiyacının ibadete/takvâyâ olan ihtiyacından daha fazla olması ile açıklamıştır. Bu yönüyle İbnü'l-Melâhimî'nin mefdûlün imâmetini meşrû kabul ettiğini söylemek mümkündür. İmâmetin şartlarından sayılıp sayılmadığı tartışılan bir diğer mesele olan Kureyşlilik, ona göre imâmette aranması gereken bir şarttır. Ancak o, Kureyşlilik şartını nass dolayısı ile kabul ederken İmâmiyye'nin iddia ettiği nass ile tayin fikrine karşı çıkmıştır. Bu durumun açık bir çelişkiyi beraberinde getirdiği söylenebilir. Çünkü her ikisinde de nassın varlığı kabul edilmiş ve imâmet belli kişi veya kişilere hasredilmiş olmaktadır.

İmâmiyye mezhebinin iddialarının sistematik olarak reddedildiği başka bir bahis de seçim-nass tartışması olmuştur. İbnü'l-Melâhimî bu başlıkta da eleştirilerini daha çok İmâmiyye üzerine yoğunlaştırsa da Hz. Ebû Bekir üzerinde nass olduğunu iddia eden Bekriyye'yi (Ashâbü'l-Hadîs) de göz ardı etmemiştir. O seçimin en makul yol olduğunu savunmuş ve hiçbir nass ile tayin rivâyetinin mütevâtir haber olarak kendilerine ulaşmadığını iddia etmiştir. Dolayısıyla İmâmiyye'nin Hz. Ali hakkındaki nass iddiası ile

Bekriyye'nin Hz. Ebû Bekir hakkındaki nass iddiası İbnü'l-Melâhimî'ye göre sahih değildir. İmâmın seçimi ise ehlü'l-hal ve'l-akd'in rıza göstermesi ile geçerlilik kazanır. Ona göre seçimde uygulanması gereken yöntem Sakîfe gününde Hz. Ebû Bekir'in seçiminde uygulanan yöntem olmalıdır. Bu duruma göre ehlü'l-hal ve'l-akd'den bir kişinin biati ve dört kişinin rıza göstermesi ile imâm seçimi tamamlanır.

Seçim ile belirlenen imâmların, görevden azledilmesi konusunda ise İbnü'l-Melâhimî genel geçer bir ilke tespit ederek meseleye yaklaşmıştır. Şayet imâm olarak seçilen kişi imâmetin amaçlarını gerçekleştirebiliyorsa görevine devam eder, gerçekleştiremiyorsa görevden azledilir. Ayrıca ona göre fâsık bir kişi imâmet için göreve getirilemez. Görevinde iken fık durumuna düşerse de azledir.

İbnü'l-Melâhimî imâmetin teorik boyutunu ele aldıktan sonra tarihî rivâyetlere ve hadîslere sıkça atıfta bulunarak Hz. Peygamber'den sonra kimlerin imâm olduğunu değerlendirmeye almıştır. Ona göre herhangi bir fazîlet sıralaması olmaksızın Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali meşrû halîfelerdir. Bu meşruluğun en önemli temelleri ise sahabe icmâ'ı ile "ehlü'l-hal ve'l-akd"nin biatidir. İbnü'l-Melâhimî, ilk üç halîfeye ciddi eleştiriler getiren İmâmiyye'ye ve Hz. Ali'ye eleştiri getiren Muaviye taraftarlarına eserinde önemli ölçüde cevap vermiştir. Fazîlet konusunda ise, sadece Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali hakkındaki fazîlet hadislerine yer vermiş ve Hz. Ali hakkındaki rivâyetlere çeşitli eleştiriler getirirken Hz. Ebû Bekir hakkındaki rivâyetlere herhangi bir eleştiri de bulunmamıştır. Sonuç olarak o, açıkça Hz. Ebû Bekir'in ya da Hz. Ali'nin daha fazîletli olduğunu söylemese de konuyu inceleme üslubu Hz. Ebû Bekir'in daha fazîletli olduğunu kabul ettiği şeklinde bir kanaat oluşmasına yol açmaktadır.

Diğer taraftan dört halîfeden sonra meşrû imâmların kimler olduğu da İbnü'l-Melâhimî tarafından ele alınmıştır. Ona göre meşrû imâmlar Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Yezîd b. Velîd (Yezîd en-Nâkıs), Ömer b. Abdülazîz ve fâsık imâma karşı hurûc eden Zeyd b. Ali, Muhammed en-Nefsüz-Zekiyye ve İbrahim b. Abdullah'tır. Ayrıca Muâviye, Yezîd ile Mervânî halîfelerin tamamı fâsık kimselerdir ve imâmetleri geçerli değildir. İbnü'l-Melâhimî, Zeydî imâmlar konusundaki düşüncesini büyük oranda Kâdî Abdülcebbâr'dan almıştır. Eserinde, Abbasî halîfelerine dair herhangi bir yargı cümlesinde ise bulunmamıştır. Ancak Muhammed ve İbrahim b. Abdullah kardeşleri

meşru imam kabul etmesi, en azından Abbasi halifesi Mansur'a olumlu bakmadığını ihsas ettirmektedir.

Tüm bunlarla birlikte İbnü'l-Melâhimî, özellikle halîfelerin durumunu ele alırken sünnî tarih kaynaklarına ve hadîs eserlerine sıkça atıfta bulunmuştur. Onun bir Mu'tezilî olarak, hadîslere bakışını göstermesi açısından, âhâd haberlerin amel konularında mütevâtir haber gibi kabul edileceğini belirtmesi oldukça önemlidir. Ayrıca halîfeler ile ilgili rivâyetlere yer verirken âhâd-meşhûr haber ayrımı yapması ve meşhûr haber varken âhâd haberleri kullanmayı uygun görmemesi dikkat çekicidir.

Tüm bu görüşler ışığında İbnü'l-Melâhimî'nin Mu'tezile dışında büyük oranda meylettiği hiçbir mezhep yoktur. Onun, kullandığı kaynaklar itibari ile Ehl-i Sünnet'e, Zeydî imâmların imâmetlerini kabul etmesi itibariyle de Zeydiyye'ye kısmen yaklaştığı yorumu yapılabilirse de bu durumu imâmet bahsinin geneline hamletmek mümkün değildir. Çünkü İbnü'l-Melâhimî fazîlet sıralaması ve imâmın tayini gibi önemli konularda Zeydîlerden; Muâviye'nin imâmetini reddederek de Ehl-i Sünnet'ten farklı düşündüğünü ortaya koymuştur. Ancak İbnü'l-Melâhimî'nin kelâmî görüşleri, Zeydîler arasında geç döneme kadar yaşamıştır. Zeydîler arasında onun bu derece kabul görmesinin sebebi ise kuvvetle muhtemel eserinde, Hz. Ali'ye karşı duyduğu sevgiyi açıkça ifade etmesi ve Zeydî imâmların imâmetlerini meşrû kabul etmesidir.

KAYNAKÇA

Abdülkâhir Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed Temîmî, *Kitâbü usûli 'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-âfâkı'l-cedîde, 1981.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *Müsned*, (nşr. Şuayb el-Arnaut ve dğr.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001, I-XLV.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası (Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı)*, İstanbul: Otto yayınları, 2015.

Algül, Hüseyin, “Fedek”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 294-295.

_____, “Mûte Savaşı”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 385-387.

_____, “Muâhât”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 308-309.

Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim, *el-İmame min ebkâri'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, (nşr. Muhammed Zebîdî), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1992.

Ansari, Hassan, “Kitâbî Tâzeyâb der Nakd-i Felsefe: Peydâ Şüden-i Kitâb-ı Tuhfetü'l-Mütekellimîn-i Melâhimî”, *Neşr-i Dâniş*, 2001, sy. 18/3, s. 31-32.

Arı, Abdüsselam, “Vasiyet”, *DİA*, İstanbul, 2012, XLII, 552-555.

Apak, Adem, “Hz. Osman’ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2005, sy. 4, s. 157-170.

Atçeken, İsmail Hakkı, “Hz. Osman Dönemi İç Olaylarında Mervân b. Hakem’in Rolü”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 9, s. 315-348.

Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset: Mu'tezilizmin İktidar Tecrübesi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV yayınları, 2009.

Aydınlı, Osman, *Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset*, Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2017.

_____, “Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdülcebbâr'ın İmâmet Anlayışı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. V sy. 1, s. 113-146.

_____, “Mu'tezile'nin İmâmet Nazariyesi: Teori ve Pratik”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2000, c. 3 sy. 7, s. 17-52.

Aycan, İrfan, “Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 427-428.

Aytepe, Mahsum, “Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2017, c. 17 sy. 3, s. 237-276.

Beyhakî, Ali b. Zeyd, *Me'âricü Nehci'l-belâğa*, (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Kum, 1988.

Bozan, Metin, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İsam), 2009.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Siyasal Aklı*, (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul: Mana yayınları, 2018.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Resâilu'l-Câhız*, (nşr. Abdusselam Muhammed Hârûn), Mısır: el-Mektebetü'l-Hancı, 1979, I-IV.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed es-Sâdık el-Kamhâvî), Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1985, I-III.

Cürcânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevakıf şerhi* (metin-çeviri), (trc. Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2015, I-III.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*, (nşr. Abdülazim ed-Dib), Katar: Mektebetü'l-Kübrâ, 1980.

Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985.

Çetin, Maksut, *Mâturidiliğin Siyaset (Hilâfet/İmâmet) Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013.

Çiçek, Hacı, *Zemahşerî ve Atwâqu'z-zeheb fî'l-mewâ'iz we'l-hutab Adlı Eseri*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2015.

Demîcî, Abdullah b. Ömer, *İslâm'da İmamet ve Hilafet "Hilâfet ve Halifenin Görevleri"*, (trc. İbrahim Cücük), İstanbul: Ravza yayınları, 2014.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Müt'a", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 174-180.

Dursun, Gülseren Ceceli, *Hârizmşâhlar Devleti'nde İlmî Hayat*, (yayımlanmamış doktora tezi), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.

Ebu'l-Hüseyin, Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, (nşr. Muhammed Hamidullah), Dimaşk: Institut Français de Damas, 1964, I-II.

Enderesbânî, Abdüsselâm b. Muhammed, *Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârillâh*, (nşr. Abdülkerim el-Yâfi), 1982: Revue Academie Arabe de Damas LVII/3 içinde.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

Fayda, Mustafa, "Atâ", *DİA*, IV, İstanbul, 1991, s. 33-34.

_____, "Ridde olayları", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 91-93.

Fıġlalı, Ethem Ruhî, *Çaġımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Ankara: Selçuk yayınları, 1990.

_____, “Hâriciliġin Doġuşu ve Fırkalara Ayrılışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1978, c. XXII, s. 245-275.

Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît: Kâmûsu'l-muhît tercümesi*, (trc. Mütercim Âsım Efendi; haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, I-VI.

Gecekuşu, Nisa, *Kadı Abdulcebbar'ın İmamet Anlayışı*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2012.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul: Der yayınları, 1987.

Gülherûdî, Ma'sûme Hüseyinî, *Nakdû Berressî-yi ârâ-yi Rûkniddîn bin el-Melâhimî el-Hârizmî der Bâb-i İmâmet ez Dîdegâh-ı 'Allâme Hilli* (doktora tezi), Dânişgâh-ı Tahran, 1392.

Gümüšoġlu, Hasan, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, İstanbul: Kayıhan yayınları, 2017.

Hakyemez, Cemil, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009.

Hançabay, Halil İbrahim, “Hz. Osman'ın Halife Seçilmesi”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2014, c. XVIII sy. 58, s. 375-394.

Hatiboġlu, Mehmed Said, *Hilafetin Kureyşliliġi*, Ankara: Otto yayınları, 2012.

_____, *Siyasi-İctimai Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri*, Ankara: Otto yayınları, 2015.

Hizmetli, Mustafa, “Hz. Ali-Muâviye Yazışmaları ile İslâm Tarihi Açısından Önemi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of the Near East University Faculty of Theology*, 2015, c. I, sy. 1, s. 97-111.

Hizmetli, Sabri, “Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman’ın Öldürülmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, c. XXVII, s. 149-176.

_____, “İtikatî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, c. 26, s. 653-680.

İbn Abdîrabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed, *el-Ikdü'l-Ferîd*, (nşr. Müfid Muhammed Gamiha ve dğr.), Beyrut: 1983, I-IX.

İbn Dâ‘î, Seyyid Murtazâ Hasenî, *Tebsîratü'l-avâmm fî ma‘rifeti makâlâti'l-en‘âm*, (nşr. Abbas İkbâl), Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1313.

İbn Ebu'l-Hadîd, Ebû Hâmid Abdülhamîd b. Hibetullah el-Medâinî, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, (nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrahim), Kâhire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1965, I-XX.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (nşr. Ali Şîrî), Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1988, I-XV.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal (metin-çeviri)*, (trc. Halil İbrahim Bulut), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2017, I-III.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, (nşr. Muhammed Taha Zeynî), Kâhire: Mektebetü Mustafa el-Halebî ve evlâdihî, 1963, I-III.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadır, ts., I-XV.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *et-Tabakatü'l-kübra*, (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990, I-VIII.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *el-Muntazam fî tarihi'l-müluk ve'l-ümem*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Şemseddînn Yusuf b. Kızıoğlu Sıbt, *Mir'âtü'z-zamân fî tavârîhi'l-a'yân*, (nşr. Muhammed Berekât, Ammar Reyhâvî), Dimaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2013, I-XXIII.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, (nşr. Wilferd Madelung, Martin McDermott), London: al-Hoda, 1991.

_____, Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, (nşr. Wilferd Madelung), Tahran, 2012.

_____, *Kitâbü'l-Fâik fî usûl'd-dîn*, (nşr. Martin McDermott, Wilferd Madelung), Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.

_____, *Kitâbü'l-Fâik fî usûli'd-dîn*, (nşr. Faysal Avn), Kâhire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2010.

_____, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fî'r-Redd ale'l-Felâsife*, (nşr. Hassan Ansari, Wilferd Madelung), Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut: el-Matba'atü'l-Katûlîkiyye, 1961.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Yemenî, *Îsâru'l-Hakk ale'l-Halk*, (nşr.) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978.

İbrahim Ali, Ahmed Şevkî, *Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî ve ârâ'ühü'l-keîâmîyye* (yüksek lisans tezi), Câmiatü'l-Menûfiyye, Şebînülkûm, 2011.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, I-XX.

XIII: *el-Lutuf* (nşr. Ebu'l-Âlâ el-Afîfî), Kahire: Dâru'l-Mısriyye 1963.

XI: *et-Teklîf* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire: Dâru'l-Mısriyye 1965.

XV: *et-Tenebbüât ve'l-mu'cizât* (nşr. Mahmûd Hudayri, Mahmûd Muhammed Kâsım), Kahire: Dâru'l-Mısriyye 1965.

XX/1-2: *Fî'l-imâme* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd, Süleyman Dünyâ), Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963.

_____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Mu'tezile'nin beş ilkesi, metin-çeviri), (trc. İlyas Çelebi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, I-II.

Kahveci, Niyazi, *Mutezile ve Şî'a Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdulcebbâr-Şerîf Murteza)*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.

Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaıarı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Karagözoğlu, M. Macit-Topgöl, M. Enes, *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Klasik yayınları, 2013.

Kartaloğlu, Habib, *Şerîf el-Murtazâ ve Şîi-Usûli Gelenekteki Yeri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2016.

Kaya, Pınar, *Büyük Selçuklular Döneminde Batıniler ile Yapılan Mücadeleler*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Kazvîni, Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed, *Âsâru'l-bilâd ve Ahbâru'l-ıbâd*, Beyrut: Dâru Sadır, ts.

Kelpetin, Mahmut, *Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi Tarihi: Seyf b. Ömer ve Tarihçiliği*, İstanbul: Seda Ozalit, 2010.

Kılaç, Fatıma Sümeyye, *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Vücub Kavramı ile İlişkisi Bakımından İlâhî Fiiller*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), MÜSBE, İstanbul, 2017.

Kureşî, Muhammed b. Ahmed Ali b. Velîd, *el-Cevâbü'n-nâtiku's-sâdık bi-halli şübehi Kitâbi'l-Fâik fîmâ hâlefe fîhi İbnü'l-Melâhimî mezâhibe'z-Zeydiyye fî'l-imâme*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, 2010.

Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2005.

_____, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi I, İstanbul, 2005, s. 391-441.

Kuzudişli, Bekir, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*, İstanbul: Klasik yayınları, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin yayınları, 2010.

_____, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İsam) yayınları, 2017.

_____, “Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2018, sy. 39, s. 7-27.

_____, “İbnü'l-Melâhimî”, *DİA*, İstanbul, 2016, Ek-1, s. 616-619.

Koyuncu, Mevlüt, “Yezîd III”, *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII, 516-517.

Madelung, Wilferd, “İbn al-Malâhimî’s Refutation of the Philosophers”, *A Common Rationalty: Mu‘tazilism in Islam and Judaism* (ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke-David Sklare), Würzburg: Ergon Verlag, 2007.

Ma’mer b. Râşid, Ebî Amr el-Ezdî, *el-Cami’* (Abdurrezzâk’ın el-Musannef’i ile birlikte), (nşr. Habiburrahman el-A’zamî), Beyrut: el-Meclisü’l-ilmî, 1983, I-XI.

Mevdûdî, Seyyid Ebu’l-A‘lâ, *Hilafet ve Saltanat*, (trc. Ali Genceli), İstanbul: Hilâl yayınları, ts., 3. baskı.

Nâşî el-Ekber, Ebu’l-Abbas Abdullah b. Muhammed, *Mesâilü’l-imâme, Muktedafât mine’l-kitâbi’l-evsat fi’l-makâlât*, (nşr. Josef van Ess), Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971.

Necrânî, Takiyyüddîn Muhtâr b. Muhammed, *el-Kâmil fi’l-İstiksâ fî-mâ Belağânâ min Kelâmi’l-Kudemâ*, (nşr. S. Muhammed eş-Şâhid), Kâhire: Vizâratü’l-Evkâf, 1999.

Neseî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *el-Akâidü’n-Neseîyye*, İstanbul: Şirketü Sahâfeti Osmâniyye, 1326.

Nîsâbü’rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim, *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, (nşr. Ma’n Ziyâde, Rıdvan es-Seyyid), Beyrut: Ma’hedü’l-İnmai’l-Arabi, 1979.

Onat, Hasan, “Şîî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî’nin Görüşleri Çerçevesinde)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, c. XXXII, s. 89-110.

Öz, Mustafa “İsmâiliyye Mezhebi”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (İlmî Neşriyat 11 - İslâmi İlimler Araştırma Vakfı)*, İstanbul, 1993, s. 605-645.

Öz, Mustafa-İlhan, Avni, “İmâmet”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 201-203.

Öz, Şaban, “Hilafette Nass Teorisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c. VII sy. 14, s. 67-122.

_____, “Şîî ve Sünnî Tarih Yorumu Açısından Hz. Ali’nin Hz. Ebu Bekr’e Beyati Meselesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, c. VII sy. 1, s. 187-200.

Özaydın, Abdülkerim, “Hârizm”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 217-220.

Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları: 19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başı*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.

Öztürk, Mustafa – Mertoğlu, Mehmet Suat, “Zemahşerî”, *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 235-238.

Râğıb el-İsfahânî, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, (nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî), Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Kitâbü’l-Erba’in fî usûli’d-dîn*, (nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut: Dâru’l-Cîl, 2004, I-II.

_____, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-arabî, ts., I-XXXII.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Kifâye fî’l-hidâye*, (nşr. Muhammed Aruçi), Beyrut-İstanbul: Dâru İbn Hazm-Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2014.

Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyyid b. Şuayb, *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, (nşr. Ömür Türkmen), Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)-Dâru İbn Hazm, 2017.

Sever, Mehmet, *Sa’daettin Taftâzânî’nin İmamet Anlayışı ve İlk Dönem Siyasi Olayları Değerlendirmesi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Süt, Abdunnasır, *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler: Mâ’bed el-Cuhenî ve Gaylân ed-Dimeşkî*, Ankara: Fecr Yayınları, 2014.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (nşr. Ahmed Fehmi Muhammed), Beyrut, 1948, I-III.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Ukberî el-Bağdâdî, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye* (Silsiletü Müellifâti's-Şeyh el-Şeyh Müfid içinde), (nşr. Rıza el-Muhtârî), Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993.

Taşçı, Özcan, *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyyüddin Nocrânî*, Ankara: Sentez yayınları, 2013.

_____, "Takiyyüddin Nocrânî", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, s. 508-509.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989, I-V.

_____, *Şerhu'l-Akâid*, (trc. Talha Hakan Alp), İstanbul: Rıhle Kitap, 2011.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, Beyrut: Dâru Sadır, ts, I-III.

Uyar, Gülgün, *Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fatıma Evlâdı*, İstanbul: İFAV yayınları, 2008.

Ümit, Mehmet, *Hicrî Üçüncü Asırda Şîu-Mu'tezilî İmamet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1996.

_____, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İsam), 2010.

_____, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of the Near East University Faculty of Theology*, 2015, c. I sy. 2, s. 93-118.

Yahya, Mahayudin Hajji, “İlk Dönem Rivayetlerinde Sıffın Vakası”, (trc. Ahmet Turan Yüksel), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sy. 30, s. 241-260.

Yahya b. Hüseyin, Ebu'l-Hüseyin Hasenî Zeydî Hâdi ile'l-Hak, *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, (nşr. Muhammed İmâre), Kâhire: Dârü'l-Hilâl, 1971, I-II.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Ebû Bekir Esam”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 353-355.

Yiğit, İsmail, “Tebük Gazvesi”, *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 228-230.

_____, “Mevâlî”, *DİA*, İstanbul, 2004, XXIX, 424-426.

Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (nşr. Şuayb el-Arnaut), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, I-XXV.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Makamât*, Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.

Zorlu, Cem, *Âlim ve Muhalif (İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Siyasî Otorite Karşısındaki Tutumu)*, İstanbul: İz yayıncılık, 2011.

Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. Ethem Ruhî Fırlalı), İstanbul: Birleşik yayıncılık, 1998.