

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

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İMÂMİYYE ŞÎASINDA KADER ANLAYIŞININ
DEĞİŞİMİ:
ŞEYH SADÛK ve ŞEYH MÜFÎD ÖRNEĞİ

Beyza Nur BAHAR

2501229077

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ

İSTANBUL-2025

ÖZ

İMÂMİYYE ŞİÂSINDA KADER ANLAYIŞININ DEĞİŞİMİ:

ŞEYH SADÛK ve ŞEYH MÜFİD ÖRNEĞİ

BEYZA NUR BAHAR

Bu çalışma, İmâmiyye düşüncede Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ile başlayan kader anlayışındaki dönüşümü ele almayı amaçlamaktadır. Ahbârî-Usûlî ayrışmasının etkisiyle kelâm alanında meydana gelen değişim, Şeyh Sadûk (ö. 381/991) ve Şeyh Müfid üzerinden incelenmiştir. İlâhi fiiller bağlamında kader konusuna dair meseleler; irade, yaratma, hüsün-kubuh, ma‘rifetullah, aslah, lütuf, elem ve ivaz kavramları çevresinde değerlendirilmiştir. Şeyh Sadûk emir ve irade kavramlarını birbirinden ayırarak Sünnî kelâmına yakın bir çizgide yer almış ve Allah’ın her şeye şamil olan iradesini mutlak kabul etmiştir. Buna karşılık Şeyh Müfid, Mu‘tezile’nin etkisiyle emir ve iradenin aynı anlamlarda kullanıldığını belirtmiş ve kader anlayışını aklî bir temelde yeniden şekillendirmiştir. Lütuf ve elem gibi meseleleri Şîa kelâmına dahil eden Şeyh Müfid, teklif ve aslah konusunda da Mu‘tezilî çizgiyi takip etmiştir.

Beşerî fiiller bağlamında ise; fiillerin yaratılması, insan fiillerindeki özgürlüğü, kulun irade ve kudreti ile teklîf-i mâ lâ yutâk konuları ele alınmıştır. Fiillerin Allah tarafından yaratıldığını savunan Sadûk’un görüşlerini eleştiren Müfid, insanın fiillerinde özgür olduğunu ileri sürmektedir. Öte yandan Sadûk’un eserlerinde mütevellid fiiller ile iradenin mahiyetine ilişkin rivayetlere yer verilmemiş, bu mesele Müfid tarafından incelenmiştir. Müfid’in meseleleri ele alırken aklî istidlâlî öncelemesi, onu Sadûk’tan ayıran temel unsur olmuş ve Şîa kelâmında akıl merkezli dönüşümün öncüsü kabul edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İmâmiyye, Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid, kader.

ABSTRACT

THE CHANGE OF THE UNDERSTANDING OF FATE IN THE SHIA

IMAMIYYA:

THE EXAMPLE OF SHEIKH SADUQ AND SHEIKH MUFID

BEYZA NUR BAHAR

This study aims to examine the transformation in the understanding of fate in Imamiyya thought, beginning with Sheikh Mufid (d. 413/1022). The transformation that occurred in the field of theology under the influence of the Akhbari-Usûlî divergence is examined through the lens of Sheikh Saduq (d. 381/991) and Sheikh Mufid. Issues related to fate in the context of divine acts are evaluated around the concepts of will, creation, good deeds, ma'rifatullah, aslah, grace, pain, and iwasad. Sheikh Saduq distinguished between the concepts of command and will, aligning himself with Sunni theology, and accepted God's all-encompassing will as absolute. In contrast, under the influence of the Mu'tazila, Sheikh Mufid stated that command and will are used synonymously and reshaped the understanding of fate on a rational basis. Sheikh Mufid, who incorporated issues such as grace and pain into Shia theology, also followed the Mu'tazilite line on the subject of offer and aslah.

In the context of human acts, the creation of human acts, the freedom of human acts, the will and power of the servant, and the issue of things that offered but cannot be done are discussed. Criticizing the views of Saduq, who argued that acts are created by God, Mufid asserts that humans are free in their acts. Furthermore, narrations regarding the nature of will and the nature of acts are not included in Saduq's work, and this issue was examined by Mufid. Mufid's prioritization of rational reasoning in addressing these issues was a key element distinguishing him from Saduq, and he is considered a pioneer of the mind-centered transformation in Shia theology.

Keywords: Kalam, Imamiyya, Sheikh Saduq, Sheikh Mufid, fate.

ÖNSÖZ

Kelâm tarihinden bu yana tartışma konusu olan kader meselesi, her dönem insanların zihnini meşgul eden bir problem olarak gündeme gelmiştir. Bu konuda kelâm ekolleri arasında kimi zaman farklı ve kimi zaman birbirine zıt birçok görüş ortaya çıkmıştır. İmâmiyye Şîasında ise, önemli bir yer tutan kader inancı, zaman içerisinde değişim göstermiştir.

Rivayet merkezli kelâm anlayışına sahip İmâmiyye, kader meselesini imamlara isnat edilen hadisler doğrultusunda ele almıştır. İmâmiyye'nin otorite kabul ettiği Ca'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) nakledilen haberler doğrultusunda görüşleri şekillenmiştir. Şeyh Sadûk ise rivayet merkezli bu anlayışı sürdürmüştür. Ancak Şeyh Müfid'le birlikte aklî istidlâlin kelâma dahil edilmesiyle, İmâmiyye içerisinde değişim ve kırılma meydana gelmiştir. Bu kırılma şüphesiz kaderle ilgili meseleleri de doğrudan etkilemiştir. Böylelikle insan fiillerine tanınan alan genişlemiş ve geleneksel kazâ ve kader anlayışının yerine, Allah'ın ilim ve iradesine sınırlayan bir öğreti Müfid'in tanımlarında yerini almaya başlamıştır.

Tezimiz giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Müfid öncesi dönemde ilk Şîî kelâmcıların görüşleri ele alınmıştır. Öte yandan Hicrî dördüncü yüzyıl ile başlayan İmâmiyye-Mu'tezile etkileşimine genel çerçevede değinilmiştir. Bununla beraber Şeyh Sadûk'un fikirlerinde gözlemlenen Mu'tezilî etkiler üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde, ilahi fiiller açısından kader meselesine dahil olan konular ele alınmıştır. Sadûk ve Müfid'in bu meselelerdeki ortak görüşleri ve Müfid'in hocasından ayrılıp Mu'tezile ekolüne meylettiği görüşleri incelenmiştir. Bu konularda Müfid'in görüşleri Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin yaklaşımları ile mukayese edilerek değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölüm, insan fiilleri bağlamındaki meselelerden oluşmaktadır. Bu bölümde Sadûk'un rivayet temelli görüşleri değerlendirilmiş olup Sünnî kelâm çizgisine yakın yönlerine işaret edilmiştir. Ardından Müfid'in görüşlerinin Mu'tezile

ile olan benzerlikleri ele alınmıştır. Öte yandan Müfid’le beraber İmâmiyye kelâmına dahil olduğunu düşündüğümüz meselelerde Müfid’in fikirlerine yer verilmiştir.

Tezin sonuç bölümünde ise, Müfid’in Mu‘tezile ile etkileşimi neticesinde kader anlayışında ne ölçüde bir değişim yaşandığı değerlendirilmiştir. Bu etkileşimin izlerini taşıyan yönler ile Müfid’in ileri sürdüğü fikirlerin özgünlüğü ayırt edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada, istediğim konu doğrultusunda beni yönlendirip konunun netleşmesinde yardımcı olan, tez sürecinde ise fikirleriyle yoluma ışık tutan kıymetli hocam Doç. Dr. Rıdvan Özdiñç’e saygı ve şükranlarımı sunarım. Tezime değerli yorumlarıyla katkı sağlayan jüri üyeleri Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Süruri ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yuşa Yaşar’a teşekkür ederim. Lisans dönemimden bu yana beni cesaretlendiren ve desteğini esirgemeyen kıymetli hocam Doç. Dr. Hatice Arslan Sözüdoğru’ya tüm içtenliğimle teşekkür ederim. Ayrıca her zaman yanımda olduğunu hissettiren ve bu süreçte bana güç veren dostum Elif Akkoç’a ve fikirleri ile yol gösteren arkadaşım Didar Kudalak’a teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak üzerimde en çok emeği olan sevgili annem, babam ve ağabeyim Abdullah Bahar’a destekleri için şükranlarımı sunuyorum.

Bütün hamd ve övgü âlemlerin Rabbi Allah’adır. Gayret bizden tevfiğ ise O’ndandır.

Beyza Nur BAHAR

İstanbul 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZ	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KADER İNANCI BAĞLAMINDA İMÂMIYYE-MU‘TEZİLE ETKİLEŞİMİ

1.1. Erken Dönem İmâmiyye-Mu‘tezile Etkileşim İddiaları	7
1.1.1. Dördüncü Yüzyıldan İtibaren Şîa-Mu‘tezile Etkileşimi	12
1.2. Kader İnancı Bağlamında Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd Etkileşimi	15
1.2.1. Şeyh Sadûk’un İmâmiyye-Mu‘tezile Etkileşimindeki Rolü	15
1.2.2. Ahbârî İmâmiyye’nin Kazâ ve Kader Telakkileri	18
1.2.3. Şeyh Müfîd’in Kazâ ve Kader Anlayışında Mu‘tezile Etkisi	20
1.3. Şeyh Müfîd ve Mu‘tezile Etkileşimi	24
1.3.1. Kâdî Abdülcebâr ile Müfîd Etkileşimi.....	27

İKİNCİ BÖLÜM

İLAHÎ FİİLLER AÇISINDAN KAZÂ VE KADER

2.1. İrade ve Yaratma.....	32
2.1.1. Allah’ın “Mürîd” Oluşunun Keyfiyeti	33
2.1.2. İlahi İradenin Muhdes Olup Olmaması	36
2.1.3. İlahi Kudret ve İradenin Kabîh Fiillerle İlişkisi.....	38
2.2. Aslah ve Teklif	43

2.2.1. Hüsün ve Kubhun Bilgisi ve Kaynağı	43
2.2.2. Teklif Temelli Olarak Ma‘rifetullah	46
2.2.2.1. Ahbârî Rivayetlerde Ma‘rifetullah ve Teklif Yaklaşımları	46
2.2.2.2. Şeyh Müfid’in Akıl Temelli Ma‘rifetullah ve Teklif Anlayışı	51
2.2.3. Sadûk ve Müfid’in Aslah Anlayışı	56
2.2.4. Müfid’de Lütuf	61
2.2.5. Müfid’de Elem ve İvaz	63

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN FİİLLERİ AÇISINDAN KAZÂ VE KADER

3.1. İnsan Fiillerinin Yaratılması: Cebir ve Tefvîzin Reddi	65
3.1.1. Müfid’in İnsan Hürriyeti Anlayışı	71
3.2. Müfid’in İrade ve İhtiyar Kavramları Çerçevesinde İnsan Fiilleri.....	76
3.3. Şeyh Müfid’in Mütevellid Fiillere Yaklaşımı.....	83
3.4. İstîtâat ve Teklif-i Mâ Lâ Yutâk Meselesi.....	86
3.4.1. Rivayetler Ekseninde İstîtâat ve Teklif.....	86
3.4.2. Müfid’in İstîtâat ve Teklif-i Mâ Lâ Yutâk Anlayışı	90
SONUÇ	93
KAYNAKÇA	98

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. : Adı geçen eser

a.y. : Aynı yer

bkz. : Bakınız

C. : Cilt

çev. : Çeviren

thk. : Tahkik

t.y : Tarih yok

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

ö. : Ölümü

s. : Sayfa

GİRİŞ

Tezin Amacı ve Önemi

İmâmiyye ile Mu‘tezile arasındaki fikrî etkileşim meselesi erken dönemden itibaren süregelen bir tartışmadır. Her iki mezhep de etkileşim iddialarını kabul etmeyip etkilenen taraf olmayı reddetmiştir. Ancak iki ekol arasındaki benzerlikler dikkat çekmiş ve bu etkileşim birçok araştırmacı tarafından konu edinilmiştir. Etkileşimin incelenmesine ilk dönem Şîî kelamcılarla başladığında, bu dönemde Mu‘tezile ile İmâmiyye’nin düşüncelerinin iki farklı perspektif sunduğu fark edilmektedir. Hicrî dördüncü yüzyıla beraber Mu‘tezile-İmâmiyye etkileşimi başlamış ve bu etkileşim İmâmiyye’nin kader akidesine de tesir etmiştir. Şîa’da başlayan bu aklî değişim ve etkileşimin başlangıcını ise Şeyh Müfid oluşturmaktadır.

Şeyh Sadûk imamlardan aktarılan rivayetleri dinin temel kaynağı olarak kabul eden, ahhârî düşüncenin önemli bir temsilcisidir. Bir hadisçi gibi eğitim alan Şeyh Müfid ise Sadûk’a talebe olmuştur. Ancak Ahbârî ekole ve hocasının naklettiği rivayetlere eleştirel bir tavır sergileyen Müfid, dinî hükümlerde aklî istidlâlâ önem vererek usûlî düşüncenin başlamasına öncülük etmiştir. Bunun sonucunda Şeyh Müfid’in, hocası Sadûk ile arasında ciddi fikrî kırılmalar meydana gelmiştir. Müfid’in başlattığı ve öncüsü olduğu bu değişim, öğrencisi Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ile devam ettirilip zirveye ulaşmıştır.

Bu çalışma Şeyh Sadûk’un rivayetleri ile Şeyh Müfid’in kelâmî eserlerini esas alarak, iki isim arasındaki kader anlayışında meydana gelen değişimi tespit etmeyi amaçlamaktadır. Müfid, yaşadığı Bağdat bölgesinde Mu‘tezilî âlimlerle irtibat kurmuş, onlardan dersler alarak fikir alışverişinde bulunmuştur. Mu‘tezilî âlimler ile kurulan bu diyalogun ise Müfid’in kelâmî görüşlerine yansımaları olmuştur. Meseleleri ele alırken ismini sıkça zikrettiği Bağdat Mu‘tezile mensubu Ebû Kâsım el-Belhî el-Kâbî’nin (ö. 319/931) ve Basra Mu‘tezilesi’nden Kâdî Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1025) etkisi açıkça izlenmektedir. Dolayısıyla Müfid’in kadere ilişkin görüşleri Basra ve Bağdat Mu‘tezilesi’nin görüşleriyle mukayeseli bir şekilde

değerlendirilmiştir. İlahi fiiller ve beşerî fiiller olmak üzere iki açıdan incelenerek İmâmiyye içerisinde meydana gelen bu değişimin başlangıcı incelenmiştir.

Tezin Kapsamı ve Yöntemi

İmâmiyye'nin Mu'tezile ile olan etkileşimini inceleyen bu araştırma, İmâmiyye kelâmında ortaya çıkan Mu'tezilî etkinin yalnızca Şeyh Müfid ile başlayan ilk evresi ile sınırlandırılmıştır. Birinci bölümde, Şeyh Müfid'in Mu'tezile ile etkileşiminden önceki döneme değinilerek erken dönem Şîî kelâmcıların görüşlerine yer verilmiştir. Ardından Şeyh Sadûk'un fikirlerindeki Mu'tezilî etki ile onun kader anlayışına ilişkin tanım ve rivayetleri değerlendirilmiştir. Bu çerçevede genel olarak ahhârî görüşler bağlamında Sadûk ile hocası Küleynî'nin (ö. 329/941) rivayetleri incelenmiştir. Bunun yanında Müfid'in Mu'tezilî âlimler ile irtibatı ve bu irtibatın eserlerine yansımaları üzerinde durulmuştur. Çoğunlukla Basra ekolünden Kâdî Abdülcebbâr ile Bağdat ekolünden Kâ'bî'nin görüşlerine ağırlık verilmiştir. Bunun yanında, yer yer Mu'tezile içerisindeki diğer bazı âlimlerin görüşlerine de başvurulmuştur.

İlahi fiiller bağlamındaki meseleleri oluşturan ikinci bölüm ise; ilahi irade, aslah ve teklifle ilgili konuları kapsamaktadır. Sadûk ve Müfid'in ilahi iradenin mahiyeti ile Allah'ın kabîh olana iradesi gibi meselelerdeki hem ortak görüşleri hem de Müfid'in hocasının görüşlerinden farklılaşarak Mu'tezile'ye yönelen fikirleri incelenmiştir. Etkileşimin anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla, Müfid'in görüşlerinin ardından Basra ve Bağdat âlimlerinin fikirlerinden iktibaslara yer verilmiştir.

Ancak lütuf, elem ve ivaz gibi meselelerde Sadûk'un görüşlerine ulaşılmadığı için yalnızca Müfid'in görüşleri zikredilmiştir. Elem ve ivaz bahsinde, Müfid'in Mu'tezile'den etkilendiği görüşlerinin yanı sıra onun kendine özgü fikirlerine de işaret edilmiştir. Ma'rifetullah ve teklif konularında, Sadûk'un rivayetleri açık bir görüş sunmadığı için yorumlama imkanı sınırlı kalmıştır. Hüsün ve kubhun kaynağı ve bilgisi noktasında ise, etkileşimin başlangıcı Müfid olması sebebiyle Müfid'in sistematik görüşlerine tam olarak erişmek mümkün olmamış, bu nedenle bazı yorumlarda bulunmakla yetinilmiştir.

Üçüncü bölümde, insan fiillerine dahil olan meselelerdeki değişim tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede insan fiillerinin yaratılması meselesine ilişkin Küleynî ve Sadûk'un rivayetleri değerlendirilmiş, Sünnî anlayışla benzer yönler ortaya koyulmuştur. Ardından Müfid'in insan fiillerine dair özgürlük anlayışı incelenip, bu anlayışın Mu'tezile ekol içerisinde benzerlikleri ve farklılıkları karşılaştırmalı olarak işlenmiştir. İstitâat ve teklîf-i mâ lâ yutâk meselelerinde Sadûk'un hocası Küleynî'den ayrılan hususlara yer verilmiştir. Müfid'in Sadûk'a yönelik eleştirileri ve ondan ayrıldığı noktalar vurgulanmıştır. Sadece Müfid'in zikrettiği dakîku'l-kelâm meseleleriyle birlikte irade, ihtiyar ve mütevellid fiillere ilişkin değerlendirmelere yer verilmiştir. Bu değerlendirmeler ele alınırken Müfid'in Basra ekolü ile olan ayrışmaları da göz önünde bulundurulmuştur.

Araştırma çerçevesinde, Müfid'in görüşlerinde Mu'tezile ekolü ile olan benzerlikler ve farklılıklar ele alınırken, çoğu Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine doğrudan değinilmiştir. Ancak Mu'tezile'nin tüm yönleri bu çalışmanın kapsamına dahil edilmemiştir.

Tezin Temel Kaynakları

Tezimizin ana kaynağı Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid'in kelâm alanındaki eserleridir. Sadûk'un *et-Tevhid*,¹ *el-İ'tikâdât*² eserleri Müfid'in ise *Tashîhu'l-i'tikâdât*³ *imâmiyye*,⁴ *Evâ'ilü'l-makâlât*,⁵ *Mes'ele fi'l-irâde*,⁶ *en-Nuketü'l-i'tikâdiyye*,⁶ *en-Nuket*

¹ İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, **et-Tevhid**, thk. Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî, Beyrut, Dâru'l-Mârifet, t.y.

² İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, **el-İ'tikâdât**, thk. İsam Abdüsseyyid, Kum, el-Mu'temerü'l-Alemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân Şeyh Müfid, **Tashîhu'l-i'tikâdât** **imâmiyye**, thk. Hüseyin Dergâhî, Kum, 1992.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân Şeyh Müfid, **Evâ'ilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi ve'l-muhtârât**, Beyrut, Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, 1983.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân Şeyh Müfid, **Mes'ele fi'l-irâde**, Kum, el-Mu'temerü'l-Alemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân Şeyh Müfid, **en-Nuketü'l-i'tikâdiyye**, thk. Rıza Muhtarî, Beyrut, el-Mu'temerü'l-Alemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.

*fî mukaddimâti'l-usûl*⁷ ve *el-Hikâyât fî muhâlefeti'l-Mu'tezile*⁸ eserleri temel kaynak olarak kullanılmıştır. İlaveten Sadûk ve Müfid'in meseleyle ilgili görüşlerini tespit ettiğimiz başka eserlerine de yer yer atıf yapılmaktadır. Bunun yanında ahhârî rivayetleri göstermek için Küleynî'nin usûl kitabı olan *el-Usûl mine'l-Kâfi*⁹ eseri temel eserler arasında kullanılmıştır.

İlk dönem Mu'tezile ile olan etkileşimi ortaya koymak için Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/ 1067) *el-Fihrist*,¹⁰ İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*,¹¹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*¹² eseri ve Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 300/913) *Kitabü'l-İntisâr*¹³ adlı eserlerinden yararlanılmıştır. Müfid'in etkileşime dair görüşlerini mukayese ederken Bağdat Mu'tezilî âlimlerinden Kâ'bî'nin *Kitâbü'l-Makâlât*,¹⁴ *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Kâbî*¹⁵ ve *Zikrû'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Makâlât*¹⁶ adlı eserlerinden ve Basra ekolü için kıyaslamalarda örnek verdiğimiz Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd*¹⁷ ve *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*¹⁸ adlı eserlerinden faydalanılmıştır.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân Şeyh Müfid, **en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl**, thk. Seyyid Muhammed Rıza el-Hüseynî, Kum, el-Mü'temerü'l-Alemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân Şeyh Müfid, **el-Hikâyât fî muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-adliyye ve'l-fark beynehum ve beyne's-Şiati'l-İmâmiyye mine'l-emâlî**, thk. Muhammed Rıza el-Hüseynî, Kum, el-Mu'temerü'l-Alemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.

⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb Küleynî, **el-Usûl mine'l-Kâfi**, C. 1, 1. bs, Beyrut, Menşûrâtü'l-Fecr, 2007.

¹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali Tûsî, **el-Fihrist**, Müessesetu Neşri'l-Fukaha, 1422.

¹¹ Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, ed. Abdülkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen, 1. bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

¹² Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, C. 1, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950.

¹³ Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, **Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhid : Mutezile Savunusu**, ed. Mehmet Azimli, çev. Metin Yıldız, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2018.

¹⁴ Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî, **Kitâbü'l-Makâlât ve meahû uyûnu'l-Mesâil ve'l-cevâbât**, thk. Hüseyin Hansû, Râcih Kürdî, Abdülhamid Kürdî, 1. bs, İstanbul, Kuramer, 2018.

¹⁵ Ebü'l-Kâsım Belhî el-Kâ'bî, **Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî**, thk. Hıdır Muhammed Nebha, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

¹⁶ Ebü'l-Kâsım Belhî el-Kâ'bî, "Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile", **Zikrû'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Makâlât**, thk. Fuad Seyyid, Beyrut, Darü'l-Farabi, 2017.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl**, C. 6(2), thk. Mahmud Muhammed Kasım, t.y.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-hamse**, thk. Abdülkerim Osman, 3. bs, Kahire, Mektebetü'l-vehbe, 1996.

Yabancı modern çalışmalarda ise; özellikle Âişe Menâî'nin *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye*'si,¹⁹ Mehmet Ali Büyükkara'nın çevirdiği Howard'ın *Şiî Kelâm Edebiyatı*²⁰ adlı makalesi, oryantalist yazar McDermott'un *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd*'i,²¹ Madelung'un *Dinî Ekoller ve Mezhepler*²² adıyla çevri eseri, Muhammed Rıza el-Câferî'nin *el-Kelâm inde'l-İmâmiyye*'si²³ ve İrfan Abdülhamid'in *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*²⁴ adıyla çevrilen eseri, başvurduğumuz çağdaş eserler arasındadır.

Türkiye'deki istifade ettiğimiz kaynaklar ise; Şeyh Sadûk'un *Risâletü'l-i'tikadâtî'l-İmamiyye*²⁵ adlı eserinin Ethem Ruhi Fırlalı çevirisi, Halil İbrahim Bulut'un *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*²⁶ ve *Evâ'ilül-Makâlât ve Mezheplerin Ana Görüşleri*²⁷ adlı eserleri, Rıdvan Özdiç'in *İlk Şiî Kelâmcılar ve Görüşleri*²⁸ adlı yüksek lisans tezi, Bekir Altun'un *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*²⁹ adlı doktora tezi, Murat Akın'ın *Basra ve Bağdat Ekolü Görüş Ayrılıkları*³⁰ isimli doktora tezi, Zeynep Hümeysra Koç'un *Ebû Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'de Bilgi*³¹ adlı doktora tezi ve İlyas Çelebi'nin *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*³² adlı eseri, Orhan Şener Koloğlu'nun *Cübbâiler Kelâm*

¹⁹ Âişe Yûsuf Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye*, Doha, Dârü's-Sekâfe, 1992.

²⁰ I.K.A Howard, "Şiî Kelâm Edebiyatı", çev. Mehmet Ali Büyükkara, **Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi**, C. 2, No: 22,23,24, 1999, s. 206-226.

²¹ Martin McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd*, Beyrut, Dârü'l-Meşrik, 1978.

²² Wilfred Madelung, *Dinî Ekoller ve Mezhepler*, çev. A. Bülent Ünal, İzmir, Acme, 2001.

²³ Muhammed Rıza Caferî, "Hayatü's-şeyh el-Müfid", *el-Kelâm inde'l-İmâmiyye*, Silsiletü müallifatiş-şeyh el-Müfid, Kum, Darü'l-Müfid, 1413.

²⁴ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul, Marifet Yayınları, 1981.

²⁵ İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikadâtî'l-imâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara, Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1978.

²⁶ Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 1. bs, Ankara, Araştırma Yayınları, 2013.

²⁷ Halil İbrahim Bulut, *Evâ'ilü'l-Makâlât Mezheplerin Ana Görüşleri*, 1. bs, Ankara, Ankara Okulu, 2024.

²⁸ Rıdvan Özdiç, "İlk Şiî Kelâmcılar ve Görüşleri", Çanakkale, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

²⁹ Bekir Altun, "Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi", İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

³⁰ Murat Akın, "Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları", İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

³¹ Zeynep Hümeysra Koç, "Ebûl-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'de Bilgi", Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

³² İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2002.

*Sistemi*³³ isimli çalışması ve konuyla ilgili TDV İslam Ansiklopedisi maddeleri, istifade ettiğimiz önemli kaynaklar arasında yer almaktadır.



³³ Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâiler'in Kelâm Sistemi**, 2. bs, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.

BİRİNCİ BÖLÜM

KADER İNANCI BAĞLAMINDA İMÂMIYYE-MU‘TEZİLE ETKİLEŞİMİ

İmâmiyye kelâmının teşekküllünden itibaren Mu‘tezile ile diyalog ve etkileşim olduğu yönünde iddialar mevcuttur. Etkileşime dair iddialar her iki mezhep tarafından ele alınmış ve iki mezhebin âlimleri de bu etkileşimde etkilenen taraf olmadıklarını delillendirmeye çalışmıştır. Bu iddialar çerçevesinde, Mu‘tezile’nin akılcılığının İmâmiyye’nin kader inancı bağlamındaki görüşleri üzerindeki etkisi tartışma konusu olmuştur.

Erken dönem İmâmiyye’nin kader akidesinde Mu‘tezilî etkiden bahsetmek güçtür. Zira bu dönemde İmâmiyye Mu‘tezile’den oldukça farklı görüşlere sahiptir. Hicrî dördüncü asırda Şeyh Müfid’le birlikte Şîa kelamına Mu‘tezile’nin aklî yaklaşımı nüfuz etmiş ve bu aklî yaklaşım kader inancı üzerindeki görüşlerinde etkili olmuştur. İmâmiyye kelâmının rasyonelleşmesinde öncü olan Şeyh Müfid; kaza-kader, Allah’ın iradesi, meşîeti ve insanın irade ve kudreti, hüsun ve kubuh gibi konularda seleflerinden farklı olarak rasyonel açılımlarda bulunmuştur. Bu bölümde öncelikle erken dönem İmâmiyye’de etkileşime dair öne sürülen görüşler ele alınacaktır. Ardından hicrî dördüncü yüzyıl ile belirginleşen Mu‘tezilî etkinin İmâmiyye kelâmındaki yansımalarına değinilecektir. Bu çerçevede Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid’in kader kavramına ilişkin tanımlarından hareketle, onların anlayışları mukayese edilecektir. Son olarak Şeyh Müfid’in Mu‘tezile ile olan diyalogu ve onun eserlerinde gözlemlenen Mu‘tezilî etkiler üzerinde durulacaktır.

1.1. Erken Dönem İmâmiyye-Mu‘tezile Etkileşim İddiaları

Şîa ile Mu‘tezile ilişkisi erken dönemden itibaren dile getirilen eski bir iddiadır. Erken dönemden beri tartışılan bu problem, İslam tarihinin en muğlak meselelerinden biri olarak nitelendirilmiştir.³⁴

³⁴ Abdülhamid, *İslam’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 110.

İmâmiyye kelâmı, hicri ikinci asırdan itibaren şekillenmeye başlamış ve ikinci asrın ortalarına doğru ilk temsilcilerin görüşleri yayılmaya başlamıştır.³⁵ İmâmiyye düşüncenin teşekkülünden itibaren Mu‘tezile ile fikrî bir etkileşimin söz konusu olduğu zikredilmektedir. Bu etkileşim meselesi iki mezhep tarafından tartışma konusu olmuştur. Şîî olmayan âlimler Şîa’nın Mu‘tezile’den etkilendiği fikrini savunurken; Şîî âlimler bu fikirleri reddetmekte, hatta Mu‘tezile’nin Şîa’dan etkilendiğini iddia etmektedir.³⁶ Bu bağlamda Mu‘tezile ve Şîa’nın birbirlerine karşı eleştiride bulundukları ve reddiyeler yazdıkları nakledilmiştir.³⁷ Araştırmacılar, bu dönemde iki mezhebin etkileşimi ve aralarındaki benzerlikten söz etmesine rağmen, İmâmî düşüncenin Mu‘tezile kelâmına muhalif bir yapıda olduğunu da belirtmiştir. Müsteşrik yazar Wilferd Madelung, İmâmiyye-Mu‘tezile etkileşiminden bahsederken; hicri ikinci yüzyıldaki ilk Şîî gruplar ile Mu‘tezile’nin doktrinleri incelendiğinde, her iki grubun aslında birbirinden ayrı iki kutup olduğunu dile getirmiştir.³⁸

Erken dönemde İmâmiyye ile Mu‘tezile’nin etkileşimini anlamak için, Mu‘tezilî âlim Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât’ın reddiye türündeki eseri olan *el-İntisâr*’ındaki görüşlerine değinmek yerinde olur. Zira Hayyât, İmâmiyye’nin Mu‘tezile’den etkilendiğini ifade eden ilk müelliflerden biri olarak görülmüştür.³⁹ Fakat İmâmiyye’nin, Hayyât’ın tabiriyle Râfîzîlerin, hicri ikinci asırda Mu‘tezile’den oldukça farklı görüşler benimsediği fark edilmektedir. Hayyât’ın ifadelerine göre Râfîzîler; Allah’ın hacmi, sûreti ve sınırları olduğunu savunmuştur. Hatta O’nun hareket ettiğini ve sakin kaldığını, ilminin ise muhdes olduğunu iddia etmişlerdir. Onun belirttiğine göre tüm Râfîzîler, Allah’ın bir şeyi yapacağını bildirdikten sonra bu

³⁵ İmâmiyye’nin altıncı imamı olan Ca‘fer es-Sâdık erken dönem İmâmiyye’nin şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. İmâmeti boyunca Şîî fikhını ve itikadını ana hatlarını belirlemiş, İmâmiyye’nin otoritesi kabul edilmiştir. Bu süreçte pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında yer alan Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Zürâre b. A‘yen (ö. 150/767), Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî (ö. ?) gibi isimler, İmâmî düşüncenin şekillenmesinde öncü olmuş ve Şîî kelâmın oluşumunda aktif rol oynamıştır. Ethem Ruhi Fığlalı, **İmâmiyye Şiası: Caferiyye Mezhebi Doğu Gelişmesi ve Görüşleri**, Ankara, Selçuk Yayınları, 1984, s. 164.

³⁶ Hulusi Arslan, **İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu‘tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)**, ed. Mahmut Ay, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2017, s. 14.

³⁷ Niyazi Kahveci, “Şia ve Mutezile’nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”, **Dinî Araştırmalar**, C. 8, No: 23, 2005, s. 77-79.

³⁸ Madelung, **Dinî Ekoller ve Mezhepler**, s. 69.

³⁹ Altun, “Büveyhîler Döneminde Mu‘tezile-İmâmiyye Etkileşimi”, s. 126; Arslan, **İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu‘tezile Etkileşimi**, s. 14.

kararından vazgeçip bu fiili yerine getirmemesi anlamına gelen bedâ görüşünü benimser. Râfîzîlerin tevhid inancında tecsîm ve teşbihe dayanan görüşleri olduğunu zikrettikten sonra, onlardan küçük bir grubun Mu'tezile'nin tevhid inancını takip ettiklerini söylemiştir.⁴⁰ Ancak bu eser, kendi fikrinin doğruluğunu ispatlamak ve karşıt bir görüşü çürütmek maksadıyla yazılan bir reddiye olması hasebiyle, gerçeği yansıtmada ne derece şeffaf olabileceği de düşünülmesi gerekir.

Bunun dışında Mu'tezilî kelâmcı Ebü'l- Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ile Şîî kelâmcı Hişâm b. Hakem arasında Allah'ın ilminin taalluku konusu ve teşbih gibi konularda tartışmalar olduğu nakledilmiştir.⁴¹ Ayrıca Hişâm'a karşı Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Bekir el-Esam'ın (ö. 200/816) *Kitâbu'r-Red alâ Hişâm fî't-Teşbih*⁴² adlı reddiyesi ile Bağdat Mu'tezile'sinin kurucusu Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) *Kitâbu'r-Red alâ Hişâm b. Hakem* adlı reddiyesinin var olduğu belirtilmiştir.⁴³ Görüldüğü üzere ilk dönem Şîî kelâmcılar, tecsîm ve teşbih içeren görüşleri sebebiyle Mu'tezile tarafından tevhide aykırı bulunarak eleştirilmişlerdir.

Mu'tezile'nin İmâmiyye'ye karşı kaleme aldığı reddiyeler bulunmakla birlikte, kaynaklarda Şîî kelâmcıların Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerine de yer verilmektedir. Ancak ilk dönemde Şîî düşünürlerin reddiyelerinin ağırlıklı olarak imâmet meselesi etrafında yoğunlaştığı dikkat çekmektedir. Bunlardan birkaçı zikredilecek olursa; muhalifleri tarafından Şeytânüttâk lakabı ile anılan Ebû Ca'fer el-Ahvel'in (ö. 160/777) *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Mu'tezile fî imâmeti'l-mefdûl* isimli eseri ve Hişâm b. Hakem'in *Kitâbü'r-Red 'alâ men kâle bi-imâmeti'l-mefdûl* ve *Kitâbü'r-Reddi ale'l-Mu'tezile fî Talhâ ve'z- Zübeyr* adlı eserlerinin bulunduğu Şîî ve Sünnî kaynaklarda kaydedilmiştir.⁴⁴

⁴⁰ el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, s. 64.

⁴¹ İbnü'r-Râvendî'nin Hişâm'dan naklettiğine göre, Allah ile hissedilebilen cisimler arasında bazı yönlerden benzerlik olduğunu, aksi halde cisimlerin O'na delalet etmeyeceğini söylemiştir. el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, s. 178-181; Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-naciye minhum*, Kahire, Mektebetü İbn Sina, 1988, s. 65; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. 1, thk. Abdülazîz Muhammed Vekil, Kahire, Müessesetü'l-Halebi, 1968, s. 184.

⁴² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 564.

⁴³ Kahveci, "Şîa ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", s. 77-78.

⁴⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 600-604.

Bu dönemde Mu‘tezile’nin Şîa’dan farklı görüşlere sahip olduğu iddia edilen bir diğer konu, ilk Şîî kelâmcıların kader inancı kapsamındaki görüşleridir. Hayyât, isim zikretmeksizin genel bir ifadeyle; Râfizîlerin, Allah’ın her türlü kötülüğü ve mâsiyeti dilediğini ileri sürdüklerini söyler.⁴⁵ Hayyât’ın bu ifadelerinden, Şîa’nın cebre dayalı bir kader anlayışını benimsediği sonucu çıkabilir. Ancak onun bu tutumunun İmâmiyye’nin tamamına hasredilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Zira bu dönemdeki Şîî kelâmcıların tamamı, insanın mutlak anlamda cebir altında olduğunu savunmamaktadır.

Nitekim Hişâm b. Hakem, insan fiillerinin Allah’ın mahluku olduğu düşüncesini kabul etmiştir. Ona göre insan fiilleri bir yönden ıztırârî, diğer yönden ise ihtiyarîdir. İnsanın ihtiyarî yönü, irade edip fiili dilemesi ve kesb etmesi sebebiyledir. ıztırârî yön ise, tahrik edici bir sebebin meydana gelmesinden sonra var olur. Dolayısıyla Allah’ın muharrik oluşu sebebiyle fiil ıztırârîdir, yani fiilin gerçekleşmesi zorunludur.⁴⁶ Hişâm’a atfedilen bu ifadelerden insanın bir yönüyle fiillerinde özgür olduğu, ancak sınırsız bir yetkiye sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Allah’ın sebepleri yaratarak fiillerin işlenmesinde etkin bir rol oynaması, insanın bir yönden de cebir altında olduğu sonucuna götürür. Bu görüşe sahip diğer Şîî kelâmcılar, Zürâre b. A‘yen ve onun takipçisi olan Ebû Ca‘fer el-Ahvel’dir. Onlar da fiilin gerçekleştirmesinde insanın bir katkısı olduğunu kabul etmiştir. Ancak bunun Allah’ın takdiriyle meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir.⁴⁷

Yukarıda zikredilen erken dönem Şîî kelâmcıların görüşleri temelinde, genel itibariyle insan fiillerinin Allah’ın mahluku olduğu anlayışını benimsedikleri söylenebilir. Dolayısıyla Şîa’nın, Mu‘tezile’nin insan özgürlüğünü esas alan anlayışına zıt bir duruş sergiledikleri fark edilmektedir. İlk dönem Şîî kelâmcıların insanın fiillerini gerçekleşmesinde hem ilahi iradeye hem insana bir rol tanınması sebebiyle Sünnî kelâm çizgisine yakın bir tutum sergiledikleri değerlendirilebilir.

⁴⁵“Onların kader hakkındaki görüşleri şöyledir: Kâfir kişi Allah tarafından gerçekleşen ve küfre sokan bir sebep ve illetten dolayı küfre girmiştir. Öyle ki bu illet ve sebep kâfir kişiyi küfre yöneltmiş, onu mecbur kılmış ve en son onu küfre sokmuştur. Allah her türlü fahiş işleri ve masiyeti diler ve murat eder.” el-Hayyât, **Kitâbü’l-İntisâr**, s. 64-65.

⁴⁶ Eş‘arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, C. 1, s. 110; Özdiç, “İlk Şîî Kelâmcılar ve Görüşleri”, s. 109.

⁴⁷ Özdiç, “İlk Şîî Kelâmcılar ve Görüşleri”, s. 106-107.

Diğer yandan istitâatin fiilden önce insanda mevcut olma noktasında Şîî âlimler, Mu‘tezile ile benzer anlayışı benimsemiştir. Bu anlamda istitâat konusunu ele alan ve geliştiren ilk kişinin Zürâre b. A‘yen olduğu düşünülmektedir.⁴⁸ Bazı kaynaklarda onun istitâat ile alakalı bir eser kaleme aldığı zikredilmiştir.⁴⁹ O, insanın fiilden önce potansiyel bir güce sahip olduğunu ve bu gücün sıhhat olduğunu iddia etmiştir. Eş‘arî’nin *Makâlât*’ında, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî ve Ebû Ca‘fer el-Ahvel’in de Zürâre b. A‘yen ile aynı görüşü paylaştığı ve her sıhhatli kişinin müstetî olduğuna inandıkları ifade edilmiştir.⁵⁰

İmâmiyye’nin tevellüd konusundaki görüşlerine baktığımızda, onlardan bir kısım tevellüd eden şeyin faili olmayacağını kabul ederken diğer bir kısım ise Mu‘tezile’yi takip ederek failin, kendi dışında bir varlıkta fiil meydana getirebileceğini benimseyerek dolaylı fiilleri meşru görmüştür.⁵¹

Bu dönem âlimlerinin görüşlerinden anlaşılacağı üzere tevhid, irade ve kader konularında Mu‘tezile ile aralarında ciddi bir görüş ayrılığı bulunmaktadır. Her ne kadar Şîa ile Mu‘tezile arasında hicrî ikinci asrın ortalarına doğru bir diyalog gelişmiş olsa da tam bir etkileşimden bahsetmek güçtür. Kanaatimizce bu etkileşimi hicrî üçüncü asrın sonlarından itibaren ele almak daha uygun olur. Ayrıca hangi mezhebin diğerine tesir ettiği üzerine de bir soru işareti konulabilir. Zira her iki taraftın da etkileşime dair iddialar mevcuttur.

Erken dönem tartışma ortamı ve karşılıklı reddiyeler bağlamında Mu‘tezile’nin İmâmiyye’den etkilenmiş olması, öne sürülen bir diğer iddiadır. Bu bağlamda Mu‘tezilî kelâmcı Nazzâm’ın (ö. 231/845) cüzlerin (atomların) sonlu olmadığı görüşü ile renkler, tatlar ve kokuların araz olduğunu Hişâm b. Hakem’den aldığına dair, makâlât literatüründe yer alan nakiller örnek olarak gösterilmektedir.⁵² İmâmiyye’nin Mu‘tezile üzerindeki tesirine işaret eden diğer husus da imâmet meselesidir. Şehristânî (ö. 548/1153), Nazzâm’ın imâmetin açık ve zâhir bir nasla tayin edildiğini kabul

⁴⁸ Özdiñ, **a.g.e.**, s. 101.

⁴⁹ Özdiñ, **a.g.e.**, s. 102; A.S. Tritton, **İslâm Kelâmı**, çev. Mehmet Dağ, Ankara, Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1983, s. 72.

⁵⁰ Eş‘arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, C. 1, s. 111.

⁵¹ Eş‘arî, **a.g.e.**, C. 1, s. 113-114.

⁵² Bağdâdî, **el-Fark beyne’l-fırak**, s. 67; Şehristani, **el-Milel ve’n-Nihal**, C. 1, s. 56.

etmesi ve sahabenin ileri gelenleri hakkındaki ithamları sebebiyle onun Râfîzîlere meylettiğini belirtmiştir.⁵³ Bu görüşün yanı sıra Bağdat Mu‘tezilesi’nin tamamının nübüvvet ve imâmet konusunda Basra ekolüne muhalif olduğunu ve onlardan bir kısmın Râfîzîlere meylettiğini kaydetmiştir.⁵⁴

Bu iddialar, Mu‘tezilî âlimlerin bir kısmının, İmâmiyye’nin bazı görüşlerinden etkilendiği yönündeki savlar arasında değerlendirilebilir. Fakat bu etkileşim esasen imâmet merkezli efdal-mefdûl anlayışı çerçevesinde gerçekleştiğinden, İmâmiyye’den ziyade Zeydiyye etkisi bağlamında değerlendirilmesi daha isabetli görünmektedir. Zira Bişr b. Mu‘temir ve onu takip eden Bağdat Mu‘tezilesi daha az faziletli olanın imam olabileceğini savunan *mefdûliyyet* görüşünü benimseyerek Zeydî düşünceye meyletmiştir.⁵⁵

İlk dönem Şîî kelâmcıların görüşlerinin Mu‘tezile doktrinine muhalif bir yapıda olduğu aşîkardır. İmâmiyye ile Mu‘tezile arasındaki bu ihtilaf küçük gaybet dönemine (h. 260-329)⁵⁶ kadar sürmüştür. Hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru bu karşıtlığın durulduğu ve dördüncü asırla beraber etkileşimin başladığı düşünülmektedir. Aşağıda bu etkileşim sürecinden bahsedilecektir.

1.1.1. Dördüncü Yüzyıldan İtibaren Şîa-Mu‘tezile Etkileşimi

Hicrî dördüncü asır öncesi Şîî kelâmı, teşbih ve tecsîm görüşleri ile insan özgürlüğü ve kader konularında Mu‘tezilî düşünceden belirgin biçimde ayrılmaktadır. Ancak küçük gaybet dönemiyle birlikte İmâmiyye kelâmı Mu‘tezile’nin akılcı metodundan etkilenmeye başlamıştır. Bu iki mezhep arasında bir sentezin oluşmasında, Ebû Sehl İsmâîl b. Alî en-Nevbahtî (ö. 311/924) ve yeğeni Hasan b.

⁵³ Şehristani, *el-Milel ve’n-Nihal*, C. 1, s. 57.

⁵⁴ Şehristani, *a.g.e.*, C. 1, s. 84.

⁵⁵ Mu‘tezile genel itibarıyla dört halifenin hilafete geliş sırasını kabul ederken, Bağdat ekolü bu sıralamada Hz. Ali’nin en faziletli olduğunu vurgulamış ve mefdûlun imâmetini caiz görmüştür. Buna karşılık Mu‘tezile’nin Basra kanadını oluşturan Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf ve Nazzâm gibi isimler efdaliyyet anlayışını benimseyerek, halifelerin hilafete geliş sırasının aynı zamanda fazilet sırası olduğunu savunmuştur. Ebû Reşîd en-Nisâbü’rî, *el-Mesâil fi’l-Hilâf beyne’l Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, thk. Rıdvan es-Seyyid, Ma’n Ziyâde, Beyrut, Ma’hedü’l-inmai’l-Arabi, 1979, s. 13-14.

⁵⁶ Küçük gaybet dönemi, on birinci imam Hasan el-Askerî’nin (ö. 260) vefatının ardından başlamış olup, insanların gözünden uzaklaşıp gaybete girdiği inanılan oğlu Muhammed el-Kâim’in sefirler aracılığıyla Şîî toplumla irtibat sağladığı süreçtir. Fığlalı, *İmamiyye Şiası: Caferiyye Mezhebi Doğu Gelişmesi ve Görüşleri*, s. 174.

Musâ en-Nevbahtî (ö. 310/922[?]) öne çıkan iki isim olmuştur. Nevbahtîler, yukarıda zikredilen ilk dönem İmâmî kelâmcıların teşbih ve tecsîme dayalı fikirlerini eleştirmiştir. Bu açıdan İmâmiyye kelâmının aklîleşmesinde önemli rol oynamıştır.⁵⁷ Nevbahtî ailesinden olan bu iki şahsın eserlerinin birçoğu günümüze ulaşmamış olsa da Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin *Kitabu'r-Redd 'ale'l-Mucebbire fi'l Mahlûk ve'l-İstitâ'a*⁵⁸ adlı eseri olduğu kaynaklarda geçmektedir. Eserin isminden hareketle, insan fiilleriyle ilgili meselelere odaklandığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen, insan fiillerinin yaratılmışlığı ve istitâat gibi konuları içermektedir. Bu bilgilerden yola çıkarak onların, insanın özgür iradesini savunduğu ve Allah'ın adaletiyle ilgili meselelerde Mu'tezile'nin esaslarını benimsedikleri söylenmiştir.⁵⁹

Diğer taraftan İbn Ebû Akîl (ö. IV./ X.) ve öğrencisi İbnü'l- Cüneyd (ö. 381/991) de aklîleşme sürecine katkı sağlayan önemli isimlerdir. Haklarında çok bilgi bulunmamakla birlikte, İmâmiyye'nin rasyonelleşme sürecinde katkıları olduğu söz edilmektedir.⁶⁰

İmâmiyye içerisinde aklîleşmenin etkili olmaya başladığı bu dönemde, ahbârî geleneğin önde gelen isimlerinden Şeyh Sadûk, gelişmelere eleştirel yaklaşmış ve rasyonel kelâm yöntemlerine karşı mesafeli durmuştur. Rivayetlerinde kelâma dair muhalefetini dile getirmekten geri durmamıştır. Sadûk'un bu tutumu, İmâmiyye kelâmındaki Mu'tezilî etkiyi bir süreliğine kesintiye uğratmıştır.

Muhaddis kimliğiyle ön plana çıkan Sadûk, İmâmiyye'nin dört temel hadis kaynağından biri kabul edilen *Men lâ yahduruhü 'l-fakîh* adlı eserin müellifidir. *Kütüb-i erbaa* olarak anılan bu koleksiyonun bir parçası olan *el-Kâfi*'yi kaleme alan Küleynî'nin de öğrencisidir. İmâmiyye geleneği içinde önemli bir yere sahip olan

⁵⁷ Bulut, *Şiâ'da Usulîliğin Doğuşu*, s. 50.

⁵⁸ Tûsî, *el-Fihrist*, s. 49.

⁵⁹ Howard, "Şiî Kelâm Edebiyatı", s. 220; Madelung, *Dinî Ekoller ve Mezhepler*, s. 73; Nisa Gecekuşu Demirbaş, "Büveyhîler Dönemi Kelâm Çalışmaları", Elazığ, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi Tezi, 2023, s. 57.

⁶⁰ Bulut, *Şiâ'da Usulîliğin Doğuşu*, s. 53.

Küleynî ve Sadûk, rivayetlerden oluşan eserlerini kelâm sahasında da kaynak olarak kullanmışlardır.⁶¹

Şeyh Sadûk, kelâma dair meselelerde çoğunlukla Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen rivayetleri aktarmış, ancak bu rivayetler üzerinden kapsamlı teorik bir çerçeve sunmaktan kaçınmıştır. Kazâ ve kader gibi kelâmî tartışmalarda ise rivayetleri herhangi bir aklî muhakemeye tabi tutmaksızın sınırlı yorumlarla aktarmayı tercih etmiştir. Ancak Şeyh Sadûk, hocası Küleynî'den farklı olarak gaybetin uzaması ve gaybetle ilgili itirazların artması sonucunda rivayetlerin yanı sıra gaybetle ilgili aklî açıklamalara yer vermiştir. Bunun yanında Mu'tezile'nin Şîa'ya yönelttiği teşbih ve teccîm fikirlerinden dolayı Mu'tezile ile uzlaşma çabasına girmiştir.⁶² Ancak onun aklî yöntemi, daha çok belirli problemleri çözmeye yönelik olup kapsam ve derinlik açısından sınırlı kalmıştır.

Küleynî, kader inancının varlığını kabul eden ve kaderin inkarının mümkün olmadığını ifade eden rivayetlerini *el-Kâfî*'de zikretmektedir.⁶³ Küleynî'nin bu yaklaşımı, Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşleriyle paralellik arz ettiğini ve aktardığı rivayetlerin Sünnî akide ile uyumlu olduğunu göstermektedir. Şeyh Sadûk da benzer şekilde kadere ilişkin meseleleri, imamlardan nakledilen rivayetler temelinde ele almıştır. Madelung, Şeyh Sadûk'un özgür irade ve kader gibi konularda İmam Ca'fer'in rivayetlerine dayanarak Sünnî gelenek ile Mu'tezilî akide arasında orta bir pozisyonda yer aldığını belirtmiştir.⁶⁴

Küleynî ve Sadûk'un naslara dayalı bir kelâm anlayışı benimsemelerine karşılık Sadûk'un ardından gelen isimler, ahbâr merkezli bu anlayışı sorgulayıcı ve eleştirel bir tavırla ele almıştır. Bu bağlamda İmâmî gelenekte Ahbârî-Usûlî ayrışmasıyla beraber, Şîa'nın kader akidesinde değişim meydana gelmiştir. Şeyh Sadûk'un talebelerinden Şeyh Müfid ile başlayan Mu'tezile etkileşimi Şîa kelâmında tezahür etmeye başlamıştır. Müfid, Mu'tezile'nin aklî yaklaşımını kelâma yerleştirmiş ve

⁶¹ İlyas Üzümlü, "Kütüb-i Erbaa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 27, Ankara, TDV Yayınları, 2003, s. 4-6.

⁶² Madelung, **Dinî Ekoller ve Mezhepler**, s. 75-76.

⁶³ Halife Keskin, **Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları**, Umut Matbaacılık, İstanbul, 2000, s. 107.

⁶⁴ Madelung, **Dinî Ekoller ve Mezhepler**, s. 76.

geliştirmiştir. Onunla birlikte Şîa akaidinde yer alan kaza-kader, Allah'ın iradesi, meşîeti, insanın irade ve kudreti gibi konularda değişiklikler meydana gelmiştir.⁶⁵ Müfid'in aklı, İmâmiyye kelâmına dahil eden yaklaşımı bu geleneğin rasyonelleşmesinde bir dönüm noktası teşkil etmiştir.

1.2. Kader İnancı Bağlamında Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid Etkileşimi

İmâmî düşünce geleneğinin, kader akidesinde Şeyh Müfid'le beraber rasyonel bir değişimin başladığı bilinmektedir. Bu değişimin başlangıcı kabul edilen Müfid'den bir adım geri gidilerek hocası Sadûk'un ve seleflerinin kader akidesine bakışını gözlemek mümkündür. Aşağıda öncelikle Şeyh Sadûk'un değişimdeki rolü ele alınarak başlanacaktır. Daha sonra ise Ahbârî İmâmiyye'nin kader konusundaki görüşleri ve akabinde Müfid'in fikirlerinin şekillenmesinde Mu'tezilî etki ele alınacaktır.

1.2.1. Şeyh Sadûk'un İmâmiyye-Mu'tezile Etkileşimindeki Rolü

Katı bir ahbârcı olarak tanınan Şeyh Sadûk, her ne kadar kelâma ve rasyonel düşünceye karşı muhalif bir tutum sergilemesiyle bilinse de o, hadisçi seleflerinden ve hocası Küleynî'den daha farklı bir yol izleyerek eserlerinde yer yer aklî izahlara başvurmuştur. Sadûk'un bu tür eserlerinden olan *Kemâlû'd-dîn*⁶⁶ adlı eserine bakılacak olursa, bu eserinde kendi görüşlerine yer vermiş ve birçok babta soru-cevap metodunu kullanmıştır. Nitekim bu doğrultuda Mu'tezilî âlim Dırâr b. Amr (ö. 200/815[?]) ile Hişâm b. Hakem arasında geçen münazarayı aktarması onun, aklî metodu kullanmasına örnek olarak gösterilebilir. Hişâm ile Dırâr arasında geçen bu münazarada; Hişâm, Dırâr'a Allah'ın adaleti ve zulmü konusunda bir soru yöneltmiştir. Ardından Allah'ın adaleti bağlamında kullarına yüklediği sorumlulukla alakalı aralarında bir konuşma geçmiştir.⁶⁷ Bu konuşmada Hişâm, muhatabına soru

⁶⁵ Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları*, s. 108.

⁶⁶ Bu eser on ikinci imamın gaybette olduğunu ve ortaya çıkıp dünyayı ıslah edeceğine dair bir inancı ispat amacıyla kaleme alınmıştır. Gaybetle alakalı olan eserde, imamlara atfedilen rivayetler zikredilmiş ve gaybetin akılla anlaşılır olduğunu ifade eden bazı aklî yorumlara yer verilmiştir. Bulut, *Şîa'da Usulîğin Doğuşu*, s. 82-83.

⁶⁷ İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-din ve temâmü'n-ni'me*, thk. Ali Ekber Gaffari, 5. bs, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1429, s. 395-397.

sorma hakkı tanımayarak art arda sorular yöneltmiştir. Sadûk'un nakline göre, Dırâr bu sorulardan birine karşı sessiz kalmıştır.⁶⁸

Yukarıda nakledilen rivayet değerlendirilecek olursa, Hişâm b. Hakem ve Dırâr b. Amr arasında geçen bu münazarada Hişâm'ın baskın ve kendinden emin bir tutum sergilediği şeklinde takdim edilerek, onun Dırâr'a karşı üstünlüğü ve galibiyeti kanıtlanmaya çalışılmıştır. Sadûk yine aynı eserinde, İmâmiyye kelâmının rasyonelleşme sürecinde etkili olan Ebû Sehl İsmâîl en-Nevbahtî'den alıntılar yaparak onun gaybetle ilgili aklî delillerine yer vermiştir.⁶⁹ Bununla beraber Mu'tezile'den İmâmiyye'ye intisap eden İbn Kîbe er-Râzî'nin (ö. 317/929) de gaybetle ilgili kıyaslamalarını ve aklî çıkarımlarını kitabında genişçe ele almıştır.⁷⁰

Şeyh Sadûk'un aklî izaha başvurduğu bir diğer kitabı *Risâletü'l-i'tikâdât*'ında⁷¹ ise iki farklı tutum sergilediğini görmek mümkündür. Öncelikle Sadûk, hadisçi kimliğiyle cedel ve münakaşanın yasaklanmasına ilişkin bir bâb açarak, Ca'fer es-Sâdık'tan gelen hadisleri nakletmiş ve ashâbu'l-keâm'ın helak olacağını ifade etmiştir.⁷² Ancak bu ifadelerle rağmen, Allah'ın dilemesi ve iradesiyle ilgili başlıkta ayet ve hadisleri zikrettikten sonra yorum ve açıklamalarda bulunduğu fark edilmektedir.⁷³ Elbette bu yorumlar onun kelâma yakın bir tutum benimsediğini ortaya koymaz, ancak yoruma alan tanıdığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdât*'da yer alan görüşleri sebebiyle, Mu'tezile'nin teşbih ve kadercilik ithamlarına maruz kalmıştır. Mu'tezile'nin bu ithamlarına karşı bir savunma olarak *et-Tevhid* kitabını telif etmiştir.⁷⁴ Kitabın girişinde İmâmiyye'ye yöneltilen teşbih ve kadercilik iddialarına karşı bu kitabı ele almak zorunda kaldığını

⁶⁸ Şeyh Sadûk, **a.g.e.**, s. 397.

⁶⁹ Şeyh Sadûk, **Kemâlü'd-din ve temâmü'n-ni'me**, s. 120-121.

⁷⁰ Bu doğrultuda İbn Kîbe imamın gaybette oluşunu peygamberin mağarada gizlenmesine benzetmiştir. Şeyh Sadûk, **a.g.e.**, s. 86-87.

⁷¹ Yazar bu kitabında İmâmiyye'nin itikadî görüşlerini; tevhit, kulların fiilleri, teklif, kazâ ve kader gibi birçok konu rivayetler ekseninde ele almıştır. bkz. Şeyh Sadûk, **Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-imâmiyye**.

⁷² Şeyh Sadûk, **a.g.e.**, s. 42-43.

⁷³ Şeyh Sadûk, **a.g.e.**, s. 29-32.

⁷⁴ Mustafa Öz, "İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 19, İstanbul, TDV Yayınları, 1999, s. 346-347.

açıklamıştır.⁷⁵ O, bu eserinde kelâmî konulardaki rivayetleri yorumlayarak tevhid ve adalet kavramlarını Mu‘tezile kelâmı ile uzlaştırma çabasına girişmiştir. Madelung, Sadûk’un fikirleri her ne kadar keyfi yorumlar içerse de bu yorumların İmâmî gelenek içerisinde radikal bir sapmaya yol açmadığını vurgulamıştır.⁷⁶

Yukarıda Şeyh Sadûk’un aklî izahlara yer verdiği eserlere kısaca değinilmiştir. Bu eserlerden hareketle gelenekçi bir çizgide olan Sadûk’un gerektiğinde muhakemeye başvurduğu gözlenmektedir. Bununla beraber eserlerinde soru-cevap yöntemini kullanması, onun rasyonel kimliğini ortaya çıkarması açısından önemlidir. Sadûk’un, hocası Küleynî gibi diğer hadis âlimlerinden farklı olarak itikadî meselelerdeki akılcı yaklaşımları, aynı zamanda Müfid ile başlayacak olan değişimin sinyalini vermektedir.

Sadûk’un bir taraftan sıkı sıkı ahhârî metodu savunması diğer taraftan ise Mu‘tezile ile uzlaşma yoluna girmesi onu kendi içinde çelişkili hale getirmektedir. Nitekim o, görüşleri sebebiyle öğrencisi Şeyh Müfid’in ağır eleştirilerine maruz kalmıştır.⁷⁷ Bu çerçevede Sadûk’un *Risâletü’l-i’tikâdât*’ına bir eleştiri mahiyetinde *Tashîhu’l-i’tikâd* adıyla bir eser telif etmiştir. Müfid bu çalışmasında meselelere kelâmcı mantığı ile yaklaşarak, Sadûk’un savunduğu görüşleri tashih etmiştir. Başka bir deyişle o, İmâmiyye kelâmından ahhârî etkiyi ayıklamaya çalışmıştır. Müfid’in bu çabası, şüphesiz kader akidesindeki fikirlerini de etkilemiş ve *Tashîhu’l-i’tikâd*’ında Sadûk’un savunduğu meselelerde hocasına muhalif bir tutum sergilemiştir.

Kelâm sahasındaki görüşlerini genel itibarıyla; *Evâilü’l-makâlât*, *Mes’ele fi’l-irâde*, *en-Nüket fi Mukaddimâti’l-Usûl* ve *en-Nüketü’l-i’tikadiyye* adlı eserlerinde toplamıştır. Müfid’in bu eserleri incelendiğinde kazâ ve kader bağlamında; ilahi irade, insan iradesi, hüsün ve kubuh, teklif gibi birçok konuda Müfid’in rasyonel yorumlarını gözlemlemek mümkündür. Bütün bunlar ikinci ve üçüncü bölümde etkileşime konu olan meseleler tartışılırken detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Aşağıda ise ahhârî geleneğin mevcut mirasına yer verilecektir.

⁷⁵ Şeyh Sadûk, *et-Tevhid*, s. 17.

⁷⁶ Madelung, *Dinî Ekoller ve Mezhepler*, s. 76.

⁷⁷ Şeyh Müfid, *Tashîhu’l-i’tikadâtü’l-imâmiyye*, s. 49.

1.2.2. Ahbârî İmâmiyye'nin Kazâ ve Kader Telakkileri

Ahbârî gelenek içerisinde kazâ ve kaderin mahiyetini anlamak için İmâmiyye'nin hadis kaynaklarından nakledilen rivayetleri takip etmek gerekir. Bu hususta İmâmî kaynaklardaki rivayetlerin isnadına bakıldığında, Hz. Peygamber veya imamlardan gelen rivayetlere yer verildiğini, hatta Hz. Peygamber ile imamın aynı mertebede olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁸ Hz. Peygamber'e veya imamlara dayanan bu rivayetler ise kelâm sahasının da temel başvuru kaynağını oluşturmuştur. Diğer meselelerde olduğu gibi itikadî meselelerin de doğrudan imamlara sorulması, hadis rivayetlerinde kelâm metinlerindeki gibi tartışmaların yer almasına olanak sağlamıştır. Dolayısıyla Ahbârî İmâmiyye'nin düşünce yapısını anlamak için imamların ağzından aktarılan rivayetlere bakmak elzemdir.

Öncelikle İmâmiyye'nin en muteber haber kaynağı kabul edilen Küleynî'nin *el-Kâfî* adlı eserini ele alarak başlamakta fayda görmekteyiz. Bu eserin usûl bölümünün "Tevhid" kısmındaki rivayetlerini inceleyerek Ahbârîyye'nin kazâ ve kader hakkındaki düşüncelerine ulaşabiliriz. Ancak bu konudaki rivayetlerin isnadına baktığımızda; bunun çoğunlukla Ca'fer es-Sâdık ve diğer imamlar kanalıyla aktarıldığını, isnatların Hz. Peygamber'e ulaşmadığını anlamaktayız. Bu bilgiler dahilinde aşağıda, kazâ ve kaderin mahiyetini içeren rivayetleri incelememiz faydalı olacaktır.

İmâmi anlayışın tartışmasız öncüsü kabul edilen Hz. Ali'ye nispet edilen bir rivayette; Sıffin savaşından dönerken yaşlı birisinin Hz. Ali'ye, Şam ehli ile yapılan bu savaşın Allah'ın kazâ ve kaderiyle mi meydana geldiğini sormuştur. Hz. Ali'nin ise bu soruya "*Aştığınız her tümseği ve indiğiniz her vadiyi ancak Allah'ın kazâ ve kaderiyle aştınız.*"⁷⁹ demesi üzerine yaşlı adam "*yorgunluğumu da Allah'ın hesabına koymayalım*"⁸⁰ demiştir. Bunun üzerine Hz. Ali, Allah'ın kazâ ve kaderinin kul için bir mecburiyet olmadığını ifade ederek bu işin sevabını da alacağını söylemiştir.

⁷⁸ Etan Kohlberg, "Şîî Hadis", çev. Mehmet Ali Büyükkara, *Ekev Akademi Dergisi*, C. 2, No: 2, 2000, s. 48-49.

⁷⁹ Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, C. 1, s. 89-90.

⁸⁰ Küleynî, *a.g.e.*, C. 1, s. 90.

Devamında ise; eğer ki bir mecburiyet olsaydı sevap ve cezanın, emir ve yasağın yersiz olacağını belirtmiştir.⁸¹

Hiz. Ali'den rivayet edilen bu pasaja göre İmâmiyye'nin, insan kaderinin ezelde takdir edilmiş olduğunu kabul ettiğı anlaşılmaktadır. Ancak rivayetin devamında belirtildiğı üzere, bu ezeli kaderin kulun iradesini tamamen yok etmediğini ve kulu bütünüyle bir mecburiyet içerisine bırakmadığına işaret etmektedir. Küleynî'nin *el-Kâfi*'de geçen bu rivayeti dışında kazâ ve kader hakkında Hiz. Ali'den nakledilen herhangi bir rivayete ulaşamadık.

Söz konusu eserde kazâ ve kaderin daha açık bir tanımı, İmâmiyye'nin yedinci imamı sayılan Mûsâ el-Kâzım'a atfedilen bir rivayette yer almaktadır. "Meşîet ve İrade Babı"nda zikredilen ilk rivayette Mûsâ el-Kâzım kaderin ne olduğu sorusuna şöyle cevap vermektedir: "şeyin, boy ve en gibi, ölçülerinin belirlenmesidir."⁸² Kazâyı ise; hükmetmek ve yerine getirmek olarak tarif ederek kazânın dönüşü olmadığını ifade etmektedir.⁸³ İmâmiyye'nin bir diğ er imamı Ali er-Rızâ'dan nakledilen başka bir rivayette ise kazâ "...kesinleştirmek ve ayniyete geçirmek"⁸⁴ olarak tarif edilmiştir.

Küleynî'nin ardından Şeyh Sadûk'un *et-Tevhid*'inin kazâ ve kader başlığındaki rivayetlerine bakıldığında, onun Küleynî'ye nispeten daha fazla rivayete yer verdiği fark edilmektedir. Bu eserindeki rivayetlerin isnatları incelendiğinde ise Küleynî'nin aksine Hiz. Peygamber'den ve Hiz. Ali'den nakledilen birçok rivayet yer almaktadır. Öte yandan naklettiğı rivayetleri ayetlerle desteklemiş ve aralarda kendi yorumlarına yer vererek konuyu izah etmiştir. Söz konusu rivayetler, onun Küleynî ile benzer kader anlayışına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim bu duruma Hiz. Peygamber'den nakledilen şu rivayet örnek verilebilir: "Allah, gökleri ve yeri yaratmadan elli bin yıl önce ölçü ve miktarları yaratmıştır"⁸⁵ Bu rivayetle beraber Sadûk'un bu konudaki en net duruş u Ca'fer es-Sâdık'tan aktarılan: "Kazâ ve kader

⁸¹ Küleynî, a.y.

⁸² Küleynî, a.g.e., C. 1, s. 87.

⁸³ Küleynî, a.y.

⁸⁴ Küleynî, a.g.e., C. 1, s. 91.

⁸⁵ Şeyh Sadûk, *et-Tevhid*, s. 368.

Allah'ın yarattıklarından iki yaratıktır...'⁸⁶ rivayetinden anlaşılmaktadır. Rivayetler, Sadûk'un da tıpkı hocası Küleynî gibi; insan kaderinin ezelde yaratılmış olduğu inancını benimsediğini göstermektedir. Bu inancını da imamlardan nakledilen hadislerle dayanarak temellendirmiştir. Hadislerin yanı sıra Sadûk'un kendi açıklamalarına bakıldığında; kazâ ve kaderin Allah'ın ezeli ilminde bulunduğunu, takdir ettiği tüm şeylerin ölçü ve miktarını daima bildiğini ve bunlar hakkında hayır ve şer yönünde hüküm verdiğini ifade etmiştir.⁸⁷

Yukarıda ele alınan rivayetlerden ulaştığımız sonuca göre; ahbârî gelenek, Allah'ın insan fiillerini önceden bilerek takdir etmesine dayanan bir kader inancına sahiptir. Başka bir deyişle kader inancının merkezine Allah'ın her şeye şamil olan ilim sıfatını yerleştirdiklerini söylemek isabetli olacaktır. Ulaştığımız diğer sonuç ise, Küleynî bu konuda yalnızca imamların hadislerini zikretmekle iktifa ederken; Sadûk ise kazâ ve kader kavramlarını Kur'ân'dan ayetlerle geniş bir şekilde açıklamış, kendi görüşlerine sınırlı ölçüde yer vermiştir.⁸⁸

1.2.3. Şeyh Müfid'in Kazâ ve Kader Anlayışında Mu'tezile Etkisi

İmâmiyye içerisinde kadere iman meselesi inanç esaslarından sayılmamasına rağmen, yukarıda nakledilen rivayetlerden de anlaşılabacağı üzere bu mesele İmâmî gelenekte önem teşkil etmiştir. Ahbârî dönem İmâmiyye'nin düşünce yapısına göre, insan fiillerinin yaratılması anlamını içeren Allah'ın kazâsının her şeyi kuşattığı kabul edilmektedir.⁸⁹ Bu konuda nakledilen rivayetler, kulların fiillerini de kapsayan bir kazâ anlayışına sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Ancak Şeyh Müfid'le beraber ahbâr merkezli olan kader anlayışında bir değişim ve daralma meydana geldiği düşünülmektedir. İmâmiyye'nin her şeyi kapsayan kazâ ve kader inancının yerine, Allah'ın ilim ve iradesini sınırlayan bir öğreti Müfid'in tanımlarında yerini almaya başlamıştır. Onun kader inancına dair başlattığı dönüşüm, hocası Sadûk'un görüşlerinden ayrılan birçok fikrin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Müfid'deki bu değişimin, Mu'tezile ile başlayan bir etkileşimin bir sonucu olduğu iddia edilmektedir.

⁸⁶ Şeyh Sadûk, **a.g.e.**, s. 364.

⁸⁷ Şeyh Sadûk, **a.g.e.**, s. 386.

⁸⁸ Şeyh Sadûk, **a.g.e.**, s. 384-386.

⁸⁹ Şeyh Sadûk, **Risâletü'l-i'tikadâtü'l-imâmiyye**, s. 34.

Aşağıda ise bu minvalde öne sürülen iddialar ele alınarak, onun Mu'tezilî düşünce sistemine yakınlığı incelenecektir.

Birinci iddia; Müfid, kader hakkındaki görüşlerini açıklarken Mu'tezile'nin aklî metodunu kullanmasıdır. Bu açıdan hocası Sadûk'un naklettiği rivayetlere tenkit nazarıyla yaklaşmış ve onları te'vil etmiştir. Müfid, hocasının aksine muhakemeye başvuran, aklî yorumlardan istifade eden bir yol izlemiştir. Onun te'vilden yararlanarak nasları rasyonel bir şekilde açıklaması ise söz konusu iddiaları güçlendirmektedir.

İkinci iddia ise; Müfid'in kazâ ve kader tanımlarının Mu'tezile âlimlerinin tanımlarıyla benzerlik göstermesidir. Zira Mu'tezile'nin kazâ ve kaderin kapsamına insan fiillerini dahil etmeyen anlayışı,⁹⁰ Müfid'in tanımlarında da yer almaktadır. Müfid, Mu'tezile'nin tutumuna benzer şekilde kazâ ve kaderin kapsamına insan fiillerini dahil etmemiştir. Bu doğrultuda *Tashîhu'l-i'tikâd*'ında kazâ ve kaderin tanımını açıklarken hocasını birçok noktada sert şekilde eleştirmiştir. O, Allah'ın insan fiillerini önceden bilerek takdir etmesi anlamına gelen kader anlayışını reddetmiştir.⁹¹ Bunun yerine, Allah'ın insan fiilleri için kazâsı; iyi olanı emretmesi ve kötü olanı nehyetmesi şeklinde bir tanımda bulunmuştur. Kader ise; her şeyi bir düzenle ve hakkıyla yapmasıdır.⁹² Dolayısıyla o, insan fiillerinin dahil edilmediği bir kazâ tanımını benimsemiş, kazânın yalnızca hükmünü açıklayıp haber vermiştir. Bu bakımdan Müfid, ahhârî gelenekteki Allah'ın sonradan olacak şeyleri ezeli ilmiyle bilmesine dayanan bir kader anlayışını; emir ve nehyin, ceza ve sevabın belirlenmesine indirgemıştır.

Müfid'in Mu'tezile'den etkilendiğine dair üçüncü iddia; kader hakkında konuşmanın yasaklanması meselesinde, Müfid'in görüşünün Mu'tezilî anlayışı yansıttığı yönündedir. Onun bu meselede Mu'tezile ile benzerliğini kavramak için öncelikle Mu'tezile'nin kader hakkındaki yasakla ilgili düşüncesine başvurmak gerekmektedir. Bu bağlamda Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın kader

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile", **Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk. Fuad Seyyid, Beyrut, Darü'l-Farabi, 2017, s. 127-128.

⁹¹ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-i'tikâdâtü'l-imâmiyye*, s. 42-43.

⁹² Şeyh Müfid, **a.g.e.**, s. 56.

konusunda konuşmayı mutlak şekilde nehyetmediğini belirtmektedir.⁹³ Onun ifadelerine göre; bu görüşe muhalif olanlar rivayetleri referans alarak kaderin, uzak durulması gereken derin bir deniz veya Allah'ın sırlarından bir sır olduğu anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak Kâdî Abdülcebbar'a göre; bu rivayetlerde kastedilen, delil olmayan konularda konuşulmaması gerektiğidir. Bu tür meselelerde tafsilata girilmesi nehyedilmiş, yalnızca bu konuların bir maslahat taşıdığı belirtilerek bununla iktifa edilmesi öngörülmüştür.⁹⁴ Bu zaviyede değerlendirildiğinde Kâdî Abdülcebbar, kader hakkında mutlak bir yasağın söz konusu olmayacağını savunmaktadır.

Bu bilgilerin ardından Müfid'in görüşlerine geçildiğinde, onun kader meselesindeki tartışmaların yasak olduğunu savunan hocası Sadûk'tan farklı bir görüş benimsediği görülür. Zira Sadûk, görüşlerinde rivayetleri esas almış ve fikirlerini imamlardan aktardığı haberler çerçevesinde şekillendirmiştir. Hz. Ali'den aktardığı rivayetlerde kader konusunda tartışmayı yasaklayan birçok hadis nakletmiştir. Örneğin; Hz. Ali kader hakkında soru soran bir kişiye, onun Allah'ın sırlarından bir sır olduğunu ve bu sırrı araştırmanın Allah'ın emrine aykırı olduğunu söylemiştir.⁹⁵ Sadûk bu hadisler doğrultusunda kaderin, Allah'ın ezeli bilgisi dahilinde olduğunu ve kullardan gizlenen yazgının kurcalanmaması gerektiğini düşünmektedir.

Bir diğer rivayette, Ca'fer es-Sâdık'a kazâ ve kader hakkında görüşü sorulmuş, kendisinin şu cevabı verdiği aktarılmıştır: “...Allah kullarını kıyamet günü bir araya topladığı zaman, onlara emrettiği şeyleri soracaktır, onlar için takdir (kazâ) ettiği şeyleri değil..”⁹⁶ Bu rivayet, onların emir ve takdir kavramları arasında ayırım yaparak meseleye yaklaştığını göstermektedir.⁹⁷ Sadûk, insanı ilgilendiren ve sorumluluğu kapsamında olanın yalnızca emir ve yasaklar olduğunu, Allah'ın ilminde bulunan kaderin ise pratik bir fayda sağlamadığını vurgulamıştır.

⁹³ Kâdî Abdülcebbar, “Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile”, s. 125.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, a.y.; Çelebi, **İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar**, s. 270.

⁹⁵ Şeyh Sadûk, **Risâletü'l-i'tikadâtü'l-imâmiyye**, s. 34.

⁹⁶ Şeyh Sadûk, a.g.e., s. 33.

⁹⁷ Namık Kemal Okumuş, “Şia'da -İmamiyye ve Zeydiyye Özelinde- Ezeli Yazgı Algısının Temel Basamakları Olan Kader, Kaza, Ecel, Rızık ve Beda Anlayışı Üzerine Bazı Tespitler”, **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları**, C. 7, No: 1, 2014, s. 29.

Onun bu yaklaşımını, Müfid büyük ölçüde eleştirmiştir. Öyle ki, hocasını kazânın anlamını bilmemekle itham etmiş ve kazânın anlamını tam olarak kavramadan bu konuda konuşmaktan kaçınması gerektiğini söylemiştir.⁹⁸ Diğer yandan meseleye dair hocasının zikrettiği hadisleri şâz rivayetler olarak değerlendirmiştir.⁹⁹ Bunun dışında kazâ ve kaderin anlamlarına değinen Müfid, Kur’ân’daki ilgili ayetler ışığında kazânın; yaratma, emir, bildirme ve hüküm olmak üzere dört farklı anlam taşıdığını ortaya koymuştur.¹⁰⁰

Müfid, kazâ ve kader hakkında konuşmanın yasaklanmasıyla ilgili hadisleri bir başlık altında toplamıştır.¹⁰¹ Kader hakkında konuşmanın mutlak suretle yasaklanmadığını savunarak, bu yasağın iki sebebi olduğunu ileri sürmüştür. Bu sebeplerden birinci özel anlamda olup, yalnızca bozulma ve delalet düşme tehlikesi bulunan kimseler için geçerlidir. Zira bir kimse için faydalı olan şey, bir başkasının fesadına yol açabilir. Bu nedenle Müfid, kader hakkındaki yasağın tüm insanları kapsamadığını ileri sürmüştür. İkinci sebep ise, daha genel bir anlam taşımakta olup Allah’ın yaratmasındaki hikmet ve maslahat nedeniyledir. Bu hikmet ve maslahatın hakikati ise, sadece Allah’ın bilgisi dahilindedir ve kullarından gizlenmiştir. Bu durumda illet ve sebepler üzerinde tartışmaya girmeden itaat etmek gerekmektedir. Müfid, “Neden böyle emretti” veya “Neden nehyetti” gibi sorgulamanın ve detayların araştırılmasının uygun görülmediğini ifade etmiştir.¹⁰²

Müfid’in Mu‘tezile kelâmından etkilendiğine dair iddialar değerlendirildiğinde, onun kader akidesine ilişkin görüşlerinin Mu‘tezile ile uyum içerisinde olduğu gözlemlenmektedir. Müfid’in ahhârî gelenekten ayrıldığını Sadûk’tan zikrettiğimiz örnekler belirginleştirmiştir. Bu ayrışmanın ise Mu‘tezile’nin etkisiyle olduğu anlaşılmaktadır. Şî‘îmâmiyye kelâm sisteminde başlayan aklî değişimin tohumları Şeyh Sadûk ile filizlenmiş ve Şeyh Müfid’le de güçlenmiştir. İkinci ve üçüncü

⁹⁸ Şeyh Müfid, *Tashîhu’l-i‘tikadâtî’l-imâmiyye*, s. 54.

⁹⁹ Şeyh Müfid, *a.y.*

¹⁰⁰ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 55.

¹⁰¹ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 57.

¹⁰² Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 57-58.

bölümde detaylı inceleyeceğimiz meselelere dayanak olması için aşağıda Mu‘tezile ile Müfîd’in genel etkileşimini ele alacağız.

1.3. Şeyh Müfîd ve Mu‘tezile Etkileşimi

İmâmî gelenekte, Müfîd ile birlikte Şîî kelâmının sistemleşmesini sağlayan Usûlîlik akımı doğmuş; böylece Müfîd kelâm sisteminin kurucusu olmuştur.¹⁰³ Akla dayalı bir kelâm anlayışı benimseyerek bu doğrultuda eserler ortaya koymuştur. Bu açıdan onun, İmâmiyye düşüncesinin köşe taşlarından biri olduğunu söylemek isabetli olacaktır.¹⁰⁴ Öte yandan hadis alanında aldığı güçlü eğitim sebebiyle, *el-Emâlî* gibi muhaddis kimliğiyle ön plana çıkan eserler telif etmiştir. Bunun yanında *el-İhtisâs* ve *el-İrşâd* gibi nakle dayalı bilgiler içeren başka çalışmaları da mevcuttur.¹⁰⁵

Diğer yandan kendi dönemindeki Bağdat Mu‘tezilesi’nin yoğun etkisi altında kalmış ve bu etkileşim sonucunda eserlerinde aklî yöntemi ön plana çıkarmıştır. Özellikle olgunluk döneminde kaleme aldığı kelâm eserlerinde sergilediği akılcı yaklaşım, onun şöhret kazanmasına ve Müfîd olarak tanınmasına olanak sağlayan temel faktörlerden biri olmuştur. Onun bu yaklaşımını, olgunluk dönemine ait olduğu ifade edilen *Tashîhu’l-i’tikâd* ve *Evâ’ilü’l-makâlât* adlı eserlerinde görmek mümkündür.¹⁰⁶

Müfîd’in akla dayalı eserler ortaya koyması, hocası Sadûk’un vefatından sonra gerçekleştiği ileri sürülmektedir. Vefatından önce ise daha çok ahhâr merkezli eserler telif ettiği belirtilir. Öyle ki, hocasının görüşlerini eleştirdiği *Tashîhu’l-i’tikâd* adlı eserini hocasına olan ihtiramı sebebiyle Sadûk’un vefatından sonra kaleme aldığına dair görüşler mevcuttur.¹⁰⁷

¹⁰³ Usûlî düşüncenin kurucusu Müfîd olarak görülse de İbn Ebû Akîl ve öğrencisi İbnü’l-Cüneyd aklî istidlâl ve yoruma yönelik çabaları nedeniyle Usûlîliğin ilk öncülerinden sayılmaktadır. Bulut, *Şiâ’da Usuliliğin Doğuşu*, s. 53-54.

¹⁰⁴ Müfîd’in çağdaşı olan İbnü’n-Nedim, onu Şîî kelâmcıların lideri ve kelâm ilminde önde gelen usta bir âlim olarak nitelendirerek, Müfîd’in kelâmcı özelliğine dikkat çekmiştir. İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 604,660.

¹⁰⁵ Ayrıntılı eser listesi için bkz. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, s. 25-45; Bulut, *Şiâ’da Usuliliğin Doğuşu*, s. 129-165.

¹⁰⁶ Howard, “Şîî Kelâm Edebiyatı”, s. 223.

¹⁰⁷ Bekir Altun, “91 Soruda İmâmiyye Kelâmının Özû: Şeyh Müfîd’in en-Nûket fî Mukaddimâti’l-Usûl Adlı Eserinin Tercümesi ve Değerlendirmesi”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, C. 15, No: 2, 2022, s. 609.

Müfid, Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'nin öğrencisi Ebû'l-Ceyş el-Belhî'den (ö. 367/977- 78) dersler almıştır. Bu sayede Nevbahtîlerin ve Kâ'bî'nin görüşlerini hocası Ebû'l-Ceyş aracılığıyla öğrenmiştir.¹⁰⁸ Dolayısıyla Bağdat Mu'tezilesi'nin temel öğretileri hakkında kazanımlar elde etmiştir. Onun, bu kişilerle olan irtibatı, Bağdat Mu'tezilesi'nden etkilenmesini olağan bir hale getirmektedir. Nitekim Müfid'in *Tashîhu'l-i'tikâd* ve *Evâ'ilü'l-makâlât* eserlerine bakıldığında Kâ'bî'yle uyum içinde olduğu anlaşılmaktadır. Farklı dönemlerde yaşamış olsalar da Şeyh Müfid'in kelâmî konulardaki açıklamaları ile Kâ'bî'nin ifadeleri arasında büyük bir benzerlik fark edilmektedir. Müfid, özellikle *Evâ'ilü'l-makâlât*'ta Kâ'bî'nin görüşlerine sıkça başvurmaktadır. Kelâm bahislerindeki fikirlerini açıkladıktan sonra Bağdat Mu'tezilesi ve Ka'bî'nin görüşünün de onunla aynı olduğunu belirtmektedir.

Evâil'in çoğu yerinde Kâ'bî'ye atıfta bulunması Müfid'deki etkiyi açıkça göstermektedir. Genel itibariyle Kâ'bî'nin, dolayısıyla da Bağdat Mu'tezilesi'nin doktrinini benimsemiştir. Basra Mu'tezilesi'nin ise karşısında durduğunu bilhassa Cübbâîlerin (Ebû Ali ve Ebû Hâşim) ismini zikrederek onlara karşıt bir görüş benimsediğini ifade etmektedir. Bağdatlıların, akıl yürütmede daha az radikal olmaları ve buna benzer bazı hususların İmâmiyye ile uyumlu olması, Müfid'in Belhî'den etkilenme nedenleri arasında gösterilebilir.¹⁰⁹

Müfid'in *Tashih*'i ise Ahbârî-Usûlî değişimin başlangıcını göstermesi açısından önemli bir eserdir. Ancak onun bu eserinde herhangi bir sistem takip ettiğini söylemek güçtür. Zira, hocasının görüşlerini tashih etmek için kaleme alınan bir eser olduğu için Sadûk'un ele aldığı konuların paralelinde gitmektedir. Sadûk, herhangi bir muhakemeye tabi tutmadan birçok meseleyi açıklamıştır. Müfid ise, kinaye ve istiâre sanatlarını kullanmış, hocasını nasların zâhiri anlamlarına bağlı kalmakla itham ederek te'vile yönelmiştir.¹¹⁰

Evâil ise kelâm sahasındaki aklî temelli ilk bütüncül eser olarak kabul edilse de bu eserinde doğrudan bir sistem kurma çabası içerisinde olduğu söylenemez. Ancak

¹⁰⁸ Caferî, "Hayatü'ş-şeyh el-Müfid", s. 240.

¹⁰⁹ Madelung, *Dinî Ekoller ve Mezhepler*, s. 86.

¹¹⁰ Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 119.

sistematik bir yaklaşıma zemin hazırlayan düşüncenin izlerine rastlanmaktadır. Eserdeki başlıkların sıralaması takip edildiğinde, kelâmın ana meseleleri olan tevhid,¹¹¹ adalet,¹¹² nübüvvet,¹¹³ imâmet,¹¹⁴ ahiret,¹¹⁵ ve latîfü'l-kelâm¹¹⁶ konularının belirli bir sıra gözetilerek sunulduğu anlaşılmaktadır. Müfid'in eserindeki bu tertibin yanı sıra, muhtevası açısından da Kâ'bî'nin *Makâlât*'ı ile ciddi benzerlik söz konusudur. İki eser karşılaştırıldığında Müfid'in doğrudan Kâ'bî'nin adını anması, onun görüşlerinden etkilendiğine dair en açık delil olarak değerlendirilebilir. Yine de birkaç hususta örnek vermek gerekirse, Müfid'in dakîku'l-kelâm meselelerini ele aldığı başlığın Kâ'bî'nin başlığıyla aynı olması¹¹⁷ ve meselelere başlarken tıpkı Kâ'bî gibi "el-kavl" ifadesine yer vermesi dikkat çekicidir. Bu tür benzerlikler çoğaltılabilir; ancak ilahi fiiller ve insan fiilleriyle ilgili meseleler üzerinden eserdeki benzerlikler ayrıca inceleneceği için, burada bu kadarıyla iktifa edilecektir.

Müfid'in Mu'tezile'den yoğun şekilde etkilenmesinin yanı sıra, onlara karşı reddiyeler kaleme almış olması gözden kaçmamalıdır. Görüşlerini benimsediği Kâ'bî'yi on beş konuda tenkit etmekte ve bu konuda *en-Nakz ale'l-Belhî fî hamsete aşera mes'ele*¹¹⁸ adında bir reddiye yazdığı bilinmektedir. Müfid, *Ev'âilü'l-makâlât*'ın ilk bölümüne, Şîa ile Mu'tezile arasındaki temel ayrımı ele alarak başlamıştır. Kanaatimizce Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki bu benzerliği Müfid de fark etmiş olmalı ki, Şîa akâidinin Mu'tezile'den farklı olduğunu ispatlama yoluna gitmiştir. Bunun için de İmâmiyye'nin imâmet anlayışı ile Mu'tezile'nin "el-menzile beyne'l-menzileteyn" ilkesini temel alarak iki mezhebin ayrıştığı noktayı vurgulamıştır.

Müfid'e göre bir mezhebin temel görüşünü kabul eden biri, diğer görüşlerine muhalif olsa bile, bu durum kişinin mezhebe aidiyetine halel getirmez. Dolayısıyla imâmet doktrini benimsemiş biri, diğer görüşlerinde Şîa'nın çoğunluğuna aykırı bir görüş kabul etse bile bu kişi İmâmî olmaktan çıkmaz. Diğer taraftan, Mu'tezile'nin

¹¹¹ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât fî'l-mezâhibi ve'l-muhtârât*, s. 52-60.

¹¹² Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 60-66.

¹¹³ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 67-70.

¹¹⁴ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 71-86.

¹¹⁵ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 86-100.

¹¹⁶ Latîfü'l-kelâm kavramı, dakîku'l-kelâmın bir diğer adıdır. Müfid, bu kavramı kelâmın ince ve derin meselelerini ifade etmek için kullanır. Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 108-165.

¹¹⁷ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 108; el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 441.

¹¹⁸ Caferî, "Hayatü'ş-şeyh el-Müfid", s. 283.

“el-menzile beyne'l-menzileteyn” ilkesini esas alan kişi, diğerkonularda muhalif olup kendi yorumunu katsa bile Mu‘tezilî olmaktan çıkmaz.¹¹⁹ Müfid bu örneklerle iki mezhep arasında köklü ihtilaflara değinerek Mu‘tezile ile Şîa arasında net bir ayrım çizmeye çalışmıştır.

Müfid, asıl ayrım noktasının imâmet meselesi olduğunu özellikle vurgulaması, onun iki yönlü bir strateji izlediğini gösterebilir. Birincisi, Mu‘tezile ile aynı görüşte olduğu konular olsa bile imâmet gibi temel bir noktada onlardan ayrıldığını göstererek İmâmiyye’nin kendi mahsus bir anlayışa sahip olduğunu ortaya koyar. Böylelikle Mu‘tezile’den etkilendiğı yönündeki iddiaları reddetmiş olur. İkincisi ise, onun *Evâ’ilü’l-makâlât*’ında yer alan birçok görüşünde, Mu‘tezile ile örtüşen fikirleri bizzat kendisi ifade etmesi, bu fikirlerden istifade ettiğini göstermektedir. Ancak imâmeti ayrışım noktası olarak öne sürmesi, Müfid’in Mu‘tezilî düşünceden faydalanmasını meşru kılmaktadır.¹²⁰

Müfid, Mu‘tezile-İmâmiyye ayrımını vurgulamaya önem vermiş ve iki ekol arasındaki farklıları ele alan özel bir eser kalem almıştır. *el-Hikâyât fî muhalefâtîl’l-Mu‘tezile mine’l-adliyye ve’l-fark beynehum ve beyne’ş-Şîati’l-İmâmiyye min’el Emâlî* adlı eserini, Şîa’nın Mu‘tezile’den etkilendiğine dair iddialara cevap mahiyetinde telif etmiştir.¹²¹ Bu eserinde birçok kelâmî meseleyi ele alarak Mu‘tezile’den ayrıldığı noktaları ortaya koymuştur. Hocası Sadûk’un izinden giderek Şîa’nın teşbih,¹²² cebir ve ru’yetullah¹²³ düşüncelerini reddettiğine yönelik bir savunma yapmıştır. Ayrıca İmâmiyye’nin kelâm anlayışının imamlardan nakledilen haberler üzerine kurulduğunu, dışarıdan alınmış düşüncelere dayanmadığını ispatlamaya çalışmıştır.

1.3.1. Kâdî Abdülcebbâr ile Müfid Etkileşimi

Şeyh Müfid’in, dönemin önde gelen Mu‘tezilî âlimi Kâdî Abdülcebbâr ile görüşüp görüşmediğı konusunda farklı değerlendirmeler mevcuttur. Bazı rivayetlerde, bu iki ismin bir araya geldiğı ve Müfid’in Kâdî Abdülcebbâr’dan etkilendiğı ifade edilmiştir.

¹¹⁹ Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-makâlât*, s. 37-41.

¹²⁰ Altun, “Büveyhiler Döneminde Mu‘tezile-İmâmiyye Etkileşimi”, s. 181.

¹²¹ Şeyh Müfid, *el-Hikâyât*, s. 30-31.

¹²² Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 77-81.

¹²³ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 83-88.

Nitekim Kâdî Abdülcebbâr ile Müfid, aynı dönemde Ebû Abdullah el-Basrî'den (ö. 369/979) ders aldığı bilinmektedir.¹²⁴ Her iki ismin de aynı hocadan ders almış olması, ortak bir ilim meclisinde yer alabilecekleri ihtimalini gündeme getirmektedir. Zira Kâdî Abdülcebbâr'ın Bağdat'a gelip Ebû Abdullah el-Basrî'nin ders halkasına katıldığı aktarılmaktadır. Bu sebeple ilgili bazı kaynaklar, Kâdî ve Müfid'in bu ders dönemlerinde bir arada bulunmuş olabilecekleri ihtimali dile getirmektedir.¹²⁵

Öte yandan, Şeyh Müfid'in Kâdî Abdülcebbâr'a karşı üstün geldiği bir münazarada Büveyhî hükümdarı Adudüddavle'nin (ö. 372/983) takdirini kazandığı ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından "Müfid" lakabının verildiği aktarılmıştır. Ancak Kâdî'nin Ebû Abdullah el-Basrî'ye öğrencilik yaptığı zaman ile Adudüddavle'nin iktidar dönemi arasında tarihsel bağlam uyuşmadığından, bu rivayetin güvenilirliği tartışmalıdır. Dolayısıyla, Müfid'in ilmini ve gücünü göstermek için Şîî müellifler tarafından ortaya atılan uydurma bir rivayet olması ihtimal dahilindedir.

Kâdî'nin Ebû Abdullah el-Basrî'den hangi tarihler arasında dersler aldığı ve bu süreçte Müfid'le bir temasının olup olmadığına dair açık bir delil bulunmadığından bu konuda kesin bir yargıya varmak zordur. Ancak dönemin önde gelen simaları olan Kâdî Abdülcebbâr ve Şeyh Müfid'in, aynı hocanın seçkin öğrencileri olması ve Kâdî'nin Bağdat'a yaptığı ziyaretler dikkate alındığında, yollarının kesişip görüşmeleri kuvvetle muhtemeldir. Böyle bir durumda birbirlerini hiç tanımamış olmaları zayıf bir olasılıktır.¹²⁶ Çalışmamızda ise Kâdî ile Müfid arasında bir temasın gerçekleştiği ve bu temasın Müfid'in itikadî düşüncelerine yansıdığı kanaati esas alınarak, Kâdî'nin etkisinin izlenebileceği kelâmî meseleler, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacaktır.

Bir önceki başlıkta Müfid'in Kâ'bî'nin etkisini yansıtan eserlerine değinilmiştir. Bu bağlamda zikredilen *Tashih* ve *Ev'âil*'de Kâdî'nin bir etkisinin bulunmadığı, zira

¹²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 17; Metin Yurdağur, "Kâdî Abdülcebbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 24, İstanbul, TDV Yayınları, 2001, s. 103; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbâr*, s. 206.

¹²⁵ Caferî, "Hayatü'ş-şeyh el-Müfid", s. 255.

¹²⁶ Bulut, *Şîâ'da Usulîliğin Doğuşu*, s. 127; Altun, "Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi", s. 108-109.

bu eserlerin Kâdî'nın Bağdat'a gelmeden önce telif edildiği düşünülmektedir.¹²⁷ Buna karşılık Kâdî'nın fikrî tesirinin bulunduğunu düşündüğümüz *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye* ve *en-Nuket fî mukaddimâti'l-usûl* adlı eserlerde, Müfid'in düşüncesindeki bazı izlere işaret edilmektedir.

İlk olarak *en-Nüketü'l-itikâdiyye* adlı eserini değerlendirecek olursak, beş ana bölümden oluşan bu eserin, soru-cevap metoduyla yazıldığı fark edilmektedir. Eserin giriş kısmı ve genel muhtevası, kelâm terminolojisinde kullanılan bazı terimlerin açıklamasına yönelik olduğunu göstermektedir. Kitabın başlıkları ve konuların sıralaması incelendiğinde; tevhid, adalet, nübüvvet, imâmet ve meâd meseleleri art arda muhtasar biçimde işlendiği görülmektedir.

Eser, alemin hâdis mi kadîm mi olduğu sorusuyla başlanmaktadır.¹²⁸ Tevhid bölümünde; kâinat ve unsurlarından hareketle ma'rifetullah'a ulaşılması hedeflenmiş, bunun yanında selbî ve subûtî sıfatlar ele alınmıştır.¹²⁹ Adalet bahsinde ise mesele, hüsün ve kubha hasredilmiş ve bu kavramlar birkaç cümleyle izah edilmiştir.¹³⁰

en-Nuket fî mukaddimâti'l-usûl eserine baktığımızda, bu eserin de soru-cevap metoduyla ele alındığı görülmektedir. Müfid giriş bölümünde, mükellefin nazar sonucu ma'rifetullah'a ulaşmasıyla ilgili bir soru ile açılış yapmıştır.¹³¹ Sonrasında hasen, kabîh, mevcut, ma'dûm, cevher, araz gibi kelâm ilminin temel kavramlarına yer vermiştir. Akabinde tevhid, nübüvvet, imâmet ve va'd-vaîd konularını ele almıştır. Ancak kitapta adalet bölümünün yer almaması dikkat çekmektedir. Bunun sebebi tam olarak bilinmemekle birlikte, eserin günümüze ulaşan nüshalarında tahrife uğradığı yönünde görüşler bulunmaktadır.¹³²

Müfid'in bu iki *Nuket* eseri, itikadî ilimlere giriş niteliğinde kaleme alınmış olup, risale formunda özet metinlerdir. Eserler, kavramları sunma açısından kelâm metoduyla yazılan sistematik ilk eserler arasında kabul edilmektedir.¹³³ Bu eserlerin

¹²⁷ Altun, "91 Soruda İmâmiyye Kelâmının Özû", s. 610.

¹²⁸ Müfid, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*, s. 16.

¹²⁹ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 16-31.

¹³⁰ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 32-33.

¹³¹ Şeyh Müfid, *en-Nuket fî mukaddimâti'l-usûl*, s. 20.

¹³² Altun, "91 Soruda İmâmiyye Kelâmının Özû", s. 614.

¹³³ Bulut, *Şîâ'da Usuliliğin Doğuşu*, s. 140.

Müfid'e nispet edilmesi konusunda bazı araştırmacılar iddialarda bulunsalar da¹³⁴ genel itibariyle ona ait eserler kapsamında zikredilmektedir.¹³⁵

Şeyh Müfid'in bu iki eseri, Kâdî'nın *Şerhu'l-Usûlî'l-hamse* ve *el-Muhtasar fî usûlî'd-din* ile mukayese edildiğinde, hem şekilsel hem içerik olarak benzerlikler fark edilmektedir. Kâdî bu eserlerinin girişine kelâm ilminin ıstılahlarıyla başlamış, ardından Mu'tezile'nin beş esasını sırasıyla ele almıştır. *el-Muhtasar fî usûlî'd-din*'de meseleleri soru-cevap tekniğiyle işlemiş, bu yöneme *Şerhu'l-Usûlî'l-hamse*'de de yer yer başvurmuştur. Bu yöntemin Müfid'in eserlerinde de görülmesi, onun Kâdî'nın yaklaşımını örnek alarak kendi eserlerinde benzer bir sistematik yapı kurduğunu düşündürmektedir.

İçerik olarak benzerliklere örnek olarak; Kâdî'nın *Şerhu'l-Usûlî'l-hamse*'nin girişinde Allah'ın kulu mükellef tuttuğu ilk şeyin ne olduğu sorusuyla başlaması,¹³⁶ Müfid'in de *en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl*'ünde de aynı girişin yer alması gösterilebilir. Her iki eserde de benzer cevaplar bulunmakta; kulun mükellef tutulduğu ilk şey, ma'rifetullaha yönelik akıl yürütme ve nazar olarak açıklanmıştır.¹³⁷

Müfid yine aynı eserinde ilmin ne olduğuna dair bir tanım yaparak; ilmin, bir şeyi olduğu haliyle kabul etmek ve buna inanmak olarak tanımlamıştır. Ayrıca, bu inançla kabin huzur duyması, yani nefsin sükûn bulması şeklinde açıklamıştır.¹³⁸ Tanımdaki nefsin huzur bulmasını ifade eden “sükûn-u nefis” ibaresi Mu'tezile'den bazı kelâmcılar tarafından bilginin ölçüsü için kullanılan bir kavramdır.¹³⁹ Kâdî

¹³⁴ McDermott, *Nüketü'l-i'tikâdiyye* adlı eserin Müfid'e aidiyeti sorgulamış ve onu şüpheli eserler arasında zikretmiştir. Müfid'in diğer eserleriyle karşılaştırmalar yaparak, *Nüket* hakkındaki şüphelerini ortaya koymaktadır. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, s. 41-45; Ahmet Bardak, “Şeyh Müfid'in en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye Eserindeki İ'tikâdî Görüşleri”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, No: 29, 2022, s. 10-13. Howard da muhtemelen McDermott'un bu görüşüne katılmış olmalıdır ki, *Nüket* adlı eseri Müfid'e ait çalışmalar arasında yer vermemiştir. Howard, “Şii Kelâm Edebiyatı”, s. 223-224.

¹³⁵ Avni İlhan, “Şeyh Müfid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, Ankara, TDV Yayınları, 2020, s. 501-502.

¹³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlî'l-hamse*, s. 39.

¹³⁷ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl*, s. 20.

¹³⁸ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 22.

¹³⁹ Abdülkâhîr Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, Matbaatü'd-Devle, t.y., s. 5; Murat Memiş, “Bilgi Kriteri Olması Bakımından Sükûn-i Nefs Kavramı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 28, 2008, s. 101-117.

Abdülcebbâr da *Şerh*’inde bu kavramı kullanmış; kalbin rahatlaması ve mutmain olması şeklinde tarif etmiştir.¹⁴⁰

Müfid Allah’ın hay sıfatını açıklarken, kudretli bir varlığın hay olması gerektiğini aklî bir zorunluluk olarak ifade etmiştir. Buna göre, Allah’ın kâdir oluşu O’nun hay olmasını gerektirir. Bunun yanında semî ve basîr sıfatlarını da hay sıfatıyla temellendirir. Onun bu görüşü, Kâdî’nin ifadeleriyle örtüşmektedir.¹⁴¹ Ancak Müfid bu fikri, sonradan benimsediğini düşünmekteyiz. Zira *Evâ’il*’de Allah’ın semî, basîr ve müdrik sıfatlarını O’nun alîm sıfatıyla ilişkili olduğunu savunmuştur. Müfid’e göre O’nun müdrik oluşu, her şeyi bilmesi ve hiçbir şeyin O’ndan gizli kalmaması demektir. O, bu görüşüyle Bağdat Mu‘tezile çizgisini takip etmiştir.¹⁴² Basra ekolünün ise bu görüşe muhalif olduğunu belirtmiştir.¹⁴³

Evâ’il ve *Nuket* arasındaki bu görüş farklılığı, Müfid’in düşüncesinde zamanla yaşanan bir değişime işaret etmektedir. Bu durum onun başlangıçta Bağdat ekolünün etkisinde kaldığını ve özellikle Kâ‘bî’nin görüşlerini benimsediğini göstermektedir. Hususen *Evâ’il*’inde Bağdat ekolüne yakın bir çizgi izlediği fark edilmektedir. Ancak daha sonra kaleme aldığını düşündüğümüz *Nuket* eserleri incelendiğinde, bu eserlerde Kâdî Abdülcebbâr’ın fikrî etkileri açık bir şekilde izlenmektedir. Yöntem ve muhteva bakımından ortaya çıkan bu benzerlikler Kâdî ile etkileşimi teyit etmektedir.

¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 45-46.

¹⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 161,167-168.

¹⁴² Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-makâlât*, s. 56-57; Karşılaştırmak için bkz. el-Kâ‘bî, *Kitâbü’l-Makâlât*, s. 260.

¹⁴³ Öğrencisi Şerîf el-Murtazâ ise Basra ekolünü takip ederek Allah’ın müdrik olmasını hay sıfatı ile açıklamıştır. Müfid, çoğu görüşünde Bağdat Mu‘tezilesi tesirinde kalmış, ancak Şerîf el-Murtazâ hocasıyla aynı çizgiyi takip etmemiş ve görüşlerinde Kâdî Abdülcebbâr’ın etkisini yansıtmıştır. Ali b. Hüseyin b. Mûsâ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mülâhhas fî usûli’d-dîn*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1381, s. 91-92.

İKİNCİ BÖLÜM

İLAHİ FİİLLER AÇISINDAN KAZÂ VE KADER

Kader meselesinin arka planına bakıldığında ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatları ile doğrudan bağlantılı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kazâ ve kader konusu ilahi sıfatlar ile ilişkilendirilerek incelenmesini gereken bir konudur. Bu bağlamda irade sıfatı, ilahi fiillerin gerçekleşmesinde belirleyici bir faktör olarak kader meselesinin zeminini oluşturmaktadır. İrade meselesi etrafında meydana gelen tartışmalarda Allah'ın iradesi ve bu irade karşısında insanın rolü önem arz etmektedir. Bu nedenle hem ilahî hem de beşerî düzlemde iki farklı açıdan ele alınması gerekir. Bu bölümde mesele, ilahi fiiller kapsamında ele alınacaktır. Üçüncü bölümde ise, beşerî fiiller açısından detaylı bir şekilde sunulacaktır. Öncelikle iradenin tanımına yer verilecek, devamında ise bu sığata yüklenen anlamdan hareketle, İmâmiyye özelinde Allah'ın iradesi bağlamında kader anlayışına ilişkin görüşler ortaya konulacaktır.

2.1. İrade ve Yaratma

İrade kavramı sözlükte istemek, dilemek ve meyletmek anlamlarına gelmektedir.¹⁴⁴ Terim olarak ise, bir konuda yapılması veya yapılmaması yönünde hükmedilen bir şeye nefsin meyletmesi ve yönelmesidir. Râgıb el-İsfahânî (ö. V./ XI.) bu yönelmeyi bazen bir işin başlangıcındaki meyil olarak açıklarken, bazen de bir işin sonucuna dair hüküm olarak ifade ettiğini belirtir.¹⁴⁵ İrade kavramı, Allah hakkında kullanıldığında zaman ise sadece ikinci anlamda, yani bir işin sonucuna hükmetme manasında kullanılır. Çünkü Allah'ın bir şeye karşı arzusu veya meyli imkan dahilinde değildir. Bu sebeple Allah için yalnızca hükmetme manasında kullanılması uygundur.¹⁴⁶ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise mütekellimlerin irade sıfatını şöyle

¹⁴⁴ Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Seyyid Kilani, Kahire, Mustafa el-Babî el-Halebi, 1961, s. 206-207; Seyyid Şerîf Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, thk. İbrahim el-Ebyari, Kahire, Darü'r-Reyyan li't-Türas, 1403, s. 30-31.

¹⁴⁵ Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 206-207.

¹⁴⁶ Mustafa Çağrıçı, Hayatî Hökelekli, "İrade", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 22, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, s. 380.

tanımladığını söyler: ‘herhangi bir zorunluluk olmaksızın mümkün olan iki durumdan birini, diğerine tercih eden bir sıfattır.’¹⁴⁷

Kelâmcılar yukarıda tanımını yaptığımız irade sıfatını Allah’a nispet etme noktasında ittifak halindedir. Ancak bu sıfatın mahiyeti ve Allah’ın zâtına nispeti hususunda İslam düşünce ekolleri arasında görüş ayrılıkları mevcuttur. Biz de İmâmiyye mezhebi içerisindeki görüşleri inceleyerek onların bu konuya bakış açısını göstermeye çalışacağız.

2.1.1. Allah’ın “Mürîd” Oluşunun Keyfiyeti

Öncelikle Ahbârî İmâmiyye’nin irade sıfatına yaklaşımından başlayacak olursak Küleynî’nin naklettiği rivayetler üzerinden o dönemdeki İmâmiyye’nin görüşlerine ulaşmak mümkündür. O, *el-Kâfî* kitabında ‘‘İradenin Fiilî Sıfatlardan Oluşu ve Diğer Fiilî Sıfatlar’’¹⁴⁸ adlı bir başlık açarak bu konudaki rivayetleri zikretmiştir. Başlıktan da anlaşılacağı üzere, Küleynî iradeyi fiilî sıfatlar içerisinde ele almıştır. Bu husustaki rivayetler, onun Allah’ın zâtında ezeli bir irade sıfatı olmadığı görüşünü benimsediğini gösterir. Ona göre, bir sıfatın zâtî sıfat olması için zıttının Allah’ın zâtından nefyedilmesi gerekir. Ancak, Allah’ın iradesini zıttı ile vasıflandırmak mümkündür. Bu nedenle irade Allah’ın zâtî sıfatı değil, fiilî bir sıfattır.¹⁴⁹

Küleynî’nin öğrencisi Şeyh Sadûk da iradeyi fiili sıfatlar kategorisinde değerlendirerek hocasıyla aynı çizgiyi takip etmiştir. Sadûk’un Ca’fer es-Sâdık’a nispet ettiği rivayette, Allah’ın meşîet ve mürîd sıfatını fiilî sıfat olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.¹⁵⁰ Zira o, sıfatları tasnif ederken Allah’ın mürîd oluşunu fiilî sıfatlar bağlamında değerlendirmiş ve bu sıfatların muhdes, yani yaratılmış sıfatlar olduğunu ifade etmiştir. Onun *et-Tevhid*’inde aktardığı bir rivayette irade hakkında şu ifade yer alır: ‘‘Kim Allah’ın her zaman mürîd olduğunu iddia ederse o kişi muvahhid

¹⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1987, s. 175.

¹⁴⁸ Küleynî, *el-Usûl mine’l-Kâfî*, C. 1, s. 64.

¹⁴⁹ Allah, zâtî sıfatlardan olan hay, âlim, semî, basîr, hakîm sıfatları ile nitelendirilebilir. Ancak hayatın zıddı ölümle, ilmin zıddı cehaletle Allah’ı nitelendirmek mümkün değildir. İrade sıfatında ise; ‘‘Allah bunu irade etti’’ veya ‘‘bunu irade etmedi’’ şeklinde O’nun bu sıfatın zıddı bir mana ile vasıflandırılması imkan dahilindedir. Küleynî, *a.g.e.*, C. 1, s. 65.

¹⁵⁰ Şeyh Sadûk, *Risâletü’l-i’tikadâtü’l-imâmiyye*, s. 24-25.

değildir.’’¹⁵¹ Bu rivayet, İmâmiyye’nin irade kavramında zâtî-fiilî ayırımına atfettiği önemi ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Sadûk konuyla ilgili açıklamasında, tafsilata girmeden Allah’ın zâtıyla mürîd olmadığını ifade eden rivayetleri destekleyen açıklamalarda bulunmuştur.¹⁵²

Yukarıda Şîî-İmâmî hadis âlimlerinden nakledilen rivayetler, ahhârî dönem İmâmiyye’nin Allah’ın irade sıfatına dair tutumunu ortaya koymaktadır. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, onların irade sıfatına yükledikleri anlam Sünnî bakış açısından oldukça farklıdır.¹⁵³ Ancak bu görüş, Mu‘tezilî anlayışla paralel bir doğrultudadır.¹⁵⁴ Zira Mu‘tezilî kelâmcıların geneli iradeyi, Allah’ın fiilleriyle beraber ortaya çıkan bir sıfat olarak tanımlamış ve fiilî sıfatlar kategorisinde değerlendirmiştir.

Bunun yanında İmâmiyye’nin fiilî sıfatları zıtları ile vasıflanabilen, müsbet ve menfî olarak kullanılabilen bir sıfat olarak tanımlaması Mu‘tezilî düşünürler tarafından ileri sürülen bir görüştür.¹⁵⁵ Bu minvalde görüş serdeden Küleynî ve Sadûk’un da Mu‘tezilî izahları benimsemiş olmaları muhtemeldir.

Rivayet merkezli bu görüşlerin ardından Şeyh Müfid, irade konusundaki fikirlerini daha belirgin ve açık ifadelerle dile getirmiştir. Müfid, iradeyi fiilî sıfatlar kategorisinde değerlendirerek Allah’ın irade sıfatı ile nitelenmesi hususunu çift yönlü ele almaktadır.¹⁵⁶ Müfid’e göre; irade fiili Allah’ın kendi fiilleri için kullanılırsa, o fiilin bizzat kendisi kastedilmiş demektir. Şayet irade Allah’ın fiili için değil de kulların fiili için kullanılırsa, bu durumda Allah’ın o fiili emretmesi anlamına gelmektedir.¹⁵⁷ *Mes’ele fi’l-İrâde* adlı risalesindeki tarifinde ise, Allah’ın bir fiili irade

¹⁵¹ Şeyh Sadûk, *et-Tevhid*, s. 338.

¹⁵² Şeyh Sadûk, *a.g.e.*, s. 148.

¹⁵³ Ehl-i sünnet kelâmcıların tamamına göre irade, Allah’ın zâtı ile kâim ezeli bir sıfattır. Dolayısıyla zattan ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Bu hususta Sünnî kelâmcılar, Mu‘tezilî düşünürleri hâdis bir irade anlayışını benimsedikleri için eleştirmiştir. Ebû’l-Yûsûf Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, thk. Hans Peter Linsa, Kahire, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2003, s. 51; İmâmü’l-Harameyn Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Abdulmun’im Abdulhamid, Mısır, Mektebetü’l-Hâncî, 1950, s. 94.

¹⁵⁴ Kadi Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, C. 6(2), s. 3; Ebû’l-Hasan Ali b. İsmâil Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, C. 2, ed. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, Mektebetü’n-Nehdati’l-Misriyye, 1950, s. 174.

¹⁵⁵ Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İstanbul, Mektebetü’l-İrşad, 2001, s. 113; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, C. 2, s. 174.

¹⁵⁶ Şeyh Müfid, *Tashîhu’l-i’tikadâtü’l-imâmiyye*, s. 41.

¹⁵⁷ Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-makâlât*, s. 55.

etmesini, O'nun fiillerinin gaflet ve dikkatsizlik olmadan gerçekleşmesi olarak tanımlamıştır. Müfid bu tanımlarıyla irade sıfatının hakiki mana taşımadığını, mecazi bir anlam içerdiğini belirtmiştir.¹⁵⁸ Bütün bu tanımlar Müfid'in, irade sıfatını Allah'a mecazen atfedilen bir sıfat olarak tasvir ettiğini göstermeye yardımcı olur.

Müfid iradeyi tanımlama noktasındaki bu yaklaşımıyla, Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne yakın bir görüşü benimsemiş gözükmektedir.¹⁵⁹ Zira ilahi iradenin mahiyeti konusunda Mu'tezile içerisinde görüş ayrılıkları bulunmaktadır.¹⁶⁰ Bağdat Mu'tezilesi'nin bilhassa Kâ'bî'nin ilahi iradeyi nasıl anlamlandırıdığına bakıldığında, Müfid'in de Kâ'bî ile benzer bir görüşü paylaştığını görmek mümkündür. Kâ'bî'ye göre, Allah hakiki anlamda bir irade sıfatına sahip olmayıp, Allah'a genel manada anlaşıldığı şekliyle irade nispet etmek doğru değildir. O, Allah'ın fiillerinde mürîd olmasını ilminin bir gereği olarak fiilleri yaratması olarak açıklar.¹⁶¹ Dolayısıyla Kâ'bî, Allah'ın irade sıfatı ile vasıflandırılmasının yalnızca mecazi bir anlamda olacağı kanaatindedir.¹⁶²

Bağdat ekolünden Kâ'bî ve Hayyât'ın, Basra ekolünden de Nazzâm'ın benimsediği görüşü göre “Allah bir şeyi irade etti” ifadesi iki hususu içermektedir. Allah'ın mürîd vasfı kendi fiiline yönelik olduğu zaman bizzat fiilin kendisi, yani o şeyi yaratma ve inşa etmesi anlamına gelmektedir. Allah'ın, kulların fiillerine yönelik iradesi ise, söz konusu fiili emretmesi şeklindedir.¹⁶³ Her iki açıdan da ilahi irade mecazi bir anlam ile Allah'a nispet edildiği gözükmektedir. Bu bakımdan Müfid'in iradeye yüklediği anlam çerçevesinde ortaya koyduğu irade anlayışı, Bağdat Mu'tezilesi ile paralellik arz etmektedir.¹⁶⁴

¹⁵⁸ Şeyh Müfid, **Mes'ele fi'l-irâde**, s. 8-9.

¹⁵⁹ Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, C. 2, s. 174.

¹⁶⁰ Basra ve Bağdat görüş ayrılıkları için bkz. Akın, “Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları”.

¹⁶¹ Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal**, C. 1, s. 78.

¹⁶² Albert Nasrî Nâdir, **Felsefetü'l-Mu'tezile**, C. 1, Matbaatu Dâru Neşri's-Sekâfe, 1950, s. 91; Ebü'l-Muîn Nesefî, **Tebziratü'l-edille**, C. 1, thk. Hüseyin Atay, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993, s. 493.

¹⁶³ Adil el-Avva, **el-Mu'tezile ve'l-fikru'l-hur**, Dimeşk, el-Ehalî li't-Tıba'a, t.y., s. 262; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-hamse**, s. 434; Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 160.

¹⁶⁴ Müfid'in öğrencisi Şerîf el-Murtazâ ise Allah'ın hakiki manada mürîd olduğunu savunarak Kâdî Abdülcebbâr'ı takip etmiştir. Bu açıdan Basra Mu'tezilesi'nin irade anlayışını benimsemiştir. Şerîf el-Murtazâ, **el-Mülâhhas fi usûli'd-dîn**, s. 371.

Yukarıda Şeyh Müfid'in ilahi iradeyi tanımlama konusunda Mu'tezile ile aynı çizgiyi takip ettiği anlaşılmaktadır. Ancak burada dikkatten kaçmaması gereken nokta, İmâmiyye'nin Müfid öncesi ahhârî dönemde de ilahi irade konusunda Mu'tezilî anlayışa paralel bir görüş benimsemiş olduğu gerçeğidir. Buradaki temel farklılık ise; Müfid'den önce belirli bir sistem ve düzen olmaksızın rivayetler aracılığıyla irade hakkındaki görüşlere ulaşılrken Müfid ile birlikte konu, rasyonel yorumlarla desteklenerek daha sistemli bir hal almıştır.

2.1.2. İlahi İradenin Muhdes Olup Olmaması

İmâmiyye Şîası irade sıfatını fiilî sıfatlar kapsamında değerlendirmiştir. Bu hususta iradeyi Allah'ın zâtı ile kâim olmayan hâdis bir sıfat olarak kabul edildiğini yukarıda zikretmiştik. Şeyh Sadûk ve Küleynî irade hakkında detaylı bir izahta bulunmadan muhdes bir irade anlayışını benimsediklerini söylemekle yetinmiştir. Ancak Şeyh Müfid, Allah'ın mürîd oluşunun herhangi bir konumda bulunmayan hâdis bir irade ile mümkün olduğunu söylemiştir. Bu görüşünü de şöyle detaylandırmıştır:

“Allah'ın irade ile mürîd olması caiz değildir. Zira iradenin mevcut veya ma'dûm olması gerekir. Ancak ma'dûmun şeyiyyeti yoktur ve kendi dışında bir şey ifade etmez. Bu sebeple iradenin mevcut olması elzendir. Mevcut olması durumunda ise ya kadîm ya da hâdisten biri olmalıdır. Allah'ın iradesi kadîm olması halinde yarattıklarının da kadîm olması icap eder. O halde geriye Allah'ın hâdis bir irade ile mürîd olmasından başka bir şey kalmaz. Eğer ki Allah hâdis bir irade ile mürîd olursa, bu iradenin bir mahalde bulunmaması gerekir. Ancak iradenin araz olması sabit olduğundan, kendisiyle ya da kendisinin dışında bir mahalde (yerde) olan hâdis bir irade ile mürîd olması mümkün değildir. Bu nedenle Allah, bir mahalde bulunmayan hâdis bir irade ile mürîddir.”¹⁶⁵

Yukarıda *Mes'ele fi'l-İrâde* adlı risaleden aktarılan pasajdan anlaşılacağı üzere Müfid, sebr ve taksim metodunu kullanarak Allah'ın bir mahalde bulunmayan hâdis bir iradesi olduğunu savunmuştur. Onun bu açıklamaları Mu'tezilî bir görüşü benimsediğine işaret etmektedir.¹⁶⁶ Zira Mu'tezile de bu konuda sebr ve taksim yöntemini kullanarak tüm seçenekleri tek tek elemiş; Allah'ın hâdis iradesinin hiçbir

¹⁶⁵ Şeyh Müfid, *Mes'ele fi'l-irâde*, s. 7-8.

¹⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, hocası Ebû İshak b. Ayyâş (ö.386/996) ve Sâhib b. Abbâd'a (ö. 385/995) nispet ettiği bir rivayette Allah'ın bir mahalde olmaksızın iradesinin olduğu görüşünü ileri süren ilk kişinin Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf olduğunu nakletmiştir. Bu durumda mahalsiz bir irade anlayışının Ebû'l-Hüzeyl'e kadar uzandığı, Mu'tezilî düşünürlerin ise onu takip ettiği söylenebilir. Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. 6(2), s. 4; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, C. 1, s. 244.

yerde bulunmadığı ve dolayısıyla iradenin bir mahalle sahip olmadığı sonucuna ulaşmıştır.

Mu'tezilî bilginler ilk olarak iradenin kadîm olduğu görüşünü reddetmiştir. Çünkü iradenin kadîm olması Allah'tan başka kadîm bir varlığın kabulü ve alemin kıdemi problemine yol açmaktadır.¹⁶⁷ Böyle bir kabul kadîmlerin birden çok olmasına neden olur. Bu durumun imkansız oluşu, iradenin hâdis bir sıfat olarak kabul edilmesini gerektirmektedir. Onlar böylelikle tevhid ilkesine zarar gelmesinin önüne geçmek istemişlerdir. Hâdis bir iradeye ise Allah'ın mahal olması düşünülemez. Yani Allah'ın iradesi kendinde bulunmaz. Bu da zâtı dışında bir yerde var olma seçeneğini doğurur. Kendi dışında bir mahalde bulunur ise, ya canlı ya da cansız olur. İradenin cansız varlıkta olması isabetli bir görüş değildir, çünkü irade hayat sıfatı ile anlam kazanır.¹⁶⁸ Canlı bir varlıkta bulunması durumunda ise, canlı bir varlığın zaten mahalli olacağı için irade sıfatı sadece kendisini mürîd yapar.¹⁶⁹ Bu seçeneklerin imkansızlığı, Allah'ın bir mahalde olmayan muhdes bir irade ile mürîd olduğunu göstermektedir.¹⁷⁰

Şeyh Müfid'in ve Mu'tezile'nin paylaştığı bu görüşler sonucunda Müfid'in iradenin mahalli konusunda tamamen Mu'tezile ekolünü takip ettiği açıkça izlenmektedir. Ancak bu meselede Müfid Kâ'bî'yi takip etmeyip Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini benimsemiştir. Esasında Kâ'bî, Mu'tezile'nin geneli tarafından kabul edilen muhdes irade teorisini kabul etmiştir.¹⁷¹ Ancak iradenin mahalli konusunda diğer Mu'tezilî düşünürlerden farklı bir konumda durmaktadır. Ona göre; Allah'ın hâdis iradesi, bir mahalde bulunan (fî mahal) veya bir mahalde bulunmayan (lâ fî mahal) bir irade değildir.¹⁷² Kâ'bî bu ifadesiyle genel kabulden farklı bir görüş beyan etmiştir. Kâ'bî'nin bu tanımı ise, Müfid tarafından zikredilen ve benimsenen bir görüş değildir. Dolayısıyla bu meselede Müfid'in Kâdî Abdülcebbâr'a daha yakın olduğu kanaatini taşımaktayız.

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 442.

¹⁶⁸ Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. 6(2), s. 153.

¹⁶⁹ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 448; Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. 6(2), s. 149-150.

¹⁷⁰ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 256-257.

¹⁷¹ el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 258.

¹⁷² Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. 1, s. 78.

2.1.3. İlahi Kudret ve İradenin Kabîh Fiillerle İlişkisi

İrade meselesi bağlamında tartışılan konulardan biri de Allah'ın kötü fiilleri irade edip etmediği hakkındadır. Kötülüğün Allah'ın iradesi kapsamına dahil edilip edilmeyeceği hususunda mezhepler farklı görüşler ortaya koymuştur. Aşağıda ise İmâmîyye içerisinde ilahi iradenin kabîh fiillerle ilişkisi ele alınacaktır.

İlk olarak Küleynî'nin bu konudaki görüşlerine değinilecek olursa o, Allah'a nispet edilen iki ayrı iradeden söz etmiştir. Bunlardan biri kesinlik anlamına gelirken, diğeri ise azmetmek anlamındadır. Bu iki kavram farklı anlamlar ifade etmektedir. Ona göre, Allah dilemediği bir şeyi emredebilir fakat bundan hoşnut olmaz. Ya da dilediği bir şeyi emretmeyebilir. Küleynî'nin bu bağlamda naklettiği rivayetler meseleyi daha anlaşılır kılacaktır. Örneğin; Allah, Hz. Âdem ve eşine ağaçtan yemelerini nehyetmesine rağmen yemelerini dilemiştir. Hz. İbrahim'e ise, oğlunu kurban etmesini emrettiği halde bunu dilememiştir. Eğer ki Allah dilemiş olsaydı, Hz. İbrahim'in dilemesi Allah'ın dilemesine galip gelemezdi.¹⁷³ Bu durum, emir ve iradenin (dilemenin) farklı olduğunu gösterir. Küleynî'nin yaptığı bu tasnif Ehl-i Sünnet kelâmcıların iradeyi, “teşrîî irade”¹⁷⁴ ve “tekvînî irade”¹⁷⁵ olarak iki yönlü değerlendirmesine benzetilebilir.

Küleynî'nin bu tasnifini talebesi Sadûk da benimsemiş, Allah'ın dilemesinin ve emrinin ayrı şeyler olduğunu, naklettiği rivayetlerde zikretmiştir. Sadûk, Ca'fer es-Sâdık'a nispet ettiği bir rivayette; var olan her şey Allah'ın dilemesi, yani irade etmesi ile olduğunu aktarmıştır. Burada Allah'ın dilemesiyle kastedilen şey; her şeyin onun bilgisi dahilinde gerçekleştiğidir. Allah'a karşı işlenen günahlar ve itaatsizlikler O'nun bilgisi dışında meydana gelmez. O, bu günahları cebir ve kudretiyle engel olabilecek durumdayken bunu tercih etmeyip yalnızca nehyederek yasaklamıştır.¹⁷⁶ Naklettiği

¹⁷³ Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, C. 1, s. 87-88.

¹⁷⁴ Teşrîî irade yalnızca hayra taalluk eden bir iradedir. Allah'ın bir şeyi razı olup sevmesi ve emretmesi anlamında olan teşrîî iradenin vuku bulması zorunlu değildir. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, thk. Sabri Hizmetli, Ankara, Umran Yayınları 1981, s. 270-271; Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 24, İstanbul, TDV Yayınları, 2001, s. 61.

¹⁷⁵ Tekvînî irade Allah'ın mevcudatı yaratmasıyla ilgilidir ve oluş ifade eder. Bu irade hayra, şerre ve mâsiyete taalluk edebilen ve cümlesini içine alan bir iradedir. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 270; Çağrı, Hökelekli, “İrade”, s. 380.

¹⁷⁶ Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikadâtî'l-imâmîyye*, s. 29-31.

başka bir rivayette, Allah'ın hoşnut olmadığı bir şeyi irade edebileceğini ancak bundan razı olmayacağını aktarmıştır.¹⁷⁷

Sadûk'a göre, Allah'ın kötü fiillere etkisi, herhangi bir zorlama olmaksızın, yalnızca o fiili nehyetmek suretiyle işlenmesini önlemeye yöneliktir. Yani o, Allah'ın kabîh olanı irade ettiğini, ancak bundan hoşnut olmadığı fikrini paylaşmaktadır. Bu görüşünden dolayı ise muhalifleri tarafından eleştirildiğini dile getirmiştir. Muhalifleri onun bu görüşü üzerinden, Hz. Hüseyin'in katledilmesinin de Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini savunduğunu iddia ederek onu kınamıştır. Sadûk ise, mâsiyetin fiil cihetinden Allah'a nispet edilmediğini, yalnızca Allah'ın bu fiilleri bilmekle vasıflandığını ifade etmiştir.¹⁷⁸

Küleynî ve Sadûk'tan nakledilen rivayetler, Ahbârî İmâmiyye'nin hasen olan fiillerin yanı sıra kabîh olarak nitelenen fiilleri de ilahi iradeye nispet ettiğini ortaya koymaktadır. Bu anlayış ise onları Mu'tezile'den uzaklaştırıp Sünnî düşünceye yaklaştırmıştır. Ehl-i Sünnet âlimlerinin bakış açısına bakıldığında, onların genel itibarıyla ilahi iradeyi hayra ve şerre taalluk eden bir sıfat olarak tanımladıkları görülür. Sünnî âlimler bu husustaki ayetlerden faydalanarak irade ve emirin farklı olduğunu savunmuş, Allah'ın irade etmediği bir şeyi emredebileceğini söylemişlerdir.¹⁷⁹ Ebu Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşüne başvurduğumuzda o, Allah'ın dilemesi ve emirinin birbirinden farklı olduğunu ifade etmiştir. Allah kâfir için İslam'ı emretmiş, ancak onun için Müslüman olmayı dilememiştir. Yani Allah'ın emretmediği halde yaratması söz konusudur. Tıpkı tâatler gibi mâsiyetler de Allah'ın dilemesi ve ilmi ile olmaktadır. Ancak tâatler Allah'ın muhabbet ve rızası ile olurken, mâsiyetler rızası ve emri ile gerçekleşmez.¹⁸⁰

İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bu konudaki görüşleri ise Ebu Hanîfe'ye yakın olup, o da emir ve iradeyi iki farklı kavram olarak ele almıştır. Zira Allah'ın

¹⁷⁷ Şeyh Sadûk, **et-Tevhid**, s. 339-343.

¹⁷⁸ Şeyh Sadûk, **Risâletü'l-i'tikadâtü'l-imâmiyye**, s. 31.

¹⁷⁹ Samet Yahya Bal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Açısından Emir ve İrade İlişkisinin Neliği Tartışması", **Dergiabant**, C. XII, No: 2, 2024, s. 433-436; Hikmet Yağlı Mavil, "Kelâm İlminde İlahi İrade Tartışmaları", **Diyanet İlmî Dergi**, C. 57, No: 1, 2021, s. 305-306.

¹⁸⁰ İmam-ı Azam Ebu Hanife, **İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri**, çev. Mustafa Öz, 15. bs, İstanbul, İfav Yayınları, 2019, s. 46-48,55.

mâsiyetleri emretmesi imkansızdır. Çünkü fiili emretmesi durumunda tâat ortaya çıkar, mâsiyet ise ortadan kalkar. Ancak irade konusunda durum farklı olup, burada tercih ve seçim söz konusudur. Nitekim Mâtürîdî de örnek olarak, Allah'ın Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emrettiğini fakat bunu dilemediğini zikreder.¹⁸¹

Sünnî düşünürler tarafından ileri sürülen bu görüşler, Ahbârî İmâmiyye'den naklettiğimiz rivayetler ile aynı çizgidedir. Burada Sadûk, emir ve iradenin ayrı anlamlara geldiğini kabul ederek Ehl-i Sünnet anlayışına yakın bir duruş sergilemiştir. Müfid ise Sadûk'un bu görüşüne eleştiride bulunarak emir ve irade arasında bir ayrım yapılmayacağını savunmuştur. Müfid, emir ve iradenin aynı kabul edildiğini birbirinden ayrı değerlendiremeyeceğini iddia ederek Mu'tezilî düşünceye yaklaşmıştır.

Günümüz araştırmacılarından Âişe Menâî, Sadûk'un rivayetleri üzerinden ortaya koyduğu görüşleri tutarsız ve çelişkili görerek, bu hususta bazı eleştirilerde bulunmuştur. O, Sadûk'un Allah'ın kötü fiilleri istemediğini açıkça söylemekten kaçınma çabasını başarısız bir girişim olarak değerlendirmektedir.¹⁸² Zira Sadûk, Allah'ın kötülükleri istemediğini söylemekten kaçınırken, “Allah'ın dilediği olur ve dilediği olmaz” şeklindeki söylemini devam ettirmektedir. Bu ifade Menâî'ye göre, günahların da Allah'ın iradesine dahil olduğunu göstermektedir.¹⁸³ Bu bağlamda Sadûk'un Allah'ın kötülükleri ve günahları istemediğini savunma biçimi hem muğlak hem de çekingen bir tavır olarak değerlendirilebilir.

Menâî'nin bir diğer eleştiri noktası, Sadûk Allah'ın iradesini fiilin bizzat kendisine değil, onun ahlaki vasfıyla ilişkilendirmesidir. Örneğin; Hz. Hüseyin'in öldürülmesi kötü bir fiil sayılırken düşmanları öldürmek iyi fiil kapsamındadır, bu durum iradenin ahlaki bir niteliğe yönelik olduğunu göstermektedir. Sadûk iradeyi fiilin gerçekleşmesi bağlamında değil iyilik-kötülük açısından, yani ahlaki boyutuyla ele alır.¹⁸⁴ Menâî'nin eleştirileri doğrultusunda, bir şeyi irade etmenin onun gerçekleşmesi anlamına geldiği

¹⁸¹ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 393-394.

¹⁸² Sadûk'a ilişkin ilgili araştırmacının yalnız olmadığı başka araştırmacılarla hemfikir olduğunu belirtmektedir. Menâî, **Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye**, s. 266.

¹⁸³ Menâî, **a.g.e.**, s. 266-277.

¹⁸⁴ Menâî, **a.g.e.**, s. 267.

düşünüldüğünde, bir fiilin hem irade edilip gerçekleşmesi hem de istenmeyen bir fiil olarak tanımlanması tutarsızlığa yol açmaktadır.

Ayrıca Menâî, Sadûk'un bu anlayışıyla iki görüş arasında bocaladığını dile getirir. Sadûk, kötülüklerin Allah tarafından yaratıldığını açıkça söylememiştir. Ancak Allah'ın dilediği her şeyin gerçekleşeceği inancını benimseyerek irade ve rızayı ayırmış, bu yönüyle Eş'arî düşünceye meyletmiştir. Fakat bu görüşünde sebat etmemiş olmalı ki, başka bir rivayetinde; Allah'ın tâatler konusundaki iradesinin onları emretmesi ve razı olması, mâsiyetlere yönelik iradesi ise nehyederek sakındırma anlamına geldiğini nakleder.¹⁸⁵ Buradaki rivayette ise Sadûk'un irade ve rızanın aynı anlamda kullanmasıyla Mu'tezile mezhebine yakın bir duruş sergilediğini ifade etmiştir.¹⁸⁶ Oryantalist yazar McDermott da bu rivayeti referans vererek, Sadûk'un Mu'tezile'nin Allah'ın kötü fiilleri irade etmeyeceği görüşüne benzetmiştir. Ona göre; Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikâdât*'ında Allah'ın dilediğinin olup dilemediğinin olmayacağını söylerken, *et-Tevhid* 'inde ise Allah'ın iradesinin emir ve rıza ile özdeştiğini ifade eder.¹⁸⁷

Şeyh Müfid, Sadûk'un yukarıda yer verilen görüşlerine karşı muhalif olmuştur. O, Sadûk'un görüşlerinin dayandığı rivayetlerin zayıf olduğunu öne sürmüştür. Bunun yanında hocasını, ihtilaflı olan hadislerin zâhiriyle amel etmekle itham etmiştir. Müfid bu açıklamalarıyla Sadûk'un, Allah'ın kabîh olanı irade ettiğine dair görüşlerine itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca Sadûk'un ehl-i nazar olmadığını, bu sebeple rivayetlerinde hak ile batılı ayırt edemediğini iddia ederek hocasını sert bir üslupta eleştirmiştir.¹⁸⁸ Müfid'e göre hakikat; Allah yalnızca hasen olan fiilleri irade eder, kabîh olanı ise irade etmez.¹⁸⁹

Müfid'in *en-Nüketü'l-i'tikadiyye* adlı eserinde hüsün ve kubuh meselesini adalet başlığı altında ele alarak adalet meselesini hüsün ve kubha tahsis etmiştir. Ona göre, kendisinden kabîh bir fiilin sâdır olması durumunda Allah'a nâkısılık ve yalan

¹⁸⁵ Şeyh Sadûk, *et-Tevhid*, s. 346-347.

¹⁸⁶ Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 268.

¹⁸⁷ McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, s. 348-349.

¹⁸⁸ Müfid'in seleflerine muhalif olarak rivayetleri geçerli bulmaması onun ahlâra karşı tutumunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-i'tikadâtî'l-imâmiyye*, s. 48-49.

¹⁸⁹ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 49-50.

atfedilebilirdi. Çünkü kötü fiillerin faili dünyada zemme layık görülür, ahirette ise cezalandırılır. Oysa Allah'ın fiilleri hem dünya da hem de ahirette övgüye layıktır.¹⁹⁰ Müfid, Allah'a böyle bir fiil isnat edilmesini, O'nun Peygamber göndermesine, va'd ve va'dine aykırı bulur.¹⁹¹ Müfid'in bu fikirlerinin benzeri Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadelerinde yer alır. Zira Kâdî da, va'd-va'd ve nübüvvetle ilişkilendirerek meseleyi ele almıştır.¹⁹²

Müfid, ilahi iradenin kötü fiillere taalluk etmesini, ezeli irade teorisinin sonuçlarından biri olarak değerlendirir.¹⁹³ Eğer Allah zâtı ile mürîd olsaydı hasen ve kabîh olan her şeyi yapması vacip olurdu. Müfid bu durumu Allah'ın zâtıyla (li-nefsihî) âlim olmasına benzeterek açıklamıştır. Nasıl ki Allah'ın zâtıyla âlim olması hüsün ve kubuh olan her şeyi bilmesini gerektirirse, Allah'ın mürîd olması da iyi ve kötü olan her şeyi kapsamasını, iyi olanı irade ettiği gibi kötü olanı da irade etmesini gerektirirdi. Ancak, Allah kötü fiilleri irade etmeyeceği için zâtı ile mürîd olması caiz değildir.¹⁹⁴ Müfid, Kâdî Abdülcebbâr gibi Allah'ın mürîd olma durumunu zâtıyla âlim olmasına benzeterek bir çıkarımda bulunmuştur.¹⁹⁵

Müfid'in ele aldığı diğer konu Allah'ın kötü fiili meydana getirmeye kudretinin olup olmadığıdır. Bu meselede Müfid, Allah'ın adaleti yaratmaya kâdir olduğu gibi bunun zıddı olan adaletsizliği yaratmaya da kudretinin bulunduğunu savunur. Ancak Allah'ın fiillerinde zulüm ve çirkinlik bulunmayacağı için, bunu yapmaya kâdir olsa bile Allah'tan adaletsizlik sadır olması söz konusu değildir. Müfid, bu görüşü Nazzâm hariç Mu'tezile'den herkesin paylaştığını ifade eder.¹⁹⁶

Bu meselede Mu'tezilî bilginlerin çoğunluğu, Allah'ın kabîh olanı yapmaya kudreti olduğu fikrindedir. Kâdî Abdülcebbâr, iyiyi yapmaya kâdir olanın şüphesiz bunun zıttını yapmaya da muktedir olacağını söyler. Ona göre, Allah'ın kötü olana kâdir olması, onu işlemesini gerektirmez. Zira O, adalet ve hikmet sahibidir; bu

¹⁹⁰ Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-i'tikadiyye*, s. 32-33.

¹⁹¹ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁹² Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 318.

¹⁹³ Şeyh Müfid, *Mes'ele fi'l-irâde*, s. 7.

¹⁹⁴ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 9.

¹⁹⁵ Karşılaştırmak için bkz. Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. 6(2), s. 111.

¹⁹⁶ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 59.

nedenle kötü fiilleri irade etmez. Kâdî bu yaklaşımını Allah'ın zâtıyla âlim olmasıyla irtibatlandırmaktadır. Allah hem kötü olanın mahiyetini bilir hem de kötü olanı yapmaktan müstağnidir. Ayrıca onlardan müstağni olduğunu da bilir. Dolayısıyla Allah kötü olanı ne tercih eder ne de gerçekleştirir.¹⁹⁷

Yukarıda ilahi iradenin kötü fiillerle ilişkisi bağlamında Sadûk'un Ehl-i Sünnet düşüncesiyle olan benzerliği dikkat çekmektedir. Sadûk, Allah'ın dilemesinin ve iradesinin farklı anlamlarda olduğunu savunarak, Sünnî düşünceye yakın bir görüş benimsemiştir. Buna karşın Müfîd, hocasının bu görüşlerini eleştirmiş; irade ve emri aynı anlamda kullanarak Mu'tezilî anlayışa meyletmiştir. Müfîd iradenin kabîh fiille ilişkisine dair görüşlerini temellendirmek için verdiği örnek ve izahlar, Kâdî Abdülcebbâr'ın yaklaşımıyla benzerlik göstermektedir. Bu durum onun genelde Mu'tezilî bir yaklaşım benimsediğini, özelde ise Kâdî Abdülcebbâr'ın tesirinde kaldığını göstermektedir. Diğer yandan Allah'ın irade sıfatını mecazi bir anlamda kullanması Kâ'bî'nin görüşleriyle paralellik gösterirken; bir mahalde bulunmayan hâdis bir iradeye dair görüşünde Kâdî'nin etkisi belirgindir.

2.2. Aslah ve Teklif

Bu bölümde aslah ve teklife konu olan fiiller bağlamında öncelikle, rivayet eksenli yaklaşıma sahip Şeyh Sadûk ve Küleynî ele alınacaktır. Bu başlık altında; hüsün-kubuh, teklif, ma'rifetullah, aslah, lütuf, elem ve ivaz meseleleri sırasıyla incelenecektir. Öncelikle Sadûk ve Küleynî'ye ait ahbârî rivayetler zikredilecek, ardından Müfîd'in görüşleri, Mu'tezilî fikirler ile mukayeseli bir biçimde işlenecektir. Bu süreçte Basra ve Bağdat Mu'tezile ekolleri arasındaki farklılıklar göz önünde bulundurularak, Müfîd'deki Mu'tezilî eğilimlerin ve aklı konumlandırma biçimindeki değişimin ortaya konması hedeflenmektedir.

2.2.1. Hüsün ve Kubhun Bilgisi ve Kaynağı

Allah'ın kudreti ve iradesi bağlamında hasen ve kabîh olan fiiller konusunu ele almıştık. Bu çerçevede ilahi iradenin kötü fiillerle ilişkisini de aynı bağlamda Sadûk ve Müfîd özelinde incelemiştik. Bu bölümde ise, hüsün ve kubhun mahiyeti ve kaynağı

¹⁹⁷ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 302,313-317; Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, s. 276.

meselesi ele alınacaktır. Ancak şunu ifade etmeden geçmeyelim ki, hüsün ve kubhun kaynağıyla ilgili olarak İmâmiyye içerisinde sistematik kelâmî bir tartışma yoktur. Nitekim, Şeyh Müfid de hüsün ve kubhun bilgisi ve kaynağı noktasında tafsilata girmemiş ve meseleyi doğrudan ele almamıştır. Buradan yola çıkarak söylersek; Mu‘tezile’nin hüsün-kubuh teorisini benimseyip sistematik olarak İmâmiyye kelâmına taşıyan isim Şerîf el-Murtazâ’dır.¹⁹⁸ Müfid’in hüsün ve kubhun kaynağı hakkındaki görüşlerine doğrudan ulaşmak mümkün olmasa da onun bu konuya yaklaşımını Allah’ın kötü fiille ilişkisine dair değerlendirmelerinden çıkarabiliriz. Müfid’e göre:

“Allah hikmeti gereği kabîh fiilleri yaratmaz, çünkü Allah’ın yarattığı her şey güzeldir. Eğer kabîh olanı yaratmış olsaydı, bu durum onun hikmetiyle çelişirdi. Bu sebeple Allah’ın kötü fiilleri yaratması O’nun hikmetine aykırıdır.”¹⁹⁹

Müfid, bu konuyu kötü fiillerin Allah’a nispet edilemeyeceği ve Allah’ın yaratmasında çelişki bulunmadığı esasına dayandırır. Onun ifadelerine göre; Allah’ın yarattıklarında hiçbir düzensizlik ve tezatlık yoktur. Ancak küfür ve yalan gibi fiiller, özü itibariyle (fî nefsihî) tezatlık içerir. Bu yönüyle bu fiiller, O’nun yarattığı düzen ve uyumla bağdaşmaz.²⁰⁰

Metinde geçen *fî nefsihî* ibaresinden hareketle kötü fiillerin doğası -yani zâtî-gereği kötü olabileceğini, bu sebeple hüsün ve kubhun zâtî bir nitelik taşıyabileceği ihtimalini düşünmekteyiz. Ancak bu, sadece metinden hareketle yapılmış bir çıkarımdır. Zira Müfid’in bu konuda açık bir beyanı bulunmamaktadır. Yine de küfür ve yalanın özü itibariyle çelişki barındırması ve bu sebeple Allah’ın yaratmasından uzak tutulması, iyilik ve kötülüğün zâta ait bir vasf olduğuna dair bir yoruma imkan tanımaktadır. Dolayısıyla Müfid’in kötü fiillerin “doğası gereği kötü” olabileceği görüşünü kabul ettiği ihtimalini değerlendirmekteyiz. Ancak metinde doğrudan böyle bir ifade yer almadığı için ihtiyatlı davranmak gerekir.

¹⁹⁸ Şerîf el-Murtazâ, Cübbâiler tarafından savunulan ve ardından Kâdî Abdülcebbâr’ın benimsediği *vücûh* teorisine bağlı kalmıştır. O, hüsün ve kubhun fiilin zâtî sebebiyle değil, fiilin içinde bulunduğu şartlar ve kendine has vecihlerden dolayı bu vasma sahip olduğunu savunur. Bu tanımıyla, başta Kâdî Abdülcebbâr olmak üzere Basra Mu‘tezilî çizgiyi aynen takip etmektedir. Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas fî usûli’l-dîn*, s. 309-310; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, C. 6(1), thk. İbrahim Medkur, Mahmud Muhammed Kasım, t.y., s. 59,70; Mehmet Fatih Özerol, *Mutezile İle Şîa’nın Kesişimi*, Emin Yayınları, 2023, s. 36-39.

¹⁹⁹ Şeyh Müfid, *Tashîhu’l-i’tikadâtî’l-imâmiyye*, s. 45.

²⁰⁰ Şeyh Müfid, *a.y.*

Müfid'in hüsün ve kubuh anlayışı epistemolojik açıdan incelendiğinde, bu konuya özgü müstakil bir bölüm bulunmamakla birlikte, eserlerinde yer alan çeşitli pasajlardan onun bu konudaki yaklaşımları izlenebilmektedir. *en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl* 'ünde haseni "aklın uygun bulunduğu şeyin yapılması"²⁰¹ kabîhi ise "aklın muhalif bulunduğu şeyin yapılması"²⁰² olarak tanımlar. Bu tanımdan hareketle onun hüsün ve kubuh kavramını aklî temellerle gerekçelendirdiği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan *Tashîhu'l-i'tikâd*'ta "Yasak ve Mubahlık" başlığı altında aklın hükmünde olan şeyleri iki kısımda ele alır. Bunlardan birincisi; aklın çirkin bulduğu, ondan sakınmayı ve uzak durmayı gerekli gördüğü şeylerdir. Zulüm, sefeh ve yalan gibi durumları buna örnek göstermektedir. Ona göre, bu tür fiillerin mahiyeti aklî değerlendirmeler sonucunda kavranabilir. İkincisi ise; aklın, sem'(vahiy) olmaksızın iyi veya kötü olduğuna dair açık bir hüküm veremediği, vahiy aracılığıyla belirlenebilen maslahat ve mefsedet türünden şeylerdir.²⁰³

Müfid, hüsün ve kubhun bilgisine hem aklî hem naklî yolla ulaşılabilen bilgiler üzerinden iki kısımda değerlendirmiştir. Onun aklın bağımsız olarak hüküm verdiği alanlarla, naklin hükmüne gerek olan alanları ayırt etmesi akıl ve nakil açısından bir denge kurduğunu göstermektedir. Bu yönüyle Mu'tezile ile aynı fikri benimsediğini söylemek yerinde olur. Nitekim Basra ve Bağdat Mu'tezilesi, hüsün ve kubhun akılla bilinebileceğini savunmuştur. Ancak Bağdat ekolü hüsün ve kubhun belirlenmesinde aklı daha ön planda tutarken Basra Mu'tezilesi ise aklın her alanda yeterli olmayacağını savunmuştur. Bu nedenle vahyin açıklayıcı rolünü kabul etmiştir.²⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar'ın görüşlerinde bu yaklaşımı görmek mümkündür. Kâdî, hüsün ve kubhu aklî ve şer'î olarak ikiye ayırarak ele almıştır. Ona göre yararlı olanın iyi, zararlı olanın kötü olması aklî olarak bilinebilirken, belirli bir fiilin kötü olarak nitelendirilmesi için o fiilin bağlam ve sonuçlarını, yani tüm yönlerini dikkatte almak gerekir. Bu sonuçların tam anlamıyla kavranabilmesinde akıl tek başına yeterli bir otorite değildir, ancak vahyin rehberliğiyle mümkün hale gelir. Zulüm ve benzeri

²⁰¹ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl*, s. 25.

²⁰² Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 26.

²⁰³ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-i'tikâdâti'l-imâmiyye*, s. 143.

²⁰⁴ Akın, "Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları", s. 177.

fiillerin kötülüğü çoğu zaman nazarî bilgi ile elde edilse de ibadetin şekli, zamanı ve çeşitleri gibi hususlar yalnız vahiy yoluyla öğrenilebilir.²⁰⁵

Kâdî'nın hüsün ve kubhu aklî ve şer'î olmak üzere iki kategoride ele almasına benzer şekilde Şeyh Müfid de aklın hükmünde olan şeyleri iki kısımda değerlendirmiştir. Müfid'in de Kâdî gibi akıl-vahiy arasında bir denge gözetmesi onun yöntemsel benzerlik açısından Kâdî'nın yaklaşımını hatırlatmaktadır. Ancak Müfid'in hüsün-kubuh konusunu doğrudan ele almamış olması, bu konuya dair kesin ve net bir görüşe ulaşmayı zorlaştırmaktadır.

2.2.2. Teklif Temelli Olarak Ma'rifetullah

Bilgi teorisi, kelâmî düşüncenin ele aldığı temel meselelerinden biridir. Kelâmcılar, insan için bilginin mümkün olduğunu kabul etmiş, bilginin imkanını belirledikten sonra ise bilginin kaynağı noktasında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda, insanın sahip olduğu bilgiyle Allah'ın nasıl tanınacağı sorusu ma'rifetullah meselesinin temelini oluşturmuştur. Bu soruya verilen cevaplar, Allah'ı bilmenin kaynağının akıl mı yoksa vahiy mi olduğu ve bu bilginin iktisâbî/nazarî mi yoksa ıztırâî/zarûrî mi olduğu konusunda kelâm âlimleri arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Allah'ın varlığını bilme (ma'rifetullah) meselesi sadece epistemolojik bir mesele olmayıp insan sorumluluğu ve teklifle de yakından ilgilidir. Bu konuyla ilgili temelde iki bakış açısı vardır. Bunlardan ilki ma'rifetullahın ıztırâî, yani zorunlu olduğu görüşüdür. İkincisi ise ma'rifetullaha ulaşmanın iktisâbî olduğudur.

2.2.2.1. Ahbârî Rivayetlerde Ma'rifetullah ve Teklif Yaklaşımları

Ahbârî dönem İmâmiyye'nin ma'rifetullahın bilgisi ve teklif noktasında doğrudan bir açıklaması bulunmamaktadır. İmâmiyye'nin hadis rivayetleri bu konuda fikir sahibi olmak için yol gösterir. Öncelikle Küleynî'nin naklettiği rivayetler incelenerek aklın, teklif ve ma'rifetullah meselesindeki konumundan hareketle onun bu konudaki tavrı öğrenilebilir. Onun *el-Kâfî* kitabının usûl kısmını oluşturan ilk başlık olan “Akıl

²⁰⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 564-566; İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 19, İstanbul, TDV Yayınları, 1999, s. 61.

ve Cehil’’²⁰⁶ altında derlediği rivayetler, dinî konularda bilgi edinmenin önemini ve aklın rolünü vurgulayan ifadeleri görmemize yardımcı olur. Küleynî’nin, bu başlığı usûl bölümünün ilk başlığı olarak tertip etmesi konunun merkezi bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Bu bölümde dinde bilgi edinmenin öneminden bahsederek bunu öven, cehaleti ise zemmeden rivayetlere yer vermiştir. Bunun yanında rivayetleri destekler nitelikte birçok ayet zikretmiştir. Örneğin, Ca’fer es-Sâdık’tan nakledilen bir rivayette aklın ne olduğu sorusuna ‘‘... Allah’a kulluk edilen ve cenneti kazanılan şey’’²⁰⁷ olarak tanımlamıştır. Başka bir rivayette ‘‘Her kimin akli olursa dinî de olur...’’²⁰⁸ şeklinde ifadelere yer vermektedir. Küleynî rivayetlerinde insanın tefekkür etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu rivayetler, onun insan aklını Allah’a ulaşmak için bir araç olarak gördüğüne ve istidlâle değer atfettiğine dair bir yorum yapılmasına imkan tanımaktadır.

Küleynî’nin bilgi edinmede akla verdiği önemi gösteren rivayetlerin ardından aklın, teklifin mahiyetindeki rolünü yansıtan rivayet şu şekildedir: ‘‘...Allah’ın kulları üzerinde zahiri ve batini olmak üzere iki hücceti vardır; zahiri hüccet peygamberler ve imamlar, bâtinî olan ise; akıldır...’’²⁰⁹ Burada insan aklını bâtinî bir hüccet olarak tanımlanması, teklifi temellendirmede aklın rolünü ortaya koymaktadır. Bu bağlamda söz konusu rivayet, Küleynî’nin akıl-nakil ilişkisini ortaya koyan en net ifadelerden biri olarak değerlendirilebilir. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde yer alan değerlendirmede, Küleynî’nin bu rivayeti yükümlülük açısından ele alınmıştır. Allah’ın insanlar üzerinde akli bâtinî hüccet kılması, İmâmiyye’nin iyi ve kötünün nazarî yolla kavranabileceğini benimsediğini göstermektedir. Bu yönüyle Mu‘tezile’ye paralel olarak aklın, iyi ve kötünün nazarî yolla bilinebileceğini kabul ettikleri ifade edilmiştir.²¹⁰

Ma‘rifetullah meselesinde Küleynî’nin hadisleri iki farklı perspektiften değerlendirmeye açıktır. Nitekim onun naklettiği rivayetlerin bir kısmı ma‘rifetullahın iktisâbî olduğu görüşüne yakınken, başka bir bölümde aktardığı rivayetler ise

²⁰⁶ Küleynî, **el-Usûl mine’l-Kâfî**, C. 1, s. 5-15.

²⁰⁷ Küleynî, **a.g.e.**, C. 1, s. 5.

²⁰⁸ Küleynî, **a.y.**

²⁰⁹ Küleynî, **a.g.e.**, C. 1, s. 9.

²¹⁰ Çelebi, ‘‘Hüsün ve Kubuh’’, s. 61.

ma‘rifetullahın zorunlu olarak bilineceğine işaret etmektedir. İlk olarak Küleynî’nin Allah’ın bilgisine iktisâbî yolla ulaşılabileceğine işaret eden rivayetler ele alınacaktır.

el-Kâfi’nin “Fazlû’l-ilm” bölümü altında tertip edilen rivayetler, ilim öğrenmenin farz oluşu, ilmin yayılması ve ilimden yararlanma meselesi gibi başlıklardan oluşur. Bu rivayetler üzerinden onun ma‘rifetullah hakkındaki düşüncelerine dair sınırlı da olsa bir değerlendirme yapma imkanı sunmaktadır. Bu bölümün nakledilen ilk rivayetinde ilim öğrenmenin her Müslüman için farz olduğu aktarılır.²¹¹ Devamında bahsedilen hadislerde aynı doğrultuda dinde bilgi edinmenin gerekliliği ve ilim öğrenmenin farz olduğu vurgusu yapılmaktadır.²¹² Zikredilen rivayetler, bilgi edinmenin insan için zorunluluk ve çabaya bağlı olduğuna işaret etmektedir. Bu durum ma‘rifetullahın da insan açısından gayretle elde edilecek bir bilgi olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu bağlamda, Allah’ın varlığına dair bilginin iktisâbî yollarla ulaşılabileceği düşüncesine kapı aralayabilir. Dolayısıyla Küleynî’nin bu bölümde derlediği rivayetler, onun ma‘rifetullahı ulaşmayı kişinin gayretine bağlı kıldığını ve bu yönüyle ma‘rifetullahın iktisâbî bir süreç olarak değerlendirmiş olabileceği izlenimi vermektedir.

Aynı kitabın “et-Tevhid” bölümünde aktarılan rivayetlere baktığımızda ise ma‘rifetullah meselesinde yukarıdaki değerlendirmemizden daha farklı bir yorum yapmaya olanak sağlamaktadır. Onun naklettiği bir rivayette “*Marifeti meydana getiren kimdir?*”²¹³ sorusuna verilen cevapta; bilgiyi meydana getirenin Allah olduğunu ve kulun meydana getirme konusunda bir müdahalesi bulunmadığı ifade edilmiştir. Ca‘fer es-Sâdık’a nispet edilen bu rivayet, mârifetin doğrudan Allah tarafından meydana getirildiğini ve bu hususta insanın etkin bir rolünün olmadığını göstermektedir. Bilginin meydana gelmesinin Allah’a nispet edilmesi, ma‘rifetullahın da Allah tarafından gerçekleştirilmiş bir bilgi olduğu yönünde bir çıkarım yapmayı mümkün kılmaktadır. Bunun yanında Kur’an’dan “*Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını ilham edene*”²¹⁴ ayetine yaptığı

²¹¹ Küleynî, *el-Usûl mine’l-Kâfi*, C. 1, s. 16.

²¹² Küleynî, *a.g.e.*, C. 1, s. 16-17.

²¹³ Küleynî, *a.g.e.*, C. 1, s. 93.

²¹⁴ *Kur’an-ı Kerim Meâlî*, 2012, eş-Şems 91/8.

vurgu hasebiyle ma'rifetullah'a ulaşmanın zorunlu bir şekilde insanda oluştuğu yorumu yapılabilir. Bahsi geçen rivayet ile zikredilen ayetin ortaya koyduğu yaklaşım, ma'rifetullah'ın zorunlu bir şekilde (ıztırârî yolla) bilineceği görüşüne oldukça yakın durmaktadır. Bu bağlamda marifetin kesbî değil, doğrudan Allah tarafından gönderildiği yorumu daha güçlü bir ihtimal olarak öne çıktığı söylenebilir.

Konuyla ilgili bir diğer hadiste; Allah'ın kulları bilgilendirmesinin, O'nun kulları üzerindeki bir hakkı olduğu nakledilmiştir.²¹⁵ Bu söylem marifetin kişiye ulaşmasının zorunluluğunu göstermesi bakımından ve bilginin insan çabasıyla değil Allah'ın ona bahsettiği bir lütufla kazanıldığını ortaya koyması açısından önemlidir.²¹⁶ Zikredilen bu rivayetler, kulun marifete kendi çabasıyla değil Allah'ın ona gönderdiği bilgi sayesinde ulaştığını gösterir. Dolayısıyla söz konusu rivayetler, Allah'a ulaşmanın ıztırârî yolla gerçekleşeceği şeklinde bir yoruma imkan tanımaktadır.

Küleynî'nin zikrettiği hadisler değerlendirildiğinde, hadislerin ma'rifetullah'ın hem ıztırârî hem de kesbî yönüne temas ettiği söylenebilir. Bazı hadisler üzerinden ma'rifetullah'ın kesbî yönüne dair yorumlar yapmak mümkün olmakla birlikte, rivayetlerin önemli bir kısmında ma'rifetullah'ın ıztırârî boyutu daha belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır. Küleynî'nin bu konuda net ve sistematik bir tanımı bulunmadığı için, onun görüşlerini yalnızca naklettiği hadisler üzerinden yorumlamakla yetinmekteyiz.

Küleynî'nin ardından Sadûk'un bu konudaki yaklaşımına bakıldığında, o da tıpkı hocası gibi ma'rifetullah hakkında açık ve sistematik bir görüş ortaya koymamıştır. Ancak Küleynî'de olduğu gibi Sadûk'un rivayet ettiği hadislerden hareketle bazı varsayımlarda bulunmak mümkündür. Onun rivayetlerinde yer yer ma'rifetullah'ın zarûrî yönüne vurgu yapılmakta, ancak bazı ifadelerinden zayıf da olsa ma'rifetullah'ın aklî yönüne işaret eden anlamlar çıkarılabilir.

²¹⁵ Küleynî, **el-Usûl mine'l-Kâfî**, C. 1, s. 94.

²¹⁶ İmâmiyye'nin marifeti Allah'ın insanlara bir lütfu olarak görmesi normaldir. Çünkü bu anlayışın temelinde, Allah'ın kullarına hüccet olarak masum imam göndermesi inancı yer alır. Hüccet olan imamlar ise bilgiyi ulaştırmada bir vasıta olarak görülür. Bu açıdan teklif sürdüğü müddetçe yeryüzünün hüccetsiz, yani imamsız kalmayacağı görüşü benimsenmiştir. Küleynî, **a.g.e.**, C. 1, s. 103-104.

Küleynî’de, mârifetin ıztırârî olduğuna dair zikredilen rivayetlerin benzerlerinin Sadûk’ta da yer aldığı görülmektedir. Örneğin, marifetin Allah tarafından yaratıldığı ve insanın bunda bir rolünün olmadığına dair rivayet ile bilgi ve cehaletin oluşumunda insanın rolünün bulunmadığını belirtilen ifadeler, Sadûk’un naklettiği rivayetler arasındadır.²¹⁷

Sadûk “Allah Ancak Kendisi ile Bilinir” adlı başlıkta Allah’ın yalnızca Allah ile tanınacağını savunan çeşitli rivayetler nakletmiştir. Sadûk’un ifadesine göre; biz O’nu aklımızla tanımış olsak ya da peygamberler ve hüccetler (imamlar) vasıtasıyla da bilsek, nihayetinde bu yolların tamamı Allah’tan gelmiştir. Aynı şekilde, eğer kendi nefsimiz aracılığıyla tanısak bunu da meydana getiren Allah’tır.²¹⁸ Sadûk bu değerlendirmenin ardından kelâm ehline ait bir görüşü aktarır. Bu görüşe göre; insan çölde tek başına kalsa bile göğe ve yere bakarak aklıyla Allah’ı bulabilir. O, kelâm ehlinin bu düşüncesini eleştirerek, gerçekleşmemiş bir durum için “nasıl olurdu” şeklinde düşünmenin bir anlamı olmadığını belirtir ve böyle bir durumda tıpkı peygamberlerin gönderilmesi gibi Allah’ın mutlaka hüccet göndereceğini ifade etmiştir.²¹⁹

Sadûk bu ifadeleriyle ma’rifetullahın ıztırârî yönünü ön plana çıkarır, kesbî bilgiye dair bir alandan bahsetse de bunun ancak peygamberler ve imamlar aracılığıyla mümkün olduğu anlaşılır. Ayrıca kelâm ehlinin aklî varsayımlarını geçersiz sayarak hüccetin zorunluluğuna işaret etmesi; aklın ma’rifetullah konusunda belirleyici değil, sadece naklî destekleyici bağlamda bir rolünün olduğunu gösterir. Dolayısıyla onun rivayetlerinde, ma’rifetullahın ıztırârî yönüne ağırlık verildiği sonucuna ulaşılmış olsa da aklî ve istidlâlî bilgiye sınırlı bir alan tanıdığı söylenebilir.

Sadûk’un aktardığı başka bir rivayette; ibadetin başlangıç noktasının ma’rifetullah olup Allah’ı tanımak olduğu belirtilir, bu tanımanın ise O’ndan sıfatları nefyetmek ve teşbihi tenzih etmek gerektiği şeklinde açıklanır.²²⁰ Rivayetin devamında ise; Allah’ın bilgisine yaratılmışlardan yola çıkılarak akıl vasıtasıyla ulaşılacağı ifade edilir,

²¹⁷ Şeyh Sadûk, **et-Tevhid**, s. 411-412.

²¹⁸ Şeyh Sadûk, **a.g.e.**, s. 290.

²¹⁹ Şeyh Sadûk, **a.g.e.**, s. 290-291.

²²⁰ Şeyh Sadûk, **a.g.e.**, s. 34-35.

ayrıca bu bilginin insan fitratında sabit olduğu aktarılır.²²¹ Bu rivayet, ma‘rifetullah bilgisini tevhid esaslı bir yaklaşımla ele almakta ve Allah’ın yaratılmışlara ait sıfatlardan tenzihi hususunda istidlâli yöntemi kabul etmektedir. Ancak genel olarak rivayetlerde ma‘rifetullahın insan fitratına yerleştirilmiş bir bilgi olduğunu öne çıkarmakta, bu nedenle istidlâlle dayalı bilginin yeri, geri planda kalmaktadır.

2.2.2.2. Şeyh Müfid’in Akıl Temelli Ma‘rifetullah ve Teklif Anlayışı

Küleynî ve Şeyh Sadûk’un rivayetler eksenli ma‘rifetullah anlayışlarını ele aldıktan sonra, bu başlıkta Şeyh Müfid’in teklif ve ma‘rifetullah anlayışındaki akli yönelimini inceleyeceğiz. Şeyh Müfid’in imamların hayatlarını konu edinen *el-İrşâd* adlı eserinde, bir önceki başlıkta Sadûk’tan aktarılan rivayetin benzerine rastlanmaktadır. Hz. Ali’ye isnat edilen bu rivayette, ibadetin evveli Allah’ı tanımak olduğu, ma‘rifetullahın aslının tevhid olduğu zikredilmektedir. Tevhidin yöntemi ise, yaratılmış sıfatların ve teşbihin Allah’tan nefyedilmesidir. Aklın da bu nefyetme durumuna şahitlik ettiği ifade edilir.²²² Her ne kadar bu rivayetin benzeri Sadûk’un eserinde yer alsa da onun naklettiği rivayette, ma‘rifetullahın insan fitratında bulunduğu bilgisine değinilmiş, Müfid’in rivayetinde ise bu bilgiye yer verilmemiştir.

Müfid bu hadisle ma‘rifetullahın, aklın şahitliğiyle desteklendiğini ancak aklın bu süreçte tali planda yer aldığını göstermektedir. Öte yandan *en-Nüket fî mukaddimâti’l-usûl* eserinde Müfid, Allah’ın mükellefiyetlik bakımından insana farz kıldığı ilk şeyin ma‘rifetullahı yönelik deliller üzerine akıl yürütmek olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda kişinin üzerine düşen farzları öğrenebilmesi için nazarî bilgiyi zorunlu görmektedir.²²³

el-İrşad’da yer alan rivayette, ma‘rifetullahın ibadetin başlangıcı olarak ele alınmakta ve aklın bu duruma tanıklığı vurgulanırken; *en-Nüket*’te ise ma‘rifetullahı ulaşmanın deliller üzerine istidlâlle gerçekleşeceği belirtilmektedir. Böylece

²²¹ Şeyh Sadûk, a.g.e., s. 35.

²²² Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu‘mân Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, C. 1, Beyrut, Müessesetü Âli’l-Beyt, 1995, s. 223-224.

²²³ Şeyh Müfid, *en-Nüket fî mukaddimâti’l-usûl*, s. 20.

ma'rifetullah, nazar sürecinden sonraki aşamaya bırakılmıştır. Bu durumda kişinin mükellef olması hususunda akıl esas alınmış ve temel şart kabul edilmiştir.

Bu iki eser arasında böyle bir farkın olması Müfid'in görüşlerinde bir değişim yaşandığını gösterir. Onun ma'rifetullah hakkındaki bu ifadesi, Kâdî Abdülcebbâr tarafından paylaşılan bir yaklaşımdır, bu sebeple Müfid'deki fikrî değişimin kaynağının Kâdî Abdülcebbâr olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adlı eserine başlarken ma'rifetullaha dair varsayımsal bir soru ile başlamakta ve insana vacip kılınan ilk şeyin ne olduğuna dair bir değerlendirme yapmaktadır. Bu bağlamda, Allah'ın kuluna vacip kıldığı ilk şeyin, kulu ma'rifetullaha ulaştıran bir akıl yürütme olduğunu belirtir. Zira Allah'ın yalnızca tefekkür ve nazar ile bilineceğini söylemiştir.²²⁴ Müfid de *en-Nüket*'e benzer nitelikte bir soru ile başlamakta, soruya getirdiği açıklama, Kâdî Abdülcebbâr'ın yaklaşımıyla büyük ölçüde örtüşmektedir.²²⁵

Diğer taraftan *Evâ'ilü'l-makâlât*'ın ma'rifetullah bahsinde yer alan görüşlerinde Basralı Mu'tezilîlerin muhalif olduğu bir görüş serdettiğini ifade etmiştir. Allah, nebiler ve gaybî konulara dair bilgilere ulaşılmasının iktisâbî olduğunu, bu bilgilerin zarûrî (ıztırâr) yolla elde edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu görüşün İmâmiyye'nin genelinde ve özellikle Bağdat Mu'tezilîleri tarafından benimsendiğini, Basralı Mu'tezilîlerin ise bu görüşe muhalif olduğunu ifade etmiştir.²²⁶

Basralıların bu görüşe muhalif olmasına dair bir değerlendirme bulunmaktadır. Buna göre, Kâdî Abdülcebbâr ahiret ehlinin Allah'ı zarûrî bilgiyle bileceğini savunurken, Kâ'bî ise Allah'ın hem dünyada hem ahirette delille bilineceğini savunmuştur. Bu ifadeler Müfid'in düşüncesinin arkasında yatan muhtemel neden olarak ileri sürülmüştür.²²⁷ Bu görüşü biraz açacak olursak, her iki isim de ma'rifetullahın dünyada iktisâbî bilgiyle gerçekleşeceğini savunmuştur. Kâdî'nın ahirette Allah'ın zorunlu olarak bilineceğini savunmasının nedeni ise, teklifin dünya

²²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 39.

²²⁵ Karşılaştırmak için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 39; Şeyh Müfid, *en-Nüket fi mukaddimâti'l-usûl*, s. 20.

²²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi ve'l-muhtârât*, thk. İbrâhim el-Ensârî, 1. bs, Beyrut, Darü'l-Müfid, 1993, s. 61.

²²⁷ Altun, "Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi", s. 243.

hayatıyla sona erdiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre teklifin sona erdiği ölüm anındaki kişiler ve ahiret ehli, Allah'ı zorunlu olarak bilir, çünkü bu durumda artık teklif söz konusu değildir.²²⁸

Öte yandan bizim değerlendirmemize göre; Câhız (ö. 255/869) ve Ebû Ali el-Esvârî (ö. 240/854) gibi çoğunluğu Basralı âlimlerden oluşan ve *Ashâbu'l-ma'ârif*²²⁹ olarak anılan grubun, Allah'ı bilmenin zorunlu bilgi kapsamında değerlendirmesi de Müfid'in muhalif olmasına bir gerekçe olarak gösterilebilir.²³⁰ Bu durum, onun karşı çıktığı meselenin sadece ahiretle sınırlı olmadığını, ma'rifetullahı ulaşma konusunda temel bir yaklaşım farkından kaynaklanmış olabileceği ihtimalini düşündürmektedir.

Yine aynı eserin teklif bölümünde Müfid, teklif ve sorumluluğun ilk aşamasında aklı, vahyin desteğine ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir. İnsan aklının yetersizliği nedeniyle sem'e muhtaç olduğunu savunur. Dolayısıyla ilk teklifin resuller tarafından yapılması gerekir. Basra Mu'tezilesi bu görüşe karşı çıkarak, aklın vahye ihtiyaç duymadan teklifin gerçekleşmesini mümkün görmüştür. Ancak Bağdat Mu'tezilesi teklifin ilk aşamasında risâletin gerekliliğini kabul ettiğini paylaşmıştır.²³¹

Müfid'in Bağdatlılara isnat ettiği bu görüşte Kâ'bî'nin adını açıkça zikretmemiştir. Bu durum ise, söz konusu görüşün Kâ'bî'ye aidiyeti konusunda temkinli olunmasını gerektirir. Zira McDermott, Müfid tarafından kastedilen şahsın, Bağdat çevresinde Bûkâ lakabıyla tanınan Ebu'l-Hasan Ahmed b. el-Şatavî (ö. 297/909-10) olabileceği kanaatindedir.²³² Ayrıca buradaki görüşün Kâ'bî'nin görüşüyle çeliştiğine dair bir görüş mevcuttur.²³³ Çünkü Kâ'bî'ye göre kişinin teklif ile sorumlu tutulması için risâlet zorunlu değildir, vahiy olmasa bile kişi akıl yoluyla bilgiye ulaşabilir ve sorumlulukla mükellef olur. Bu bağlamda risâlet aslî bir şart olmayıp tamamlayıcı bir unsur olarak görülmektedir.²³⁴ Netice itibarıyla Müfid,

²²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 52.

²²⁹ İnsandaki bilginin zarûrî olduğunu ve Allah'a dair bilginin de nazar ve istidlâl yoluyla değil, zorunlu olarak elde edildiğini savunan bazı Mu'tezilî âlimleri için kullanılan bir tanımlamadır. İlyas Çelebi, "Ashâbü'l-Maârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. Ek-1, Ankara, TDV Yayınları, 2020, s. 124.

²³⁰ el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 380.

²³¹ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 47.

²³² McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, s. 62.

²³³ Koç, "Ebûl-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'de Bilgi", s. 324-325.

²³⁴ el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 647.

Evâ'ilü'l-makâlât eserinde aklı, vahyin destekliğine muhtaç bir unsur olarak görürken, *en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl* eserinde ise aklı teklifin temel belirleyicisi konumuna yerleştirmiştir.

Müfid'in teklifin tanımı ve kimlere yönelik olduğu konusundaki görüşlerini anlamak için, onun ahiret bahsine dair değerlendirmelerine başvurmak yerinde olacaktır. Nitekim onun ahirete dair yaklaşımları, teklif anlayışını ortaya koyan bir bağlam sunmaktadır. O, bu konuyu ahirettekilerin durumunu iki sınıfa ayırarak cennet ehli ve cehennem ehli şeklinde ele almaktadır. Onun ifadelerine göre; ahirette cennettekiler her ne kadar Allah'a hamd ve şükürde bulunsa da bu durum onlar için bir meşakkat teşkil etmez ve teklif kapsamında değerlendirilmez. Cehennem ehli ise içinde bulunduğu azaptan ve külfetten dolayı emir ve nehy ile mesul tutulacak durumda değildir. Zira teklif: *“İnsan fitratına ağır gelen, yapıldığında sıkıntı ve meşakkat doğuran bir şeyin zorunlu tutulmasıdır.”*²³⁵

Müfid'in bu yaklaşımına göre teklif salt bir emir değil, insanın sınırlarını zorlayan bir şeyi ilzam etmektir. Cehennem ehli ise maruz kaldıkları azap dolayısıyla emirleri ve nehiyleri akılları sebebiyle araştırarak bir konumunda değillerdir.²³⁶ Buradan teklifin geçerli olabilmesi için mükellefin fiillerinin bilgisine aklen ulaşabilmesi, yani sağlıklı bir aklın şart koşulduğu anlaşılmaktadır.

Müfid, bu yaklaşımıyla bir kez daha Basra ekolüne karşı olduğunu ortaya koyar ve Bağdatlılar ile görüş birliğinde olduğunu söyler. Zira onun teklif tanımı Basra Mu'tezilesi'nden farklıdır. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr'ın teklif tanımı örnek olarak verilebilir. Ona göre teklif; fayda sağlamak veya zararı defetmek amacıyla, içerisinde külfet ve meşakkat barındıran herhangi bir fiili irade etmektir. Kâdî bu konuda mükellefe ulaşan zorlukların cebr noktasına varmaması gerektiğini belirtir.²³⁷ Bu yüzden teklif tanımında “irade” kavramını kullanarak Müfid'in tanımından ayrılmıştır.

²³⁵ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 104.

²³⁶ Şeyh Müfid, *a.y.*

²³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 510.

Kâdî Abdülcebbâr teklifte zorlamanın (ilcâ) söz konusu olacağı fiilleri kabul etmemiş, kişinin bu konuda özgür olması gerektiğini, cebrin olması durumunda teklife tâbi tutulamayacağını söylemiştir. Ancak burada Kâdî Abdülcebbâr, bir zorlamadan bahsederken *ilcâ* lafzına yer vererek bu kelimeyi mecbur bırakma, zorunlu tutma anlamında kullanmıştır.²³⁸ Müfid'in tanımındaki zorunluluk ise *ilzâm*²³⁹ lafzı ile ifade edilmektedir. Muhtemelen bu kullanım, teklifin aklı bağlayıcılığına işaret etmektedir. Zira o, zorlama ve cebirden bahsettiği durumlarda ilcâ kavramına başvurmuştur. Burada ise ilzâm lafzını kullanması, farklı bir anlamı hedeflediğini göstermektedir.²⁴⁰

Müfid'in görüşlerinde iradenin geçersiz kalacağı cebrî bir anlayıştan bahsetmek, onun konu kapsamındaki diğer görüşleriyle çelişmesine sebep olur. Bu sebeple Müfid, teklifle kulun üzerine zorunluluk ve sorumluluk yüklemiştir. Ancak bu sorumluluğun yerine getirilmesi kulun iradesine bağlı olduğu sonucu çıkabilir. Netice itibarıyla, Kâdî mükellefin özgürlüğünü korumaya yönelik ifadelerinde ilzâm yerine irade lafzına dikkat çekerken, Müfid'in ilgili pasajında benzer bir hassasiyet görülmediği söylenebilir.

Yukarıda teklif ve ma'rifetullah üzerinden İmâmiyye içeresindeki aklî dönüşüm incelenmiştir. Bu çerçevede Küleynî ve Sadûk'un naklettiği hadislerden hareketle ma'rifetullahın hem ıztırârî hem de kesbî yönüne işaret eden örnekler ortaya konulmuştur. Rivayetlerin genelinde ma'rifetullahın ıztırârî yönü ön plana çıkmakla birlikte, bilgi edinmenin iktisâbî boyutuna da açık bir alan bırakılmıştır. Ancak bu rivayetlerde bilgi edinme noktasında akla doğrudan bir rol verilmemiş, yalnızca kısıtlı bir imkan tanınmıştır. Böylelikle akıl, nakli destekleyici bir nitelik taşımaktadır.

Şeyh Müfid'e geldiğimizde ise fikirlerinde kademeli bir değişim gözlemlenmektedir. *Evâ'ilü'l-makâlât*'ta ma'rifetullah bilgisinin kesbî olduğunu

²³⁸ Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. 11, thk. Muhammed Ali en-Neccar, Abdülhalim en-Neccar, t.y., s. 399-400.

²³⁹ Gerektirmek, susturmak anlamlarına gelen ilzâm, ıstılah olarak münazarada bir tarafın güçlü delil ve fikirlerle karşısındakini cevap veremeyecek duruma getirip susmaya mecbur etmesine denir. İlyas Çelebi, Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4. bs, Ankara, TDV Yayınları, 2015, s. 153.

²⁴⁰ Belhî, teklifi irade kavramıyla tanımlamış ve Müfid'in de bu tanıma muvafık olduğunu belirtmiştir. Müfid'deki ilzâm vurgusu onu farklı bir yere yerleştirse de cebri hedeflemediğini göstermesi açısından önemli bir ifadedir. el-Kâ'bî, *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî*, s. 67.

söylerken, teklif konusunda aklın vahiyden ayrılmayacağını ifade etmiştir. Bundan hareketle aklı, vahyin arkasında ona uyumlu ve destekleyici bir unsur olarak konumlandığını anlamaktayız. Diğer taraftan onun bu görüşe sebat etmediğini fark etmekteyiz. Nitekim *en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl*'de istidlâli bilgiyi zorunlu görerek aklı, teklifin temel unsuru haline getirmiştir. Bu yöneliş ise Basra Mu'tezilesi'nden Kâdî Abdülcebâr'ın düşünsel etkisinin Müfid üzerindeki izlerini göstermektedir.

2.2.3. Sadûk ve Müfid'in Aslah Anlayışı

Salah/aslah kavramları Küleynî'nin rivayetlerinde yer almazken, Sadûk'ta bu konuya ilişkin sistematik bir yaklaşım olmasa da fikir verecek nitelikte bazı rivayetler karşımıza çıkmaktadır. Sadûk, aslah hakkındaki görüşlerini rivayetler çerçevesinde ele almış ve bu görüşlerini “Allah Kulları İçin Aslah Olan Dışında Bir Şey Yapmaz” başlıklı babta işlemiştir. Hz. Peygamber'e isnat edilen bir rivayette; bazı kullar için aslah olanın fakirlik, bazıları için ise aslah olanın zenginlik olduğu belirtilmiştir. Kimi için hastalık durumu aslah iken, kimi için sağlıklı olmak aslahtır. Bu durumun tersi, kişinin fesadına yol açabileceğinden, Allah kişinin imanının düzelmesi için aslah olanı yapmaktadır.²⁴¹ Ca'fer es-Sâdık'tan aktarılan başka bir rivayet ise; Allah'ın kulları için yalnızca aslah olanı yaptığını ve insanlara en küçük zulümde dahi bulunmadığını ifade etmektedir.²⁴² Söz konusu rivayetler, aslah kavramı bağlamında dinî açıdan en faydalı olanın yapılması gerektiğini göstermektedir.

Sadûk'un Hz. Peygamber'den naklettiği başka bir rivayette şöyle denilmektedir: “*Saçı başı dağınık, toz toprak içinde geri çevrilen nice insanlar vardır ki Allah adına yemin etse, Allah onların yeminini yerine getirir.*”²⁴³ Bu rivayet, kişi için dinî açıdan en faydalı olanın yapılmasını göstermesi açısından örnek teşkil edebilir. Böylece kişinin dinî derecesi yükselir ve Allah onun için aslah olanı gerçekleştirir. Bu durum bazen dünyada mahrum bırakması şeklinde tezahür edebilir.

²⁴¹ Şeyh Sadûk, *et-Tevhid*, s. 398-400.

²⁴² Şeyh Sadûk, *a.g.e.*, s. 403.

²⁴³ Şeyh Sadûk, *a.g.e.*, s. 400.

Sadûk'un rivayetlerinde, Allah'ın aslah olanı yapmasının vücûbiyetini ortaya koyan açık bir ifade bulunmamaktadır. Fakat Allah'ın lütfu ve merhametinden dolayı aslah olanı mutlak suretle gerçekleşeceği anlaşılmaktadır.²⁴⁴ Adaletle ilgili bir rivayette, Allah'ın kullarına adaletli olmalarını emrettiği, ancak kendisinin kullarına karşı bundan daha üstün bir şekilde lütuf ve rahmetle yaklaştığı ifade edilir.²⁴⁵ Sadûk'a göre aslah olanın yapılması adaletin gereği olarak görülmez, bu sebeple zorunlu bir eylem sayılmaz. Aslah, adaletin ötesinde bir lütufta bağlantılıdır ve adalet açısından bir vücûbiyet teşkil etmez. Aslah olan yalnızca Allah'ın fazilet ve rahmetinden kaynaklanarak gerekli görülür.²⁴⁶

Şeyh Müfid ise Sadûk'tan farklı olarak insan mükellef olduğu sürece hem dinî hem dünyevî konularda aslah ilkesinin geçerliliğini savunur. Ona göre Allah zenginlik, fakirlik, sağlık ve hastalık gibi durumların tamamında kulun maslahatını gözeterek daima en uygun olanı gerçekleştirir. Dolayısıyla kimi zenginleştirirse, onun hakkında tedbir açısından aslah olanın tercih edildiği anlamına gelir. Aynı şekilde bir kimse fakir bırakıldıysa, bu da aslah olanın fakirlik olduğu anlamına gelir.²⁴⁷

Müfid burada Bağdat ekolünün görüşlerine tâbi olduğunu göstermekte olup kendi ifadelerinde bunu açıkça teyit etmektedir. Bu noktada genel Mu'tezile'nin tutumuna baktığımızda Bîşr b. Mu'temir (ö.210/825) ve Cafer b. Harb (ö.236/850-51) hariç tutulursa,²⁴⁸ Mu'tezililer arasında aslah olanın yapılması hususunda genel bir uzlaşa bulunmaktadır. Ancak aslah ilkesinin kapsam ve sınırları konusunda fikir ayrılıkları mevcuttur. Basra Mu'tezilesi sadece dinî alanla sınırlı olarak aslahı Allah'a vacip görürken; Bağdat Mu'tezilesi Allah'ın hem dinî hem uhrevî konularda kulları için en faydalı olanın yaratmasının zorunlu olduğunu savunmuştur. Bağdatlılar teklif kapsamı dışında kalan fiilleri de Allah'a vacip kılarak, her alanda en faydalı olanın yapılmasını zorunlu kılmış ve böylece aslahın sınırlarını genişletmişlerdir. Onlara göre bu

²⁴⁴ Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, s. 308-309.

²⁴⁵ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, s. 69.

²⁴⁶ Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, s. 309.

²⁴⁷ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 62-63.

²⁴⁸ Bîşr b. Mu'temir ve Cafer b. Harb, Bağdat Mu'tezilesi içerisinde olmalarına rağmen aslah fikrini reddeder. Onlar aslahın, Allah üzerine zorunlu olmasına karşı çıkarak Allah'ın kullarına verdiği bazı iyilikleri aslah değil, lütuf olarak değerlendirir. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, C. 1, s. 287; el-Kâ'bî, "Fazlû'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile", s. 15; el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 325.

zorunluluk, Allah'ın hikmeti gereğidir ve insanın hem şimdi hem de gelecekte elde edeceği her şey onun için aslah olanı ifade eder.²⁴⁹

Nitekim Kâ'bî, aslahı teklifle sınırlı görmemiş hem dünyevî hem dinî konularda Allah'ın kulları için en faydalı olanı gerçekleştirmesinin zorunlu olduğunu savunmuştur. İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) aktardığı bir soru aracılığıyla Kâ'bî'nin bu konudaki görüşlerini daha yakından kavrayabiliyor ve bu sayede dünyevî aslah meselesinde Basra ve Bağdat ekolleri arasındaki ihtilafı da gözlemleyebiliyoruz. Bu bağlamda yöneltilen soru şöyledir: *“Allah, Zeyd'e fayda sağlayacağını bildiği ve bu fiilde hiçbir zarar ve çirkinlik bulunmadığı durumda, Zeyd'e bin dirhemi vermekle yükümlü müdür?”*²⁵⁰

Kâ'bî, Allah'ın Zeyd'e bin dirhemi vermesini Allah'ın cevâd (cömert) sıfatı gereği vacip görür. Çünkü bu fiilin gerçeklemesine engel bir mefsedet veya kabîh bir durumun bulunmaması, aslah olanı yapılmasını zorunlu kılar. Eğer bu fiilin kimseye bir zararı yoksa ve Zeyd için bir fayda sağlıyorsa, fiilin ihsan niteliği taşıması ve Allah'ın da bunu bilmesi, söz konusu fiilin Allah açısından vacip olmasını gerektirir. Başka bir ifadeyle, fiilin gerçekleşmesinin ihsan oluşu, Allah'ı bu fiile yönelten gerekçe olarak kabul edilir. Bu eylemin gerçekleşmemesi O'nun cimrilikle vasıflanmasına yol açabilir.²⁵¹

Kâ'bî görünür (şâhit) aleminden yaptığı kıyasla meseleyi daha açıklayıcı hale getirir. Mesela büyük bir nehre sahip olan bir kimse, kendi mülkünden ihtiyaç sahipleri kimselerin su içmesine veya kendi mülkünde olan bir yerde gölgelenmesine mâni olsa, bu durum akıl sahipleri tarafından zemmedilir. Zira bu fiillerde herhangi bir mefsedet ve kabihlik bulunmamaktır. Dolayısıyla böyle bir faydanın sağlanmaması, failin kudretten yoksunlukla ya da cimrilikle nitelendirilebileceği kanaatini doğurur. Allah'ın da aslah olanı yapmaması halinde benzer şekilde acizlik ya da cimrilikle

²⁴⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 287.

²⁵⁰ İbnü'l Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fi Usûli'd-Dîn*, thk. Madelung Wilferd, Martin McDermott, Tahran, Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1386, s. 291-292.

²⁵¹ Melâhimî, *a.g.e.*, s. 292.

nitelenmesi mümkündür. Bu durum, aslahın Allah hakkında vücûbiyet arz etmesini gerekli kılar.²⁵²

Nitekim Kâ'bî Allah'ın kâdir, cevâd, âlim, hakîm sıfatlarını zikrederek O'nun kulları için aslah olanı gerçekleştirmesinin mülkünde herhangi bir eksikliğe yol açmayacağını ifade eder. Bu nedenle Allah'ın kulunun ihtiyacını karşılamaktan geri durması söz konusu değildir. Aksi durumda Allah'ın cehalet ya da acizlik gibi tenzih edilmesi gereken sıfatlarla nitelenmesine yol açar.²⁵³

Bağdat ekolünün ortaya koyduğu delillerin ardından Basra Mu'tezilesi mensuplarının görüşlerine bakıldığında, onların dünyevî aslah fikrinin reddettiği görülmektedir.²⁵⁴ Onlara göre; şayet dünyevî aslah Allah üzerine vacip olsaydı bu durum muhâle yol açardı. Muhale sebep olan şeyin ise kendisinin muhal olduğu ileri sürülmüştür. Zira Allah'ın kudreti, aslah olanı yaratmaya yeterlidir ve bu aslahın bir nihayeti yoktur. Yani O'nun sonsuz sayıda aslahı yaratmaya gücü yeter. Çünkü her durumda mevcut durumdan daha faydalı ve daha üstün bir durum mutlaka vardır. Mesela Zeyd'e bin dirhemden daha fazlası verildiği düşünüldüğünde, aslahın sonunun olmadığı görülür. Ancak yaratılanların bir nihayetinin olması gerektiğinden, bu durum mümkün değildir. Sonsuzluk içeren bir aslah yerine getirilmediğinde ise vacibin gereği yapılmamış olur. Oysa sonu olmayan bir şeyin Allah için vücûbiyet içermesi, muhal olanın zorunlu tutulması anlamına gelir ki, bu da imkansızdır.²⁵⁵ Ayrıca dünyevî aslah anlayışı Allah'ın yaratığının bir evvelinin olmadığı sonucuna götürür. Aslah fiillerinin nihayetinin olmaması, her defasında öncekinden daha iyi olan bir halin yaratılmasını gerektirir. Bu durumun sürekli şekilde devam etmesi, Allah'ın yaratmasının başlangıcı olmamasına yol açar.²⁵⁶

²⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. 14, thk. İbrahim Medkur, Taha Hüseyin, t.y., s. 55; Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fî Usûli'd-Dîn*, s. 292.

²⁵³ el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 323.

²⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, Bağdat ekolünün dünyevî hususlarda aslah anlayışını reddetmiş, buna yönelik deliller sunmuş ve bu delilleri Basra ekolü âlimlerine nispet etmiştir. Eleştirilerinde yer yer Kâ'bî'nin ismini anarak onun üzerinden Bağdat ekolünü hedef almıştır. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. 14, s. 55,61.

²⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, C. 14, s. 56; Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fî Usûli'd-Dîn*, s. 292.

²⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. 14, s. 56; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 416.

Basra ve Bağdat ekollerinin iddialarının sunulması ardından, Müfid'in dünyevî aslah anlayışının Kâ'bî'nin yaklaşımına yakın olduğu fark edilmektedir. Bu açıdan Müfid'in Bağdat Mu'tezilesi'ni takip ettiği söylenebilir.²⁵⁷ Her ne kadar Müfid dünyevî aslahın gerekliliğinden bahsetse de açıklamalarında aslahı, çoğunlukla dinî ölçütler çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Buna karşın Kâ'bî, doğrudan dünyevî nimetler ve kulun ihtiyacının giderilmesi açısından meseleyi değerlendirmekte, Allah'ın kulun ihtiyacını karşılaması gerektiğini vurgulamıştır.²⁵⁸ Müfid bu konuda Bağdat ekolüne bağlı kaldığını açık şekilde ifade etmiş, ancak dünyevî maslahat bağlamındaki söylemleri örneklendirmede açısından zayıf kalmaktadır.

Müfid'e göre, Allah'ın bir kimseyi teklifle mükellef kılmasına rağmen, onun iman etmeyeceğini veya dinî açıdan hiçbir menfaat sağlamayacağını bildiği halde onu yaratması caiz değildir. Fakat hayatta kaldığı müddetçe mâsiyetlerinden tövbe edeceği bilinen bir kimsenin öldürülmesinin de caiz olmadığını ifade eder. Çünkü Allah'ın adaleti ve keremi bunu gerektirir. Aksi takdirde abes ve çirkinlik gibi niteliklerin Allah'a taalluku söz konusu olur, bu ise mümkün değildir. Müfid, Bağdat ekolüne mensup âlimlerin tamamının bu görüşte kendisiyle hemfikir olduğunu belirtir.²⁵⁹

Müfid'in ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, iman etmeyeceği bilinen bir kişinin yaratılması, başkalarının ondan istifade etmesine yönelik bir maslahata dayanmaktadır. Bu durumda söz konusu yaratılış, belli bir faydanın gerçekleşmesine matuftur. Faydanın bulunmaması durumunda bu, Allah'ın keremi ve cömertliğiyle bağdaşmaz.²⁶⁰ Müfid'in konuya bakışı Bağdat merkezli Mu'tezilî anlayışına benzemektedir. Kâ'bî'ye göre; şayet bir topluluğun iman edeceği bilindiğinde, Zeyd'in iman etmeyeceği bilinse dahi, onun mükellef kılınması hasen sayılır. Çünkü burada söz konusu fayda, birey açısından değil kamu düzeni açısından değerlendirilir. Öte yandan Kâdî Abdülcebbar, Kâ'bî'nin bu görüşünü eleştirerek, başkasının menfaati için

²⁵⁷ Şerîf el-Murtazâ, aslahın geçerli olduğu alanla ilgili hocası Müfid'den ayrılmış; yalnızca dinî konularda aslah olanın yaratılmasını Allah'a vacip görmüştür. Bu yönüyle Basra Mu'tezilesi'nin görüşlerini takip etmiştir. Ali b. Hüseyin b. Mûsâ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Ahmet Hüseyini, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1431, s. 201-203; Özerol, *Mutezile İle Şîa'nın Kesişimi*, s. 128.

²⁵⁸ el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 323.

²⁵⁹ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 63.

²⁶⁰ Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, s. 311.

birini mükellef tutmanın zulüm teşkil edeceğini ileri sürmüş ve bu görüşü reddetmiştir.²⁶¹ Müfid'in Basra ekolünün karşısında olup, Bağdat ekolünün yanında yer aldığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan Müfid, kişiye fayda ve ibret sağlamayan varlıkların yaratılmasını caiz görmez. Zira, mükellef için ibret ve fayda (salah) sağlamayan bir şeyin yaratılması abes sayılır, bu nedenle Allah hakkında böyle bir şeyin söylenmesi caiz değildir.²⁶² Bu görüşün Ehl-i Adl²⁶³ tarafından da benimsediğini ifade eden Müfid, bu kanaatini Allah'ın hakîm, kerîm, ganî olmasıyla ilişkilendirir.

Müfid bu söylemiyle genelde Mu'tezile, özelde ise Kâ'bî'nin görüşlerinden etkilenmiş izlenimi vermektedir. Zira Kâ'bî'ye göre Allah'ın fiilleri insanlara fayda sağlama amacı güder, hikmeti ve gayeyi içinde barındırır. Bu nedenle O'nun insana yarar sağlamayan bir şeyi yaratması caiz olmaz.²⁶⁴ Ayrıca, Müfid'in ele aldığı bu başlık, Kâ'bî'nin eserinde de müstakil başlık olarak yer almaktadır.²⁶⁵ Her iki müellifin konuya yaklaşımındaki yöntem ve içerik benzerliği, Müfid'in Kâ'bî'den etkilenmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

2.2.4. Müfid'de Lütuf

İmâmiyye kelâmında lütuf teorisinin Şeyh Müfid'den önce belirgin bir şekilde kullanıldığına dair bir iz bulunmamaktadır. Küleynî ve Sadûk'ta bu konuya dair herhangi bir rivayete rastlamadık.²⁶⁶ Bu sebeple lütuf teorisinin Müfid aracılığıyla İmâmiyye kelâm sistemine dahil edildiğini düşünmekteyiz. O lütuf: "...cömertlik ve kerem cihetinden Allah'a gerekli görülen şey"²⁶⁷ olarak tanımlar. Müfid, lütfun

²⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 518; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, s. 296-297.

²⁶² Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 128.

²⁶³ Müfid, Ehl-i Adl ifadesiyle muhtemelen Mu'tezile'nin adalet ilkesini savunan tüm fırkaları kastetmektedir. Müfid'in *Evâ'ilü'l-makâlât*'ında kullandığı bu ifade Kâ'bî'nin *Kitabü'l-Makâlât*'ta sıkça başvurduğu sınıflandırma yöntemiyle örtüşmektedir. el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 329-330.

²⁶⁴ el-Kâ'bî, *a.g.e.*, s. 323,324-334.

²⁶⁵ el-Kâ'bî, *a.g.e.*, s. 334.

²⁶⁶ Hasan Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 32, 1992, s. 93-96.

²⁶⁷ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 63.

Allah’a vacip görülmesini, O’nun cömertlik ve kerem sıfatıyla ilişkilendirir. Lütfun vücûbiyetini adalet ilkesinin gereği olarak gören Basra ekolünü ise bu konuda eleştirir.

Basra Mu‘tezilesi lütfun, tekliften sonra Allah’a vacip hale geldiği görüşüne sahiptir. Zira lütfun Allah’a vacip olması teklifin doğal bir sonucudur. Teklif Allah’a bizzat vacip olmamakla birlikte, O’nun lütfu (tefaddülü) ile başlatılmıştır. Teklifin başlamasıyla, lütfun vücûbiyeti meselesi ortaya çıkmış ve bu mesele kulun mükellef tutulmasına bağlı olarak şekillenmiştir.²⁶⁸ Bu nedenle Basra ekolü mensupları, lütfun vücûbiyetini teklif esasına bağlamış ve aslah anlayışını Allah’ın lütfuyla ilişkilendirerek dinî alanla sınırlı tutmuştur. Basra ekolünün aslahı dinî alana özgü tutması, Basra ve Bağdat ekolleri arasındaki temel farklılığın sebebi olmuştur. İki ekol arasındaki ihtilaf Kâdî Abdülcebbar’a göre lütfun vacip olma illeti etrafında şekillenmiştir. Bağdat ekolü bu illeti lütfun aslah oluşuna dayandırırken; Basra ekolü ise kulun mükellef tutulmasını esas alır.²⁶⁹ Yani Basralıların aslahı lütuf teorisini karşılayacak şekilde, eş anlamlı olarak kullandıklarını söyleyebiliriz.²⁷⁰

Bağdat Mu‘tezilesi lütfu, Allah’ın rahmet ve ihsanına delalet eden bir unsur olarak görür, lütfun gerçekleşmesini ise Allah’ın cömert oluşu ile açıklar. Buna karşılık Basra Mu‘tezilesi lütfu, adalet prensibi bağlamında değerlendirerek mükellefiyetlik kapsamında bir zorunluluk olarak ele alır. Bu açıdan Basra ekolüne göre lütuf, adalet ilkesiyle yakından ilgidir.²⁷¹

Müfid’de bu konuda Bağdat Mu‘tezilesi’nin görüşlerini benimsemiş, ilahi cömertlik açısından lütfun vacip olduğunu savunarak, Allah’ın cömertliğini aslahın temel sebebi olarak kabul etmiştir. Müfid bu kanaatiyle, Basra ekolüne muhalif bir tutum sergilerken Bağdat ekolüyle uyum içerisindeydi.

²⁶⁸ Çelebi, **İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar**, s. 295-296.

²⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl**, C. 13, thk. Ebü’l-Alâ Afifi, 1963, s. 7.

²⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s. 521; Koloğlu, **Cübbâiler’in Kelâm Sistemi**, s. 413.

²⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl**, C. 6(1), s. 48; Zeynep Hümeysra Koç, “Kâdî Abdülcebbar’a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlâhî Yardım”, **Kelâm Araştırmaları**, C. 12, No: 1, 2014, s. 327.

2.2.5. Müfid’de Elem ve İvaz

Elem ve İvaz teorisi Şeyh Müfid’le birlikte İmâmiyye kelâmına girmiştir. Müfid bu konudaki bazı görüşlerinde Mu‘tezilî çizgiyi takip ederken, bazı görüşlerinde Mu‘tezile’den ayrılarak kendine özgü fikirler geliştirmiştir. O, elem ve ivaz konusunu dinî maslahat bağlamında ve Allah’ın cömertliği ve merhameti çerçevesinde değerlendirmiştir. Onun ifadelerine göre:

“Şayet elem ve lezzet maslahat açısından eşit düzeyde bir lütuf sağlasaydı, lezzet içermeyen salt elemin verilmesi caiz olmazdı. Zira elemin yaratılması ancak bir ivaz karşılığında anlam kazanır. Allah ise, bir lütuf (tefaddül) doğrultusunda denk bir ivaz yaratmaya kâdirdir. Bunun yanı sıra Allah’ın üstün olanı yaratması evlâdır. Çünkü lezzetin elemden daha üstün olması sebebiyle, aynı maslahatı içeren iki fiil arasında Allah’ın eşref olanı tercih etmesi O’nun kerem sahibi oluşuna daha uygundur. Her iki durum maslahat açısından denk olmasına rağmen, fazilet bakımından lezzet daha üstün olandır. Bu Ehl-i adl taraftarlarından birçoğunun görüşüdür.”²⁷²

Şeyh Müfid Allah’ın bir kimseye elem vermesini, ancak belli şartlar altında adaletle uygun olduğunu kabul etmektedir. Konuya ilişkin ifadeleri ise şöyledir:

“Eğer elem gören kişi müminse ve bu elem başka birinin maslahatına hizmet ediyorsa, bu durumda elem gören kişiye bir bedel verilmesi Allah’ın adalet ilkesi gereği zorunludur. Allah’ın bir kimseye elem vermesi ancak başkasının maslahatı için uygun olduğunda adaletle bağdaştırılır. Diğer taraftan mümin kişiye, kâfir birinin maslahatını sağlamak amacıyla elem verilirse, aynı şekilde mümin için yine ivaz gerekir. Aksi halde bu zulüm olur. Ancak kâfire elem vermek ivazı gerektirmez -her ne kadar o elem başkalarına fayda sağlasa da- bu durum kendi cezası (ikâb) veya ıslahı için verilir, buna karşılık herhangi bir ivaz gerekmez. Çünkü bu türden bir elem kâfirin bizzat kendi maslahatına yöneliktir.”²⁷³

Bu çerçevede Müfid, Allah’ın adalet ilkesiyle tutarlı olacak biçimde, elem karşısında ivazın gerekliliğini fayda merkezli bir yaklaşımla tayin etmektedir. Bu görüşün kendi has olduğunu belirten Müfid, bu kanaatiyle hem Basra hem Bağdat Mu‘tezilesi’ne muhalefet etmiştir. Ancak bu fikir ayrılığına rağmen, delillerin sağlamlığı sebebiyle görüşünü açıklamaktan geri durmamış, hatta bu deliller nedeniyle kendisinde bir içsel yakınlık oluştuğunu belirtmiştir.²⁷⁴

²⁷² Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-makâlât*, s. 129; Bulut, *Evâ’ilü’l-Makâlât Mezheplerin Ana Görüşleri*, s. 137.

²⁷³ Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-makâlât*, s. 130.

²⁷⁴ Şeyh Müfid, *a.y.*

Müfid bu meselede Kâdî Abdülcebbâr'dan iki noktada ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi; Kâdî'ya göre, sadece başkalarının ibret alması maksadıyla mükellefe elem verilmesini kabul edilemez, çünkü bu durum, faydasız ve abes görülür. Bu sebeple o, Allah'ın böyle bir fiili gerçekleştirmediği düşüncesindedir.²⁷⁵ İkinci olarak; Kâdî, kâfire yönelik bir elemın onun ıslah ve cezalandırma amacı taşıdığı görüşüne katılmaz. Ona göre hastalıkların ceza olarak görülmesi mümkün değildir. Zira hastalıklara karşı sabır gösterilmesi, hastalığın bir ceza değil, imtihan olduğunu gösterir.²⁷⁶ Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın hastalıklar karşısında bir ivaz vereceğini beyan eder. Mükellefin cezayı hak edip etmemesi fark etmeksizin, bu tür hastalıklarda ivazın gerekliliğini ifade eder.²⁷⁷

Mu'tezilî düşüncede Allah'a vacip olan fiiller kapsamında ele alınan aslah, lütuf ve ivaz meselelerinde Müfid'in genel itibariyle Bağdat Mu'tezilî ilkeleri doğrultusunda hareket ettiği anlaşılmaktadır. Bu konularda Küleynî ve Sadûk'tan rivayet bulmak güç olsa da aslah meselesinde Sadûk'tan aktarılan bazı rivayetler, dinî alanda aslahın Allah'a gerekli görülmesini, O'nun fazilet ve rahmet sıfatına dayalı bir illetle ilişkilendirmektedir. Müfid de aslah konusunda benzer bir illeti esas alarak bu yönde bir tutum sergilemiştir. Ancak Müfid, dinî aslahın yanı sıra dünyevî aslahı da benimseyerek Kâ'bî'den etkilenmiştir.

Mevcut kaynaklar ışığında, elem ve ivaz meselesini İmâmiyye düşüncesine dahil eden ismin Müfid olduğu görülmektedir. Her ne kadar bu konuda kendine has bazı görüşleri paylaşıp da çoğunlukla Bağdat ekolünü takip etmiştir. Müfid, bu konuları Allah'ın rahmeti ve keremi ekseninde bir bakış açısıyla değerlendirirken Kâdî Abdülcebbâr ise adalet ilkesi doğrultusunda ele almıştır.²⁷⁸ Söz konusu farklılık, Müfid ile Kâdî'nın yaklaşımları arasında belirgin bir ayrım olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.

²⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 485,487; Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, s. 305,309.

²⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. 13, s. 415-416.

²⁷⁷ Menâî, *Usûlu'l-Akâide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, s. 313.

²⁷⁸ McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, s. 187.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN FİİLLERİ AÇISINDAN KAZÂ VE KADER

İnsan fiilleri meselesi kelâm alanında önemli bir yer tutmakta ve mezhepler arasında tartışmalara konu olmaktadır. İmâmiyye kelâmında ise bu meseleye farklı dönemlerde çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiştir. İnsan iradesi, özgürlüğü ve Allah'ın bu fiiller üzerindeki tasarrufu gibi konularda, rivayet temelli ahbârî gelenek ile akılcı usûlî gelenek arasında görüş ayrılıkları mevcuttur. Bu bölümde İmâmiyye içerisindeki insan fiilleriyle ilgili meseleler, öncelikle rivayet temelli yaklaşımıyla Şeyh Sadûk, ardından akli temelli görüşleriyle Şeyh Müfid üzerinden ele alınacaktır.

Sadûk'un eserlerinde insan fiillerinin yaratılması meselesi, insanın kudreti ve istitâati, tekliî-i mâ lâ yutâk gibi meseleler hadis rivayetleri çerçevesinde işlenecektir. Ancak Sadûk'un hadisçi kimliğe sahip olması sebebiyle rivayetlerinde özellikle irade, ihtiyar ve mütevellid fiiller gibi meselelerin mahiyetlerine dair açık ve sistematik değerlendirmelere ulaşmak mümkün değildir. Bu sebeple söz konusu dakik meseleler esas itibarıyla Müfid'in görüşleri üzerinden incelenecektir. Zira bu konular, Müfid aracılığıyla İmâmiyye kelâm geleneğine dahil edilmiştir. Dolayısıyla ilgili başlıklarda yalnızca Müfid'in değerlendirmelerine yer verilecektir.

3.1. İnsan Fiillerinin Yaratılması: Cebir ve Tefvîzin Reddi

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Râfizileri kulların fiillerinin yaratılmışlığı meselesindeki görüşlerine göre üç fırkaya ayırır. Birinci fırkayı; kulların fiillerinin Allah'ın mahluku olduğunu savunan Hişâm b. Hakem ve taraftarları oluşturur. İkinci fırka ise, cebri reddederek Cehmiyye'den; tefvîzi reddederek ise Mu'tezile'den ayrılır. Ancak bu konuda net bir görüş bildirmekten kaçınır. Üçüncü fırka; kulların fiillerinin Allah'ın mahluku olmadığını savunur, bu görüş ise Mu'tezile tarafından benimsemiştir.²⁷⁹ Tezimizin birinci bölümünde ilk Şîî kelâmcılardan bahsederken bu fırkalardan birincisini incelemiştik. Bu bölümde ise ikinci ve üçüncü fırkanın görüşlerini temsil eden Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid'in konuya dair yaklaşımlarını ele alacağız.

²⁷⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, C. 1, s. 110.

Ahbârî İmâmiyye'nin kazâ ve kader kavramlarına ilişkin telakkileri, daha önce nakledilen rivayetler üzerinden ele alındığından, mükerrer ifadelere yer vermemek için, burada yeniden işlenmeyecektir. Onların kazâ ve kader hakkındaki rivayetlerinden, Allah'ın insan fiillerini önceden bilerek takdir ettiği ve dolayısıyla irade gerektiren fiillerde ilahi yaratmanın ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan gelenekçi İmâmiyye'nin ezelde takdir edilmiş kader inancına sahip olması, insan fiillerinin de ezelde yaratılmış olacağı yönünde bir problemi beraberinde getirir. Aşağıda ise Küleynî ve Sadûk'un hadisleri etrafında inşa edilen söz konusu görüşleri incelemeye çalışacağız.

Küleynî, insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu ifade eden birçok rivayete yer vermiştir. Bu rivayetlerde hayrın ve şerrin Allah tarafından yaratıldığını açıkça zikretmektedir.²⁸⁰ Sadûk da hocasının izinden giderek insan fiillerinin yaratılmış olduğunu kabul etmiştir. Ancak Küleynî bu konuya özel başlık açmazken, Sadûk hocasından farklı olarak “Kulların Fiilleri Hakkındaki İnanç”²⁸¹ başlığı altında meseleyi işlemiş, ancak detaylandırmaktan ziyade başlık açarak konuyu vurguladığı dikkat çekmektedir.

Sadûk her ne kadar insan fiillerinin yaratılmış olduğunu söylese de cebre düşmemek için orta yol bulma gayreti içerisine girmiştir. Mezkûr başlık altında naklettiği rivayette, fiillerin yaratılmasını “halk-ı takdir” ve “halk-ı tekvîn” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Allah'ın önceden bilme gücü, başka bir deyişle takdir edilenleri ezelde bilmesi “halk-ı takdir” olarak adlandırırken, O'nun fiillerin yaratıcı olması, yani muayyen bir şeyi yaratması ise “halk-ı tekvîn” kavramıyla ifade etmiştir.²⁸² Sadûk'un burada Allah'ın yaratmasının tekvînî yaratma ile değil, insanların yapabilecekleri şeyleri ezelde bilme anlamındaki takdirî bir yaratma olduğunu vurgulamaktadır. Bu ayrımla o, Allah'ın ilim sıfatını öne çıkararak fiillerin yaratılmış olması durumunda ortaya çıkabilecek cebir anlayışının önüne geçmeyi amaçlamıştır. Böylelikle insan eylemlerinde zorlama ve mecburiyet kabul edilmemekle birlikte,

²⁸⁰ Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, C. 1, s. 89.

²⁸¹ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, s. 29.

²⁸² Şeyh Sadûk, *a.y.*

insana tam bir özgürlük de tanınmamıştır. Netice itibariyle Sadûk'un, iki görüş arasında orta bir yol benimsediğini söylemek mümkündür.

Küleynî ve Sadûk insan fiillerinde cebir ve tefvîzin varlığını açıkça reddetmiş, bu görüşlerini ilgili rivayetler üzerinden ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda Küleynî, ilahi takdiri dışlayan ve insan fiillerinin bütünüyle müstakil olduğunu esas alan Kaderiyye mezhebinin görüşlerini rivayetler aracılığıyla sert biçimde eleştirmiştir. Dahası, bu mezhebin kader anlayışını Mecûsî inançla ilişkilendirmiştir.

Küleynî, insanın mutlak özgürlüğüne karşıt bir duruş sergilemiş, kişinin fiillerini gerçekleştirirken cebir altında bırakılmadığını belirtmiştir. Örneğin bir rivayette, Allah'ın kullarını itaate zorlamadığı, bilakis onları özgür bırakarak sorumluluk yüklediği ifade edilir. Bu yaklaşıma göre yasaklar zorlayıcı değil, yalnızca uyarma niteliğindedir.²⁸³ Başka bir rivayette, Allah'ın işleri kullara bırakmaktan daha yüce olduğu nakledilir. Kulların itaatsizliğe mecbur bırakılma durumunun ise olmadığı belirtilir. Çünkü O'nun adaleti ve hikmeti bunlardan daha üstündür.²⁸⁴ Küleynî'nin naklettiği bu rivayetler, insanın fiili üzerindeki etkinliğinin sınırını göstermesi açısından kayda değerdir. Küleynî, fiillerin yaratılması konusunda Allah'ın zorlayıcı müdahalesini ifade eden cebir ile insanın tamamen özgür olduğunu savunan tefvîz anlayışın arasında yer almaktadır.

Ahbârî İmâmiyye'nin fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmesi, kötü fiillerinde Allah'a izafe edilmesi problemini beraberinde getirmektedir. Küleynî'nin bu probleme karşı cevabını, imamlardan nakledilen rivayetlerden öğrenmekteyiz. Küleynî'nin Allah'ın iradesini, emir ve dileme anlamında iki açıdan ele aldığını daha önce zikretmiştik. Bu çerçevede Allah'ın kulları için kötü fiilleri yaratması sadece emir ve nehy açısından söz konusudur. Dolayısıyla fiili işleyen, neticede yine kişinin kendi olmaktadır.

Küleynî, şerrin Allah'tan olduğunu söyleyen kişinin Allah'a yalan isnat ettiğini nakleder.²⁸⁵ Onun bu yaklaşımı, kulların mükellef kılındığını ve dolaylı da olsa fiilleri

²⁸³ Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, C. 1, s. 90.

²⁸⁴ Küleynî, *a.y.*

²⁸⁵ Küleynî, *a.y.*

gerçekleştirme de insanın rolü olduğunu gösterir. Ancak o, kulun fiillerinden sorumlu olacak özgürlüğe sahip olmasına rağmen, bu fiillerin yaratılmış olduğunu savunur. Zira ona göre bu durum mükellefiyetlik açısından bir sorun teşkil etmez.

Bu konudaki rivayetler, fiillerin yaratılmış olmasının kulların kötü fiilleri işlemeye mecbur bırakıldıkları anlamına gelmediğine göstermektedir. Zira Küleynî, Allah'ın kulları mâsiyete mecbur bırakıp sonrasında azap çektirmekten daha adil ve daha merhametli olduğunu belirtir. Burada ne cebirî bir zorlama ne de kulun tamamen hür bırakıldığı bir tefvîz anlayışı söz konusu değildir. Bu durumda cebir ve tefvîz arasında üçüncü bir konumun mevcudiyeti kabul edilmiştir.²⁸⁶

Küleynî'nin cebir ve tefvîz karşıtı olan bu yaklaşımı, öğrencisi Sadûk tarafından benimsenmiş ve devam ettirilmiştir. Bu konuda Küleynî ile benzer rivayetleri nakletmiştir. Sadûk'un bu meseledeki rivayetlerinden, cebir ve tefvîz görüşünü inkâr ederek iki aşırı uç nokta arasında orta yolu benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim bu kanaatini ifade eden bir rivayette, kader hakkındaki görüşleri üç gruba ayırarak değerlendirmiştir.

Birinci olarak cebir anlayışına sahip olanlar ki, onlar Allah'ı günah işlemeye mecbur bıraktıkları için Sadûk onların kâfir olduklarını iddia etmiştir. İkinci görüş ise, tefvîz görüşünü kabul edenleri kapsamaktadır. Onların da Allah'ın egemenliğine hakaret ettikleri için kâfir oldukları kanısına varmıştır. Son görüş ise, kâmil Müslümanın benimsediği görüş olan; Allah'ın kullarına güçleri ölçüsünde mükellef tuttuğunu benimseyen ve iyilik yaptığında Allah'a şükreden kötülük işlediğinde ise tövbe eden kişidir.²⁸⁷

Sadûk'un naklettiği bu rivayet, onun hem insan iradesine alan tanıdığını hem de Allah'ın hükümlerine zedeleyecek bir anlayıştan uzak durarak dengeli bir kader anlayışı benimsediğini göstermektedir. Sadûk'a göre, bu anlayış sebebiyle kötü fiiller Allah'a nispet edilmez, nitekim bu hususu açıklayan rivayet şöyledir:

“Kötü bir fiile (mâsiyete) niyetlenmiş bir kişiyi o fiilden vazgeçirmek için ikaz edersiniz, ancak o bu ikazı dikkate almazsa siz onu kendi haline bırakırsınız. Nihayetinde

²⁸⁶ Küleynî, **a.g.e.**, C. 1, s. 91-92.

²⁸⁷ Şeyh Sadûk, **et-Tevhid**, s. 360-361.

kişi de bu fiili işler. Ancak onun uyarıya rağmen kendi isteği ile kötü fiili işlemesi, bu suçu sizin emrinizle gerçekleştirdiği anlamına gelmez.’’²⁸⁸

Sadûk’un naklettiği bu rivayet, insan fiillerinin yaratılmış olmasının, kulların günah işlemeye zorlandığı anlamına gelmediğini; Allah’ın sadece fiili gerçekleşmesine izin verdiğini göstermektedir. Kul, zorla itaate yönlendirilmediği gibi baskı yoluyla günaha sürüklenmesi söz konusu değildir. Sadûk bu görüşünü, ilahi adalet ve hikmet çerçevesinde değerlendirmiştir.

Sadûk naklettiği başka bir rivayette, fiillerinin yaratılmasının Allah’ın bilgisi ve izni dahilinde gerçekleştiği, Allah kullarını yaratırken onların akıbetini önceden bildiği ifade edilmiştir. O, kullarına emir ve yasakları bildirmiş, bu hükümlere uymaları için farklı yollar göstermiştir. Ancak kişinin bu yollardan birini seçmesi, Allah’ın bilgisi ve izni dışında olmaz.²⁸⁹ Bu rivayetlerden hareketle, Sadûk’un fiillerin yaratılması meselesini, Allah’ın her şeyi kuşatan ilmiyle irtibatlandığı ve ilahi iradeyi de tıpkı ilim gibi O’nun kuşatıcı vasfıyla değerlendirdiği söylenebilir.

Şeyh Sadûk’un insan fiillerinin yaratılmışlığına dair yaklaşımı, Eş‘arî kelâmında geliştirilen *kesb* teorisiyle önemli ölçüde paralellik göstermektedir. Bu anlayışa göre ihtiyarî fiillerin meydana gelişi, ilahi irade ve kudretin bu fiillere taalluku ile mümkün olur. İlahi kudret olmaksızın fiillerin vücuda gelmesi düşünülemez. Zira fiillerin varlık sahasına çıkışı ancak Allah’ın yaratmasıyla mümkündür. Dolayısıyla fiillerin hakikatteki faili Allah olduğu kabul edilmektedir, kulun fiili üzerindeki rolü ise kesb ile sınırlıdır.²⁹⁰

Eş‘arîlere göre insan fiil üzerinde yaratıcı bir yetkiye sahip değildir, kul o fiilin sadece kâsibi konumundadır. Kişinin hem kudreti hem de fiili yaratılmış olup hâdis bir irade ve kuvvetle fiilini kesbeder.²⁹¹ Onlar her türlü yaratmayı doğrudan Allah’a nispet ederek, kulun fiilleri üzerindeki etkisini hâdis bir irade ve kudretle sınırlamış ve kula bunun ötesinde bir etki alanı tanımamıştır. Bu açıdan Eş‘arîler, insana hiçbir yetki

²⁸⁸ Şeyh Sadûk, **a.g.e.**, s. 362; Şeyh Sadûk, **el-İ’tikâdât**, s. 29.

²⁸⁹ Şeyh Sadûk, **a.g.e.**, s. 359.

²⁹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 25, Ankara, TDV Yayınları, 2022, s. 304-305.

²⁹¹ Emrullah Yüksel, **Mâtürîdîler ile Eş‘arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları**, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2012, s. 65.

tanımayan Cebriyye ile insanın mutlak hürriyetini savunarak, fiillerde ilahi bir müdahaleyi reddeden Mu‘tezile arasında orta bir yol benimsemiştir.²⁹²

Eş‘arî düşünce okulunun insan fiilleri meselesinde benimsediği orta yol yaklaşımı, Sadûk’un bu konudaki görüşleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Zira Eş‘arîler iradeye dayalı fiillerde kula sınırlı bir yetki tanımakla birlikte, fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu savunur ve cebr ile tefvîz arasında bir denge gözetir. Bu yaklaşım, Sadûk’un görüşlerini Eş‘arî çizgiye yaklaştırmaktadır. Ancak Sadûk bu görüşüyle, insanın fiilleri üzerinde gerçek bir etkisinin ve ihtiyârının bulunduğunu savunan Mâtürîdî ekole karşıt bir görüşü desteklemiştir.²⁹³

Sadûk, Mu‘tezile tarafından savunulan hâdis irade teorisini benimserken, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı görüşüyle Eş‘arîyye ile örtüşen ifadeler yer verir. Ancak Eş‘arî, fiillerin yaratılmasını Allah’ın irade sıfatını zâtî sıfatlardan saymasıyla ilişkilendirir; ilahi iradenin mümkün olan her şeye taalluk edebileceğini savunur.²⁹⁴ Sadûk ise, iradenin fiilî sıfatlardan oluşuyla bir bağlantı kurmadan ve teorik bir temellendirmeye gitmeksizin yalnızca insan fiillerinin yaratılmış olduğunu belirtmekle yetinir. Sadûk’un bu yaklaşımı, onun sistematik bir kelâmcı olmaktan ziyade rivayet merkezli bir düşünce tarzına sahip olduğunu gösterir. Bu durum onun görüşlerinde yeterli tutarlılık ve bütünlük bulunmadığını ortaya koyar.

Sadûk’un kötü fiilleri Allah’a isnat etmemesi yönündeki çaba, kulun fiillerinden sorumlu bir varlık olarak konumlandırılabilmesi açısından önemlidir. Sadûk, insana mutlak bir yetki tanımaz, ancak kişinin irade sahibi olduğunu rivayetler üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. O, meseleye Allah’ın her şeyi bilmesi bağlamında

²⁹² Eş‘arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, C. 2, s. 197-199; Hulusi Arslan, “İrade Teorileri”, C. 2, **Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar**, ed. Ömer Türker, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, s. 1068-1069.

²⁹³ Eş‘arîyye ve Mâtürîdîyye ekolleri Allah’ın insanlara genel bir seçme gücü verdiği konusunda hemfikirdir. Bu bil kuvve güç, “külli irade” olarak adlandırılıp yaratılmış olduğu kabul edilmektedir. Ancak Eş‘arîlerin “kesb” olarak isimlendirdikleri kavram, Mâtürîdî ekolünde “cüzî irade” terimiyle karşılık bulmuştur. Mâtürîdî ekolüne göre, cüzî iradenin yaratılmış olduğunu kabul etmek, insanın seçim gücünü ortadan kaldırır. Bu durum insanı tercih eden bir varlık olmaktan çıkarak cebre sürükler. Bu sebeple Mâtürîdî âlimler cüzî iradenin yaratılmış olduğunu kabul etmemiş, kişinin eylemlerini sırf kendi fiiliyle gerçekleştirdiğini savunmuştur. Yüksel, **Mâtürîdîler ile Eş‘arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları**, s.65-67.

²⁹⁴ Ebü’l-Hasan Ali b. İsmâil Eş‘arî, **el-Lüma‘ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida‘**, ed. Hammûde Zeki Gurâbe, Kahire, Matbaatü Mısır Şeriketi Musaheme Mısriyye, 1955, s. 47.

yaklaşarak kulların fiillerinin yaratıldığını savunur ve bu yolla insan özgürlüğüne belirli bir sınır çizmeye çalışır. Fakat kötü fiilleri Allah’a izafe etmekten kaçınması, bu fiillerin kulun kendi ürünü olduğu düşüncesini gündeme getirir. Ancak bu yorumu kabul etmeyen Sadûk, kulun ne tam bir özgürlüğe ne de tam bir mecburiyete sahip olduğunu reddederek, iki görüş arasında orta bir yol benimsemiştir.

Diğer taraftan Sadûk cebr ve teşbih görüşlerine karşı Mu‘tezile ile uzlaşma yoluna girmiş olduğu ileri sürülse de insan fiillerinin yaratılmış olduğunu kabul etmesi, onun Mu‘tezilî öğretiyi mesafeli bir tutum sergilediğini göstermektedir. Bu tavır, onu Mu‘tezile’den uzaklaşarak Sünnî düşünce geleneğine daha yakın bir çizgiye yöneltmiştir.²⁹⁵

3.1.1. Müfid’in İnsan Hürriyeti Anlayışı

Şeyh Müfid *Tashih*’inde hocasının, fiillerin yaratılması konusundaki görüşlerini isabetli bulmamış, Sadûk’un ele aldığı başlıkları eleştirel bir üslupla düzeltme gayretine girişmiştir. Konuya ilişkin meseleleri kendi perspektifi doğrultusunda yeniden ele alarak hem aklî hem dinî temellendirmelerde bulunmuştur.

Bu bağlamda Sadûk’un kulların fiillerini “halk-ı takdir” ve “halk-ı tekvîn” olarak ikiye ayırmasını ve Allah’ın insanların bütün fiillerini ezelden bilmesine dair inancını tenkit etmiştir. Müfid, hocasının naklettiği rivayetlerin isnat bakımından sorunlu ve kendisiyle amel edilmeyen rivayetler olduğunu belirtmiştir. Müfid’e göre, bu meseleye ilişkin sahih rivayetlere bakıldığında insan fiillerinin yaratılmadığı sonucuna ulaşmak mümkündür.²⁹⁶

Müfid meseleye yaklaşırken kelimelerin dilsel anlamlarını çözümleyerek hareket etmektedir. Ona göre lügat anlamıyla bir şeyi bilmek, onu yaratmak anlamına gelmemektedir. Diğer taraftan “takdir” kelimesi lügat açısından yaratmak anlamına sahiptir, çünkü takdir ancak fiille beraber meydana gelmektedir. Dolayısıyla sadece bilgi ile takdir gerçekleşmez. Müfid, bu görüşünü farazi bir örnek üzerinden açıklayarak Sadûk’un görüşünü geçersiz kılmıştır. Zira Sadûk’un dediği gibi bilmek,

²⁹⁵ Madelung, *Dinî Ekoller ve Mezhepler*, s. 76,78.

²⁹⁶ Şeyh Müfid, *Tashîhu’l-i‘tikadâtî’l-imâmiyye*, s. 42.

yaratmak anlamına gelseydi, Hz. Peygamber'in bir şeyi bilmesi onu yaratmasını gerektirirdi. Aynı akıl yürütme esas alındığında, yerleri ve gökleri bilen bir kimsenin de onları yaratmış olması gerekirdi ki, bu kabul edilmez bir sonuçtur.²⁹⁷

Müfid, insan fiillerinin yaratılmadığı argümanını imamlardan aktardığı bir rivayetle güçlendirmiştir. Söz konusu rivayette, kulların fiillerinin üç farklı görüşten birine ait olduğunu belirtir. Birinci görüşe göre, kulların fiilleri yalnızca Allah'a mahsustur. İkinci görüş, kul ile Allah arasındaki iş birliği sonucu meydana gelmiştir. Üçüncü görüşte ise, fiiller sadece kullara aittir.

Eğer fiiller yalnızca Allah'a ait olsaydı güzellik ve çirkinlikle ilgili övgü ve yergi yalnızca Allah'a yönelirdi. Dolayısıyla övgü ve yergi O'ndan başka kimse için söz konusu olmazdı. İkinci görüşte ise kul ile Allah ortak fiil sahibi olacağından, övgü ve yergi de ortaklaşa olurdu. Müfid'e göre bu iki görüşün geçersizliği üçüncü seçeneğin, yani kulun kendi fiillerini yarattığı sonucuna ulaşır.²⁹⁸

Müfid, insanın eylemlerinin asıl faili olarak bireyi kabul ederek Mu'tezilî düşünceye meyletmiştir. Bu düşünce ekolüne göre, insan ihtiyarî eylemlerini gerçekleştirmede özgürdür. Kişinin fiillerinden sorumlu tutulabilmesi için bu fiillerin faillerinin kendisi olması gerekmektedir. Mu'tezile'ye göre, fiillerin failinin kim olduğuna dair bilgi olmadan zem ve kınamanın bir anlamı kalmamaktadır.²⁹⁹ Nitekim Kâ'bî'ye göre insan fiillerinin tasarrufu bütünüyle kendisine aittir, zira kulların fiillerini kendilerinin ihdas ettiğini ve Allah tarafından yaratılmadığını ifade etmektedir. Ona göre Allah'ın, fiillerin yaratıcısı olması durumunda kulların o fiilleri hakikatte gerçekleştirmesi mümkün değildir. Şöyle ki; bir fiilin iki ayrı faili olması, fiilin birden fazla kez yapılmasına sebebiyet verir. Oysa fiil bölünebilen ve parçalanabilen bir şey değildir. Bu durum tıpkı bir haberin iki kişi tarafından verilmesi gibi kabul edilemez bir sonucu meydana getirir. Bunu benimseyen kişi, Allah'ın fiillerinde ortaklığı kabul etmiş olur, bu ise muhaldir.³⁰⁰

²⁹⁷ Şeyh Müfid, **a.g.e.**, s. 42-43.

²⁹⁸ Şeyh Müfid, **a.g.e.**, s. 44.

²⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl**, C. 14, s. 249.

³⁰⁰ el-Kâ'bî, **Kitâbü'l-Makâlât**, s. 230-231.

Diğer yandan Müfid, insan fiillerinin yaratılması meselesini hüsün-kubuh ilkesi üzerinden ele almış, görüşlerini ayetler üzerinden desteklemiştir. Ona göre, Allah'ın yarattığı her şey güzeldir ve Onun yaratmasında abeslik, kusur ve düzensizlik bulunmaz. Bu bakış açısıyla yaklaşan Müfid, Allah'ın fiillerinde çirkinlik olmayacağı gibi ilahi fiillerde kul ile bir ortaklığın olmayacağını savunur. Bu durumun tezatlık ve çelişki barındırması sebebiyle kötü fiillerin sahibinin doğrudan kullara ait olduğu kanaatini paylaşmaktadır. O, bu görüşünün Mu'tezile tarafından benimsediğini ifade eder.³⁰¹

Müfid görüşlerinde Mu'tezilî anlayışı takip ederek, tezini aklî temellere dayandırmaktadır. Mu'tezile'ye göre, O yalnızca hasen olan şeyleri yaratır. Allah'ın kötü olanı yaratmayacağı görüşünün temelinde, Allah'ı kabîh olandan nefyetme düşüncesi vardır. Bu nedenle kötü fiillerin kula ait olduğunu ifade eder.³⁰² Müfid de fiillerin sahibinin insan olduğunu savunurken, Allah'tan zulmü nefyetmeyi gerekçe olarak öne sürmüştür. Aksi halde kötülüğün Allah'a nispet edilmesi gibi O'nun yüceliğiyle bağdaşmayan bir durumu ortaya çıkarır. Mu'tezile'nin, Allah'ın zulümden münezzehe olduğunu ileri sürmesi ve bunu, fiillerin mahluk olmadığına dair aklî bir delil olarak sunması, Müfid'in yaklaşımında da açık bir biçimde kendini göstermektedir.

Müfid, ihtiyarî fiillerde öne sürülen cebir anlayışı ile tefvîz yaklaşımlarını açıklamış ve iki ucu temsil eden görüşlerin geçerliliğini reddetmiştir. O, birçok eserinde cebri reddeden görüşlere yer vermiştir. Onun tanımlamasına göre cebir; kişinin başka bir seçeneği olmadan bir fiile mecbur bırakılmasıdır. Bu durumda kulun, itaatın zıddına yönelme veya mâsiyetten sakınma imkanı yoktur. Müfide göre fiillerin yaratılması bunu ifade eder.

Tefvîz ise, kulların fiillerinde mutlak serbestlik olmasıdır ki, bu görüşün zındıkların ve ibâhîlerin görüşü olması nedeniyle eleştirir. Burada orta yol ise, Allah kullarına fiillerini gerçekleştirecek gücü vermiş, onları amellerini gerçekleştirmeye

³⁰¹ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 60-61; Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-i'tikadâtü'l-imâmiyye*, s. 45.

³⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. 8, thk. İbrahim Medkur, t.y., s. 261-262; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 375-377.

muktedir kılmıştır. Fakat emir ve nehiy ile kurallar ve sınırlamalar belirlemiştir. Korkutma, va'd ve va'id ile kötülüklerden nehyetmiştir.³⁰³ Müfid, kulların itaat konusunda da herhangi bir zorlama altında olmadıklarını savunur.³⁰⁴ Bu konuda cebri yaklaşıma delil teşkil edebilecek ayetleri kendi görüşleri doğrultusunda te'vil etmiştir. Müfid, nasları ya te'vil etmekte ya da reddetmekte olup, metot bakımından Mu'tezile ile benzerlik göstermektedir. Zira Mu'tezile de fiillerin mahluk olduğuna işaret edebilecek ayetleri, aklî ilkeler doğrultusunda te'vil etme yoluna gitmiştir.³⁰⁵

Müfid, *el-Hikâyat*'ında, cebir görüşünü İmâmiyye ashabından kimsenin benimsemediğini, bu görüşün ancak halktan birinin kabul edeceği bir görüş olduğunu belirtmiştir. Bu kişinin, rivayetlerin te'vilini bilmediğini ya da nazar ehli olmadığını söyleyerek eleştirir.³⁰⁶ Müfid naklettiği rivayette; Allah'ın va'd veya tehdidine muhatap olan her şeyin kulların fiillerinden kaynaklandığını ifade eder.³⁰⁷

Kelâm eserleri dışında fikhî konuların ağırlıkta olduğu *el-Mesâilu's-Sereviyye* adlı eserinde, Müfid'in cebir anlayışına dair önemli bir kelâmî değerlendirmeye yer verdiğini görmekteyiz. Cebir anlayışını ve rü'yetullahı caiz görenlerin hükmüyle ilgili özel bir başlıkta bu görüşlere yer vermiştir. Soru-cevap formunda kaleme alınan bu pasaj, cebir taraftarları hakkındaki hükmü içermesi açısından kayda değerdir. Burada, cebri savunanların Allah'ı tanımadığını ifade ederek, onların kâfir olduğu görüşünü beyan etmiştir. Bu kişilerin iman dairesinde çıktıklarını ileri sürmüştür.³⁰⁸

Müfid'in çeşitli eserlerinde ortaya koyduğu görüşler, onun cebri reddettiğini açıkça göstermektedir. Ona göre, Allah dilerse ikrah ve zaruret yoluyla kulları imana sevk etmeye muktedirdir, ancak hikmeti gereği böyle bir zorlamaya başvurmamıştır. Bunun yerine insanların gönüllü bir tercih sonucu iman etmelerini istemiştir.³⁰⁹ Müfid, fiillerin insana ait olduğunu kabul etmesine rağmen bu fiilleri gerçekleştirme sürecinde

³⁰³ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-i'tikadâtî'l-imâmiyye*, s. 46-47.

³⁰⁴ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 61.

³⁰⁵ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-i'tikadâtî'l-imâmiyye*, s. 52-53; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. 8, s. 307-308.

³⁰⁶ Şeyh Müfid, *el-Hikâyat*, s. 83-84.

³⁰⁷ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 85.

³⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân Şeyh Müfid, *el-Mesâilu's-Sereviyye*, thk. Sâib Abdulhamid, Kum, el-Mu'temerü'l-Alemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413, s. 69.

³⁰⁹ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-i'tikadâtî'l-imâmiyye*, s. 51-52.

kula yaratıcı sıfatını izafe etmez. Bunun yerine ihdâs, sunu‘, ihtira‘ ve kesb gibi terimlerin kullanılmasını daha isabetli bulur. O, bu söylemle yaratıcılık vasfını kula nispet etmekten kaçınmayı amaçlamıştır. Zira kul için ‘‘hâlik’’ lafzını zikretmeyi aşırılığa gitmek olarak değerlendirir. Bağdat Mu‘tezilesi’nin kendisiyle aynı görüşü paylaştığını vurgularken, buna karşılık Basralıların kullar için ‘‘hâlik’’ kavramını kullanmaktan geri durmadıklarını belirtir.³¹⁰

Mu‘tezile’nin bu konudaki görüşleri göz önüne alındığında Allah dışındaki varlıklara ‘‘halk’’ sıfatının verilip verilemeyeceği tartışmasının yalnızca dışa dönük genel bir tartışma düzeyinde irdelenmediği, aynı zamanda Mu‘tezile içerisinde de fikir ayrılığına yol açtığı gözlemlenmiştir. İlk dönem Mu‘tezilîler insan fiilleri için hâlik yerine, ‘‘muhtdis’’ veya ‘‘mucid’’ terimlerini kullanmışlardır. ‘‘Halk’’ lafzı ise ilk defa Ebû Ali el-Cübbâî döneminde kullanıldığı kaynaklarda yer almaktadır.³¹¹ Böylece Basra ekolünde insan fiilleri için ‘‘hâlik’’ ifadesi kullanılmaya başlanmıştır.³¹²

Müfid bu meselede Bağdat ekolünü takip ederek Kâ‘bî’den etkilenmiştir. Çünkü Kâ‘bî, Basra ekolünden ayrılarak onların ‘‘hâlik’’ lafzını kullara da nispet etmesine karşı çıkmış ve yaratma fiilinin sadece Allah için kullanılacağını vurgulamıştır. Kâ‘bî bu noktada ihtiyatlı bir tutum sergilemiştir. Yaratma fiilini dilsel bağlamda insanlara nispet edilmesini bütünüyle reddetmemiş, ama bu tür kullanım ancak mecazla sınırlı kaldığını dile getirmiştir. Bazı durumlarda bu tür kullanıma dil âlimleri tarafından cevaz verilse de bu kullanım hakiki anlamda değildir. O, bu görüşünü Kur’ân’da benzer mecazi kullanımların mevcut olduğuna dair örneklerle desteklemiştir.³¹³

Netice itibarıyla Müfid, fiillerin failinin insan olduğunu kabul ederek Sadûk’tan ayrılmış ve Mu‘tezile ekolünü takip etmiştir. İnsana yaratma sıfatını atfetme konusunda ise temkinli davranarak Mu‘tezilî âlim Kâ‘bî’nin izinden gitmektedir. Bununla birlikte eserlerinde, Allah’ın kullarına seçme imkanı tanıdığını ve fiillerinde

³¹⁰ Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-makâlât*, s. 61-62.

³¹¹ Ebû’l-Muîn Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, C. 2, thk. Muhammed Enver Hamid İsa, Kahire, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas, 2011, s. 843-844. İlk dönem Mu‘tezilîler yaratma kelimesini lûgat anlamıyla kullanılmasında bir sakınca görmemektedir. Ancak ıstılah anlamı söz konusu olduğunda bu lafzı sadece Allah’a nispet etmiş, insanlar hakkında kullanılması uygun bulmamışlardır. Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, C. 1, s. 380.

³¹² Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi*, s. 371-372.

³¹³ el-Kâ‘bî, *Kitâbü’l-Makâlât*, s. 321-322.

herhangi bir zorlama olmaksızın onları özgür bıraktığını ifade etmiştir. Ancak bütünüyle serbest bırakmayıp, kulları emir ve nehiyle belirli sınırlar içinde yönlendirmiştir.

3.2. Müfid'in İrade ve İhtiyar Kavramları Çerçevesinde İnsan Fiilleri

Müfid'in irade ve ihtiyarla ilgili latîfû'l-kelâma dair ele aldığı bazı meselelere *Evâ'ilü'l-makâlât*'ında yer vermiştir. Konuya dair meseleler İmâmiyye kelâmında Müfid'le beraber sistematik bir şekilde tartışılmaya başlamıştır. Dolayısıyla Sadûk'un rivayetlerinde bu konuya dair bilgiye rastlanmadığı için aşağıda sadece Müfid'in iradeye ilişkin görüşlerine yer verilecektir.

Müfid insan fiillerine yönelik iradeyi; irade edenin zihninden geçen iki zıttan birini gerçekleştirmeye yönelik kasıt olarak açıklar. İrade, muradı yani irade edileni gerekli kılar. Ona göre, eğer dışarıdan herhangi bir engel yoksa murat edilen şeyin gerçekleşmemesi imkansızdır. Burada kastedilen, iradenin fiilin oluşmasını doğrudan zorunlu kılmasıdır. Bir engel yoksa, araya bir zaman girmeden direkt olarak gerçekleşir. Müfid, bu görüşünün Cafer b. Harb, Kâ'bî ve Bağdatlı kelâmcıların paylaştığını belirtir. Ancak Cübbâîlerin ve Basralıların onun bu görüşüne karşı olduğunu ifade etmiştir.³¹⁴

Basra ekolü mensupları Müfid'in, iradenin fiili zorunlu kıldığına dair görüşünü reddetmiştir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, irade ile eylem arasında zorunlu bir ilişki kurmamıştır. Ona göre, iradenin olması irade edileni (muradı) zorunlu kılmamaktadır. Kâdî, fiilin gerçekleşme esnasındaki iradeyi “kasd” kavramıyla niteler. Kasd ise kalpte oluşan bir yönelimdir. Bu açıdan fiilin gerçekleşmesi için yönelme yeterli değildir, bu hususta kudret devreye girer. İradenin yanı sıra; kastın olması, kudret ve bir engelin bulunmaması gibi diğer unsurların belirleyici etkisi vardır. Yani, bir şeyin meydana gelmesi salt irade ile gerçekleşmeyip irade ile fiil arasında fasılalar olabileceğini söyler. Bu açıdan Kâdî, irade ile fiil arasındaki zorunlu nedenselliği

³¹⁴ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 123; Şeyh Müfid, *Mes'ele fi'l-irâde*, s. 12-13.

kabul etmemiş, fiillerin meydana gelmesi için irade dışında başka şartların da var olması gerektiğini ifade etmiştir.³¹⁵

Müfid ise, dışsal engelleyici bir unsur bulunmadıkça, iradenin doğrudan sonuca götürdüğünü ifade eder. Müfid bu görüşüyle Basra ekolünden ayrılarak, Bağdat ekolü paralelinde fikir beyan eder. Bağdatlı âlimler gibi, o da iradenin fiili gerektirdiği düşüncesini paylaşmıştır. Nitekim Kâ'bî tarafından da savunulan bu görüşe göre, irade muradı zorunlu kılmaktadır. Kâ'bî, irade sonucu fiilin zorunlu olarak meydana gelmesini tevlîde benzetmiş olmalıdır ki bu konudaki açıklamasını, tevlîd olan ve tevlîd olmayan fiiller üzerinden ele almıştır. Ancak iradenin fiili zorunlu kılmasıyla tevlîd arasında fark olduğunu vurgulamıştır.³¹⁶

Müfid görüşünün doğruluğunu ifade ederken kullandığı delille, Kâ'bî'nin ifadeleri arasında benzerlik mevcuttur. Müfid bunu şöyle açıklar; örneğin kişi elini hareket ettirmek isterse iki seçenek vardır, ya iradeden sonra fasılsız ve zorunlu olarak hareket gerçekleşir ya da bunun zıttı olarak hareket gerçekleşmez. Eğer kişi hareketi istediği halde meydana getiremezse, bu durum ya iradeyle ya da sehven olabilir. Bunu iradeyle yapması halinde, iki zıt şey olan hareket ve sükunu tek bir durumda irade etmiş olur; bu da muhaldir. Diğer seçenek olan dalgınlıkla yapması halinde, irade etmenin ardından sükunu unutması gerekir, bu da mümkün değildir.³¹⁷ Müfid, bunların geçersizliğini ortaya koyarak, irade edilenin gerçekleşmemesinin aklen imkansız olduğunu ve bunun çelişkiye yol açacağını belirtmiştir.

Kâ'bî ise bu konuyu Bağdat Mu'tezile âlimlerine ait bir argümanla delillendirir; bir kişi en yakındaki bir yere gitmek istediğinde iki şeyden biri olur. Ya iradesinden vazgeçer, durma (sükûn) haline yönelir ya da hareketle iradesini gerçekleştirir. Eğer sükûn halindeyse, bu durum iradeyle veya iradesiz olmaktadır. Sükûn iradeli olursa, ya sükundan önce ya da sükunla birlikte olur. Sükundan önce olması mümkün değildir. Çünkü kişi hala hareketi istemektedir, aynı anda iki zıt durumu istemesi

³¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. 14, s. 57-58; Abdulnasır Süt, "Kadî Abdülcebbar'ın Ahlak Felsefesi", Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021, s. 117.

³¹⁶ en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, s. 357.

³¹⁷ Şeyh Müfid, *Mes'ele fi'l-irâde*, s. 12-13.

mümkün değildir. Tıpkı hareket ve sükunun tek bir failde bulunmasının imkansız olması gibi bu da mümkün değildir. Sükûnla birlikte fiilin meydana gelmesi de düşünülemez. Zira bunun mümkün olması halinde mevcut olan bir fiil istenmiş olur, bu da muhaldir. Çünkü mevcut olana kudretin taalluku düşünülemez.³¹⁸ Netice itibariyle kişinin iradesiyle o hareketten vazgeçmesi mümkün değildir.³¹⁹

Müfid ve Kâ'bî'nin sunduğu örneklerden anlaşılacağı üzere Müfid, Kâ'bî'yle aynı içerik üzerinden delillendirmeye gitmiştir. Her iki isim de iradenin fiili gerekli kıldığını ve iki zıt durumun aynı anda mevcut olmasının muhal olduğunu savunarak meseleyi benzer şekilde açıklamıştır. Müfid'in verdiği örnek, Kâ'bî'nin örneğinin formüle edilmiş hali izlenimini vermektedir. Onun meseleye yaklaşımı, mantık bakımından Kâ'bî'nin yaklaşımıyla büyük ölçüde benzemektedir. Bu da onun düşünsel olarak Kâ'bî'den etkilendiğinin izlerini ortaya koymaktadır.

Müfid, irade ve ihtiyar hakkındaki görüşlerinde, bu iki kavramı aynı anlamlarda kullanarak, bu kavramlar arasında bir özdeşlik kurmaktadır. Onun tabirine göre, bir şeyi irade etmek onu ihtiyar etmekle aynıdır. Bunun tersi, ihtiyar edilen bir şey ise irade edilmiş olmaktadır. Kimi zaman bu lafzın, iki zıt seçenekten birini kastetmek manasında kullanıldığını belirtir.

Benzer şekilde “muhtar” ifadesini de fiili yapabilme gücü olan, yani kâdir kimse anlamına gelen bir mana vermiştir. Bir kimse niyet ve kasıt şartı aramaksızın, fiilin zıttını yapabilecek güçteyse, bu kişi muhtardır.³²⁰ Bu görüşü Bağdat ekolü içerisindeki bir grup tarafından benimsendiğini belirten Müfid, Şîa'nın çoğunluğunun bu görüşü kabul ettiğini ifade eder.

Müfid'in bu tanımları irade, ihtiyar ve îsâr (tercih etme) kavramlarını eş anlamlı olarak kullandığını göstermektedir. Bu söylemine karşın Kâ'bî'nin görüşlerine müracaat edildiğinde onun, meseleyi ele alırken irade ve ihtiyarın hem özdeş hem de ayrı kavramlar olduğunu ileri süren iki görüşe yer verdiği görülmektedir. Bu konudaki ihtilaflı yaklaşımları aktaran Kâ'bî kendi kanaatini belirtmemiştir. Ancak iradenin aynı

³¹⁸ el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 351-352.

³¹⁹ Belhî, *a.g.e.*, s. 355-356.

³²⁰ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 133.

zamanda bir seçim olduğunu savunanların görüşünü aktarmakla kalmamış, onların bu görüşe dayandığı gerekçelere de yer vermiştir. Bu yaklaşıma göre, irade de tıpkı ihtiyar gibi bir şeyin diğerine tercih edilmesidir. Fiilin meydana gelmesi bu tercih sonucudur ve murad edilenin zıddının gerçekleşmesi artık mümkün değildir. Bu yönüyle irade ihtiyara benzetilmiş, her ikisinde de bir alternatife karşı tercih etme anlamı taşıdığı ifade edilmiştir.³²¹

Kâ'bî'nin hangi görüşü benimsediğine ilişkin açık bir beyanı bulunmamakla birlikte, irade ve ihtiyarın aynı olmasına dair aktardığı görüşünü gerekçeleriyle sunması, onun bu düşünceye yakın olabileceği ihtimaline işaret edebilir. Ancak Müfid, metninde Kâ'bî'nin ismini anmaması, bu görüşün başka bir Bağdatlı âlime ait olacağı ihtimalini de gündeme getirmektedir.

Diğer taraftan Müfid, bu görüşüyle Basralılardan ayrılır. Zira Basra Mu'tezilesi, özellikle Ebû Alî el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr başta olmak üzere irade ve ihtiyar kavramlarını birbirinden ayırmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre ihtiyar, ancak bir yönelme ve tercih doğrultusunda irade adını alması mümkündür. Ancak, Allah bizim içimize irademiz dışında bir fiili yaratabilir ve böylece zorunluluk (ıztırâr) haliyle bir şeyi irade edilebiliriz. Zorunluluk taşıyan bu durum için, irade olsa bile ihtiyardan söz edilemeyeceğini ifade eder. Ebû Alî el-Cübbâî ise, failin irade ettiği fiile icbar altında olmaksızın yönelmiş olmasını şart koymuştur. Çünkü irade yalnızca zorlamanın bulunmadığı bir durumda ihtiyar niteliği kazanır. Zira ona göre ihtiyar ve zorunluk birbirine zıt kavramlardır.³²²

Müfid'in irade bağlamında ele aldığı bir diğer tartışma, iradenin kendi dışında bir iradeye muhtaç olup olmadığı meselesidir. Ona göre irade, haricî bir iradeye ihtiyaç duymaz. Zira böyle bir ihtiyaç söz konusu olsaydı, iradenin var olması düşünülemezdi. Bu durumda sonsuz bir irade silsilesi meydana gelirdi ki, bu da muhal olup, fesada yol açardı.

³²¹ el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât* s. 358-359.

³²² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. 6(2), s. 56; Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbâr*, s. 281.

Diğer taraftan Müfid, iradenin bizzat kendisinin murad edilen olmayacağını ifade eder. Çünkü irade mahiyeti gereği, murad edilenin önünde olmalıdır. Eğer iradenin kendisi, murad edilmesi zorunlu veya caiz olan bir şey olsaydı, bu durum onun kendi varlığından önce kendisinin var olmasını gerektirirdi. Bu da aklen imkansız bir teselsüle yol açardı.

Müfid ehli nazardan bir grubun, iradenin bizzat murad edilen olduğunu söylediğini belirtir. Zira onlar, bu sözle Allah'ın yaratmasıyla varlık kazanan fiilleri, yani yaratılan (ihtira') ve icâd edileni kastetmiştir. Bu fiillerin başkasının iradesiyle Allah'ta meydana gelmesi mümkün değildir. Bu görüşe itiraz eden Müfid, söz konusu kullanımın mecaz ve istiâre olduğunu söyleyerek, bu kullanımı kabul etmemiştir. Hakikatin yukarıda kendi beyan ettiklerinin olduğunu ifade etmiştir.³²³ Müfid bu görüşe mezhebi içindeki bazı Şîîler ile Basra ekolü mensuplarının muhalif olduğunu belirtmiştir.

Mu'tezile'den bir grup, kulların iradeleri için başka bir iradeyi kabul etmezken, Ebû Alî el-Cübbâî kulların iradesinin başka bir irade ile meydana gelmesini caiz gördüğünü aktarır.³²⁴ Bu sebeple Müfid'in muhalif olarak işaret ettiği kişinin Cübbâî olması ihtimal dahilindedir.

Müfid'in yukarıdaki görüşleri, iradenin başka bir iradeye muhtaç olması fikrine sıcak bakmayan Kâ'bî'nin görüşlerini çağrıştırmaktadır. Kâ'bî'nin ehl-i nazar olarak aktardığı görüşe göre; irade başka bir iradeye ihtiyaç duymaz, zira kendisi maksada yönelik fiillerin ilkidir. Dolayısıyla başka bir iradeye dayanması söz konusu değildir.

Öte yandan Kâ'bî, iradenin başka bir iradeye muhtaç olduğu görüşünü sorgulayıcı bir tutumla ele almıştır. Onun aktardığına göre; iradenin başka bir iradeye ihtiyaç duyması durumunda sonsuz bir zinciri oluşacak, nihayetinde Allah'ın yaratmasıyla irade sona erecek ve kulun mecbur kaldığı bir durum meydana gelecektir. Böylelikle irade zincirinin burada son bulacağı ifade edilmektedir. Kâ'bî, eğer böyle olursa iradenin kötüye yönelmesi durumunda, Allah'ın tek başına yaratması ve günaha zorlaması anlamına geleceğini belirterek, bu görüşün problemliliğini ortaya

³²³ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 134.

³²⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, C. 2, s. 93.

koyar. Ayrıca İbnü'r-Râvendî'nin zincirleme irade fikrini benimsediğini aktaran Kâ'bî, onun bu görüşü nasıl yorumladığını anlayamadığını ifade etmiş ve böylece söz konusu yaklaşıma mesafeli olduğunu göstermiştir.³²⁵

Müfid, *Mes'ele fi'l-irâde* adlı risalesinde, kulun iradesinin fiilden önce geldiğini ifade eder. O, iradenin murad edilenden önce gelmesini, tıpkı kudretin fiilden önce gelmesine benzetir. Ona göre irade edilmiş olan mevcuttur, mevcut olan bir şey için kudret sahibi olmak ise muhaldir. Bu iddiasını ise, imamlardan naklettiği bir rivayetle destekler. Rivayete göre, mahlukun iradesi onun içsel düşüncesidir ve bu ancak fiilden sonra ortaya çıkmaktadır. Onun referans aldığı bu rivayet, iradenin fiilden önce gelmesinin vücûbiyetini göstermesi açısından sarîh bir ifadedir. Müfid, kendi görüşlerini aktardıktan sonra Cübbâîlerin irade ile fiilin eş zamanlı gerçekleştiği anlayışına karşı bir itiraz yöneltir. Eğer irade, fiille eş zamanlı olarak gerçekleşmiş olsaydı, niyetin hemen akabinde gerçekleşirdi, niyetten sonra meydana gelmezdi. Bu durum önce niyetin oluştuğunu, ardından fiilin gerçekleştiğini göstermektedir.³²⁶ Ancak Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre irade fiille beraber tahakkuk etmektedir. Ona göre, kulun fiilinin meydana gelmesi için, fiil hali üzereyken kastın bulunması gerekir. Dolayısıyla irade fiilden önce bulunmadığı görüşünü savunmuştur.³²⁷

Yukarıda bahsedilen eserin yanı sıra Müfid *el-Hikâyât*'ında da Basra ekolünün, iradenin eş zamanlı meydana geldiği görüşünü eleştirmiş ve bu anlayışın çelişkiler taşıdığını ileri sürmüştür. Basralılar kudretin fiilden önce olmasını elzem görmekle birlikte, iradenin ancak oluş esnasında taalluk edeceğini, geçmişte olan bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığını savunurlar.³²⁸ Müfid'e göre buradaki problem, onların kudretin fiilden önce olduğunu savunmalarına karşın, iradenin fiille beraber, yani oluş anında gerçekleştiğini kabul etmeleridir.

Müfid, bu iddiasında da Kâ'bî'nin adını anarak onunla aynı görüşte olduğunu ifade eder. Kâ'bî, iradenin fiilden önce geldiğini savunarak, bunun aksinin mümkün olmayacağını ve Mu'tezile'nin böyle düşündüğünü dile getirmiştir. Kâ'bî'ye göre fiil

³²⁵ el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 354-355.

³²⁶ Şeyh Müfid, *Mes'ele fi'l-irâde*, s. 11-12.

³²⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, C. 2, s. 91.

³²⁸ Şeyh Müfid, *el-Hikâyât*, s. 57-58.

gerçekleştikten sonra iradeye ihtiyaç kalmamaktadır. Şöyle ki; irade zaten fiilin gerçekleşmesini sağlayan bir unsurdur.³²⁹

Müfid'in irade hakkında ele aldığı diğer konu, fiillerin meydana gelmeden önceki “yaklaşma” meselesidir. Ona göre yaklaşma manasındaki irade, fiilin gerçekleştirmesindeki bir yönelmedir ve bu yönelme *takarrub* kavramıyla açıklanır. Müfid, fiilin varlık kazanabilmesi için böyle bir yaklaşmanın zorunlu olduğunu savunur. Yani takarrub, fiilin gerçekleşmesi için bir tür yönelme olarak anlaşılabilir. Ancak burada önemli olan, yaklaşmanın olması için fiilin gerçekleşmemiş olması şarttır. Zira eylem meydana geldikten sonra bu yaklaşmanın olması muhaldir.³³⁰

Müfid'in takarrub kavramını kendine özgü bir anlam çerçevesinde kullandığını düşünmekteyiz. Onun bu yaklaşımı, Mu'tezilî düşünce ile mukayese edildiğinde, Mu'tezile'nin fiile yönelik kasd/yönelme anlayışıyla benzerlik arz edebilir. Ancak Kâdî Abdülcebbar'a göre kasd, fiile bitişik olup eylem anında meydana gelir. Bu yönüyle Müfid'in fiilden önce gerçekleştiğini ifade ettiği takarrub anlayışıyla örtüşmemektedir. Öte yandan Kâdî, fiilden önceki iradeyi azm/karar olarak adlandırmıştır.³³¹ Fakat bu tür bir iradenin fiil üzerinde etkisi olmadığını savunur. Bu nedenle azm şeklindeki irade de Müfid'in yaklaşımı ile örtüşmemektedir. Dolayısıyla Müfid bu konudaki görüşüyle, Mu'tezile'nin açıklamalarından ayrılmaktadır.

Bu meseleyi hüsün ve kubuh ile ilişkilendiren Müfid, yaklaştırma (kurb) ve uzaklaştırma (bu'd) açısından iradenin hükmü ne ise muradın hükmünün de o olacağını belirtir.³³² Şöyle ki, fiilin hükmü iyi olursa fiile yaklaşmanın hükmü de iyi olur. Bu açıdan Müfid, fiil henüz gerçekleşmeden sanki irade edilmiş gibi ona ahlakî hüküm atfeder. Adalet taraftarlarını görüşünün bu yönde olduğunu, ancak Basra ekolünün bu görüşe karşı olduğunu belirtmektedir.

³²⁹ el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 355.

³³⁰ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 133.

³³¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. 6(2), s. 58; Yunus Cengiz, “Kâdî Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi”, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010, s. 225-226.

³³² Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 133-134.

Müfid'in irade konusundaki görüşleri, Kâ'bî ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Bunun yanında, Basra Mu'tezilesi ve özellikle Cübbâîlere yönelttiği eleştiriler dikkat çekmektedir. Müfid, iradenin mahiyeti noktasında, Cübbâîlerin yaklaşımına muhalefet ettiği yerlerde kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Bazı meselelerde ise kimden etkilendiğini tespit edemediğimizden, kendine özgü yorumlar geliştirdiğini düşünmekteyiz.

3.3. Şeyh Müfid'in Mütevellid Fiillere Yaklaşımı

İnsanın doğrudan (mübâşir) gerçekleştirdiği fiiller ve dolaylı (mütevellid) olarak meydana getirdiği fiiller vardır. Doğrudan gerçekleşen fiillerde, fail direkt kişinin kendisi olurken dolaylı fiiller “tevellüd” kavramı çerçevesinde değerlendirilir. Mu'tezile kelâmına özgü olan bu kavram; ihtiyarî fiillerde Allah'ın doğrudan müdahalesi olmaksızın, tabiat düzeni içinde bir fiilden başka bir fiilin doğması anlamına gelmektedir.³³³ Kaderle ilgili meselelerden biri olan tevellüd konusunda mezhepler arasında farklı görüşler ve tartışmalar mevcuttur.

Erken dönem Şîî kelâmında dolaylı fiiller konusunda farklı görüşlerin benimsendiği ilk bölümde ifade edilmiştir. Ancak rivayetler açısından incelendiğinde Küleynî ve Sadûk'un net bir görüş ortaya koymadıkları anlaşılmaktadır. Bu itibarla, meselenin İmâmiyye kelâmına Müfid aracılığıyla yer edindiği kanaatindeyiz. Nitekim Müfid, tevellüd ile ilgili görüşlerine *Evâ'ilü'l-makâlât*'ında yer vermiştir. Ona göre tevellüd; doğrudan yapılan bir fiile kâdir olan kişinin fiiline benzetilebilir, tevellüdün ortaya çıkışı da failin kudretiyle yaptığı fiil gibidir.³³⁴ Müfid'in bu noktada vurguladığı husus, ilk fiil nasıl ki kişinin kudretiyle gerçekleşiyorsa, bu fiilin sebep olduğu sonuçların da kudret sahibinin fiili olarak değerlendirilmesi gerektiğidir.

O, bu durumu açıklamak için çeşitli örnekler sunar. Mesela birini darp eden kimse, ona yönelik yaptığı ilk fiil olan itmesi sonucunda karşı tarafta elem meydana gelir. Bu sonuç, bizzat ona vurmasından kaynaklanmıştır. Aynı şekilde nişan almak için ok atan biri ya da dilini kullanarak sesler çıkaran kimse, bu fiilleri doğrudan kendi kudretiyle

³³³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 390; Osman Demir, “Tevlîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 41, İstanbul, TDV Yayınları, 2012, s. 38-39.

³³⁴ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 124.

gerçekleştirir. Ancak okun isabet etmesi ve kelimelerin çıkması dolaylı olarak meydana gelir. Müfid'in anlayışına göre, başlangıçta gerçekleşen fiil tevellüd kapsamında değerlendirilmez. Fakat bu ilk sebepten kaynaklanan ikinci fiil, sebebin fiilinden tevellüd eder. Nazzâm ve cebir taraftarları dışında Ehl-i Adl'in tamamının, onun bu görüşünü benimsediğini belirtmiştir.³³⁵

Müfid, tevellüd kavramı hakkındaki düşüncelerini açıklamasının ardından tevellüdün, zorunlu meydana geliş ile aynı anlamda olmadığını, ikisi arasında fark bulunduğunu belirtmiştir. Şöyle ifade eder: “*Her mütevellid olan aynı zamanda mûcibtir, fakat her mûcib mütevellid değildir.*”³³⁶ Müfid, mûcib olanı bir önceki başlıkta ele aldığımız irade ve fiilin zorunlu ilişkisi bağlamında değerlendirir. Burada söz konusu olan, iradenin fiili fasılasız bir şekilde meydana getirmesidir ve bu tevellüd kapsamına girmez. Mütevellid olanın zorunlu olması ise, iradeyi takip eden fiilin ardından gelen başka bir fiil olmasıdır. Dolayısıyla Müfid'in anlayışına göre, mütevellid fiil doğrudan iradenin sonucu değil, iradenin doğurduğu fiilden sonra gelen bir neticedir.³³⁷

Müfid'in mûcib ve mütevellid arasındaki farkı açıklaması, neredeyse Kâ'bî'nin görüşleriyle birebir paralelliktedir. Nitekim Müfid, bu görüşün Kâ'bî'ye ait olduğunu açıkça belirtmiştir. Onun, Kâ'bî ile benzer olan görüşlerini Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin (ö. ?) el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn adlı eserinde Kâ'bî'ye atfettiği görüşler aracılığıyla ulaşılmaktadır. O mütevellid ve mûcib arasındaki farkı burada açıklamıştır. Müfid'in ifadeleri doğrultusunda Kâ'bî de; her zorunlu olanın mütevellid olmadığını ancak her mütevellidin zorunlu olduğunu paylaşmıştır. Bu meseleyi kudret üzerinden ele almış ve mütevellid olmayan fiillerde kudret gerekirken, mütevellid fiillerin ikinci bir kuvvete muhtaç olmadığını dile getirmiştir. Mesela, sağlıklı bir ele sahip kişi elini hareket ettirmek istediğinde irade ile o fiili gerçekleştirir. Ama felçli bir elin hareket etmesi için sağlam elin yardımı gerekir. Bunda herhangi bir kuvvet gerekmez ve bu fiil başka bir fiil neticesinde zorunlu hale gelir.³³⁸

³³⁵ Şeyh Müfid, a.g.e., s. 123; Bulut, Evâ'ilü'l-Makâlât Mezheplerin Ana Görüşleri, s. 131.

³³⁶ Şeyh Müfid, Evâ'ilü'l-makâlât, s. 124.

³³⁷ Şeyh Müfid, a.y.

³³⁸ en-Nîsâbü'rî, el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn, s. 357.

Müfid mütevellid fiillerin kapsamını oldukça geniş tutmuştur. Ona göre hareketler, temaslar, zıtlıklar gibi fiziksel eylemler ile inanç, düşünme, elemeler ve lezzetler gibi zihinsel durumların hepsi benzerlerini ve zıtlarını doğurur. Bu bağlamda Müfid, tevellüd açısından dile getirdiği hususların hiçbirinin diğerlerinden daha özel veya ayrıcalıklı olmadığını vurgular. Yani tevellüdün yalnızca bazı fiillere özgü olmadığını, aksine kapsamının geniş olduğuna işaret etmiştir. Örneğin, bir kişi dalgın bir kimseye seslenip onu engellediğinde, bu sesin işitilmesiyle beraber karşı tarafta zorunlu olarak bir bilgi meydana gelmektedir. Benzer şekilde birine vurmakta tevellüde örnektir. Zira bir kimse karşıdakini darp ettiğinde, bu darp sebebiyle onda acı hissini oluşturur ve böylelikle darp edilen kişi acıyla ilgili bir bilgi edinmiş olur. Bunun yanında kişinin gam, sevinç üzüntü gibi duyguları hissetmesi, başkasında aynı duyguların doğmasına sebep olabilir, dolayısıyla bunlar tevlid kapsamında değerlendirilebilir. Müfid'in bu anlayışına Cübbâiler karşı çıkarken, Kâ'bî'nin ise benzer düşüncede olduğunu ifade etmiştir.³³⁹

Cübbâiler, insanın renk, koku, tat gibi arazların ne dolaylı ne de doğrudan meydana getirilmesini mümkün görmemiştir. Bunun yanında, onlar bilgi ve itikat gibi durumların da Allah'ın fiilleri olduğunu ileri sürmüştür.³⁴⁰ Bu fikri genel itibariyle Mu'tezile'nin Basra ekolü benimsemiştir. Buna karşın Bağdat Mu'tezilesi, mütevellid fiillerin insana nispet edilmesi konusunda daha geniş bir çerçeve çizmiştir. Bısr b. Mu'temir, Cafer b. Harb gibi Bağdat Mu'tezile âlimleri renk, koku, tat gibi hususların gerçekleştirmeye insanın muktedir olduğunu savunmuştur.³⁴¹ Kâ'bî ise *Makâlât*'ında tevellüdün mahiyeti konusundaki ihtilafları nakletmiş, fakat kendi kanaatini ifade etmekten kaçınmıştır.³⁴² Ancak mevcut değerlendirmeler, Kâ'bî'nin Bısr b. Mu'temir'in görüşlerine yakın olduğuna işaret etmektedir.³⁴³

³³⁹ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 124.

³⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, C. 9, thk. İbrahim Medkur, t.y., s. 13; el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 361; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 385-386.

³⁴¹ el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, s. 128-129; Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, s. 284.

³⁴² el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 359-363.

³⁴³ Kâ'bî'nin tevlid hakkında görüşleri için bkz. Koç, "Ebûl-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'de Bilgi", s. 101-116.

Müfid, bu konu bağlamında Allah'ın fiilleri için “mütevellid” teriminin kullanılamayacağı üzerine bir başlık açmıştır. Ona göre, Allah'ın fiillerinin sebepleri olması itibariyle mütevellid olsa bile, bu tabirin kullanılması uygun değildir. Zira Allah'ın sıfatları ve fiilleri hakkında şeriatın çizdiği sınırlar içinde hareket etmek ve bid'ata girmekten sakınmak gerekir. Bu nedenle Allah'ın fiilleri için mütevellid yerine müsebbib kavramını kullanmanın daha uygun ve yakışır olduğunu savunmuştur. Müfid'in bu görüşüne, Bağdat ekolünden bir grup âlim katılmıştır. Ayrıca o, Ebû Ali'nin de benzer bir tutum sergilediğini, ancak Ebû Hâşim'in bu görüşe muhalif olduğunu bildirmiştir.³⁴⁴ Ebû Hâşim ise Allah'ın tevliid yoluyla fiilleri gerçekleştirdiğini öne sürerken, Ebû Ali bu konuda ona muhalif bir görüş serdetmiştir.³⁴⁵

Müfid'in mütevellid fiillerin varlığını kabul etmesi, genel Mu'tezilî anlayışı ile uyumludur. Ancak konu detaylandırıldığında, mûcib ve mütevellid arasındaki farkı açıklarken Kâ'bî ile benzer ifadelerle yer verdiği dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra, bazı görüşlerinde Cübbâîlere karşı eleştirel tutumlar benimsediği görülmektedir.

3.4. İstitâat ve Teklif-i Mâ Lâ Yutâk Meselesi

Ahbârî İmâmiyye'de istitâat meselesine ilişkin görüşler, Sadûk ve Küleynî tarafından nakledilen rivayetler aracılığıyla genel hatlarıyla anlaşılabilir. Bu çerçevede aşağıda öncelikle istitâatın fiilden önce mi sonra mı gerçekleştiği sorusu ele alınacaktır. Ardından insanın gücünü aşan bir yükümlülükle mükellef tutulup tutulamayacağı meselesi değerlendirilecektir. Rivayetlere dayalı bu görüşlerin ardından Müfid'in istitâat ve teklif-i mâ lâ yutâk konularında hocasıyla ayrıştığı noktalar ve Mu'tezile ile olan etkileşimi incelenecektir.

3.4.1. Rivayetler Ekseninde İstitâat ve Teklif

Erken dönem İmâmiyye'nin, kulun istitâate fiilden önce sahip olduğu yönündeki görüşlerine birinci bölümde değinilmiştir. Ahbârî dönemde ise bu konudaki rivayetlere “İstitâat” adlı bab başlığında yer verilmektedir. İlgili babta Küleynî ve öğrencisi

³⁴⁴ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, s. 125-126.

³⁴⁵ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 388.

Sadûk'un aktardığı rivayetler zikredilmekte, her iki ismin rivayetleri genel itibariyle birbiriyle örtüşmektedir.

Şeyh Sadûk'un aktardığı rivayetlere göre, kulun bir fiili gerçekleştirme gücü belli şartların varlığına bağlıdır. O, bu konuda Mûsâ el-Kâzım'ın görüşlerini benimsediğini ve İmâmiyye'nin anlayışının da imamlarının görüşleri doğrultusunda olduğunu beyan eder. Bu rivayete göre, insanın istitâata sahip olması için, eylemlerinde hür olması, beden ve organlarının sağlam bulunması ve ayrıca Allah tarafından güç verilmiş olması gerekir. Bu dört haslet, kulun müsteti' sayılması için birlikte bulunması zorunludur.

Rivayetin devamında ise, bunların yanında fiilin gerçekleşeceği ortamında olması gerektiği vurgulanır. Örneğin, bir kimsenin günaha girmesi için ancak bir kadınla karşılaşması gerekir. Tam bu noktada gerçek anlamda seçim yapmaya muktedir olur. Ya günah işlemekten sakınır ya da günaha yönelir ve zâni olur. İster fiilden sakınsın ister fiili işlesin, artık kulun kendi tercihiyledir ve burada herhangi bir cebir bulunmaz.³⁴⁶ Sadûk'un naklettiği bu rivayette insanın istitâata sahip olması için gereken şartlar, Küleynî'nin istitâat babında da benzer şekilde zikredilmiştir.³⁴⁷ Bu benzerlik, Sadûk'un hocasının görüşünü takip ettiğini göstermektedir.

Diğer yandan Sadûk, bir kişinin istitâati olmadan eylemlerinden mükellef tutulamayacağına dair bir görüşünü dile getirmiştir. Naklettiği rivayetlerde; kulun bir şeye güç yetirme yetisinin Allah tarafından verildiği ve kişinin bir şeyi yapmaya muktedir olduktan sonra mükellefiyetliğin söz konusu olacağını aktarmıştır. Kudretin olmadığı şartlarda kişinin fiillerinden dolayı sorumlu tutulamayacağını ifade etmiştir.³⁴⁸

Sadûk'un Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği diğer bir rivayette; Allah'ın emir ve nehiyleri kullarına bildirdikten sonra, bu emirleri yerine getirmeleri ve yasaklardan sakınmaları için onlara kudret verdiği ifade edilir. Bu kudretin Allah tarafından içlerine

³⁴⁶ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, s. 38-39; Şeyh Sadûk, *et-Tevhid*, s. 348.

³⁴⁷ Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, C. 1, s. 92.

³⁴⁸ Şeyh Sadûk, *et-Tevhid*, s. 345.

yerleştirildiği, kişinin bu güçle mâsiyete yönelmesi halinde ise onların aleyhlerine hüccet teşkil edeceği belirtilmiştir.³⁴⁹

Küleynî'nin aktardığı rivayetler, istitâatın fiille birlikte gerçekleştiğine işaret etmektedir. Bu görüşü, Ca'fer es-Sâdık'tan aktardığı rivayette dile getirmektedir. Söz konusu rivayette, kulun ne zaman müsteti' olduğu sorulmakta, cevapta ise; Allah'ın kulların içlerine kudreti, yani fiili gerçekleştirmek için aletleri yerleştirdiği, ama bu kudretin tam olarak kullara havale edilmediğini nakletmektedir. Kullar ancak fiili gerçekleştireceği vakit müsteti' olmaktadır. Ancak, Küleynî Allah'ın mülkünde fiil gerçekleşmeden önce kulun bu fiile muktedir olmadığını nakletmiştir.³⁵⁰ Diğer bir rivayette, meseleyi anlaşılır kılmak üzere bir örnek verilmiştir; bir kimsenin zinaya müsteti' olması ancak onu işlediği anda söz konusudur, zinayı terk etmesi de ancak terk ettiği esnada güç yetirmesiyle mümkün olur.³⁵¹

Küleynî'nin rivayetleri, insana güç ve kudretin fiilin gerçekleştiği anda verildiği görüşünü desteklemektedir. Bununla birlikte Küleynî, kudreti tam anlamıyla bireye bırakmayarak tefvîzi reddetmiştir. Ancak mutlak mecburiyeti de mümkün görmeyerek orta yol görüşü doğrultusunda yaklaşımını şekillendirmiştir. Sadûk'un ise, hocası Küleynî'nin görüşünden farklı bir tutum benimsediği dikkat çekmektedir. Zira o, fiilden önce kudretin var olduğuna işaret eden rivayetleri aktarmış, bu kudretin fiili yapma veya terk etme yönünde kullanılabileceğini vurgulamıştır.³⁵²

Sadûk, kudretin kaynağına dair rivayetlerde üç görüşün zikredildiğini nakletmiştir. Kudret; ya Allah'ın yardımıyla ya da Allah'la beraber üçüncü olarak ise, Allah olmadan başka bir güç aracılığıyla meydana gelir. Şayet Allah'la beraber olduğu iddia edilirse bu, insanı şirke götürür. Yahut kişi, Allah olmadan güç yetirebilirse bu sefer Allah dışında başka bir kâdir güç sorunu ortaya çıkar. Bu ihtimaller imkan dahilinde olmadığından, Allah'ın yardımı ile insanda fiili gerçekleştirecek kudretin bulunduğunu açıklamıştır.³⁵³

³⁴⁹ Şeyh Sadûk, **a.g.e.**, s. 347-351.

³⁵⁰ Küleynî, **el-Usûl mine'l-Kâfi**, C. 1, s. 92-93.

³⁵¹ Küleynî, **a.g.e.**, C. 1, s. 93.

³⁵² Şeyh Sadûk, **et-Tevhid**, s. 352.

³⁵³ Şeyh Sadûk, **a.g.e.**, s. 352-353.

Küleynî ve Sadûk'tan zikredilen rivayetler, kudretin Allah tarafından yaratıldığına işaret eder. Ancak Küleynî kulun fiil anında kudrete sahip olduğunu belirtirken; Sadûk kudretin fiilden önce mevcut olduğuna dair rivayetlere yer vermiştir. Bu yönüyle Sadûk hocasından farklı bir yaklaşımı benimsediği söylenebilir.

Diğer taraftan her iki yaklaşım da kulun kudretini, irade ve sorumluluk açısından ele almaktadır. Onlara göre insan, fiilini Allah'ın yarattığı kudretle gerçekleştirir, fakat bu kudreti nasıl kullanacağı konusunda tercihte bulunması bakımından özgürdür. Benimsedikleri bu anlayış, insan fiillerindeki “cebr ve tefvîz arasındaki orta yol” anlayışının bir devamı niteliğinde değerlendirilebilir. Allah'ın verdiği kudreti itaate mi yoksa mâsiyete mi yönelteceği ise kulun kendi tercihine bırakılmıştır.

İnsanı, gücünün üstünde bir şeyle yükümlü tutma anlamına gelen teklif-i mâ lâ yutâk meselesi, ele alınması gereken bir diğer meseledir. Küleynî, *el-Kâfi*'de bu meseleyi müstakil bir başlık altında işlememiştir. Ancak farklı bablarda yer alan sınırlı sayıdaki rivayetler, bu konuda bazı çıkarımlar yapma imkanı sunmaktadır. Bunun yanı sıra, rivayetlerin dağınık ve dolaylı nitelikte oluşu meselenin açık şekilde değerlendirilmesini zorlaştırmaktadır.

Küleynî'nin naklettiği bir rivayette Allah'ın insanı yükümlü tutması, bilgi bağlamında ele alınmaktadır. Rivayette kulların bilgi edinmekle yükümlü kılınıp kılınmadığı sorulmakta, verilen cevapta ise; Allah'ın kullarını ancak bilgiye ulaşma imkanı ve sahip olduğu güç ölçüsünde yükümlü tuttuğu ifade edilmektedir. Bu görüş, ilgili ayetlerle desteklenerek aktarılmıştır.³⁵⁴

Başka bir bab başlığında ise, insanların akıl ölçüsünde sorumlu tutulacağını zikretmiştir. Bu rivayette, kulun yükümlülüğünün Allah'ın onlara dünyada verdiği akıl kapasitesine bağlı olduğunu belirtmiştir. Yani kişi sahip olduğu akıl ölçüsünde hesaba çekilecektir. Böylece o, teklifi aklın imkanlarıyla sınırlandırarak değerlendirmiştir.³⁵⁵ Bu açıdan bakıldığında, söz konusu rivayetleri teklif bağlamında yorumlamak mümkündür. Küleynî'nin bu iki rivayetinden, insanın gücünün üzerinde bir

³⁵⁴ Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, C. 1, s. 94.

³⁵⁵ Küleynî, *a.g.e.*, C. 1, s. 5.

yükümlülükle sınanmadığı, sadece gücünün yettiği ölçüde teklife muhatap olduğu sonucu çıkarılabilir.

Sadûk bu konuya, hocasına kıyasla daha sistematik biçimde yaklaşmıştır. *Risâletü'l-İ'tikâdât*'ında ayrı bir başlık altında rivayeti zikrederek görüşünü ortaya koymuştur. Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği rivayette, Allah'ın insanları sadece kendi güçleri ölçüsünde dinî yükümlülükle mesul tuttuğunu aktarmıştır. Sadûk, insanların gücünü vüs'at ve tâkat olarak iki kavrama ayırarak açıklamıştır. Ona göre, vüs'at tâkattan daha az yapabilme gücünü ifade eder. Bu nedenle Allah kullarını tâkatına göre değil, vüs'atına göre sorumlu tutmuştur.³⁵⁶ Sadûk teklifin ölçüsünü, insanın sahip olduğu kuvvetin en alt sınırı olarak nitelendirmektedir.

et-Tevhid'de bu konu "İstitâat" babının içerisinde ele alınmıştır. Zikredilen bir hadiste, Allah'ın kullarına emrettiği her şey için kişinin güç yetirebilecek durumda olduğu nakledilmiştir. Rivayetin devamında ise, kulların güç yetiremeyecekleri şeylerin ortadan kaldırıldığı ifade edilmektedir.³⁵⁷ Diğer rivayetlerde de aynı şekilde Allah'ın kula gücü ölçüsünde sorumluluk yüklediği vurgulanmaktadır.³⁵⁸

Ancak Sadûk'un bu konudaki örnekleri daha çok fikhî boyutta kalmaktadır. Namazın beş vakit oluşu, orucun otuz günle sınırlı olması, haccın insan ömründe yalnız bir kez farz olması gibi örnekler,³⁵⁹ ibadetlerin yükümlülük sınırları çerçevesinde ele alındığını göstermektedir. İlgili örnekler, rivayetlerin kelâmî tartışmalardan ziyade fikhî perspektife odaklandığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Sadûk'un bu rivayetleri, kelâmî bir bakış açısının onda henüz gelişmediğini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

3.4.2. Müfid'in İstitâat ve Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Anlayışı

Sadûk'un, bir kimsede dört hasletin bulunması gerektiğine ilişkin istitâat anlayışı öğrencisi Müfid tarafından eleştirilmiştir. Müfid, hocasının bu yaklaşımını hadis tenkidi açısından değerlendirir ve ilgili rivayetleri şâz kabul ederek problemlili

³⁵⁶ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, s. 28.

³⁵⁷ Şeyh Sadûk, *et-Tevhid*, s. 347.

³⁵⁸ Şeyh Sadûk, *a.g.e.*, s. 346.

³⁵⁹ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, s. 28; Şeyh Sadûk, *et-Tevhid*, s. 349-350.

olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Sadûk'un istitâata dair görüşlerine itibar edilmemesi gerektiğini açıklamıştır. Öte yandan Müfîd, istitâatın sadece sıhhat ve selamet (uzuvların sağlamlığı) olarak tanımlandığını, kulun müsteti' sayılması için bu iki şartın yeterli olduğunu ileri sürmüştür.³⁶⁰ O, bu görüşünü tıpkı hocası Sadûk gibi rivayeti referans alarak temellendirmiştir.

Sadûk'un öne sürdüğü zina örneğinde, kişinin günaha girmesi için kadınla karşılaşması gerektiğine dair görüşünü eleştirir. Zira Müfîd'e göre kulun zinaya güç yetirmesi için bir kadının bulunmasına ihtiyaç yoktur. Ona göre, Sadûk'un naklettiği rivayet sahih olsa dahi istitâat, fiilin bizzat gerçekleşmesini gerektirmez. Fiili meydana getirme yolu kapalı olsa bile kişi müsteti' sayılabilir. Şöyle ki, bir kişi fiili yapmaya gücü olduğu halde o fiilden engellenmiş olması mümkündür. Ancak fiilden engellenmesi istitâatın zıddı değil, fiilin zıddı bir haldir. Müfîd bu durumu bir örnekle somutlaştırır; bir kişinin evlenmeye gücü yetebilir, fakat evlenecek kadını bulamaması mümkündür. Böyle olduğunda kişi, evlenmeye müsteti' olduğu halde evli değildir.³⁶¹

Başka bir deyişle fiili gerçekleştirme imkanının olmaması, istitâatın yokluğunu gerektirmez. Çünkü Müfîd istitâati; fiili kolaylaştıran ve bu yolu açan bir durum olarak tanımlar. Dışsal engellerin olması istitâata engel olmaz, sadece fiilin gerçekleşmesini engeller, ama yine de kişi müsteti' olur. Bu itibarla kişi, ancak sağlığını kaybettiği vakit istitâati kaybeder.³⁶² Müfîd'in bu yaklaşımı, kudretin fiilden önce var olduğu görüşünü benimsediğine de işaret etmektedir. Özellikle kişinin fiili gerçekleştirme imkanı olmasa bile müsteti' sayılması, bu kanaati taşıdığını göstermektedir.

Müfîd'in bu görüşünde Bağdat Mu'tezilesi'nin etkisi izlenmektedir. Bîşr b. Mu'temir ve Sümâme b. Eşres gibi Mu'tezile'nin Bağdat kanadı, istitâati sıhhat ve afetlerden uzak olma hali olarak tanımlamıştır. Buna göre kişinin bedeni sağlam ve sıhhati olduğu takdirde fiili gerçekleştirebilir; aksi halde fiilin meydana gelmeyeceğini savunmuşlardır.³⁶³ Kâ'bî de benzer şekilde, istitâati beden sağlığı ve selamet

³⁶⁰ Şeyh Müfîd, *Tashîhu'l-i'tikadâtî'l-îmâmiyye*, s. 63.

³⁶¹ Şeyh Müfîd, a.y.; Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-îmâmiyye*, s. 269.

³⁶² Şeyh Müfîd, *Tashîhu'l-i'tikadâtî'l-îmâmiyye*, s. 64.

³⁶³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, C. 1, s. 274; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 392.

anlamında yorumlamıştır.³⁶⁴ Müfid bu değerlendirmesiyle Bağdat Mu'tezilesi ile benzer bir çizgide durduğunu söylemek mümkündür.

İstitâat konusundaki görüşlerinde Bağdat ekolünün çizgisini benimseyen Müfid, bu yönüyle Basralı âlimlere muhalif bir tutum benimsemiştir. Nitekim Basra ekolü, Bağdat ekolünün istitâat hakkındaki yaklaşımını tekfir sebebi saymaktadır.³⁶⁵ Basralılar istitâatin sıhhat ve selametten başka gerçekliğinin bulunduğunu iddia ederek, istitâatin araz olduğunu belirtmiştir. Böylece Bağdatlılardan farklı bir görüş bildirmişlerdir. Teklîf-i mâ lâ yutâk meselesine gelince, Sadûk bu konuya özel bir başlık ayırmışken Müfid ise Allah'ın kullarına güçlerinin üstünde bir yük yüklemeyeceğini belirtmekle yetinmiştir.³⁶⁶

Yukarıda istitâat meselesinde, Küleynî ve Sadûk'un benzer rivayetleri aktardıkları ve her ikisinin de istitâat için dört şartın varlığını kabul ettikleri belirtilmiştir. Ancak Sadûk, istitâatin fiilden önce var olduğu görüşünü benimsemesi yönünden hocası Küleynî'den ayrılmıştır. Bu değişimin sebebinin Mu'tezilî etkisiyle ilgili olup olmadığına dair elimizde bir bilgi bulunmamaktadır. Diğer taraftan Şeyh Müfid, Sadûk'u istitâat için gerekli olan bu dört şartı benimsemesini eleştirerek sıhhat ve selameti, istitâat için yeterli görmüştür. Ancak buna rağmen, istitâatin fiilden önce bulunduğu görüşünde Sadûk ve Müfid arasında mutabakat vardır.

Teklîf-i mâ lâ yutâk meselesine gelindiğinde ise Küleynî'de dağınık halde ve sınırlı sayıda rivayet bulunurken Sadûk'un bu konuya başlık açtığı fark edilmektedir. Sadûk, Allah'ın kişiyi gücünün üstünde bir şeyle sorumlu tutmayacağını ifade etmekte ve bunu farz olan ibadetlerin yükümlülükleri üzerinden örneklemiştir. Müfid de aynı şekilde kişiye gücünün üstünde bir yük yüklenmeyeceğini ifade etmiştir, ancak eserlerinde bu konuya ilişkin müstakil bir başlığa ulaşamamıştır. Bu nedenle onun tafsilatlı görüşlerini kesin olarak tespit etmek mümkün olmamaktadır.

³⁶⁴ el-Kâ'bî, **Kitâbü'l-Makâlât**, s. 302-303; Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 160.

³⁶⁵ Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 160.

³⁶⁶ Şeyh Müfid, **Evâ'ilü'l-makâlât**, s. 61.

SONUÇ

Hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren Mu'tezilî kelâmın etkisi, İmâmiyye düşüncesinde hissedilmeye başlamıştır. Ancak rivayet merkezli bir yaklaşımı benimseyen Şeyh Sadûk, kelâm alanındaki bu rasyonelleşmeye karşı mesafeli bir tutum sergilemiştir. Buna karşılık öğrencisi Şeyh Müfid, özellikle Ebü'l-Kâsım el-Belhî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezilî âlimlerin etkisiyle kelâmî düşüncelerini şekillendirmiştir. Şüphesiz bu fikrî değişim, kader inancı bağlamındaki görüşlerini de etkilemiştir.

Bu bağlamda ele alınan ilahi fiillere ilişkin meselelerde Küleynî ve Sadûk'un naklettiği rivayetlerden hareketle, ilahi iradenin hâdis bir sıfat kabul edildiği anlaşılmaktadır. Onlara göre iradenin zıttı ile vasıflanabilir oluşu, onun zâtî sıfatlar kapsamında değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Rivayetlerle ifade edilen bu yaklaşım, Mu'tezile'nin hâdis sıfat anlayışıyla örtüşmektedir. Müfid de iradenin hâdis olduğuna dair hocasıyla benzer bir kanaati paylaşmaktadır. Ancak meseleye ilişkin detaylarda, Müfid'in görüşleri daha açıklayıcı ve sistematik bir çerçeve sunmaktadır. O, ilahi iradeyi iki açıdan ele almıştır. İrade, Allah'ın kendi fiilleri için kullanıldığında fiilin bizzat kendisi, yani bir şeyi yaratması anlamına gelir. Ancak insan fiilleri için kullanıldığında fiilin emredilmesi anlamını taşımaktadır. Müfid, irade tanımlarında mecazi bir kullanıma dikkat çekerek, Bağdat Mu'tezilesi'nin bilhassa Kâ'bî'nin düşüncesine yaklaşmaktadır.

İlahi iradenin muhdes olup olmadığı meselesinde ise Sadûk'un rivayetlerinde açık bir ifadeye rastlanmamaktadır. Bu durum, meselenin ilk kez Müfid tarafından ele alındığını düşündürmektedir. Müfid, Allah'ın bir mahalde bulunmayan hâdis bir irade ile mürîd olduğunu beyan etmiştir. Bu görüşünü temellendirirken sebr ve taksim metodundan yararlanan Müfid, tüm ihtimalleri eleyerek geriye yalnızca, Allah'ın bir konumda bulunmayan hâdis bir irade ile mürîd olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu izahı, Mu'tezilî anlayışla örtüşmektedir. Fakat bu noktada Kâ'bî'nin etkisinden ziyade, Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerinin etkisiyle şekillenmiş bir anlayış ileri sürdüğü dikkat çekmektedir.

Allah'ın iradesinin kabîh fiillerle ilişkisi konusunda Küleynî ve Sadûk'un rivayetleri, kabîh olanın irade edildiğini; ancak bu durumun Allah'ın, fiilleri ilmiyle bilmesi şeklinde açıklanabileceğini ortaya koyar. Bu nedenle söz konusu rivayetler, Allah'ın kötü fiilleri bilmesinin, kul üzerinde zorlayıcı bir etkisi bulunmadığını göstermektedir. Zira O, kudretiyle bu fiillere mâni olma imkanına sahip olmasına rağmen, kullarını kelâmla uyararak günahlardan sakındırmayı tercih etmiştir. Bunun yanında Sadûk, irade ve emir kavramlarının birbirinden farklı olduğuna işaret etmiş, Allah'ın emrettiği bir şeyi irade etmemesi ya da irade ettiği bir şeyi emretmemesinin mümkün olacağını ifade etmiştir. Sadûk'un bu görüşleri, Sünnî bakış açısıyla benzerlik arz eden yönler taşımaktadır.

Müfid ise Sadûk'un aksine, Allah'ın kabîh olanı irade etmeyeceğini savunmuştur. Bu konuda hocasının görüşlerine eleştirel bir yaklaşım sergilemiş ve Allah'ın sadece hasen olan fiilleri irade edeceğini, kötü fiillerin ise O'na isnat edilmeyeceğini açıkça belirtmiştir. Konuya dair örnek ve izahları Kâdî Abdülcebbâr'ın açıklamaları ile paralel doğrultudadır. Diğer taraftan Allah'ın adalete kâdir olduğu gibi kabîh fiillere de kudretinin bulunduğunu kabul eder. Onun bu düşüncesi genel Mu'tezilî anlayış ile örtüşmektedir.

Hüsün ve kubhun bilgisi ve kaynağı meselesini Müfid sistematik bir düzlemde ele almamıştır. Fakat o, kötü fiillere dair açıklamalarında bu tür fiillerin özü itibariyle *-fi nefsihî-* tezatlık içerdiğini ve bu nedenle Allah'a isnat edilmeyeceğini belirtmiştir. Burada geçen *fi nefsihî* ibaresi, kötü fiillerin zâtı itibariyle kötü olduğu yönünde ihtiyatlı bir yorumda bulunmaya imkan tanımaktadır. Müfid, hüsün ve kubhun bilgisini hem aklî hem naklî temelde değerlendirmiştir. Aklın hüküm verebildiği alanlara işaret eden Müfid, bazı hükümlerin ise yalnız nakille bilinebileceğini belirtmiştir. Bu yorum, onun Basra ekolüne yakın bir duruş sergilediği ihtimalini düşündürmektedir.

Ma'rifetullah meselesinde Küleynî ve Sadûk'un nakillerinde ma'rifetullahın zarûrî yönünü vurgulayan rivayetlerin olduğu gözlemlenmektedir. Sadûk'un bazı rivayetlerinde ma'rifetullahın aklî yönüne işaret eden anlamlar çıkarılması mümkün olsa da genel olarak bu rivayetlerde ma'rifetullahın ıztırârî yönü ön plana çıkmaktadır.

Şeyh Müfid ise *Evâ'ilü'l-makâlât*'ta ma'rifetullah bilgisinin kesbî olduğunu belirtmiş ve teklif hususunda aklın vahiyden bağımsız hareket etmeyeceğini savunmuştur. Öte yandan *en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl*'de bu yaklaşımından farklı olarak akli, teklifin temel unsuru olarak kabul etmiştir. Müfid'deki bu değişimin, Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerinin etkisi sonucunda gerçekleştiği düşünülmektedir.

Aslah meselesinde, Sadûk'un görüşlerinde aslahın vacip olduğuna dair net ve sistematik bir yaklaşım tespit edilememiştir. Ancak onun zikrettiği rivayetlerden, Allah'ın lütfu ve merhameti gereği aslah olanı gerçekleştireceği anlaşılmaktadır. Sadûk bu görüşünde, daha çok dinî alana yönelik rivayetlere yer verirken, Müfid hem dinî hem de dünyevî aslahın Allah için vacip olduğunu ileri sürmüştür. Müfid, bu anlayışıyla Bağdat ekolünü takip etmiştir.

Müfid teklif konusunda, iman etmeyeceği bilinen birinin teklifle sorumlu tutulmasının ve o kişinin yaratılmasının caiz olmadığını savunur. Bunun yanında günahlarından tövbe edeceği bilinen bir kişinin öldürülmesini de Allah'ın adalet ve kerem sıfatlarına aykırı bulmuştur. Ona göre, iman etmeyeceği kesin olan birinin yaratılması başkasına fayda sağlayan bir maslahat içindir. O, bu görüşüyle Basra ekolünün karşısında Bağdat ekolüne ise yakın bir duruş sergilemiştir. Müfid'in bu meseleye yaklaşımı, usûl ve muhteviyat açısından Kâ'bî ile dikkate değer bir benzerlik arz etmektedir.

Lütuf, elem ve ivaz konuları ise, Müfid'den önce İmâmiyye kelâmında yer almamıştır. Müfid lütuf, ilahi kerem ve cömertlik sebebiyle vacip olduğunu iddia ederek, Allah'ın cömertliğini aslahın temel sebebi yapmıştır. Bu minvalde görüş serdeden Bağdat ekolü ile aynı doğrultuda düşünmektedir. Müfid, ivaz hakkındaki görüşlerinde ise, özgün bir yaklaşım benimsemiş ve Mu'tezile'nin genel görüşlerinden ayrılmıştır. Ona göre; bir mümine başkasına fayda sağlamak amacıyla elem verilmesi durumunda, Allah'ın adaleti gereği bu elemin bir karşılığı mutlaka verilmelidir. Ancak, kâfire verilen elem; ya cezanın bir karşılığı ya da ıslah amacı taşıdığı için bunda bir ivaz gerekmez.

Kader inancıyla yakından ilişkili bir diğer mesele insan fiilleridir. Sadûk ve Küleynî'nin rivayetlerinden, insan fiillerinin yaratılmış olduğu görüşünü

benimsedikleri tespit edilmiştir. Sadûk insan fiillerinde cebir ve tefvîzi kabul etmemiş, bu iki görüş arasında mutedil bir yaklaşım geliştirmiştir. O, kulların fiillerini “‘halk-ı takdir” ve “‘halk-ı tekvîn” kavramlarıyla açıklık getirmeye çalışarak cebir anlayışının önüne geçmeyi hedeflemiştir. Bu yaklaşımıyla Eş‘arî mezhebinin kesb teorisiyle örtüştüğü ve Sünnî kelâm anlayışına yakın durduğu anlaşılmaktadır.

Müfid ise, insan fiillerinin yaratılmış olduğu fikrine karşı çıkararak Sadûk’un görüşlerini eleştirmiş ve fiillerin kul tarafından gerçekleştirildiğini savunmuştur. Ancak “‘yaratıcı” lafzını kullanmayı uygun bulmayıp, insanı fiillerin “‘kâsibi” veya “‘mucidi” olarak nitelendirmiştir. Onun bu yaklaşımı Bağdat Mu‘tezilî anlayışla paralellik arz ederken, insan fiillerinde doğrudan “‘halk” lafzını kullanan Basra ekolünün görüşlerinden ayrılmaktadır. Bu doğrultuda Müfid, genel itibariyle Bağdat Mu‘tezilesi’nden, özelde ise Kâ‘bî’nin görüşlerinden etkilenmiştir.

İrade ve ihtiyarın mahiyetine ilişkin ve mütevellid fiiller gibi dakik meselelerde yalnızca Müfid’in görüşlerine ulaşılmış olup, Sadûk’un bu husustaki görüşlerine rastlanmamıştır. Müfid’e göre, irade muradı zorunlu kılar; fiili gerçekleştirmeye yönelik dışsal bir engel bulunmadıkça, irade muradın gerçekleşmesini gerektirir. Bunun yanında, irade ve ihtiyar kavramlarının aynı anlamda kullanılabileceğini savunmuştur. Onun bu görüşleri Bağdat ekolünden Kâ‘bî’nin anlayışıyla paralellik arz etmektedir.

Müfid’e göre, iradenin gerçekleşmesinden önce takarrubun olması gerekir. Bu görüşüyle, iradenin fiile yönelme sürecinde bir yaklaşıma içerdiğini ve bu yaklaşmanın fiilden önce olması gerektiğini ifade etmiştir. O, takarrubu hüsün-kubuh ilkesiyle irtibatlandırarak değerlendirmiştir. Ona göre, fiil henüz meydana gelmeden önce ona yönelik iradenin oluşması, aynı zamanda o fiilin ahlaki hükmünü de içerir. Bu doğrultuda, fiilden önce ona dair iyi ya da kötü değer yargısının belirlenebileceğini savunur. Müfid’e özgü olduğunu düşündüğümüz “‘takarrub” kavramında, Mu‘tezile’den doğrudan etkilendiği bir isim tespit edemedik.

Müfid’in irade konusunda ele aldığı bir diğer önemli husus, iradenin başka bir iradeye muhtaç olduğu fikrini kabul etmemesidir. Çünkü böyle bir kabul, sonsuza uzanan bir irade zincirini gerektirir, bu ise aklen mümkün değildir. Ayrıca iradenin doğrudan

muradın kendisi olduğunu söylemek de ona göre yanlıştır. Zira irade, mahiyeti gereği muradın önünde yer almalıdır. Diğer bir husus, Müfid iradenin fiilden önce geldiğini savunmakta ve bu durumu kudretin fiilden önce olmasıyla kıyaslayarak açıklamaktadır. Müfid bu değerlendirmeleriyle, özellikle Basra ekolüne mensup Ebû Ali el-Cübbâî'ye karşı muhalif tutumunu açıkça ortaya koyarken, aynı zamanda Kâ'bi ile fikir birliği içerisinde olduğunu da beyan etmektedir.

Müfid tevellüd meselesinde; doğrudan gerçekleşen fiilin kudret sahibi tarafından yapılması gibi, bu fiilden doğan mütevellid fiilin de failin kudretiyle meydana geldiğini ifade etmiştir. Bu nedenle fiili, kudret sahibi faile nispet etmektedir. Bununla beraber o, tevellüdün zorunlu olduğunu ama her zorunlu olanın mütevellid sayılmayacağını açıklayarak tevellüd ile mûcib arasındaki farka dikkat çekmektedir. Ona göre, iradenin fiili meydana getirmesi zorunlu olsa da fasılasız olduğu için mütevellid sayılmaz. Zira mütevellid, iradeyi izleyen ve doğrudan fiil sonucu ortaya çıkan başka bir fiildir. Müfid, mütevellid fiillerin kapsamını geniş tutarak fiziksel eylemleri hatta inanç ve düşünce gibi zihni durumları da tevlîdin kapsamına ilave etmektedir. Çoğu meselede olduğu gibi bu meseldeki izahatları Kâ'bi'nin anlayışını yansıtmaktadır.

İstitâat konusunda ise, Küleynî ve Sadûk kudretin Allah tarafından yaratıldığı görüşünü benimsemiştir. Fakat Sadûk, kişide kudretin fiilden önce var olduğunu savunarak Küleynî'nin fiil esnasında yaratıldığı görüşünden ayrılmaktadır. Bunun yanında her iki isim de Allah'ın yarattığı kudretin kullanımında insanın özgür olduğunu kabul etmektedir. Sadûk, kişinin istitâate sahip olması için özgür olması, beden ve organların sağlam olması ve kudretin olması gerektiği şeklinde dört şart öne sürmüştür. Ancak Müfid hocasının bu şartlarını eleştirmiş, kulun müsteti' sayılması için sadece sıhhatin ve selametın yeterli olacağını ifade etmiştir. Bu meseledeki görüşüyle Bağdat ekolünden birçok âlimle ortak bir çizgide buluşmuştur. Teklîf-i mâ lâ yutâk meselesinde ise Sadûk ve Müfid, Allah'ın insana gücünün üstünde bir sorumluluk yüklemeyeceği görüşünü benimsemiştir. Ancak Müfid'in bu konu üzerinde detaylı bir değerlendirmesine rastlanmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbâr, Kâdî: **Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl**, C. 6(1), thk. İbrahim Medkur, Mahmud Muhammed Kasım, t.y.
- Abdülcebbâr, Kâdî: **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl**, C. 6(2), thk. Mahmud Muhammed Kasım, t.y.
- Abdülcebbâr, Kâdî: **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl**, C. 8, thk. İbrahim Medkur, t.y.
- Abdülcebbâr, Kâdî: **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl**, C. 9, thk. İbrahim Medkur, t.y.
- Abdülcebbâr, Kâdî: **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl**, C. 11, thk. Muhammed Ali en-Neccar, Abdülhalim en-Neccar, t.y.
- Abdülcebbâr, Kâdî: **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl**, C. 13, thk. Ebü'l-Alâ Afîfî, 1963.
- Abdülcebbâr, Kâdî: **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl**, C. 14, thk. İbrahim Medkur, Taha Hüseyin, t.y.
- Abdülcebbâr, Kâdî: “Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile”, **Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk. Fuad Seyyid, Beyrut, Darü'l-Farabi, 2017, s.538.
- Abdülcebbâr, Kâdî: **Şerhu'l-Usûli'l-hamse**, thk. Abdülkerim Osman, 3. bs, Kahire, Mektebetü'l-vehbe, 1996.
- Abdülhamid, İrfan: **İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul, Marifet Yayınları, 1981.
- Akın, Murat: “Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları”, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

- Altun, Bekir: “Büveyhîler Döneminde Mu‘tezile-İmâmiyye Etkileşimi”, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Altun, Bekir: “91 Soruda İmâmiyye Kelamının Özü: Şeyh Müfid’in en-Nüket fî Mukaddimâtî’l-Usûl Adlı Eserinin Tercümesi ve Değerlendirmesi”, **e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi**, C. 15, No: 2, 2022, s. 606-638.
- Altuntaş Halil, Muzaffer Şahin: **Kur’an-ı Kerim Meâli**, 12. bs, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
- Arslan, Hulusi: “İrade Teorileri”, C. 2, **Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar**, ed. Ömer Türker, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, s. 1057-1077.
- Arslan, Hulusi: **İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu‘tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)**, ed. Mahmut Ay, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Abdülkâhir: **el-Fark beyne’l-fırak ve beyânü’l-fırakati’n-naciye minhum**, Kahire, Mektebetü İbn Sina, 1988.
- Bağdâdî, Abdülkâhir: **Usûlü’l-Dîn**, İstanbul, Matbaatü’l-Devle, t.y.
- Bal, Samet Yahya: “Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile Kelâmı Açısından Emir ve İrade İlişkisinin Neliği Tartışması”, **Dergiabant**, C. XII, No: 2, 2024, s. 460-446.
- Bardak, Ahmet: “Şeyh Müfid’in en-Nüketü’l-İ’tikadiyye Eserindeki İ’tikadî Görüşleri”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 29, 2022, s. 5-31.

- Bulut, Halil İbrahim: **Evâ'ilü'l-Makâlât Mezheplerin Ana Görüşleri**, 1. bs, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2024.
- Bulut, Halil İbrahim: **Şiâ'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid**, 1. bs, Ankara, Araştırma Yayınları, 2013.
- Caferî, Muhammed Rıza: "Hayatü'ş-şeyh el-Müfid", **el-Kelâm inde'l-İmâmiyye**, Silsiletü müalllifatış-şeyh el-Müfid, Kum, Darü'l-Müfid, 1413.
- Cengiz, Yunus: "Kâdî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi", Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf: **et-Ta'rîfât**, thk. İbrahim el-Ebyari, Kahire, Darü'r-Reyyan li't-Türas, 1403.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn: **Kitâbü'l-İrşâd**, thk. Muhammed Yusuf Musa, Abdulmun'im Abdulhamid, Mısır, Mektebetü'l-Hâncî, 1950.
- Çağrııcı, Mustafa, Hayati Hökelekli: "İrade", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 22, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, s. 380-384.
- Çelebi, İlyas: **İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2002.
- Çelebi, İlyas: "Ashâbü'l-Maârif", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. Ek-1, Ankara, TDV Yayınları 2020, s. 124-125.
- Çelebi, İlyas: "Hüsün ve Kubuh", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 19, İstanbul, TDV Yayınları, 1999, s. 59-63.

- Çelebi, İlyas, Bekir Topaloğlu: **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 4. bs, Ankara, TDV Yayınları, 2015.
- Demir, Osman: “Tevlîd”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 41, İstanbul, TDV Yayınları, 2012, s. 38-30.
- Ebu Hanife, İmam-ı Azam: **İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri**, çev. Mustafa Öz, 15. bs, İstanbul, İfav Yayınları, 2019.
- el-Avva, Adil: **el-Mu‘tezile ve’l-fikru’l-hur**, Dimeşk, el-Ehalî li’t-Tıba’a, t.y.
- el-Hayyât, Ebu’l-Hüseyin: **Kitâbü’l-İntisâr ve’r-Red alâ İbni’r-Ravendî el-Mülhid : Mutezile Savunusu**, ed. Mehmet Azimli, çev. Metin Yıldız, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- el-Kâ‘bî, Ebü’l-Kâsım el-Belhî: “Fazlü’l-İ’tizal ve Tabakâtü’l-Mu‘tezile”, **Zikrû’l-Mu‘tezile min Kitabi’l-Makâlât**, thk. Fuad Seyyid, Beyrut, Darü’l-Farabi, 2017, s. 538.
- el-Kâ‘bî, Ebü’l-Kâsım el-Belhî: **Kitabü’l-Makâlât ve meahû uyûnu’l-Mesâil ve’l-cevâbât**, thk. Hüseyin Hansû, Râcih Kürdî, Abdülhamid Kürdî, 1. bs, İstanbul, Kuramer, 2018.
- el-Kâ‘bî, Ebü’l-Kâsım el-Belhî: **Tefsîru Ebî’l-Kâsım el-Ka‘bî el-Belhî**, thk. Hıdır Muhammed Nebha, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007.
- en-Nisâbü’r-Reşîd: Ebû **el-Mesâil fi’l-Hilâf beyne’l Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn**, thk. Rıdvan es-Seyyid, Ma’n Ziyâde, Beyrut, Ma’hedü’l-inmai’l-Arabi, 1979.

- Eş‘arî, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmâil: **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, C. 1, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1950.
- Eş‘arî, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmâil: **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, C. 2, ed. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1950.
- Eş‘arî, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmâil: **el-Lüma‘ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida‘**, ed. Hammûde Zeki Gurâbe, Kahire, Matbaatü Mısır Şeriketi Musaheme Mısriyye, 1955.
- Fahreddin er-Râzî: **el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Seyyid Kilani, Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1961.
- Fığlalı, Ethem Ruhi: **İmamiyye Şiası: Caferiyye Mezhebi Doğuşu Gelişmesi ve Görüşleri**, Ankara, Selçuk Yayınları, 1984.
- Gecekuşu Demirbaş, Nisa: “Büveyhîler Dönemi Kelam Çalışmaları”, Elazığ, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Howard, I.K.A: “Şîi Kelâm Edebiyatı”, çev. Mehmet Ali Büyükkara, **Kur’an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi**, C. 2, No: 22,23,24, 1999, s. 206-226.
- İbnü’l Melâhimî: **Kitâbu’l-Fâik fî Usûli’d-Dîn**, thk. Madelung Wilferd, Martin McDermott, Tahran, Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1386.
- İbnü’n-Nedîm, Ebu’l-Ferec Muhammed b. Ya’kûb: **el-Fihrist**, ed. Abdülkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen, 1. bs, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

- İlhan, Avni: “Şeyh Müfid”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 31, Ankara, TDV Yayınları, 2020, s. 500-502.
- İzmirli İsmail Hakkı: **Yeni İlm-i Kelam**, thk. Sabri Hizmetli, Ankara, Umran Yayınları 1981.
- Kahveci, Niyazi: “Şia ve Mutezile’nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”, **Dinî Araştırmalar**, C. 8, No: 23, 2005, s. 69-91.
- Keskin, Halife: **Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları**, Umut Matbaacılık., İstanbul, 2000.
- Koç, Zeynep Hümeýra: “Ebûl-Kâsım el-Kâ’bî el-Belhî’de Bilgi”, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Koç, Zeynep Hümeýra: Kâdî Abdulcebbar’a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlâhî Yardım”, **Kelam Araştırmaları**, C. 12, No: 1, 2014, s. 319-340.
- Kohlberg, Etan: “Şîî Hadis”, çev. Mehmet Ali Büyükkara, **Ekev Akademi Dergisi**, C. 2, No: 2, 2000, s. 47-56.
- Koloğlu, Orhan Şener: **Cübbâîler’in Kelâm Sistemi**, 2. bs, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Küleynî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’kûb: **el-Usûl mine’l-Kâfî**, C. 1, 1. bs, Beyrut, Menşûrâtü’l-Fecr, 2007.
- Madelung, Wilfred: **Dinî Ekoller ve Mezhepler**, çev. A. Bülent Ünal, İzmir, Acme, 2001.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed: **Kitabü't-Tevhid**, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İstanbul, Mektebetü'l-İrşad, 2001.
- Mavil, Hikmet Yağlı: “Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmalar”, **Diyanet İlmi Dergi**, C. 57, No: 1, 2021, s. 277-316.
- McDermott, Martin: **The Theology of al-Shaikh al-Mufid**, Beyrut, Dârü'l-Meşrik, 1978.
- Menâî, Âişe Yûsuf: **Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye**, Doha, Dârü's-Sekâfe, 1992.
- Memiş, Murat: “Bilgi Kriteri Olması Bakımından Sükûn-i Nefs Kavramı”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 28, 2008, s. 101-117.
- Nâdir, Albert Nasrî: **Felsefetü'l-Mu'tezile**, C. 1, Matbaatu Dâru Neşri's-Sekâfe, 1950.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn: **Tebziratü'l-edille**, C. 1, thk. Hüseyin Atay, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn: **Tebziratü'l-edille**, C. 2, thk. Muhammed Enver Hamid İsa, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011.
- Okumuş, Namık Kemal: “Şîa'da -İmamiyye ve Zeydiyye Özelinde- Ezelî Yazgı Algısının Temel Basamakları Olan Kader, Kaza, Ecel, Rızık ve Beda Anlayışı Üzerine Bazı Tespitler”, **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları**, C. 7, No: 1, 2014, s. 19-86.
- Onat, Hasan: “Şîi İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 32, 1992, s. 89-110.

- Öz, Mustafa: “İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. 19, İstanbul, TDV Yayınları, 1999, s. 345-348.
- Özerol, Mehmet Fatih: **Mutezile İle Şîa’nın Kesişimi: Şerif el-Murtazâ’nın Adalet İlkesi**, Emin Yayınları, 2023.
- Özdiñç, Rıdvan: “İlk Şîi Kelamcılar ve Görüşleri”, Çanakkale, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Pezdevî, Ebü’l-Yüsr: **Usûlü’-d-dîn**, thk. Hans Peter Linsa, Kahire, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2003.
- Râgıb el-İsfahânî: **el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân**, thk. Muhammed Seyyid Kilani, Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1961.
- Süt, Abdulnasır: “Kadı Abdulcebbar’ın Ahlak Felsefesi”, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Şehristani, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilkerim: **el-Milel ve’n-Nihal**, C. 1, thk. Abdülazîz Muhammed Vekil, Kahire, Müessesetü’l-Halebi, 1968.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ: **el-Mülahhas fî usûli’-d-dîn**, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1381.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ: **ez-Zahîre fî İlmi’l-Kelâm**, thk. Ahmet Hüseyini, Kum, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1431.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu‘mân: **el-Hikâyât fî muhalefâtîl’l-Mu‘tezile mine’l-adliyye ve’l-fark beynehum ve beyne’s-Şîati’l-İmâmiyye mine’l-emâlî**, thk. Muhammed Rıza el-Hüseyini, Kum, el-Mu‘temerü’l-Alemi li-Elfiyyeti’s-Şeyh el-Müfid, 1413.

Şeyh Müfid, Ebû **el-İrşâd**, C. 1, Beyrut, Müessesetü Âli'l-Beyt, 1995.

Abdillâh Muhammed

b. Muhammed b.

Nu'mân:

Şeyh Müfid, Ebû **el-Mesâilu's-Sereviyye**, thk. Sâib Abdulhamid, Kum, el-Mu'temerü'l-Alemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.

b. Muhammed b.

Nu'mân:

Şeyh Müfid, Ebû **en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl**, thk. Seyyid Muhammed Rıza el-Hüseynî, Kum, el-Mu'temerü'l-Alemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.

Nu'mân:

Şeyh Müfid, Ebû **en-Nüketü'l-i'tikadiyye**, thk. Rıza Muhtarî, Beyrut, el-Mu'temerü'l-Alemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.

b. Muhammed b.

Nu'mân:

Şeyh Müfid, Ebû **Evâ'ilü'l-makâlât fî'l-mezâhibi ve'l-muhtârât**, thk. İbrâhim el-Ensârî, 1. bs, Beyrut, Darü'l-Müfid, 1993.

b. Muhammed b.

Nu'mân:

Şeyh Müfid, Ebû **Evâ'ilü'l-makâlât fî'l-mezâhibi ve'l-muhtârât**, Beyrut, Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, 1983.

b. Muhammed b.

Nu'mân:

Şeyh Müfid, Ebû **Mes'ele fî'l-irâde**, Kum, el-Mu'temerü'l-Alemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.

b. Muhammed b.

Nu'mân:

- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân: **Tashîhu'l-i'tikadâtî'l-imâmiyye**, thk. Hüseyin Dergâhî, Kum, 1992.
- Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh el-Kummî: **el-İ'tikadât**, thk. İsam Abdüsseyyid, Kum, el-Mu'temerü'l-Alemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh el-Kummî: **et-Tevhid**, thk. Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî, Beyrut, Dâru'l-Mârife, t.y.
- Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh el-Kummî: **Kemâlü'd-din ve temâmü'n-ni'me**, thk. Ali Ekber Gaffari, 5. bs, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1429.
- Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh el-Kummî: **Risâletü'l-i'tikadâtî'l-imâmiyye**, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara, Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1978.
- Tritton, A.S.: **İslâm Kelâmı**, çev. Mehmet Dağ, Ankara, Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1983.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî: **el-Fihrist**, Müessesetu Neşri'l-Fukaha, 1422.
- Üzüm, İlyas: "Kütüb-i Erbaa", C. 27, Ankara, TDV Yayınları, t.y.
- Yavuz, Yusuf Şevki: "Kader", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 24, İstanbul, TDV Yayınları, 2001, s. 58-63.
- Yavuz, Yusuf Şevki: "Kesb", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 25, Ankara, TDV Yayınları, 2022, s. 304-306.
- Yurdagür, Metin: "Kâdî Abdülcebbâr", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 24, İstanbul, TDV Yayınları, 2001, s. 103-105.

Yüksel, Emrullah:

Mâtürîdîler ile Eş‘arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları,
İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2012.

