

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

ERKEN DÖNEM MU‘TEZİLE-İMÂMİYYE ETKİLEŞİMİ
(BAŞLANGIÇTAN ŞEYH SADÛK’UN ÖLÜMÜNE KADAR)

Doktora Tezi

NURAN ÜÇÖK

Ankara-2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

ERKEN DÖNEM MU‘TEZİLE-İMÂMİYYE ETKİLEŞİMİ
(BAŞLANGIÇTAN ŞEYH SADÛK’UN ÖLÜMÜNE KADAR)

Doktora Tezi

NURAN ÜÇÖK

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Osman AYDINLI

Ankara-2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

ERKEN DÖNEM MU‘TEZİLE-İMÂMİYYE ETKİLEŞİMİ
(BAŞLANGIÇTAN ŞEYH SADÛK’UN ÖLÜMÜNE KADAR)

(Doktora Tezi)

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Osman AYDINLI

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

- 1- Prof. Dr. Osman AYDINLI**
- 2- Prof. Dr. Sönmez KUTLU**
- 3- Prof. Dr. Nahide BOZKURT**
- 4- Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ**
- 5- Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU**

Tez Savunması Tarihi: 18.11.2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Osman AYDINLI danışmanlığında hazırladığım “Erken Dönem Mu‘tezile-İmâmiyye Etkileşimi (Başlangıçtan Şeyh Sadûk’un Ölümüne Kadar) (Ankara, 2022)” adlı doktora tezimidaki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

18/11/2022

Nuran ÜÇÖK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	VI
ÖN SÖZ	VII
GİRİŞ.....	1
1. YÖNTEM	1
2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	11
2. 1. Mu‘tezile	14
2. 2. İmâmiyye:.....	16
2. 3. Râfıza:	17
3. KAYNAKLAR.....	20
3. 1. Makâlât Türü Eserler.....	20
3. 2. Kelâm Eserleri ve Reddiyeler	22
3. 3. Biyografik ve Biyo-Bibliyografik Eserler.....	25
3. 4. Tarih ve Coğrafya Eserleri	26
3. 5. Çağdaş Çalışmalar.....	28
BİRİNCİ BÖLÜM: MU‘TEZİLE- İMÂMİYYE ETKİLEŞİMİNDE BİRİNCİ	
AŞAMA: İLK KARŞILAŞMALAR	33
1. MU‘TEZİLE’NİN ÖNCÜLERİ İLE ALİOĞULLARI ARASINDAKİ İLK	
KARŞILAŞMALAR.....	34
1. 1. Mu‘tezilî Kaynaklara Göre İlk Karşılaşmalar	37
1. 2. İmâmî Kaynaklara Göre İlk Karşılaşmalar	40
2. MU‘TEZİLE VE İMÂMİYYE ÖNCÜLERİ ARASINDAKİ İLK İLİŞKİLER:	
ABBÂSÎLERİN ERKEN DÖNEMİ.....	44
2. 1. Abbâsîlerin İlk Yıllarında Mu‘tezile ve İmâmiyye’nin Öncüleri ile İlişkiler	45
2. 2. Mehdî’nin Zındıklarla Mücadelesi ve Şîa’ya Etkisi	48
2. 3. Mu‘tezile ve İmâmiyye Öncülerinin Bermekî Meclislerindeki Karşılaşmaları	53
2. 3. 1. Bermekî Ailesi	53
2. 3. 2. Bermekîlerin İlmî Faaliyetleri	58
2. 3. 3. Mûsâ el-Kâzım’ın Hapsedilmesinin Bermekî Meclisleriyle İlişkisine Dair	
İddialar	59
2. 4. Hârûn er-Reşîd’in Râfıza İle Mücadelesi ve Bağdat Mu‘tezilesi’ne Etkisi	70

2. 5. Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı Veliaht Tayin Etmesinde Mu'tezilî Öncülerin Rolü.....	77
3. MU'TEZİLE VE İMÂMİYYE ÖNCÜLERİ ARASINDAKİ TARTIŞMALAR VE REDDİYELER	81
3. 1. Tartışmalar	81
3. 1. 1. İmâmî Öncülerin İmâmet Konusunda Mu'tezilî Öncülerle Tartışmaları	82
3. 1. 2. "Ebu'l-Huzeyl ve Mecnûnu'd-Deyr" Münazaralarına Dair Rivayetler.....	93
3. 1. 3. İmâmî Öncülerin Tevhid Konusunda Mu'tezilî Öncülerle Tartışmaları	101
3. 1. 4. İmâmî ve Mu'tezilî Öncülerin Diğer Konulardaki Tartışmaları.....	104
3. 1. 5. Tartışmaların Genel Değerlendirmesi.....	106
3. 2. Reddîyeler	108
3. 2. 1. İmâmî Öncülerin Mu'tezile'ye Karşı Yazdığı Reddîyeler	108
3. 2. 2. Mu'tezilî Öncülerin İmâmî Öncülere Karşı Yazdığı Reddîyeler.....	109
İKİNCİ BÖLÜM: MU'TEZİLE-İMÂMİYYE ETKİLEŞİMİNDE İKİNCİ AŞAMA: MU'TEZİLE'DEN İMÂMİYYE'YE GEÇİŞLER VE GERİLİM	111
1. MİHNE SÜRECİNİN MU'TEZİLE'DEN KOPUŞLARA ETKİSİ	111
1. 1. Mihne Süreci ve Mu'tezile ile İlişkisi	111
1. 2. Mihne Sonrası Mu'tezile'den Kopuşlar	115
1. 2. 1. Mu'tezile'den Ayrılan "Bidatçılar"	117
2. MİHNE SÜRECİ VE SONRASINDA BASRA MU'TEZİLESİ'NİN İMÂMİYYE İLE İLİŞKİLERİ.....	120
2. 1. Nazzâm'ın Hişâm b. Hakem'den Etkilendiğine Dair İddialar	120
2. 1. 1. Nazzâm ve Hişâm b. Hakem'in İletişim Kanalları	120
2. 1. 2. Felsefî Görüşlerde Benzerlikler	121
2. 1. 3. Hişâm ve Nazzâm'ın Ortak Kaynakları.....	125
2. 1. 4. Nazzâm'ın Râfıza ile İlişkilendirilmesi	128
2. 2. Câhız'ın Râfıza-Zeydiyye Ayrımı ve Râfıza'ya Yönelik Eleştirileri.....	130
2. 2. 1. Câhız'ın Kullandığı Kavramlar.....	132
2. 2. 2. Câhız'ın <i>Fazîletu'l-Mu'tezile</i> 'de Râfıza'yı Eleştirdiği Hususlar	134
2. 2. 3. Câhız'ın <i>Osmâniyye</i> 'de Râfıza'yı Eleştirdiği Hususlar	136
2. 3. Cubbâîler ve İmâmiyye ile İlişkileri.....	138
3. MİHNE SÜRECİ VE SONRASINDA BAĞDAT MU'TEZİLESİ'NİN İMÂMİYYE İLE İLİŞKİLERİ.....	141
3. 1. Mihne Sonrası Bağdat Mu'tezilesi'nin İmâmiyye ile Karşılaşmaları.....	141

3. 2. Ca'fer b. Harb'ın Şîî Fırkaları Ele Alışı ve Kullandığı Kavramlar	143
3. 3. Ebû Ca'fer el-İşkâfî'nin Câhız'a Yönelttiği Eleştiriler	145
3. 4. Ka'bî'nin İmâmiyye'yi Ele Alışı.....	146
4. MİHNE SONRASINDA İMÂMİYYE'NİN DEĞİŞEN MU'TEZİLE ALGISI	149
5. MU'TEZİLE'DEN İMÂMİYYE'YE İLK GEÇİŞLER.....	152
5. 1. Ebû İsâ el-Varrâk	152
5. 1. 1. Hayatı ve Eserleri.....	152
5. 1. 2. Varrâk'ın Râfıza ile İlişkilendirilmesi	154
5. 1. 3. Varrâk'ın Mülhid İlan Edilmesi.....	155
5. 2. İbnu'r-Râvendî	159
5. 2. 1. Hayatı.....	159
5. 2. 2. Eserleri	166
5. 2. 3. İbnu'r-Râvendî'nin Mu'tezile Eleştirisi ve Râfıza ile İlişkilendirilmesi	169
5. 2. 4. İbnu'r-Râvendî'nin Mülhid İlan Edilmesi	172
5. 3. İbn Kîbe er-Râzî	180
5. 4. İbn Memelek el-İsfahânî	183
5. 5. Geçişler Karşısında Mu'tezile'nin Tavrı.....	185
5. 5. 1. Mu'tezile'den İmâmiyye'ye Geçenlere Karşı Mu'tezile'den Yazılan Reddiyeler	185
5. 5. 2. Geçişler Karşısında Mu'tezilî Tepkinin Bir Örneği Olarak Hayyât'ın <i>İntisâr</i> 'ı	189
5. 6. Geçişler Karşısında İmâmiyye'nin Tavrı	194
5. 6. 1. Şerîf el-Murtazâ'nın Varrâk ve İbnu'r-Râvendî Savunusu.....	196
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MU'TEZİLE-İMÂMİYYE ETKİLEŞİMİNDE ÜÇÜNCÜ	
AŞAMA: İMÂMİYYE'NİN MU'TEZİLE'DEN ETKİLENMESİ VE AKLİLEŞME	
.....	198
1. İMÂMİYYE'NİN MU'TEZİLE'DEN ETKİLENMESİNE YÖN VEREN	
FAKTÖRLER.....	198
1. 1. İmâmî Öğretilerin Savunusunda Akla Başvuru İhtiyacı ve Bu İhtiyaçta Gaybetin Etkisi.....	199
1. 2. İmâmiyye-Mu'tezile Etkileşiminde Köprü Aile: Nevbahtîler	202
1. 2. 1. Ebû Sehl İsmâil b. Ali en-Nevbahtî	204
1. 2. 2. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî.....	209

1. 3. Büveyhîler Dönemi'nde Kültürel Hayat	214
1. 3. 1. Büveyhîler Öncesi Siyasî Tablo	214
1. 3. 2. Büveyhîler Dönemi'nin Kültürel Ortamı	217
1. 4. Şehirlerin Sosyo-Kültürel Yapısı	228
1. 4. 1. İlk Şîî Fikirlerin Doğduğu Yer: Kûfe	229
1. 4. 2. İlk Mu'tezilî Fikirlerin Doğduğu Yer: Basra	232
1. 4. 3. Fikrî Mücadelenin İlk Merkezi: Bağdat.....	236
1. 4. 4. Hicrî Üçüncü Asırda İmâmî Hadîs Tedvîninin Merkezi: Kum	240
1. 4. 5. Hicrî Üçüncü Asrın Sonunda Fikrî Münasebetlerin Yeni Merkezi: Hûzistan.	242
1. 4. 6. Büveyhîler Döneminde Fikrî Münasebetlerin Merkezi: Rey	246
1. 4. 7. Fikrî Münasebetlerin Horasan'daki Merkezleri	250
2. İMÂMÎYYE'NİN MU'TEZİLE'DEN ETKİLENMESİ	256
2. 1. Kelâmî Konularda Mu'tezile'den Etkilenen İmâmîler	258
2. 1. 1. Vaîdi Savunan Üç İsim	258
2. 1. 2. Büveyhîler Döneminde Mu'tezile'den İmâmîyye'ye Geçiş: Fesâncis	261
2. 2. IV./X. Asırda İmâmî Fıkında Kırılmanın Öncüleri: Kadîmeyn	262
2. 2. 1. İbn Ebî Akîl	262
2. 2. 2. İbnu'l-Cuneyd	263
2. 3. Muhaddis Şeyh Sadûk'un İmâmî Öğretilerin Savunusunda Akılla İlişkisi	267
2. 3. 1. Sadûk'un İçinde Yetiştği Fikrî ve Kültürel Ortam	268
2. 3. 2. Sadûk'un İlmî Hayatı ve Büveyhîlerle Olan İlişkisi.....	271
2. 3. 3. Eserleri	273
2. 3. 4. Dinî Meselelerde Akla Başvuru Konusuna Yaklaşımı	276
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: MU'TEZİLE-İMÂMÎYYE ETKİLEŞİMİNİN İTİKADİ VE SİYASİ ÇERÇEVESİ	279
1. TEVHİD	279
1. 1. İmâmîyye'de Tecsîm ve Teşbîh İçerikli Fikirlerin Seyri	279
1. 1. 1. Öncü Kelâmcılara Nispet Edilen Tecsîm ve Teşbîh İçerikli Fikirler	279
1. 1. 2. Etkileşimin İkinci Aşamasında İmâmîyye'nin Tecsîm ve Teşbîh Konusuna Yaklaşımı	284
1. 1. 3. Etkileşimin Üçüncü Aşamasında İmâmîyye'nin Tecsîm ve Teşbîh Konusuna Yaklaşımı	285
1. 2. İmâmîyye'de Ru'yetullah Fikrinin Seyri	291

1. 3. İmâmiyye’de Allah’ın İlminin Ezelîliği Meselesinin Seyri	294
1. 4. İmâmiyye’de Halku’l-Kurân Meselesinin Seyri	298
2. ADALET VE KULLARIN FİİLLERİ	300
2. 1. Va’d ve Vaîd	300
2. 2. Kulların Fiilleri ve Özgür İrade.....	302
3. İMÂMET	304
3. 1. İmâmiyye’de İmâmetin Gerekliliği ve Nassla Tayine Dair Aklî Temellendirmeler	304
3. 1. 1. Öncü Kelâmcıların Nassla Tayine Dair Aklî Temellendirmeleri	305
3. 1. 2. Etkileşimin İkinci Aşamasında İmâmiyye’nin Nassla Tayine Dair Aklî Temellendirmeleri.....	305
3. 1. 3. Etkileşimin Üçüncü Aşamasında İmâmiyye’nin Nassla Tayine Dair Aklî Temellendirmeleri.....	309
3. 2. İmâmiyye’de Gaybete Dair Aklî Temellendirmeler	313
3. 2. 1. İbn Kıbe’nin Gaybete Dair Aklî Temellendirmeleri.....	314
3. 2. 2. Ebû Sehl en-Nevbahtî’nin Gaybete Dair Aklî Temellendirmeleri	315
3. 2. 3. Şeyh Sadûk’un Gaybete Dair Aklî Temellendirmeleri.....	317
3. 3. İmâmiyye’de İmâmetle İlişkili Diğer Fikirlerin Seyri	323
3. 3. 1. Bedâ	323
3. 3. 2. İmamlara Atfedilen Doğaüstü Nitelikler: İmamlar Elinden Mucizenin İmkânı, İmamların Vahiy Alması ya da Gaybı Bilmesi.....	327
3. 3. 3. Peygamberlerin ve İmamların Masum Olması	333
3. 3. 4. Kur’ân’ın Tahrîfi.....	335
3. 4. Mu‘tezile’nin İmâmet Konusuna Yaklaşımında İmâmiyye’nin Etkisi	337
3. 4. 1. Ebu’l-Huzeyl ve Hişâm b. Amr’da Gayba Dair Haberlerin Hucceti	338
3. 4. 2. Câhız’ın Hz. Ebû Bekir’in Efdaliyetini Delillendirmesi	340
3. 5. İtikadî ve Siyasî Fikirlerin Genel Değerlendirmesi.....	344
SONUÇ	349
KAYNAKÇA.....	356
ÖZET	383
ABSTRACT	385

KISALTMALAR

a.mlf.	Aynı Müellif
a.s.	Aleyhi's-Selâm
b.	Bin, İbn
b.y.	Basım Yeri Yok
bkz.	Bakınız
bnt.	Bint
çev.	Çeviren
ed.	Editör
Erişim	Erişim Tarihi
haz.	Hazırlayan
H.z.	Hazreti
krş.	Karşılaştırınız
mlf.	Müellif, Yazar
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
T.S.	Türkçe Söyleyen
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik Eden
ts.	Tarihsiz
tsh.	Tashih Eden
TYEKB	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
vd.	Ve Devamı
vd.	Ve Diğerleri

ÖN SÖZ

Hiçbir mezhebin görüş ve öğretileri, içinde doğduğu siyasî, toplumsal, iktisadî ve kültürel bağlamdan bağımsız olarak şekillenmiş değildir. Bir mezhebin temel itikadî ve siyasî öğretilerini tanımak ve anlamlandırmak; onun fikrî, toplumsal ve siyasî arka planını olduğu kadar diğer inanç, din ve mezhepleri kapsayan ilişki ağını da ortaya koymakla mümkündür. İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan fırkalar arasında çeşitli alanlarda hem çetin mücadeleler hem de önemli fikir alışverişi yaşanmıştır. Bunlar, esasında mezheplerin kendi gelişim süreçlerine etki eden ilişki ağının bir parçasıdır. İslâm'ın ilk asırlarında ortaya çıkan iki fırkadan Mu'tezile ve İmâmiyye arasındaki etkileşimin erken dönemini incelemeyi amaçlayan bu çalışma, iki mezhep arasında tarihsel süreç boyunca gelişen ilişkinin onların iç gelişimine ne ölçüde ve şekilde tesir edebileceğinin bir örneğini teşkil etmektedir. Mu'tezile ve İmâmiyye'nin tarih sahnesine çıkmasından başlayarak İmâmî âlim Şeyh Sadûk'un ölüm tarihi olan 381/991 yılına kadarki süreci kapsayan çalışmamız, dört ana bölümden oluşmaktadır:

Birinci Bölüm'de, Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin birinci aşaması olarak nitelendirdiğimiz ilk karşılaşmalar dönemi analiz edilmektedir. İlgili alt başlıklarda, bir mezhep olarak Mu'tezile tarihinin çoğunlukla kendileriyle başlatıldığı Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in, daha sonra İmâmiyye'nin beşinci ve altıncı imamı olarak kabul gören Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'la görüşmelerine dair rivayetlere, ardından da büyük oranda iki fırkanın öncü kelâmcıları arasında gerçekleştiği hikâye edilen münazaralara odaklanılmaktadır. Hişâm b. Hakem'in merkezî bir rol oynadığı söz konusu münazaralar hakkında özellikle muahhar Mu'tezilî ve İmâmî kaynaklarda birtakım ihtilaflı rivayetlerin yer alması, bu rivayetlerin karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. İlk karşılaşmalar dönemi, aynı zamanda Abbâsî halifelerinin hem Mu'tezilî hem de İmâmî öncülerle ilişkilerinin çeşitlilik arz ettiği bir dönemdir. Mehdî ve Hârûn er-Reşîd dönemlerinde, hem Mu'tezilî hem de İmâmî öncüleri zor durumda bırakacak uygulama ve kovuşturmalar yaşanmıştır. Me'mûn'un hilafetiyle birlikte bu iki fırka arasındaki etkileşimin genişlediği ve derinleştiği görülmektedir. Alî er-Rızâ'nın veliaht tayin edilmesi ve Mihne sürecinde yaşanan halku'l-Kur'ân ve hilâfet etrafındaki tartışmalar bu dönemde yaşanan önemli gelişmeler arasındadır.

Mihne süreci, İslâm düşünce tarihinde pek çok açıdan kırılmalar yaşanmasına neden olacak ölçüde tesir bırakmıştır. Bu süreçte Mu‘tezile, özellikle fikrî planda Mihne ile yakından ilişkili olması sebebiyle, hiçbir zaman bütünüyle onarılamayacak düzeyde yara almıştır. Ayrıca, bu sürecin ardından Mu‘tezile’den ayrılarak İmâmiyye’ye geçenler olmuştur. İkinci Bölüm’de, mümkün olduğunca dönemin kaynaklarından hareketle, Mihne dönemi ve sonrasında Mu‘tezile’nin durumuna ve bu fırkadan İmâmiyye’ye geçiş yaptığı öne sürülen şahıslara odaklanılmaktadır. Bu şahıslar arasında özellikle İbnu’r-Râvendî, hem tartışmalı kişiliği hem de Mu‘tezile’ye yönelik, içeriği kısmen günümüze ulaşan reddiyesiyle iki fırka etkileşiminde oldukça kritik bir noktada durmaktadır.

Mu‘tezile’den İmâmiyye’ye geçenlerle birlikte iki fırka etkileşiminde önem arz ettiği söylenebilecek diğer isimler arasında özellikle Nevbahtî ailesinin iki ferdi, Ebû Sehl İsmâil b. Ali ve Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî gelmektedir. Kendilerine hem Mu‘tezilî hem de İmâmî tabakât/ricâllerde yer bulan Nevbahtîler, Mu‘tezilî düşünce yapısı ve yöntemini İmâmî öğretilerle birleştirme işlevleri hasebiyle, iki gelenek arasındaki bir köprü niteliğindedir. Nevbahtîlerin bu işlevinin yanı sıra, özellikle İmâmiyye’nin Mu‘tezile’den fikir ve yöntem düzeyinde etkilenmesinde pay sahibi olan başka unsurlar da söz konusudur. Bunların arasında hircî dördüncü asırda başlayan Büveyhî hakimiyetinin kimi şehirlerde hem Mu‘tezile hem de Şîî fırkalar lehine sağladığı özgür ortam yer almaktadır. Diğer yandan belirli dönemlerde belirli şehirlerin iki fırka etkileşiminde öne çıkması, şehirlerin sosyo-kültürel yapısının etkileşimdeki payı üzerinde derinleşmeyi gerekli kılmıştır. Üçüncü Bölüm’de, İmâmiyye’nin Mu‘tezile’den etkilenmesinde pay sahibi olması muhtemel bu unsurları ve onların neticesinde hicrî dördüncü asırda kelâm, fıkıh ve hadîs alanında öne çıkan bazı İmâmî şahısların düşüncelerinde ve düşünme biçimlerindeki olası Mu‘tezilî etkileri sorgulanmaktadır.

Dördüncü Bölüm’de, İki fırkanın etkileşiminde ilk karşılaşmalar, geçişler ve etkilenme olarak isimlendirilen üç aşamada öne çıkan görüşler tespit edilmekte ve hangi görüşlerde ne gibi dönüşümler yaşandığı tartışılmaktadır. Tevhid, adalet ve imâmet başlıkları altında tasnif edilen konularda göze çarpan kimi kırılmalarda olası Mu‘tezilî etkilerin payının yanı sıra, Mu‘tezile’nin imâmet meselesine yaklaşımında olası İmâmî etkilerin payı sorgulanmaktadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında en fazla katkı ve desteği bulunanların başında, beni İslâm Mezhepleri Tarihi alanıyla tanıştıran ve yalnızca bilim insanı değil, insan

olmanın onurunu hissetmenin ve buna sahip çıkmanın kıymetini idrak etmemi sağlayan ilk danışmanım merhum Prof. Dr. Hasan Onat gelmektedir. Hocamı burada bir kez daha rahmet ve minnetle yad etmek isterim. Rahmetli Hocam Prof. Dr. Hasan Onat'ın ardından danışmanlığımı üstlenen ve bu görevi tüm ilgi, anlayış ve yol göstericiliğiyle ifa ederek çalışmanın tamamlanmasını sağlayan danışmanım Prof. Dr. Osman Aydın'ya ise çok şey borçlu olduğumu belirtmem gerekir. Ayrıca çalışma konumun giriftliğinin yol açtığı krizlerle baş edebilmemde açtığı ufuk ve kazandırdığı bakış açısıyla desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya; tez konum belirlendiği tarihten bugüne kadar her ihtiyaç duyduğumda uzmanlığına başvuramama fırsat tanıyan, çalışmamla ilgili tüm değerli öneri ve eleştirilerini nezaketle paylaşan Prof. Dr. Nahide Bozkurt'a; tezimle yakından ilgilenerek özellikle metinlerin gelişim aşamasında kıymetli katkılarda bulunan Prof. Dr. Cemil Hakyemez'e; yine tezimi titizlikle okuma zahmetine katlanan ve benim için çok anlamlı yardımlarda bulunan Doç. Dr. Muzaffer Tan'a minnettarım. Tezime hem yöntem hem de içerik noktasında sunduğu katkıların yanında, akademi serüvenimin başından itibaren zorlandığım tüm anlarda zamanını ve desteğini paylaşma konusundaki cömertliğinden dolayı Doç. Dr. Mehmet Kalaycı'ya ise ne kadar teşekkür etsem azdır. Bu çetin süreçte desteklerini ve anlayışlarını her daim hissettiğim mesai arkadaşlarım; başta tezimi okuma nezaketini gösteren Dr. Öğr. Üyesi Ebru Koçak, Dr. Betül Yurtalan, Arş. Gör. Hakan Atalay olmak üzere Dr. Öğr. Üyesi Fatma Kenevir, Dr. Öğr. Üyesi Yunus İbrahimoglu, Arş. Gör. Mine Demirbilek, Arş. Gör. Ahmet Bedri Yavuz ve Arş. Gör. M. Cihat Oruç'a da şükran borçlu olduğumu burada ifade etmek isterim.

2214/A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Bursu kapsamında, tezimle ilgili Princeton Üniversitesi'nde bir yıl boyunca araştırmalarda bulunmama imkân tanıyan TÜBİTAK'a ve burada bulunduğum süre boyunca ev sahibi danışmanım olarak çalışmamla yakından ilgilenen ve kıymetli katkılar sunan Prof. Michael A. Cook'a ayrıca teşekkür ederim. Son olarak bu zorlu süreçte tüm hoşgörleriyle bana ihtiyaç duyduğum gücü sağlayan sevgili ailemi minnetle anıyorum.

Nuran Üçok
Ankara, 2022

GİRİŞ

1. YÖNTEM

İslâm Mezhepleri Tarihi alanında yapılmış olan bu çalışmada, söz konusu alanın temel yöntem ve araştırma ilkeleri esas alınmıştır. Bununla birlikte İslâm Mezhepleri Tarihi'nin İslâm Bilimleri altında ve dolayısıyla Sosyal Bilimler alanının altında yer alması, bu çalışmanın yöntem ve ilkelerini daha geniş bir düzlemde ele almayı gerektirmektedir. Onat'ın, tüm alt bilim alanlarına uyarlanabilecek nitelikte beş kademedен oluşan bir yöntemler sistemi önerisi bu açıdan iyi bir başlangıç noktasıdır. Gerek doğa bilimleri gerekse sosyal bilimlerde uygulanabilecek bu sistem, bilim insanının/araştırmacının ihtisas alanına doğru daralan bir yöntemler piramidini ifade etmektedir. Onat, söz konusu piramidin en alt basamağına bütün bilimler için geçerli olan insan ortak paydasını yerleştirmektedir. Piramidin ikinci basamağı tarih bilgi ve bilincine, üçüncü basamağı ise kök bilim paradigması ile tabiat bilimleri ya da sosyal bilimlerin temel yöntemsel kabullerine karşılık gelmektedir. Sistemin dördüncü basamağında uzmanlık için seçilen ihtisas alanı, son basamakta ise bilim insanının kendi özgün yöntem anlayışı yer almaktadır.¹

İnsan ortak paydası, tüm bilim dallarında yapılan bilimsel faaliyetlerin insan ürünü olduğu yönünde bir bilinci öne çıkarmaktadır. İnsanın kendisinin ve kendisi dışındaki dünyanın gerçekliğinin farkında olması bilimsel bir faaliyette bulunabilmesinin temel şartıdır. Zira bilim ve bilimsel yöntem konusunda edinilmesi gereken farkındalık ve sistematik düşünme yeteneği, aynı zamanda insanın kendisini ve tabiatı tanıyabilme, karşılaştığı durumlar karşısında muhakeme kurabilme yetisiyle de doğrudan ilişkilidir. Sistematik bir düşünme yeteneğinden ve bunun beraberinde getirdiği bilimsel bir yöntemden yoksun olan bir bilgi, malumattan öteye gitmemektedir.²

Yöntemler piramidinin ikinci basamağında tarih bilgi ve bilinci yer almaktadır. İslâm Mezhepleri Tarihçisi aynı zamanda bir tarihçidir ve tarih yazımı konusunda dikkat edilmesi gereken tüm ilkeler bir İslâm Mezhepleri Tarihçisi için de geçerlidir. Tarih

¹ Hasan Onat, "İslam Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", *Kur'an ve İslamî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 26-27.

² Onat, "İslam Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", 26.

kapsamında yapılan her türlü bilimsel faaliyet öncesinde dikkate alması gereken ön kabullerin başında da tarihin geçmişle aynı şey olmadığı gerçeği gelmektedir.³ Geçmiş ve tarih arasında, geçmiş bütünüyle bilmemizin imkânsızlığından kaynaklanan ontolojik bir açıklık vardır⁴ ve tarihçinin ya da başkasının bu farkı tamamen kapatmak gibi bir iddia ya da çabası anlamsız kalacaktır.

Munslow tarihi, “delilleri olgulara çevirme sürecine ilişkin bir uğraş” olarak tanımlarken⁵ aslında geçmiş ile tarih arasındaki kapatılamaz farka dikkat çekmekte ve tarihçinin böylesi bir uğraşta ne kadar merkezi bir role sahip olduğunu ifade etmektedir. Geçmişten intikal eden deliller, tarihçi tarafından düzenlenerek ve öykülendirilerek tarihsel bilgiye dönüştürülmektedir. Dolayısıyla tarihsel bilgi, kaçınılmaz olarak ve kendiliğinden ortaya çıkan bir bilgi değildir.⁶ White bu hususu daha da ileri götürmekte ve tarihçi ile kurmaca öykü yazarı arasındaki farkı vurgulayan yaklaşıma aynı nedenle mesafeli davranmaktadır. Ona göre, tarihçinin yaptığı işte kurmaca bir öykü yazarının uğraşında olduğu gibi belirli bir düzeyde icat etme refleksi söz konusudur.⁷ Tarihçi, ampirik düzeyde kabul görmüş verilerden hareket etse bile, bunları bir anlatıya dönüştürme sürecinde bir şekilde hayal gücüne başvurmak zorundadır.⁸

Tarihçinin geçmişte yaşananları olduğu gibi ortaya çıkarmasının imkânsızlığını kabul etmek, onun faaliyetinin bilimsellikten uzak olduğunu iddia etmek anlamına gelmemektedir. Aksine böylesi bir kabul, tarihçinin anlatısının geçerliliğinin -hiçbir zaman olduğu haliyle ve tüm yönleriyle bilinemeyecek- geçmişte yaşananlar üzerinden değil, diğer anlatılar üzerinden sınanmasını gerekli ve makul kılmaktadır.⁹ Aynı kabul, tarihçinin elindeki delilleri işleme ve anlatıya dönüştürme sürecinde takip edeceği yöntemleri daha da anlamlı ve gerekli hale getirmektedir. Bu yöntemler, esasında tarihçinin geçmişte yaşananlara mümkün olduğunca yaklaşabilme çabasını işevsel kılan ilkelerdir. Zira hangi alanda olursa olsun, bilimsel bilginin üretilmesi ancak bilimsel yöntemle mümkündür.¹⁰

³ Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünürken*, çev. Ayhan Şahin (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011), 30-33; Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, 48-49.

⁴ Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünürken*, 43-44.

⁵ Alun Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 21.

⁶ Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, 22.

⁷ Hayden White, *Metatarih: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda Tarihsel İmgelem*, çev. Mehmet Küçük (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008), 22.

⁸ Georg G. Iggers, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011), 2.

⁹ Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünürken*, 34.

¹⁰ Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, 24.

Onat'ın önerdiği yöntemler piramidinin üçüncü basamağında, bilim ortak paydası ya da bir başka deyişle kök bilim paradigması yer almaktadır. Sosyal Bilimler alanında çalışmalar yapan bir araştırmacı, insan ortak paydası ve tarih bilinci kazanabilmiş olduğu ölçüde tüm bilimler için geçerli olan bilimsel nesnelliği, hakikate mümkün olduğunca yaklaşma ve hesabı verilebilir bilgi üretme gayesini anlamlı ve işlevsel kılabilir. Sosyal Bilimlerde ve Tarih alanında yapılan çalışmaların tabiatı itibarıyla yorum içermesi, bu alanda çalışan bir araştırmacının elinden geldiğince nesnel bir tavır takınmasını anlamsız kılmamaktadır.¹¹ Bir tarihçi, geçmişin hakikatine elinden geldiğince sadık kalarak ve savını destekleyen bulgulara olduğu kadar çürütenlere de saygı göstererek nesnellik ilkesi doğrultusunda hareket etmiş olacaktır.¹² Bu ise esasında tarihsel veriler noktasında seçmeci bir tavırdan uzak durmayı ve adaletli olmayı gerektirmektedir.

Yöntemler piramidinin dördüncü basamağında, ihtisas alanı yer almaktadır. Çalışmamız açısından bakıldığında bu basamak, İslâm Mezhepleri Tarihi'nin bilimsel yöntem alanındaki birikimini temsil etmektedir. Sosyal Bilimler alanında ve İslâm Bilimleri kapsamında yer alan İslâm Mezhepleri Tarihi, bu alanların yöntemsel kabullerini ana hatlarıyla paylaşmaktadır; bununla birlikte, İslâm Mezhepleri Tarihi alanının kendine has sorunları ve bunların çözümü noktasında belirli bir birikimin sonucu olarak ortaya konulmuş yöntemsel ilkeleri söz konusudur.

Fırlalı'nın da altını çizdiği üzere; "İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmalarında karşılaşılan problemlerin ilki, kaynaklar meselesidir."¹³ Bu meseleyi bir tarihçi için olduğundan daha büyük sorun haline getiren unsurların başında ise İslâm Mezhepleri Tarihi'nin temel kaynakları olan makâlât, fırak, milel-nihal türündeki eserlerin çoğunlukla mezhep taassubu duygusuyla yazılmış olan ve güvenilirliklerini zedeleyecek nitelikte pek çok unsur barındıran eserler olmaları gelmektedir.¹⁴ Bu ise İslâm Mezhepleri Tarihçisinin kaynak kritiği konusunda son derece hassas ve dikkatli olmasını gerekli kılmaktadır.¹⁵ Mu'tezile ve İmâmiyye fırkaları mensuplarınca kaleme alınmış olan ve çalışmamızın pek

¹¹ Nahide Bozkurt, *Tarih Felsefesi: Tarihin Doğası ve Belirleyicileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 51-52.

¹² John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), 147-148; Bozkurt, *Tarih Felsefesi*, 52.

¹³ E. Ruhi Fırlalı, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985), 369.

¹⁴ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 384-385.

¹⁵ Fırlalı, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", 372.

çok noktasında kaynaklık teşkil eden eserlerin çoğu için bu hassasiyet, bir gereklilik olarak öne çıkmaktadır. En basitinden İmâmî literatürün kendi geçmişine yönelik iddia ve rivayetlerin ya da her iki fırka mensuplarının ilk dönem selefleri için gündeme getirdikleri rivayetlerin belki tamamı olmasa da ciddî bir bölümü, İslâm Mezhepleri Tarihi'nin bir başka temel sorunu olan “tarihin geriye doğru işletilmesi”¹⁶ hususunun kayda değer birer örneğini teşkil ediyor görünmektedir. Bu kaynaklarda, her iki geleneğin öncü isimlerinin ilk karşılaşmaları sürecinde cereyan eden hadiselerle yönelik “seçmeci bir yaklaşım”¹⁷ ortaya konulmuş, mezhep mensuplarının kendi fırkalarının öncülerini ve onlara dair hikayeleri parlatmış ve idealleştirmiş oluşu da göz önünde bulundurulması gereken bir başka sorundur. Yine bu kaynaklar noktasında hatırd tutulması gereken bir diğer sorun, başka kaynaklar üzerinden desteklenmesi mümkün olan ve kabul görmüş bazı hadiseler üzerine hayal ürünü hikayelerin yerleştirilmiş olmasıdır. Genelde İslâm Mezhepleri Tarihi özelde ise Mu‘tezile ve İmâmiyye’nin kaynaklarında örneklerine tesadüf edilebilecek bu sorunlar, çalışmamızın bütününde, ama en çok birinci bölümünde çeşitli biçimlerde karşılık bulmuştur. Bu sorunların farkında olmak kadar, aynı zamanda bunların nasıl üstesinden gelinebileceğine dair çözümler üretmek de İslâm Mezhepleri tarihçisinin temel ödevidir. Bu ise “fikirler ile hâdiseler arasındaki irtibat”¹⁸ ilkesinin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Zira kimi zaman bu iddia ve rivayetlerin farklı kaynaklardaki rivayetlerle karşılaştırılması, şahısların biyografisine dair başka bilgilerle örtüşüp örtüşmediğine dikkat edilmesi ya da içerikte yer alan fikir ve söylemlerin dönemle ilişkilendirilmelerinin mümkün olup olmadığına bakılması suretiyle tarihsel gerçekliğe ne ölçüde yaklaşmış olabileceklerini sorgulamaya açmak; çalışmada pek çok noktada doğru öngörülerde bulunabilmenin imkânını sunmuştur.

Süreç algısı ve takibi, İslâm bilimlerinin geneli için anlamlı ve gerekli bir ilke olmakla birlikte, İslâm Mezhepleri Tarihi çalışmalarında hayatî bir öneme sahiptir.¹⁹ Zira tarihsel olaylar arasında anlamlı bir akış ortaya konulamadığı ve karşılıklı nedenselliklerin hakkıyla tespit edilemediği durumlarda önceki ve sonraki hadiseler iç içe geçebilmekte, böylesi bir durumda da tarihin başı ile sonu aynileşebilmektedir. Bu çalışmada yöntem konusunda en fazla güçlük oluşturan husus, bu olmuştur. Özellikle İmâmiyye kanadında imâmet ve onunla ilişkili fikirlerin süreç içinde yaşadığı anlam genişlemesi ya da

¹⁶ Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, 59.

¹⁷ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 135.

¹⁸ Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîh Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 12-13.

daralması, öncü şahıslarla ilişkilendirilen -tecsîm ve teşbîh içerikli- kimi fikirlere yönelik tavırda yaşanan değişiklikler, ancak süreç takibi konusunda gözetilen hassasiyetle gözlemlenebilir hale gelmiştir.

İslâm Mezhepleri Tarihi çalışmalarında dikkat edilmesi gereken fikirler, şahıslar ve olaylar üzerinde derinleşme ilkeleri, çalışmamız boyunca sıklıkla başvurduğumuz prensipler olmuştur. “Fikirler üzerinde derinleşme”, fikirlerin tarihlendirilmesi ve menkulde makulün aranması anlamına gelmektedir.²⁰ Bir fikrin hangi tarihte, hangi bağlamda kim tarafından ve ne için söylendiğinin tespiti, bir İslâm Mezhepleri Tarihi çalışmasında anakronizmden ve spekülasyondan kaynaklanan yanlışlardan mümkün olduğunca kaçınmayı sağlayacaktır. Aynı hassasiyeti gözetmeyen makâlât türü eserlerdeki anonim ifadelerin sebep olduğu bilgi kirliliği, çalışmamızda fikir ve kavramların şahıslarla ilişkilendirilmesine zaman zaman engel olmuştur. Ancak söz konusu ilke ve onun önerdiği “menkulde makulün aranması” yöntemi, bizim “Hişâm b. Hakem’in ashabı/taftarları” ifadeleriyle Yûnus b. Abdîrahman, Sekkâk veya Fazl b. Şâzân gibi şahısların; “Râfıza içinden Mu‘tezile’ye yakın olanlar” ifadeleriyle Nevbahtîlerin kastediliyor olabileceğini tespit etmemizi sağlamıştır.

“Şahıslar üzerinde derinleşme”,²¹ yine çalışmamızda hassasiyetle üzerinde durmaya çalıştığımız ilkeler arasındadır. Onat, özellikle Şîlîğin erken dönemini aydınlatmayı hedefleyen çalışmalarda “insan faktörünü” göz önünde bulundurmanın önemine vurgu yapmaktadır.²² Bizim çalışmamızda ise İmâmiyye’nin öncüleri için olduğu kadar, ilerleyen süreçte iki fırkanın etkileşiminde öne çıkan kimseler için de “şahıslar üzerinde derinleşme” ilkesi devreye girmektedir. İbnu’r-Râvendî gibi hakkında son derece ihtilaflı ve -muhtemelen- kurguyla iç içe geçmiş iddialar bulunan bir şahsın iki fırka arasındaki etkileşimdeki yeri, özellikle Mu‘tezile cephesinden onunla ilgili olarak öne sürülenleri olduğu gibi kabul etmeyip sorgulamaya tabi tutmayı gerektirmiştir. Buradaki sorgulama, İbnu’r-Râvendî’nin gerçekten “mülhid” olup olmadığının tespitine değil, Mu‘tezile’nin ona yaklaşımında ne kadar tepkisel davrandığının ve onunla ilgili iddialarında spekülasyona başvurup başvurmadığının anlaşılmasına yöneliktir. Benzer şekilde çalışmamızda Mu‘tezile’den İmâmiyye’ye geçen şahıslar, Nazzâm gibi İmâmî öncülerden ve onların

¹⁹ Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihın Anlam ve Önemi”, 34-35.

²⁰ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 408.

²¹ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 408.

²² Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri*, 13.

fikirlerinden etkilendiği iddia edilen ya da Şeyh Sadûk gibi İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilenme aşamasında öne çıkan şahıslar üzerinde derinleşmek, onların etkileşim sürecindeki konumunu belirlemede büyük önem kazanmıştır.

“Olaylar üzerinde derinleşme” ilkesi, fikirler ve şahısların yanı sıra, birden fazla şahsı ilişkilendiren olayları kendi bağlamında, bütüncül ve karşılaştırmalı bir şekilde ele almayı ifade etmektedir. Özellikle süreç odaklı ve karşılaştırmaların ön planda olduğu çalışmalarda, birden fazla şahsı ilgilendiren olaylara şahısların yüklediği anlam farklılık arz etmekte ve bizatihi bu farklılığın muhtemel sebepleri araştırmacı için büyük önem taşımaktadır. Kalaycı, olaylar üzerinde derinleşme ilkesini üç aşama üzerinden açıklamaktadır. Bunlardan ilki, olayın birinci derecede tanıkları için ifade ettiği anlamın tespitidir. İkinci aşama bu tanıkların içinde yaşadığı toplumun olayı nasıl algıladığının tespitidir. Üçüncü aşama ise olayın diğer toplum ve bölgelerde nasıl algılandığının tespitidir.²³ Mu'tezile ile İmâmiyye'nin etkileşimini konu alan çalışmamız için bu ilkenin, kritik noktalarda büyük önem kazandığını söylememiz mümkündür. Bu kritik noktalardan biri, İmâmiyye'nin on birinci imamı Hasan el-Askerî'nin ardında bir halef bırakmaksızın ölümüdür. Zira bu hadise, daha sonra İmâmiyye'nin imâmet anlayışına eklemlenecek gaybet iddiasını beraberinde getirmiştir. Gerçekleştiği dönemi ve ortamı bizzat tecrübe etmiş, hatta “gâib” on ikinci imamla -yazışma gibi yollarla- irtibata geçtiği iddialarında bulunmuş İmâmî şahısların gözünde gaybetin ifade ettiği anlam, kuşkusuz İmâmî toplumun geri kalanı için ifade ettiği anlamdan farklı olmalıdır. Dahası Müslüman toplumun geri kalanı, İmâmiyye içinde -önce cılız sesler tarafından- ortaya atılan, fakat zamanla çoğunluk tarafından kabul gören gaybet iddiasına çok daha farklı bir noktadan bakmıştır. Bu iddiaya farklı zaviyeden bakmanın ötesinde şiddetli eleştiriler getiren Mu'tezile cephesinin yaklaşımı, olayları anlama ve yorumlama sürecinde söz konusu üç aşamayı dikkate almanın önemini açıkça göstermektedir.

Onat'ın önerdiği yöntem piramidinin son basamağında bilim insanının özgün yöntem anlayışı yer almaktadır. Bu bağlamda çalışmamızın ve çalışmamız boyunca karşılaştığımız malzemenin bizi yönlendirdiği bir noktaya özellikle dikkat çekmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Çalışmamız, mukayeseli ve aynı zamanda etkileşim kavramı üzerinden anlamaya çalıştığımız bir ilişki sürecini esas almaktadır. Etkileşimi yalnızca muhatabın görüş ve yönteminden kendine alma ve bunun karşılıklılığı olarak kabul etmenin

²³ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 43.

bu çalışma için yetersiz kalacağını fark etmemiz, etkileşim olgusunu tüm yönleriyle ele almayı gerekli kılmıştır. Ayrıca etkileşim olgusunun özellikle tarihsel sosyolojik karşılığını tanıma ve anlama çabamız, bir İslâm Mezhepleri Tarihi çalışmasında “disiplinler arası işbirliğinin”²⁴ önemini yeniden gündeme getirmiştir. Bu tecrübemizi ise yalnızca etkileşim olgusuyla sınırlamamız gerekir. Zira İslâm Tarihi ve Kelâm alanları, bu alanlarda yapılan araştırmalar, bu alanlardaki araştırmacıların çalışmamız kapsamına giren konulara kendi disiplinleri zaviyesinden yaklaşımları ve getirdikleri açıklamalar, araştırmamız boyunca sıklıkla istifade ettiğimiz hususlar olmuştur.

Etkileşim kavramı çalışmamızda, etkileme ve etkilenme faaliyetinin çift yönlülüğünü ifade etmek amacıyla tercih edilmiştir. Muhatabın çeşitli kelâmî ve itikadî konulardaki görüşlerinin alınması ihtimali üzerinden yola çıkan bu araştırma, esasında etkileşim kavramının çok yönlülüğü ve toplumsal anlamda geniş kapsamlılığı gerçeğiyle yüzleşmemizi sağlamıştır. Zira toplumsal anlamıyla etkileşim, toplumsal bir varlık olarak insan için kaçınılmaz bir faaliyettir. Simmel’a göre, “Birkaç bireyin etkileşime girdiği yerde toplum vardır.”²⁵ Üstelik çoğu zaman tek yönlü görülen, taraflardan birinin edilgen sanıldığı ilişki türleri dahi aslında karşılıklı etkiler barındırmaktadır. Zira etken görünen tarafın eylemi, çoğu zaman karşıdan gelen bir talebe matuftur. Siyasetçilere özgü “Ben onların lideriyim, bu yüzden onları takip etmeliyim.” deyişi bu çift yönlülüğü göstermektedir.²⁶ Toplumsal etkileşimin birden fazla unsuru ve biçimi olduğuna dikkat çeken araştırmacılar, tahakküm ve çatışma gibi olguların dahi etkileşimin birer biçimi olduğunu savunmaktadır. Çatışma fiilinin tabiatı itibarıyla tek taraflı gerçekleştirilememesi ve karşılıklılığın kaçınılmaz olması bir yana, tahakküm etme isteğinin kökeninde dahi bir başkası üzerindeki nüfuzun bireyin kendinde yaratacağı etkiye yönelik bir hedef vardır.²⁷ Bundandır ki belirli etkileşim türlerinin ortaya çıkmasıyla toplum meydana gelmektedir. Bunlar; Simmel’a göre toplumun nedeni ya da sonucu değil, bizatihi toplumdurlar.²⁸

Toplumu meydana getiren bireyler arasında varlığı kabul edilen ve biçimleri üzerine kafa yorulan etkileşimin, ayrıca birey ve toplum arasındaki ilişkiye odaklanan boyutunun da altı çizilmiş ve bu kapsamda çalışmalar yapılmıştır. Söz konusu çalışmalar, bireyin toplumla ilişkisi bağlamında “benlik” kavramını öne çıkarmaktadır. “Sembolik

²⁴ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 410.

²⁵ Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 47.

²⁶ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 65.

²⁷ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 87, 109.

etkileşimcilik”²⁹ olarak kavramsallaştırılan bu kuramın öncülerinden olan Mead, “Benlik, bireyin bir bütün olarak toplumsal deneyim süreciyle ve bu sürece katılan diğer bireylerle ilişkilerinin sonucunda meydana gelir. Birçok açıdan insanlarla benzerlik gösteren alt düzey hayvanlar bir benliğe sahip değillerdir.”³⁰ demektedir. Mead’ın önderleri arasında yer aldığı bu yaklaşım, o güne kadar insan davranışlarını içgüdüler üzerinden açıklayan psikolojik teoriden farklı olarak insan zihninin toplumsal köklerine vurgu yapmıştır.³¹ Ona göre zihnin işleyişinde toplumsal süreç, bireyin özbilincinden mantıksal ve zamansal açıdan daha önce gelmektedir.³² Benlik kavramını “sosyal ben” ve “ferdî ben” ayrımı üzerinden açıklayan Mead, bunlardan “sosyal ben”in kaçınılmaz olarak jest, dil gibi toplumsal unsurlardan hareketle “ferdî ben”den daha önce devreye girdiğini, “ferdî ben”in ise tüm özgünlüğü ve farklılığıyla buna tepki veren yönü temsil ettiğini ifade etmektedir.³³

Zihin ve benliğin toplumsal köklerine vurgu yapılması, aynı zamanda birey ve toplum arasındaki ilişkinin karşılıklı oluşunu ortaya koymakta; bu suretle de etkileşim kavramına yeni bir pencere açmaktadır. Toplumu oluşturan bireylerin sahip olduğu ve aynı zamanda toplumsal kökler barındıran zihin, ihtiyaç ortaya çıktığı zamanlarda toplumun yeniden yapılandırılması süreçlerinin de başladığı mekanizmalardır.³⁴ Birey düzeyinde başlayan bu dönüşüm, toplumsal çıkarlarda bir ortaklık yakalandığı ve toplum düşünsel olarak genişleyebildiği ölçüde başarıya ulaşacaktır.³⁵

Etkileşim kavramı üzerinde belki biraz da genişçe durmak istememizin nedeni, bu çalışmanın iki temel araştırma evrenini oluşturan Mu‘tezile ile İmâmiyye arasındaki ilişkiye açıklık getirebilme arzusudur. Bu ilişki, bir grubun diğerini etkilemesi veya bir grubun diğerinden etkilenmesi anlamında tek taraflı bir ilişki midir? Yoksa iki grubun birbirlerini etkilemesi şeklinde karşılıklı bir ilişki midir? Çalışmamızın başında muhtemel gördüğümüz husus, İmâmiyye’nin süreç içerisinde Mu‘tezile’den etkilendiği yönündeydi. Halbuki ilerleyen süreçte bunun, belki aynı düzlemde kendisini göstermemekle birlikte karşılıklı bir etkileşim üzerine kurulu olduğunu gördük. Bu noktada özellikle İbnu’r-

²⁸ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 50.

²⁹ J. P. Hewitt - D. Shulman, *Benlik ve Toplum: Sembolik Etkileşimci Sosyal Psikoloji*, çev. Büşra Aktaş vd. (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019), 23 vd.

³⁰ Georg Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, T.S. Yeşim Erdem (Ankara, Heretik Yayınları, 2021), 165.

³¹ Hewitt - Shulman, *Benlik ve Toplum*, 25.

³² Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 206-207.

³³ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 207, 225.

³⁴ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 308.

³⁵ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 309-310.

Ravendî odaklı tartışmaların, meseleye karşılıklı ilişkisellik temelinde bakabilmemize imkân tanıdığıнын altını çizmek gerekir. Mu‘tezile ve İmâmiyye’nin öncüleri arasındaki ilk karşılaşmalar, fizikî düzeyde bir etkileşime imkân tanıyan münazara meclislerini de içinde barındırmaktadır. İlk karşılaşmalar aşamasını çalışmamız açısından kıymetli kılan hususlardan birinin de bu nokta olduğunu düşünüyoruz. Zira ister mübadele anlamıyla bir fikir alışverişi mahiyetinde olsun, ister çatışma anlamıyla bir fikrî mücadele niteliğinde olsun bu karşılaşmaların her birinin etkileşimin tezahürleri olduğunu söylemek mümkündür.³⁶ Ancak biz bunun ötesinde iki fırka öncüleri arasındaki karşılaşmaların, tarafların daha sonra görüş ve söylemlerini kimi noktalarda yeniden şekillendirme ihtiyacı hissetmelerinde pay sahibi olduğunu tahmin ediyoruz.

Etkileşim kavramı ve bunun ifade ettiği karşılıklı ilişki olgusu, belki tüm fırkalar arası etkileşim süreçleri için olmasa da bizim çalışmamızda yöntemsel anlamda oldukça işlevsel bir rol icra etmiştir. Özellikle İmâmiyye’nin kimi kelâmî konulardaki görüşlerinde ve bu görüşleri aklîleştirme konusunda süreç içinde yaşanacak gelişmelerde, fırka mensuplarının kendilerine nesne olarak, üstelik kuvvetle muhtemel en fazla Mu‘tezile’nin gözünden bakmalarının etkili olduğunu tahmin ediyoruz. Mu‘tezile’yi bu konuda en üst sıraya yerleştirmemizin ise birden fazla nedeni bulunmaktadır. Bunlardan ilki, çalışmamızın özellikle ilk karşılaşmalar adını verdiğimiz birinci aşamasında, İmâmî öncülerin en fazla muhatap oldukları şahısların Mu‘tezilî öncüler oldukları yönündeki kanaatimizdir. Dahası yine ilgili dönemlerde -ve sonrasında- Mu‘tezile, yalnızca kelâmî meselelerde yetkinlik anlamında değil, entelektüel anlamda toplum ortalamasının üzerinde konumlandırılmış bir zümre olmuştur. Yalnızca İmâmiyye’nin öncüleri için değil, pek çok fırka ve temsilcisi için Mu‘tezile karşısında boy göstermek ve fikrî mücadele verebilmek başlı başına bir yetkinlik meselesi addedilmiştir. İmâmiyye’nin öncülerinin, özellikle de Hişâm b. Hakem’in bu konuda bir özgüven eksikliği çektiğini söylemek güçtür. Ancak yine de o ve çağdaşı İmâmî öncüler, -tecsîm ve teşbîh başta olmak üzere- kimi konularda Mu‘tezile’nin şiddetli eleştirilerine maruz kalmışlardır. İşte İmâmî toplumun süreç içinde bu konularda sergilediği tavrı, kendisine Mu‘tezile ve benzeri sert eleştiri sahiplerinin gözünden nesne olarak bakması üzerinden yorumlamak, makul ve anlamlı görünmektedir.

Birey-toplum etkileşiminin birey için olumsuz sonuçlar doğurduğu çeşitli durumlar da bulunmaktadır. Goffman, bireyin “toplumsal kimliğinin” çeşitli nedenlerle

³⁶ Krş. Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 65, 87.

itibarsızlaştığı ve “fiilî kimliğiyle” uyumsuzlaştığı durumlara dikkat çekmekte ve bu itibarsızlaştırılma halini “damga” (stigma) kavramıyla nitelemektedir.³⁷ Goffman’a göre üç farklı damga tipi bulunmaktadır. Bunlardan ilki fizikî deformasyon ve benzeri görünüşe yönelik farklılıkları kapsamaktadır. İkincisi; toplum tarafından sapkınlık, zayıf karakter ya da ahlaksızlık olarak değerlendirilen davranış bozuklukları veya alışkanlıklardır. Üçüncüsü ise ırk, din, ulus gibi etnolojik damgalardır.³⁸ Bu damgalardan özellikle sapkınlık (deviance), bizihi toplumsal normların ürünü olması bakımından ayrı bir noktada durmaktadır. Nitekim Becker’a göre esasında “toplumsal gruplar, ihlal edilmesi sapkınlık olarak tanımlanan kurallar koyarak sapkınlığı yaratırlar.” Ona göre de toplumun kendi yarattığı bu kurallara uymayanlar, toplum tarafından “haricî” (outsider) kabul edilirler.³⁹

Birey ve toplum arasındaki etkileşimin birey aleyhine sonuçlar doğurduğu durumlardan biri, sapkınlık örneğinde olduğu gibi toplumun ortaya koyduğu normların ve çerçevelerin belirleyiciliğinden kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle toplum tarafından itibarsızlaştırılan/ötekileştirilen birey ya da bireyler bu kaderlerini, toplumun kendi belirlediği kurallardan dolayı yaşamaktadırlar. Bu yaklaşımları çalışmamız açısından anlamlı kılan husus, bizihi “Râfıza” kavramına yüklenen olumsuz anlamın yanında, Mu‘tezile’nin İbnu’r-Râvendî ve onunla ilişkilendirilen şahıslara yönelik olarak yürüttüğü itibarsızlaştırma faaliyetidir. Öyle ki İbnu’r-Râvendî hakkında günümüze ulaşan özellikle Mu‘tezilî literatüre bakıldığında, onun “Râfıziliği” ile “mülhidliğinin” tamamen iç içe geçmiş olduğu görülecektir. Üstelik Mu‘tezile’nin başı çektiği bu itibarsızlaştırmanın, İmâmiyye’nin iç hesaplaşmalarına da yansıdığını söylememiz mümkündür. Goffman, “Bir damganın, damgalı bireyden, yakinen irtibatta bulunduğu insanlara sıçrama eğilimi genellikle, böyle ilişkilerden ya kaçınma ya da söz konusu oldukları yerde onları sonlandırma eğilimine sebebiyet verir.”⁴⁰ demektedir. Nitekim Mu‘tezile, İbnu’r-Râvendî’ye yönelik sergilediği itibarsızlaştırma faaliyetini, onunla birlikte İmâmiyye’nin öncü isimlerini de kapsayacak şekilde genişletmek konusunda oldukça istekli bir görüntü çizmiştir. Bu ise İmâmiyye’nin -en azından Şerîf el-Murtazâ’ya kadar- İbnu’r-Râvendî’ye

³⁷ Erving Goffman, *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, T.S. Ş. Geniş vd. (Ankara: Heretik Yayınları, 2022), 28-29.

³⁸ Goffman, *Damga*, 31.

³⁹ Hovard S. Becker, *Haricîler (Outsiders): Bir Sapkınlık Sosyolojisi Çalışması*, T.S. Ş. Geniş - L. Ünsaldı (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), 21.

⁴⁰ Goffman, *Damga*, 62.

yönelik kayıtsızlığını ya da yer yer eleştirel tavrını bizim için daha da anlamlı hale getirmektedir.

Yukarıda özetlemeye ve tartışmaya çalıştığımız hususlar, Mu‘tezile ile İmâmiyye etkileşiminin ne denli çok yönlü olduğunu göstermektedir. Öyle ki iki fırkadan birinin diğerinden aldığı kelâmî görüşler ya da yöntem konusundaki birikimin, etkileşimin yalnızca bir boyutunu teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle, İmâmiyye’nin aklî temellendirmelerinde Mu‘tezilî düşünce yapısından izler bulunabilmesi etkileşimin bir boyutuna, aklî temellendirme ihtiyacını en çok Mu‘tezile’den gelmiş olan eleştiriler karşısında meşruiyet zemini arayışıyla hissetmesi bir başka boyutuna işaret etmektedir. Üstelik meseleye yine İbnu’r-Râvendî özelinde, bu kez Mu‘tezile cephesini mercek altına alarak baktığımızda, iki fırka arasındaki etkileşimin yeni bir boyutuyla karşılaştığımızı söylememiz mümkündür. Çünkü Mu‘tezile’nin İbnu’r-Râvendî’ye yönelik bu topluca itibarsızlaştırma faaliyetinde de bir tepkinin, onun *Fadîhatu’l-Mu‘tezile* adlı eserinin yarattığı etkiye karşı gösterilen refleksin izlerini görmek mümkündür.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bir İslâm Mezhepleri Tarihi çalışmasında hassasiyet gösterilmesi gereken hususların başında kavramlar ve onların kullanımları meselesi gelmektedir. Özellikle fırkaların isimlendirilmesi konusu İslâm Mezhepleri Tarihi’nin temel problematik alanına giren bir sorundur.⁴¹ Belirli itikadî ve siyasî görüşler etrafındaki zümreleşmelerin fırkaya dönüşmesi süreci, onların bir fırka olarak isimlendirilmesi süreciyle beraber yürümektedir. Ancak bu isimlendirme sürecinde muhalif grupların etkisi, çoğu zaman isimlendirilen grubun istese de değiştiremeyeceği seviyede güçlü olabilmektedir. Hatta kimi zaman muhaliflerce tercih edilen bu ismin değiştirilemeyecek seviyede yaygınlaşması sonucunda, fırka mensuplarınca kabullenilerek yeniden içeriklendirilmesi ve olumlu çağrışımlara yönlendirilmeye çalışılması da söz konusudur. Çalışmamızın taraflarından biri olan İmâmiyye’ye yönelik isimlendirme konusu, kavramın tarihlendirilmesi meselesiyle birlikte bu türden bir soruna da örnek teşkil etmektedir. Mu‘tezile cephesinde bu seviyede bir kriz söz konusu olmamıştır. Zira Ehlu’l-Adl ve’t-Tevhîd gibi bir isimlendirmeye de rastlamak mümkün

⁴¹ Mehmet Ali Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’esi-I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 445-446.

olmakla birlikte, Mu‘tezile isimlendirmesi, erken tarihlerden itibaren bu fırka mensuplarının da kabul edip başvurdukları bir kullanımdır.

“Her sözcüğün bir temel anlamı, bir de bağlamsal anlamı vardır. Her kullanımda anlamı bağlam belirginleştirir ve her durumda ad kesin bir kavramı canlandırır.”⁴² Sözcüklerin bağlamlarıyla arasındaki sıkı ilişkiye vurgu yapan Guiraud, anlamın değiştiği durumlardaki bağlamın etkisini de bu suretle açıklamış olmaktadır. İslâm Mezhepleri Tarihi’nde anlam ve bağlam ilişkisinin önemini pek çok örnek üzerinden görmek mümkün olmakla birlikte, isimlendirme konusunda bunun ayrıca önem arz ettiği anlaşılmaktadır. Zira fırkalar için muhalifleri ya da mensupları tarafından tercih edilen isimlendirmelerin çoğu zaman, Kur’ân’da ya da hadislerde bulunan kelimelerden mülhem oldukları görülmektedir. İlgili metinlerdeki bağlamından koparılan bu kelimeler, yeni bağlamlarda kullanılmak suretiyle zaman içinde belirli bir grubu temsil eden kavramlara dönüşmüştür. Guiraud’nun anlamın “evrim geçirmesi”⁴³ olarak tanımladığı bu süreçte, isimlerin kullanıldığı bağlamsal anlam, zamanla temel anlama dönüşmektedir.

İsimlerin bağlamla olan ilişkisi, Mu‘tezile-İmâmiyye etkileşimi kapsamında ön plana çıkan isimlerin tümünü yakından ilgilendiren bir konudur. Ancak burada özellikle Mu‘tezilî kaynakların kullanmayı sıkça tercih ettiği Râfıza kavramı, kanaatimizce ayrı bir önemi haizdir. Mu‘tezile’nin başı çektiği muhaliflerce sık sık kullanılan Râfıza isimlendirmesi, sahibinin bu gruba ve yaklaşımına dair doğrudan fikir vermektedir.⁴⁴ Ancak bu isimlendirmenin yaygınlaşması ve mensuplarınca görmezden gelinemeyecek seviyeye gelmesi, anlamın olumlu çağrışımlara delalet ettiği yönünde izahatlara yönelmelerine neden olmuştur. Ca‘fer es-Sâdık’a söylettirilmiş görünen ve Râfızîliği açıkça öven rivayetlerin türemesi tam olarak bu kabullenişin bir göstergesi niteliğindedir.⁴⁵ Dahası, kavramın Kur’ân ile temellendirilememesi sorunu, muhtemelen isimlendirmenin muhatabı kesimi eski kutsal kitaplara başvurmaya ve buradan dayanak aramaya yöneltmiştir.⁴⁶

⁴² Pierre Guiraud, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yayınları, 1999), 42.

⁴³ Guiraud, *Anlambilim*, 67.

⁴⁴ Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, 450.

⁴⁵ Bu rivayetlerden birinde Ca‘fer es-Sâdık, Râfıza isminin kendilerine Allah tarafından verildiğini savunmaktadır. Bkz. Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed el-Berkî, *el-Mehâsin*, thk. Seyyid Mehdi er-Recâ‘î (Kum: el-Mecme‘u’l-‘Âlemi li Ehli’l-Beyt, 2011), 1/256-257; Etan Kohlberg, “The Term ‘Rafida’ in Imami Shi‘i Usage”, *In Praise of the Few Studies in Shi‘i Thought and History*, mlf. Etan Kohlberg, ed. Amin Ehteshami (Leiden - Boston: Brill, 2020), 161.

⁴⁶ Kohlberg, “The Term ‘Rafida’ in Imami Shi‘i Usage”, 162.

Kimi kaynakların erken dönem Şîî hadisçilerinden biri olarak takdim ettiği Süleymân b. Mihrân el-A‘meş’e (ö. 148/765)’e⁴⁷ dayanan bir rivayette Râfızîlik, Firavun’a itaati reddedip Hz. Mûsâ’ya destek vermeyi tercih eden yetmiş kişilik bir gruba kötülüğü “terk etmelerinden” dolayı Allah tarafından uygun görülmüş bir isimlendirmedir. Hz. Peygamber’den sonra da yalnızca Şîîler kötülüğü reddettikleri için bu isimlendirmenin muhatabı olmaya hak kazanmışlardır.⁴⁸ Hz. İdrîs dönemine dair olan ve detaylarda çeşitlilik göstermekle birlikte birden fazla kaynaktan geçen bir başka rivayette ise döneminin zalim ve zorba melikini terk edip İdrîs peygambere tabi olan mümin kişiler Râfıza olarak adlandırılmaktadır. Dahası bu rivayetlerden Şeyh Sadûk’un *Kemâlu’d-Dîn ve Temâmu’n-Ni‘me* adlı eserinde geçen ve Muhammed el-Bâkır’dan (ö. 114/733?) aktarılan versiyonunda bu mümin Râfızîlere düşmanlık besleyen melikin karısı ve onun taraftarları da “Ezârika” olarak isimlendirilmektedir.⁴⁹

Bağlam, yalnızca isimlerin ve kelimelerin anlam alanlarına değil, söylemlere de kaynaklık teşkil eden çok yönlü bir referans çerçevesidir.⁵⁰ Bağlam, bünyesinde bir ilişkisellik ve muhataplığı da barındırmaktadır ve söylem, bağlamın barındırdığı bu ilişkisellik ve muhataplığın sonucunda ortaya çıkmaktadır.⁵¹ Mezheplerin birbirleriyle geliştirdikleri muhataplık, söylemlerinin farklı dönemlerde ve coğrafyalarda çeşitlilik arz

⁴⁷ Kohlberg’in de yaptığı bu nitelemeyi destekler ve reddeder mahiyette farklı bilgilere ulaşmak mümkündür. Bu konuda en destekleyici ifadelerden birisi A‘meş’i İmâmîyye ya da diğer Şîîlerin muhaddisleri arasında zikreden Şehristânî’de geçmektedir. Bkz. Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, Emîr Alî Mehnâ - Alî Hasan el-Fa‘ûr (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1993), 224. Câhız da A‘meş’ten Râfızî olarak bahseder. Bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbu’l-Osmâniyye*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1411/1991) 144. A‘meş, Tûsî’nin *Ricâl*’inde de Ca‘fer es-Sâdık’ın ashâbı arasında geçmektedir. Bkz. Ebû Ca‘fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Ricâlu’t-Tûsî*, thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî (Kum: Muessesetu Neşri’l-İslâmî, 1430/2009), 215. Krş. Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed ez-Zehabî, *Tezkiretu’l-Huffâz* (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 1/265. Brockelmann A‘meş’i Ali hayranı bir hadisçi ve kari olarak tanıtmaktadır. Bkz. Carl Brockelmann, “al-A‘mash”, *Encyclopaedia of Islam*, ed. H. A. R. Gibb vd. (Leiden: Brill, 1986), 1/431. Konu ile ilgili iddialara değinen Mücteba Uğur, A‘meş’in Şîîliğini kabul edilebilir bulmayanlar arasındadır. Bkz. Uğur, “A‘meş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/54.

⁴⁸ Furât b. İbrâhîm el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, thk. Muhammed el-Kazım (Tahran: Vizâratu’s-Sakâfe ve’l-İrşâdi’l-İslâmî, 1995), 376-377; Kohlberg, “The Term ‘Rafida’ in Imami Shi‘i Usage”, 161-162.

⁴⁹ Şeyh Sadûk, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî, *Kemâlu’d-Dîn ve Temâmu’n-Ni‘me*, tsh. Alî Ekber Gaffârî (Kum: Muessesetu’n-Neşri’l-İslâmî, 1984), 127-128; Kohlberg, “The Term ‘Rafida’ in Imami Shi‘i Usage”, 165. Ebû Hâtîm er-Râzî (ö. 322/933-34) ise Şîa içerisinde türeyen, Râfıza terimini Kitâb-ı Mukaddes’e dayandırma eğilimini de kelimenin Arapça oluşu ve İbranîce Kitâb-ı Mukaddes’te bu hali ile yer almasının mümkün olmayışı temeline dayandırarak eleştirmektedir. Bkz. Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne fî Kelimâti’l-İslâmiyyeti’l-‘Arabiyye*, thk. Abdullâh Sellûm es-Sâmerrâ‘î (Sana: Merkezu’d-Dirâsât ve’l-Buhûsi’l-Yemenî, 1994), 46-47; Kohlberg, “The Term ‘Rafida’ in Imami Shi‘i Usage”, 119.

⁵⁰ Mehmet Kalaycı, “Bağlam-Söylem İlişkisi Çerçevesinde Mezhebî veya Kelamî Aidiyet Olgusu: Eş‘arî ve Birgîvî Algısı Üzerinden Bir Analiz”, *Dinî Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar*, ed. Ş. A. Düzgün - T. Günel (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 205.

etme nedenlerinden biridir. Söz konusu değişimin izlerini yalnızca Râfıza isimlendirmesi için değil, çalışmamızın temel konuları arasındaki imâmet, gaybet gibi kavramların içeriklendirilmesindeki dönüşüm üzerinden de takip etmek mümkündür. Çalışmamız kapsamına giren dönem boyunca imamın niteliklerine yönelik İmâmî söylemdeki dönüşüm ya da gaybet mefhumunun yeniden içeriklendirilmesi gibi hususlar buna örnektir.⁵²

Hem Mu'tezile hem de İmâmiyye ile ilgili çalışmaların kavramsal çerçevelerinde bu mefhumlar ve onların etimolojik kökenleri ayrıntılı olarak incelenmiştir.⁵³ Biz ise burada, özellikle isimlendirme konusunda çalışmamızdaki tercihlerimize ve bu tercihlerin nedenlerine odaklanmanın daha işlevsel olacağı kanaatindeyiz.

2. 1. Mu'tezile

Mu'tezile isimlendirmesine, esasında çalışmamızın başladığı noktanın da öncesinde rastlamak mümkündür. Kendisi de bir Mu'tezilî olan Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-851?), Mu'tezile kavramını ilk olarak Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından ortaya çıkan dört fırkadan biri için kullanmaktadır. Buna göre, Aleviyye, Osmâniyye ve Huleysiyye ile birlikte ilgili dönemde yaşanan kargaşa ortamında ortaya çıkan bir diğer grup, Mu'tezile olarak anılan kesimdir. Bunlar, kimin (hangi tarafın) haklı olduğunu öğrenene kadar harpten kaçınan ve içlerinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Ebû Mes'ûd el-Ensârî, Ahnef b. Kays et-Temîmî gibi sahabeyi barındıran zümredir.⁵⁴ Yine Ca'fer b. Harb'a göre onların Talha ve Zubeyr'e karşı savaşma konusundaki görüşleri, daha sonra Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) tarafından da benimsenecektir. Ca'fer b. Harb, iki Mu'tezile arasında bu şekilde bir ilişki kursa bile, çalışmamıza konu olan Mu'tezile fırkasının Hz. Ali dönemi ayrışmalarına kadar götürülmesi her halükârda makul görünmemektedir.⁵⁵

⁵¹ Kalaycı, "Bağlam-Söylem İlikisi Çerçevesinde Mezhebî veya Kelamî Aidiyet Olgusu", 206.

⁵² Kalaycı, belirli bir bağlamın ürünü olarak gelişen söylemin, farklı bağlamlarda uğrayacağı içerik değişimini iki ana başlık altında; esnetme ve vakumlama kavramlarıyla tanımlamaktadır. Bunlardan ilki, söylemin delalet çerçevesinde bir genişlemeye; ikincisi, başlangıçta geniş bağlamlarda karşılığı olan bir söylemin tek bir bağlam tarafından yutulmasına işaret etmektedir. Bkz. Kalaycı, "Bağlam-Söylem İlikisi Çerçevesinde Mezhebî veya Kelamî Aidiyet Olgusu", 212. Bizim değindiğimiz imâmet ve gaybet kavramlarının içeriğindeki dönüşümün, burada esneme faaliyetine karşılık geldiğini düşünüyoruz.

⁵³ Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 29-39; Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 27-38; Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 27-36; Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 29-48.

⁵⁴ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), thk. Josef van Ess (Beyrut: Franz Steiner, 1971), 17.

⁵⁵ Söz konusu ilişki, İbnu'l-Murtazâ gibi daha sonraki Mu'tezilî kaynaklarda da kurulmaya devam edecektir.

Bizim bu çalışmada ilgilendiğimiz Mu‘tezile, Hasan el-Basrî’nin (ö. 110/728) ilim halkasından ayrılan Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile birlikte *el-menziletu beyne’l-menzileteyn*, *el-va’d ve’l-va’id* ve kısmen *el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-munker* ilkelerinin belirginleştiği; Ebu’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 227/841?) ile birlikte ise bunların yanına *tevhîd* ve *adl* ilkelerinin eklenmesiyle beş esası sistemleşmiş bir İslâm fırkası olan Mu‘tezile’dir.⁵⁶ Özellikle beş esasın bu noktada belirleyicilik arz etmesi, Mu‘tezile’nin kendisinin bu konuda sergilediği tavırla doğrudan ilişkilidir. Ebu’l-Huzeyl’e isnat edilen *el-Usûlu’l-Hamse* adlı eserin Mu‘tezilîlerce bu fırkaya mensubiyetin bir işareti olarak kabul edilmesi bu tavrın göstergelerinden biridir.⁵⁷ Nitekim hicrî üçüncü asrın son yarısında Hayyât (ö. 300/913), yukarıda zikrettiğimiz beş ilkenin tamamının kabul edilmesini bir kimseyi Mu‘tezilî saymanın şartı olarak göstermektedir.⁵⁸ Mu‘tezile’nin bu beş esası kapsayacak şekilde içeriklenmesinin Ebu’l-Huzeyl ile birlikte gerçekleştiğini kabul etmek, ne yazık ki bu sürecin hangi asırla başlatılacağına tespitini mümkün kılmamaktadır. Onun ömrünün büyük kısmını hicrî ikinci asırda geçirmiş ve -tam tarih konusundaki ihtilaflı rivayetlere rağmen- üçüncü asrın ilk yarısında vefat etmiş olduğu bilinmektedir. Bu durumda ise bu beş esasın sistemleştiği bir Mu‘tezile’den en geç hicrî üçüncü asrın ilk yarısından itibaren söz etmek mümkün hale gelmektedir.⁵⁹ Burada kısaca özetlemeye çalıştığımız husus, çalışmamızın ilk aşaması olan ilk karşılaşmalar kapsamında yer alan Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Ebu’l-Huzeyl ve onların çağdaşı kimi isimlerin, aynı zamanda Mu‘tezile’nin kurucuları olarak kabul edilen ve beş esasın şekillenmesinde doğrudan pay sahibi -ya da en azından onların çağdaşı- şahıslar olduğunu göstermektedir. Çalışmamızın birinci bölümüne tekabül eden bu evredeki şahıslar için Mu‘tezilî öncüler, Mu‘tezile’nin öncüleri tamlamalarından birini kullanmamızın nedeni, söz konusu ilkelerin belirginleşmesinin mimarı şahısların aynı zamanda İmâmî öncülerle ilk karşılaşmaları gerçekleştirenler olmalarıdır. Yine aynı nedenle Mihne ve sonrasıyla başlattığımız ikinci bölümünden itibaren Mu‘tezile ifadesi kullanılmaya başlayacaktır.

Konu ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 39-41.

⁵⁶ Krş. Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 104, 163, 290.

⁵⁷ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Bahru’l-Kelâm: Matürîdî Kelâmı*, thk ve çev. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2019), 198-199; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 163.

⁵⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 126-127.

⁵⁹ Diğer yandan Mu‘tezile ifadesi bu sistemleşme sürecinden önce, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve yine Ebu’l-Huzeyl gibi şahısları kapsayacak şekilde hicrî ikinci asırda kullanılmaya başlamış görünmektedir. Zira Şeytânü’t-Tâk olarak bilinen Ebû Ca’fer el-Ahvel (ö. 160/777?) ve Hişâm b. Hakem’in (ö. 179/795?) doğrudan Mu‘tezile’ye yönelik reddiyeleri vardır. Bkz. Ebu’l-Ferec İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 600-601.

2. 2. İmâmiyye:

Çalışmamızın ikinci cephesini teşkil eden İmâmiyye’de, ismin bir fırkaya karşılık gelecek şekilde tarihlendirilmesi meselesi Mu‘tezile’de olduğuna benzer bir şekilde işlememektedir. Zira İmâmiyye ile ilişkilendirilen imâmet eksenindeki temel görüşlerin belirginleşmesinden söz edebilmek için belki, nassla tayin fikrinin ortaya atılmasının da öncesinden başlayıp gaybet unsurunun devreye girmesi ve imam sayısının on ikide sabitlenmesine kadar uzanan geniş bir zaman dilimini dikkate almak gerekmektedir. Bunun yanında, özellikle çalışmamız bize gösterdiği kadarıyla bu görüşlerden bazılarının içeriği, ilk ortaya atıldıkları halini korumamış ve kimi genişleme ya da daralmalara maruz kalmıştır. Her şeyden önce İmâmiyye kavramı, bir noktadan sonra, fakat geriye doğru teşmil edilerek kullanılmaya başlayan bir kavramdır. Bu, her fırkanın kendi tarihini mümkün olduğunca geriden başlatmasına ilave bir sorundur. Zira Mu‘tezile örneğinde, kavramın kendisinin -aynı kitleyi nitelemese de- erken tarihlerde (Hz. Ali dönemi) kullanımı söz konusudur. Ancak İmâmiyye için böyle bir durumdan söz etmemiz mümkün görünmemektedir. İmâmiyye kavramının tarihlendirilmesi hususu bizim çalışmamızın öncesinde de çağdaş araştırmalara konu edilmiştir.⁶⁰ Ancak yine de bu kavramın çalışmamızdaki kullanımına yönelik tercihimize temel teşkil eden noktalara burada kısaca değinmek yerinde olacaktır.

İmâmiyye kavramına, hicrî üçüncü asırdan günümüze ulaşan kimi kaynaklarda rastlamak mümkündür. Eserlerin kendilerinin hicrî üçüncü asırda yazılmış olmaları, İmâmiyye terimini bu asır için (sonu dahi olsa) kullanmamızı her halükarda mümkün kılmaktadır. Söz konusu asırda yazılmış olup İmâmiyye ifadesini içeren kaynakların başında, İbn Tayfûr’un (280/893) *Kitâbu/Târîhu Bağdâd* adlı eseri gelmektedir. Burada İbn Tayfûr, Me’mûn’un huzurunda gerçekleşen bir münazarada, taraflardan birinin “İmâmiyye”yi temsil ettiğini savunmaktadır.⁶¹ İmâmiyye ifadesine başvuran hicrî üçüncü asırdan bir başka kaynak da Ka’bî’nin (ö. 319/931) *Kitâbu’l-Makâlât* adlı eseridir. Müellifin 290/902 yılında yazmaya başladığını belirttiği eser,⁶² ayrıca Mu‘tezile cephesinde İmâmiyye ifadesini görebildiğimiz en erken tarihli kaynaktır. İbn Tayfûr’un söz konusu

⁶⁰ Bozan’ın konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. Bozan, *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, 32-35. Krş. Kohlberg, “From Imamiyya to Ithna -‘Ashariyya”, *In Praise of the Few Studies in Shi‘i Thought and History*, 213 vd.

⁶¹ Ebu’l-Fazl Ahmed b. Tâhir İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî (Kahire: Mektebetu Neşri’s-Sakâfeti’l-İslâmiyye, 1949), 22.

⁶² Ebu’l-Kâsım el-Ka’bî el-Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât ve Me’ahu ‘Uyûnu’l-Mesâil ve’l-Cevâbât*, thk. Hüseyin

ifadeye geriye dönük olarak başvurusu ve Me'mûn dönemine götürmesinin birtakım soru işaretlerine yol açtığı muhakkaktır. Zira bu durum, kavramın Me'mûn döneminde, hatta ilgili münazarada gerçekten kullanılıp kullanılmadığına kesin bir cevap verememeye neden olmaktadır. Bu anlamda tereddütlere neden olan bir diğer kaynak, İbn Ebi'l-Hadîd'in (ö. 656/1258) *Şerhu Nehci'l-Belâga* adlı eserindeki alıntılar üzerinden ulaşılan, Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin (ö. 240/854), Câhız'ın (ö. 255/869) *el-Osmâniyye* adlı eserine yönelttiği eleştirilerdir.⁶³ Nitekim burada da ifadenin İbn Ebi'l-Hadîd tarafından geriye dönük olarak kullanılmış olması imkân dâhilindedir. Ancak bu verilerin her birinin bir araya getirilmesi, üstelik İbn Tayfûr'un eserini yazdığında söz konusu kavramı geçmişe teşmil edeceği kadar (öyle olduğunu varsayarsak) kabul görmüş olması, İmâmiyye kullanımının kabaca hicrî üçüncü asrın ortalarında yaygınlık kazanmaya başladığını kabul etmeyi mümkün kılmaktadır.

Hicrî üçüncü asrın ortaları ayrıca iki fırka etkileşiminin ikinci aşaması olan Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçişleri incelediğimiz dönemdir. Ebû İsâ el-Varrâk (ö. 247/861?) ile başlattığımız bu geçişlerin geri kalanının büyük oranda hicrî üçüncü asrın ikinci yarısıyla tarihlendirilmesi mümkündür. Bu ön kabul; çalışmamızın, Mihne ve sonrasında Mu'tezile'nin durumuna dair bilgi vererek başladığımız ikinci bölümünden itibaren İmâmiyye ifadesini kullanmamızın mümkün olabileceğine işaret etmektedir. İlk karşılaşmalar olarak isimlendirdiğimiz birinci aşamada ise tıpkı Mu'tezile için yaptığımız gibi İmâmî öncüler ya da İmâmiyye'nin öncüleri tamlamalarından birini tercih ettiğimiz görülecektir.

2. 3. Râfıza:

Çalışmamızın birinci aşaması için Mu'tezilî ve İmâmî öncüler, sonraki aşamalar içinse doğrudan Mu'tezile ve İmâmiyye kavramlarını kullanma yönündeki tercihimize rağmen Râfıza ifadesinin de sıkça kullanıldığı görülecektir. Bu kullanımın çalışmamızda yer almasının, esasında birden fazla nedeni bulunmaktadır. Öncelikle, Mu'tezile'nin muhatabı için yaptığı isimlendirme tercihi çalışmamız için bizatihi önem arz eden bir husustur. Bunun yanında çalışmamızda görüleceği üzere Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825), Nazzâm (ö. 231/845) gibi şahıslar ya dönemlerinin siyasetçileri tarafından ya da muahhar makâlât yazarları tarafından Râfîzî düşüncelerle ilişkilendirilmişlerdir. Üstelik bu

Hansu vd. (İstanbul: KURAMER, Ammân: Dâru'l-Feth, 2018), 49.

⁶³ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Kum: Dâru'l-İhyâi'l-

ilişkilendirme, Bişr b. Mu'temir örneğinde olduğu gibi kimi durumlarda muhatabının hapsedilmesine neden olmuştur. Görüleceği üzere çoğu zaman, özellikle de ilişkilendirildiği gruba mensup olmayanlar için Râfızîlik, bir suçlamadır. Bu gibi durumlarda kaynaklarda geçtiği haliyle Râfıza ifadesini kullanmamak, bir tür te'vile yönelmeyi gerektirecektir ki bunun neticesinde yapılacak hiçbir tercih, kanaatimizce Râfıza ifadesini hakkıyla karşılamayacaktır.

Kaynaklarımızın başvurduğu durumlarda Râfıza ifadesine yönelik bir müdahale ve te'vilde bulunmama yönündeki tercihimizin bir başka nedeni de özellikle Mu'tezilî makâlât yazarı Ka'bî tarafından sergilendiğini gördüğümüz isimlendirme çeşitliliğidir. Günümüze ulaşan en erken tarihli Mu'tezilî kaynaklardan biri olan Ca'fer b. Harb'ın (ö. 236/850-851?) *Kitâbu'l-Usûl/Usûlu'n-Nihal* adlı eserinde Ashâbu'n-Nesk veya Ashâbu'l-Îmâme bi'n-Nesk olarak yer alan isim,⁶⁴ bizim kanaatimize göre Ka'bî'nin *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eserinde yerini Ehlu'l-Îmâme ve Îmâmiyye'ye bırakmaktadır. Her iki kaynakta da ilk kez, Muhammed el-Bâkır'ın ölümünün ardından yaşanan fırkalaşmalarda Ca'fer es-Sâdık'ın taraftarları için Muğîre b. Sa'îd ya da Zeyd b. Ali tarafından yapıldığı belirtilen Râfıza isimlendirmesi ise varlığını korumaktadır.⁶⁵ Ka'bî, Müslüman toplumdaki mevcut fırkalara ve onların alt sınıflarına dair bilgilerini aktarırken özellikle Îmâmiyye ifadesini kullanmaktadır. Îmâmet ve onunla ilişkili konulara dair farklı görüşleri aktardığı yerlerde ise aynı gruba karşılık olarak yaptığı isimlendirme çoğunlukla Ehlu'l-Îmâme'dir. Bu kavramların yanında o; tecsîm ve teşbîh,⁶⁶ bedâ, rec'at, Kur'an'ın tahrîfi gibi görüşleri ilişkilendirdiği durumlarda Râfıza kavramına başvurmaktadır.⁶⁷ Öyle anlaşılmaktadır ki Ka'bî; fırkayı ve onun alt sınıflarını tasvir ederken Îmâmiyye'yi, imâmetle ilgili Hz. Ali -ve Hz. Hüseyin- evladı, nassla tayin gibi unsurları savunan grubun görüşlerine yer verirken Ehlu'l-Îmâme'yi, muhalifler tarafından İslâm'ın birtakım temel inanç unsurlarıyla çeliştiği iddia edilen görüşlere yer verdiği zamanlarda ise Râfıza'yı kullanmaktadır. Îmâmet eksenli görüşler ya da ön plana çıkan şahıslar dikkate alındığında aslında bu üç ismin aynı grubu tanımladığı görülmektedir. Ancak yine de Ka'bî, isimlendirme konusunda böyle bir tercihte

Kutubi'l-'Arabî, 1965), 275, 294.

⁶⁴ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-Îmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), 22-23, 48.

⁶⁵ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-Îmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), 46; Ka'bî, *el-Makâlât*, 92, 115.

⁶⁶ Tecsîm ve teşbîh görüşlerinde özellikle Hişâm b. Hakem'in ilişkilendirildiği bir diğer grup, Müşebbihe ya da Haşeviyye'dir. Bkz. Ka'bî, *el-Makâlât*, 245-247, 259.

⁶⁷ Ka'bî, *el-Makâlât*, 116, 241, 257, 268, 285.

bulunmaktadır. İlişkilendirildiği görüşler dikkate alındığında, özellikle Râfıza tercihinin devreye girdiği durumların farkı oldukça belirgindir.

Ka‘bî’nin isimlendirme konuda gösterdiği hassasiyet, hocası Hayyât tarafından gösterilmeyen bir hassasiyettir. Hayyât, Râfıza’yı hem nassla tayin fikriyle⁶⁸ hem de tecsîm ve teşbîh, bedâ, rec‘at, Allâh’ın ilminin sonradan olması gibi görüşlerle⁶⁹ irtibatlandırmaktadır. Diğer yandan kimi zaman başvurduğu Ehlu’l-İmâme tamlamasını da rec‘at fikriyle ilişkilendirebilmektedir.⁷⁰ Çalışmamızda daha sonra görüleceği üzere Hayyât, *el-İntisâr*’ında muhatabı İbnu’r-Râvendî’yi bir yandan mülhid kabul ederken bir yandan onun ve savunduğu İmâmî öncülerin Râfıziliğine vurgu yapmaktadır.⁷¹ Bu da onun reddiye niteliğindeki mezkûr eserinde kavramlar konusunda bir hassasiyet arayamamamıza neden olmaktadır. Benzer bir üslup barındıran Kâdî Abdulcebbâr’ın *Tesbîtu Delâili’n-Nubuvve* adlı eserinde, bu kez İmâmiyye ve Râfıza kavramları kimi zaman aynı görüşleri savunan ayrı grupları temsil eder gibi yan yana zikredilmekte⁷² kimi zamansa birbirinin yerine kullanılmaktadır.⁷³ Onun *el-Muğnî* adlı eserinde (özellikle imâmet bahislerinde) ağırlıklı olarak kullanmayı tercih ettiği kavramsa İmâmiyye’dir.⁷⁴

Çalışmamızın kapsamı içinde yer alan Mu‘tezilî yazarların İmâmiyye’yi ele alış şekline ve İmâmî temsilcilerin görüşlerine dair verdikleri bilgilere çalışmamızın özellikle ikinci ve dördüncü bölümlerinde daha ayrıntılı olarak yer verilecektir. Burada yalnızca isimlendirme konusundaki genel durumu özetlemek ve özellikle Ka‘bî’nin yaptığı tercihlerin gelişigüzel olmadığı yönündeki tespitimizi aktarmakla yetiniyoruz. Ka‘bî’nin günümüze ulaşan eseri, İmâmiyye ifadesinin Mu‘tezilî literatürde en geç hicrî üçüncü asrın sonunda görülmeye başladığını ortaya koymaktadır. Ancak Râfıza kavramı, Kâdî Abdulcebbâr örneğinde olduğu gibi olanca olumsuz ve dışlayıcı çağrışımlarıyla kullanılmaya devam etmektedir. Tüm bu nedenler, kaynaklarımızın tercih ettiği durumlarda, Râfıza ve türevi ifadeleri olduğu gibi aktarma yönündeki kararımıza temel teşkil eden hususlardır.

⁶⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 163-164.

⁶⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 107, 160.

⁷⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 132.

⁷¹ Diğer yandan Hayyât’ın alıntılar yaptığı İbnu’r-Râvendî, Câhız’a karşı savunduğu kesimi isimlendirmede çoğunlukla Şîa kavramını tercih etmektedir. Bkz. Hayyât, *el-İntisâr*, 127, 130, 137, 161 vd.

⁷² Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ’ili’n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber’in Hayatı*, çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2017), 270-271, 412-413, 468-469.

⁷³ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ’ili’n-Nübüvve*, 412-413.

⁷⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl* (Kahire: Dâru’l-Mısriyye, 1963), 20-1/8, 15, 120, 125, 184, 195, 272 vd. 20-2/3, 29, 53, 135, 146, 176 vd.

Çalışmamıza konu olan kesimin İmâmiyye ve onunla ilişkilendirilen şahıslar olması, Şîa'nın diğer alt kollarını mümkün olduğunca kapsamımız dışında bıraktığımız anlamına gelmektedir. Ancak yine de kimi zaman bu kavrama başvurma ihtiyacı duyduğumuz görülecektir. Emevîler dönemi gibi henüz belirginleşmiş alt kollardan söz edemeyeceğimiz durumlarda, bir fikir ya da şahsı Şîa'nın hangi alt kolu ile ilişkilendireceğimize dair netlik bulunmadığı durumlarda ya da ana alt kolların tümünü kapsayacak nitelikteki fikir ve olgularda Şîa kavramı devreye girmektedir. Bunun dışında İbnu'r-Râvendî örneğinde olduğu gibi kaynaklarımızın Şîa isimlendirmesini tercih ettiği anlar da söz konusudur. Muhataplarının Râfıza isimlendirmesine ağırlıklı olarak Şîa'ya başvurmak suretiyle itiraz etmiş olan İbnu'r-Râvendî'nin bu yöndeki tercihi de çalışmamız açısından kıymet arz etmektedir ve dikkat çekmeye değerdir. Bu nedenle ilgili alıntı ya da atıflarda, Râfıza isimlendirmesinde olduğu gibi kaynağımızın tercihine sadık kaldığımız görülecektir.

3. KAYNAKLAR

İslâm Mezhepleri Tarihi'nin ana kaynakları makâlât, fırak, milel ve nihâl türündeki eserler olmakla birlikte bu alanda yapılan çalışmalarda kelâm, tarih, coğrafya, tabakât ve ricâl gibi geniş bir kaynak ağı üzerinden mümkün olduğunca mukayese edilmiş ve desteklenmiş bilgiye ulaşmak son derece önemlidir. Mu'tezile ve İmâmiyye arasındaki etkileşim sürecini olabildiğince başından itibaren tanımaya ve anlamaya çalışmak, ilgili dönemlerde yazılmış kaynaklar üzerinden sağlıklı bilgi elde etme ihtiyacı doğurmuştur. Ne var ki günümüze ulaşan erken dönem kaynakların çok az bir kısmı hicrî üçüncü asır, çoğunluğu ise hicrî dördüncü asır ve sonrasının eserleridir. Bu ise yukarıda değindiğimiz mukayese ve çapraz sorgulama sürecini işletebilmenin bizim çalışmamız için ne kadar hayatî olduğunu bir kez daha göstermektedir. Bu bağlamda Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin hicrî ikinci, üçüncü ve dördüncü asırlardaki seyrini tespit edebilmek için ağırlıklı olarak müracaat ettiğimiz kaynakları kısaca tanıtmak yerinde olacaktır.

3. 1. Makâlât Türü Eserler

Makâlât ve Milel Nihâl türündeki eserler, hemen her İslâm Mezhepleri Tarihi çalışması için temel kaynaklar arasındadır. Çalışmamızda da bu türdeki eserlerde hem Mu'tezile hem de İmâmiyye'nin ve onların öncülerinin çeşitli kelâmî konulardaki görüşlerine dair verilen bilgiler büyük önem arz etmektedir. Çalışmamızın neredeyse tüm

bölümlerinde gerekli noktalarda başvurulmuş olmakla birlikte, özellikle dördüncü bölümümüzdeki verilerimizi büyük oranda bu eserlere borçlu olduğumuzu söylemek yerinde olacaktır. Bu eserlerden günümüze ulaşanlar arasında en erken tarihli olanlardan biri, kendisi de bir Mu‘tezilî olan Ca‘fer b. Harb’ın (ö. 236/850-851?) kaleme aldığı *Kitâbu’l-Usûl/Usûlu’n-Nihal* adlı eserden günümüze ulaşan ve imâmet bahsindeki firkalaşmaları içeren metindir. İlgili eser başlangıçta van Ess tarafından bir başka Mu‘tezilî Nâşî el-Ekber’e (ö. 293/906) nispet edilerek, *Mesâ’ilu’l-Îmâme* başlığı altında ve aynı yazarın *Kitâbu’l-Evsat fi’l-Makâlât* adlı eserinden seçmelerle birlikte 1971 yılında neşredilmiştir. Ancak nâşir daha sonra, metnin Nâşî el-Ekber’e nispetinin hatalı olduğunu ve esasında Ca‘fer b. Harb’ın *el-Usûl* adlı eseri olması gerektiğini beyan etmiştir.⁷⁵ Bu veriyi bizim için önemli kılan, tarihlendirmesi noktasında yaratacağı farktır. Zira burada fırka tasniflerinin ama ondan da önemlisi kullanılan kavramların, en geç hicrî üçüncü asrın ilk yarısını yansıttığı ön kabulüyle hareket etmemizi sağlamaktadır.

Hicrî üçüncü asrın sonlarında kaleme alınmaya başlayan ve günümüze ulaşan bir başka Mu‘tezilî makâlât eseri ise Ebu’l-Kâsım el-Ka‘bî el-Belhî’nin (ö. 319/931) *Kitâbu’l-Makâlât* adlı eseridir. Bu eser, Ka‘bî yaşadığı döneme kadarki Mu‘tezilî ve İmâmî âlimlerin görüşlerini tespit etmemizde sıkça faydalandığımız bir kaynak olmuştur. Ka‘bî’nin bizzat çalışmamız kapsamındaki Mu‘tezilîler arasında olması, onun ilgili eserde İmâmiyye’ye yaklaşımı üzerinde ayrıca durmamıza neden olmuştur. Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’nin (ö. 324/935-936) *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn* adlı eseri yine ağırlıklı olarak çalışmamızın dördüncü bölümünde başvurduğumuz kaynaklardandır. Eş‘arî’nin özellikle İbnu’r-Râvendî’nin -tahminimize göre- Mu‘tezilîyken benimsediği görüşlerine yer vermesi, bu esere ayrıca önem atfetmemize neden olmaktadır. Ebu’l-Hüseyin el-Malatî el-Askalânî (ö. 377/987) tarafından yazılan *et-Tenbîh ve’r-Redd ‘alâ Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bid‘a* adlı eseri de çeşitli firkalara ve görüşlerine dair bilgi veren kaynaklarımız arasındadır. Hadis Taraftarı makâlât geleneğinin bir örneği olarak değerlendirilebilecek⁷⁶ eser, hem Mu‘tezile hem de İmâmiyye’nin öncülerine dair bilgilerine yer yer başvurduğumuz bir kaynaktır. İçeriğindeki kimi bilgilerin güvenilirliği sorgulamaya muhtaç olmakla birlikte,⁷⁷ hicrî dördüncü asırda

⁷⁵ Josef van Ess, “al-Jahiz and Early Mutazili Theology”, *al-Jahiz: A Muslim Humanist for our Time*, ed. Arnim Heinemann vd. (Würzburg: Ergon Verlag, 2009), 4-5. Krş. Seyit Bahcivan, *Mezhepler Tarihi Yazmalarında Aidiyet Problemi: “Usûlu’n-Nihal ve el-Fıraku’l-İslâmiyye” Örneği ve Eserlerin Edisyon Kritiği* (Konya: Adal Ofset, 2007), 51.

⁷⁶ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 383.

⁷⁷ Mustafa Öz – Avni İlhan, “Malatî, Ebü’l-Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/468.

yazılmış bir eser olması *et-Tenbîh*'i bizim için görmezden gelinemeyecek bir kaynak haline getirmiştir. Yine aynı tür eserler arasında zikredebileceğimiz Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-1038) *el-Fark beyne'l-Fırak*'ı ve Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'i sıkça faydalandığımız diğer kaynaklardır.

3. 2. Kelâm Eserleri ve Reddiyeler

Hicrî ikinci asır çalışmamız açısından oldukça kritik bir dönemi teşkil ediyor olmakla birlikte bu dönemden günümüze ne yazık ki çok az sayıda eser ulaşmıştır. Bu az sayıdaki eserden biri Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815?) *Kitâbu't-Tahrîş*'idir. Hicrî üçüncü asırda Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869) Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin ikinci aşamasında, önemli bir noktada durmaktadır. Câhız'ın günümüze ulaşan çok sayıda eserinden çalışmamızda en fazla yararlandıklarımız arasında "Makâletu'z-Zeydiyye ve'r-Râfıza" adlı risalesi, İmâmiyye'nin imâmet anlayışına karşıt argümanlara yer verdiği *el-Osmâniyye* adlı eseri ve yer yer Mu'tezilî ve İmâmî öncülerinden bahsettiği *el-Hayevân* adlı eseri yer almaktadır.

Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 300/913?) *el-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbni'r-Ravendî el-Mulhid* adlı eseri çalışmamızda en fazla faydalandığımız kaynakların başında gelmektedir. Bu eser, Câhız'ın *Fazîletu'l-Mu'tezile* adlı eserine karşı İbnu'r-Râvendî'nin yazdığı *Fadîhatu'l-Mu'tezile* adlı esere yönelik olarak yazılmış bir reddiyedir ve bu yönüyle çok katmanlı bir yapı arz etmektedir. Hayyât'ın burada İbnu'r-Râvendî'nin mezkûr eserinden alıntılar yaparak cevaplar vermesi sayesinde İbnu'r-Râvendî'nin *Fadîhatu'l-Mu'tezile* adlı eseri -kısmen de olsa- varlığını koruyabilmiştir. Hem Mu'tezilî iddialardan hem de kendisi hakkında günümüze çok fazla ihtilafli bilgiler ulaşan İbnu'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye getirdiği eleştirilerden haberdar olmamızı sağlayan eser, tüm bu kıymetine rağmen polemik dili ve üslubuyla yazılmış olması nedeniyle kimi zaman ihtiyatlı yaklaşmak durumunda kaldığımız bir kaynak olmuştur. Yine de ilgili eser özellikle çalışmamızın son bölümünde, İbnu'r-Râvendî'nin çeşitli kelâmî ve siyasî konulardaki görüş ve tavrını tespit edebilmemiz noktasında büyük önem arz etmektedir.

Hayyât'ın *el-İntisâr*'ı, İbnu'r-Râvendî'yi İmâmiyye ile ilişkilendirmemize en fazla olanak tanıyan delillerin başında gelmektedir. Çünkü İbnu'r-Râvendî aynı zamanda Mu'tezilîler başta olmak üzere pek çok müellif tarafından mülhidce fikirler ortaya atmakla suçlanmış bir kimsedir. Onun kendisine isnat edilen görüşlerin tamamını gerçekten

savunmuş olup olmadığı meselesi -suçlamalarda Mu‘tezile’nin doğrudan pay sahibi olmasından dolayı- üzerinde durulmuş olmakla birlikte, bahsi geçen görüşlerin onu mülhid yapıp yapmadığı ya da onu İslâm dairesi içinde değerlendirmenin mümkün olup olmadığı gibi hususlar bu tarzda bir akademik çalışmanın kapsamına girmemektedir. Hayyât’ın *İntisâr* adlı çalışmasında kendisinden yaptığı alıntılardan da görüldüğü üzere onu İmâmî fikir ve öğretilerle ilişkilendirmek için yeterli sayıda örnek bulunmaktadır ve çalışmamızı ilgilendiren husus da tam olarak budur. Bu nedenle özellikle çalışmamızın dördüncü bölümünde İbnu’r-Râvendî’nin, İmâmiyye’nin görüş ve söylemlerinin seyrinde nerede durduğunun tespiti büyük oranda *İntisâr*, yer yer de eser isimleri üzerinden yapılmıştır. Diğer kaynaklarda ona nispet edilen “mülhidce” fikirler değerlendirme dışında bırakılmıştır.

Çalışmamızda istifade ettiğimiz Mu‘tezilî kaynaklar arasında Kâdî Abdulcebbâr’ın *Tesbîtu Delâ’ili’n-Nubuvve* adlı eseri, Mu‘tezile’nin İmâmiyye’ye ve onun öncü isimlerine yaklaşımını göstermesi bakımından önemli bir yerde durmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr bu eserinde, İmâmiyye’nin öncülerini ve Ebû İsâ el-Varrâk ve İbnu’r-Râvendî gibi isimleri pek çok kez bir arada zikretmektedir. Yine Kâdî Abdulcebbâr’ın *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl* adlı eseri, özellikle imâmet bahsinde hem İmâmiyye’nin hem de Mu‘tezilî şahısların görüşlerini aktaran çalışmaların başında gelmektedir.

İmâmiyye kanadında hicrî üçüncü asırda kaleme alınmış olan kelâm eserlerinden biri Fazl b. Şâzân’ın (ö. 260/874) *el-İzâh*’ıdır. Nîşâburlu olan Fazl b. Şâzân’ın Mu‘tezile’ye yaklaşımı ve bu yaklaşımın muhtemel sebeplerinin sorgulanması büyük oranda ilgili eser üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bunun yanında Ebû Ca’fer Muhammed b. Alî b. Bâbeveyh es-Sadûk’un (ö. 381/991) *İlelu’s-Şerâyi’* adlı eserinde kendisinden yapılan bir alıntı, onun görüşlerine dair verilerimizin bir diğer temel kaynağıdır. Bu örnekte görüleceği üzere, Şeyh Sadûk’un eserleri yalnızca kendisini konumlandığımız etkileşimin üçüncü aşamasına dair değil, öncesi için de önemli kaynaklarımızdan biridir. Zira Şeyh Sadûk’un özellikle *Kemâlu’d-Dîn ve Temâmu’n-Ni‘me* adlı eseri, İbn Kîbe er-Râzî (ö. IV./X. asrın başı) ve Ebû Sehl İsmâil b. Alî en-Nevbahtî’nin (ö. 311/924) imâmet ve gaybetle ilgili eserlerinden yaptığı alıntılar sayesinde bu şahısların fikirlerinden haberdar olmamızı sağlamaktadır. Yine burada, Hişâm b. Hakem’in (ö. 179/795?) Mu‘tezilî öncülerle yaptığı tartışmalara dair rivayetler bulunmaktadır. Tüm bunların yanında aynı eser, Şeyh Sadûk’un kendi fikirlerini ve bunları nasıl temellendirdiğini de görmemizi sağlamaktadır. Şeyh Sadûk’un eserleri

arasında bu yönüyle öne çıkan bir diğer çalışma onun *Tevhîd* adlı kitabıdır. İçeriğinde imamlardan çok sayıda rivayet barındırıyor olmakla birlikte eser, aslında temel kelâmî meselelere, bunlar arasında da tecsîm ve teşbîh içerikli konulara ağırlık vermektedir. Bu çalışmada da Sadûk, çeşitli konularda naklettiği rivayetlerin ardından kendi görüşlerine yer vermektedir. Şeyh Sadûk'un aktardığı rivayetlerin ardından kendi görüşlerini şerh düşmesi yalnızca bu eseri için söz konusu değildir. O, esasında *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh* adlı eserinde de benzer bir yöneme başvurmaktadır. Ancak buradaki şerhleri büyük oranda ilgili rivayetin sıhhatiyle ilgili bir not ya da rivayette bahsi geçen bir hususun açıklanması yönünde içeriklere sahiptir. Eserin içeriği ise adından anlaşılacağı üzere çoğunlukla fikhî meselelere dair imamlardan kendisine ulaşan rivayetlerin naklinden oluşmaktadır. Şeyh Sadûk'un (kendi dönemindeki) İmâmî itikadını özetlediği *Risâletu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye* adlı eseri ise yine sıklıkla müracaat ettiğimiz bir başka kaynaktır. Tüm bu nedenlerle yer yer başvurduğumuz başka eserleri bulunsa da Sadûk'un en fazla yararlandığımız eserleri *Risâletu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, *Kemâlu'd-Dîn* ve *Temâmu'n-Ni'me* ile *Tevhîd* adlı eserleridir.

Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-'Ukberî, meşhur adıyla Şeyh Mufîd (ö. 413/1022), çalışmamızın İmâmiyye kanadında yer almakla birlikte, tıpkı Mu'tezile'de Kâdî Abdulcebbâr örneğinde olduğu gibi bizzat çalışmamız kapsamına girmemektedir. Ancak yine de onun, kendinden önceki İmâmî öncülerine ya da ulemasına dair verdiği bilgiler, çalışmamız için oldukça önemlidir. Bu bağlamda onun *Evâilu'l-Makâlât* adlı eseri, özellikle Nevbahîlerin çeşitli kelâmî konulardaki görüşlerinden haberdar olmamızı sağlamıştır. İmâmî öncülerin tartışmalarına ve görüşlerine yer vermesi nedeniyle, Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) Şeyh Mufîd ile meclislerini kaydettiği *Fusûlu'l-Muhtâra* adlı eseri sıkça faydalandığımız bir başka kaynaktır. Aynı minvalde, Şerîf el-Murtazâ'nın *eş-Şâfi fi'l-İmâme* adlı eseri de çalışmamız için önemli bir kaynaktır. Kâdî Abdulcebbâr'ın *el-Muğnî*'sinin imâmet bahsine yönelik bir reddiye mahiyetinde olan eserde Şerîf el-Murtazâ, Ebû İsâ el-Varrâk'a ve İbnu'r-Râvendî'ye yönelik yaklaşımı ve onların imâmet konulu eserlerinden yaptığı kısa alıntılarla çalışmamız açısından kıymetli veriler sunmaktadır. Diğer yandan özellikle çalışmamızın son bölümünde, hocası Şeyh Sadûk'tan itibaren yaşanan bir kırılmanın vurgusunu yapmak adına Şeyh Mufîd'in ya da çağdaşı İmâmî âlimlerin meseleye yaklaşımına kısaca değinme ihtiyacı hissettiğimiz durumlarda yine bu şahısların eserlerinden faydalanılmıştır.

İbn Ebi'l-Hadîd'in (ö. 656/1258) *Şerhu Nehci'l-Belâğa* adlı eseri ise Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) tarafından Hz. Ali'ye nispet edilen sözlerin derlendiği *Nehcu'l-Belâğa* adlı esere yönelik bir şerhtir. Oldukça kapsamlı bir şerh olan bu eser, edebî yönünün yanı sıra kelâmî konulardan tarihî olaylara dair bilgilere kadar pek çok meselede kaynaklık teşkil etmektedir. Söz konusu esere çalışmamızda özellikle Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin Câhız'a yönelik eleştirilerine ve imâmet eksenli tartışmalarda Mu'tezile'den ve İmâmiyye'den şahısların görüşlerine dair verdiği bilgiler için başvurulmuştur.

3. 3. Biyografik ve Biyo-Bibliyografik Eserler

Bibliyografya türündeki eserleri, çalışmamız için hususî bir öneme sahip kılan birden fazla etken bulunmaktadır. Öncelikli olarak, şahısların mezhebî aidiyetlerine dair fikir yürütmemiz ve onları konumlandırmamız aşamasında iki fırkanın mensuplarınca yazılmış olan bu türdeki eserleri esas almak ve gerektiğinde bunları karşılaştırmalı olarak değerlendirmek son derece gereklidir. Nitekim Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçişlere dair temel verilerimizi bu kaynaklara borçlu olmamızın yanı sıra, hangi durumlarda “geçiş” ifadesini kullanmamayı tercih ettiğimizi yine tabakât/ricâl türü eserleri karşılaştırmalı olarak ele almamıza dayandırmaktayız. Bibliyografya türündeki eserlerin çalışmamızın temel kaynakları arasında yer almasının bir diğer nedeni ise şahısların eser isimleri üzerinden onların fikirlerine dair bilgi sahibi olmamıza imkan tanımalarıdır. Özellikle Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin ilk aşaması olarak değerlendirdiğimiz ilk karşılaşmalar evresinde yer alan şahısların neredeyse hiçbirinin kendi eseri günümüze ulaşmamıştır. Üstelik ikinci ve üçüncü aşamalarda konumlandırdığımız şahısların da günümüze ulaşmayan çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin en azından isimlerinin bilgisine sahip olmak, onların çeşitli kelâmî ya da siyasî konulara yönelik yaklaşımlarını tespit edebilmemize, hiç değilse tahmin edebilmemize yardımcı olmaktadır.

Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm'in (ö. 385/995?) *el-Fihrist* adlı eserini, her iki fırkanın öncülerine ve temsilcilerine dair bilgi vermesi yönüyle, başvurduğumuz bibliyografik eserler arasında farklı bir noktada konumlandırmak mümkündür. Hem çalışmamızın kapsadığı zaman aralığının içinde yazılmış olması, hem de Mu'tezile'nin ve İmâmiyye'nin önde gelen şahıslarına ve onların eserlerine dair bilgiler içermesi nedeniyle bu eser, en fazla yararlandığımız kaynakların başında gelmektedir. Özellikle öncü şahısların fikirlerine dair günümüze çok az otantik bilgi ulaşması, İbnu'n-Nedîm'in verdiği eser isimlerinin kıymetini daha da artırmaktadır. Mu'tezile kanadından ise Ka'bî'nin (ö.

319/931) *Makâlât*'ının "Bâbu Zikri'l-Mu'tezile" bahsi, Kâdî Abdulcebbâr'ın (ö. 415/1025) *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* adlı eseri, buna Hâkim el-Cuşemî'nin (ö. 494/1101) *Şerhu 'Uyûni'l-Mesâil*'inde Mu'tezile'nin on bir ve on ikinci tabakalarıyla yaptığı eklemeyi içeren *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* adıyla Eymen Fuâd tarafından neşredilen eser, en sık başvurduğumuz kaynaklardan biridir. Bu noktada faydalandığımız bir diğer Mu'tezilî kaynak ise İbnu'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) *Tabakâtu'l-Mu'tezile* adlı eseridir.

İmâmiyye kanadında ricâl türünde en sık başvurduğumuz kaynaklardan biri, Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl* başlığı altında günümüze ulaştırdığı, Ebû Amr Muhammed b. Ömer el-Keşşî'nin (ö. IV./X. asır) *Ricâl* adlı eseridir. Özellikle etkileşimin birinci aşamasındaki İmâmî öncülerin hayatlarına ve Mu'tezilî öncülerle tartışmalarına dair kimi zaman ayrıntılı rivayetler aktaran eser, bu yönüyle İmâmiyye kanadındaki şahıslara dair temel kaynaklarımızdan biri olma özelliği taşımaktadır.⁷⁸ Bu noktada öne çıkan diğer eserler, Ahmed b. Alî en-Necâşî'nin (ö. 450/1058) *Ricâl*'i ve Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin bu kez kendi telifâtından olan *Fihrist* adlı eseridir. İbn Şehrâşûb'un (ö. 588/1192) ise *Menâkıbu Âl-i Ebî Tâlib* adlı eseri Alioğullarının hayatlarına dair bilgilerimizde, *Me'âlimu'l-'Ulemâ* adlı eseri de yine İmâmiyye'nin önde gelen temsilcilerine dair bilgilerimizde yararlandığımız kaynaklar arasındadır. İmâmiyye'nin ricâl literatürüne bu eserlerden sonraki yıllarda da çok sayıda katkı yapılmış olduğu muhakkaktır ki çalışmamızda yer yer bu ileri tarihli kaynaklara da başvurduk. Ancak önceliğimizin yukarıda zikrettiğimiz erken tarihli ricâller olduğunu burada belirtmek isteriz.

3. 4. Tarih ve Coğrafya Eserleri

Mu'tezile ve İmâmiyye arasındaki etkileşim meselesi, kelâmî ve itikadî yönü kadar siyasî yönü de bulunan, üstelik bu iki boyutun sık sık iç içe geçtiği bir konudur. Meselenin siyasî ayağının kapsamlı ve gerektiği yerlerde ayrıntılı olarak incelenmesi bu nedenle oldukça önemlidir. Söz konusu incelemenin ise mümkün olduğunca ilgili dönemlerde kaleme alınmış tarih eserleri üzerinden yapılması gerekmektedir. İbn Tayfûr lakabıyla da bilinen Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir el-Horasânî'nin (ö. 280/893) *Kitâbu Bağdâd* adlı eseri başvurduğumuz en erken tarih eserlerinden biridir. Günümüze Me'mûn'un 204/819

⁷⁸ Keşşî ve onun *Ricâl*'i hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Enes Topgöl, *Erken Dönem Şîî Ricâl İlmi: Keşşî Örneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015).

yılında Bağdat'a girmesiyle başlayıp 218/833'teki vefatıyla sona eren kısmı ulaşan eser,⁷⁹ özellikle Me'mûn dönemi olayları için başvurulmuş en temel kaynaklardan biridir. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Ya'kûbî'nin (ö. 292/905'ten sonra) *Târîh* adlı eseri bu bağlamda başvurduğumuz temel kaynaklardan bir diğeridir. İlgili eser, Abbâsî halîfesi Mu'temid döneminde (256-279/870-892), 259/872-873 yılında gerçekleşen olaylarla sona ermektedir⁸⁰ ve bu döneme kadarki siyasî tarihin takibinde ana kaynaklar arasında yer almaktadır. Bağdatlı olan ve güçlü Şîî eğilimleriyle bilinen Ya'kûbî,⁸¹ özellikle hicrî ikinci ve üçüncü asır olayları için oldukça önemli bilgilere yer vermektedir. Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve onun *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk* adlı eseri, Ya'kûbî ile birlikte Abbâsîlerin siyasî tarihini ilgilendiren konularda başvurduğumuz ana kaynaklardan bir diğeridir. Taberî burada, 302/915 yılına kadar yaşananları aktarmaktadır.⁸² Ebu'l-Hasan Alî b. Hüseyin el-Mes'ûdî (ö. 345/956) ise *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher* adlı eseriyle çalışmamıza kaynaklık eden bir diğer isimdir. Mes'ûdî -günümüze ulaşan nüshasında- eserini 332/943 yılında yazdığını belirtmektedir.⁸³

Hicrî dördüncü asırda özellikle Büveyhîler döneminde yaşanan gelişmelerin takibi için başvurduğumuz kaynakların başında Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tecâribu'l-Umem* adlı eseri gelmektedir. Büveyhî vezirlerinden Muhellebî ve İbnu'l-'Amîd ile yakın ilişkiler geliştirerek Bağdat'ta ve Rey'de Büveyhî emirlerinin saraylarında görev alan İbn Miskeveyh, bu nedenle Büveyhîler Dönemi olaylarının bizzat yakın tanıklarındandır.⁸⁴ İbn Miskeveyh ilgili eserinde, 369/979-980 yılına kadar gerçekleşen hadiselerle yer vermektedir.⁸⁵ İbnu'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fî't-Târîh* adlı eseri ve Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem* adlı eseri sıkça başvurduğumuz kaynaklar arasındadır. İbnu'l-Cevzî'nin özellikle İbnu'r-

⁷⁹ İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, 9, 186; Sabri Hizmetli, "İbn Ebû Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/445.

⁸⁰ Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdu'l-Emîr Muhannâ (Beyrut: Şeriketu'l-A'lemi li'l-Matbû'ât, 2010), 2/478.

⁸¹ Murat Ağarı, "Ya'kûbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/287.

⁸² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire, Dâru'l-Ma'ârif, 1969), 10/149-151.

⁸³ Ebu'l-Hasan Alî b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Charles Pellat (Beyrut: Menşûrâtul-Câmi'ati'l-Lubnâniyye, 1973), 1/10; Casim Avcı, "Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/353-355.

⁸⁴ Mehmet Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/201-208.

⁸⁵ Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem ve Te'âkubu'l-Himem*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 5/444 vd.

Râvendî ve ona isnat edilen -ve mülhidce fikirler barındırdığı öne sürülen- eserlere dair verdiği ayrıntılı bilgiler çalışmamız açısından büyük önem taşımaktadır.

İki fırkanın öncülerinin ve tanınmış temsilcilerinin karşılaşmalarının belli başlı ilim ve münazara meclislerinde yoğunlaşması, bu meclislerin gerçekleştirildiği şehirlerdeki mezhebî dağılımı ve iki fırkanın buralarda ne seviyede etkin olduğunu görme ihtiyacı doğurmuştur. Bu bağlamda öne çıkan şehirler ve buralarda ilgili dönemlerdeki mezhebî dağılım hakkında bilgi edinmek için coğrafya eserlerinden istifade edilmiştir. Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî'nin (ö. 279/892-893) *Futûhu'l-Bulân* adlı eseri, yalnızca yazıldığı dönem olan hicrî üçüncü asır coğrafyasına dair değil, özellikle ilgili şehirlerin tarihlerine dair verdiği bilgilerle temel kaynaklarımız arasındadır. Ya'kûbî'nin *el-Buldân* adlı eseri bir diğer başvuru kaynağımızdır. Belh coğrafya okulunun önde gelen temsilcileri arasında kabul edilen ve her biri hicrî dördüncü asırda yaşamış olan İstahrî'nin (ö. 340/951'den sonra) *Mesâlikü'l-Memâlik* adlı eseri, İbn Havkal'ın (IV./X. asır) *Sûretü'l-Arz* adlı eseri ve Makdisî'nin (ö. 390/1000 civarı) *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*'i şehirlerin sosyo-kültürel yapılarını tanımada en fazla faydalandığımız kaynaklardır. Bunlardan özellikle Makdisî'nin *Ahsenu't-Tekâsîm*'i ilgili bölgelerdeki mezhebî eğilimlere dair en kapsamlı bilgi veren kaynaktır. Hicrî dördüncü asrın mezhebî dağılımına dair Makdisî'nin verdiği bu bilgiler, iki fırka taraftarlarının yoğunlukta olduğu bölgelerin zaman içindeki dönüşümünü takip edebilmemize imkan tanımaktadır.

3. 5. Çağdaş Çalışmalar

Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimi meselesi, özellikle son yıllarda çeşitli yönleriyle müstakil çalışmalara konu olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla batıda, doğrudan meseleyle ilgili müstakil olarak yapılmış çalışmaların başında İrfan Abdulhamîd tarafından Cambridge Üniversitesi'nde 1965 yılında doktora tezi olarak hazırlanan *The Intellectual Relationship Between Mu'tazilism and Shi'ism* başlıklı çalışma gelmektedir.⁸⁶ İlgili çalışma Şeyh Sadûk'un *Risâletü'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye* adlı çalışmasına Şeyh Mufîd'in *Tashîhu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye* adlı tashihiinin çevirisini merkeze almaktadır. Müellif ve hayatına dair bilgi verdikten sonra Abdulhamîd, Mufîd'in Mu'tezile'den etkilendiği konuları, yer yer Mufîd'in öncesini de dikkate alarak incelemeye ve değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Âişe Yûsuf el-Menâ'î tarafından 1990 yılında doktora tezi olarak çalışılan ve ardından *Usûlu'l-*

⁸⁶ Söz konusu çalışmaya ulaştıktan sonra bizimle paylaşma nezaketini gösteren Dr. Bekir Altun'a bu vesileyle şükranlarımızı sunmak isteriz.

'Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-Îmâmiyye' adıyla basılan eser, konuyla alakalı bir diğer çalışmadır. Menâ'î mezkûr çalışmada, Mu'tezile ve Îmâmiyye fırkalarının ortaya çıkışına dair bilgi verdikten sonra iki fırkanın bilgi kaynağı olarak akıl ve nassa yaklaşımına değinmekte, daha sonra da iki fırkanın ittifak ve ihtilaf ettiği kelâmî hususlara odaklanmaktadır. Son yıllarda Mu'tezile ve Îmâmiyye'nin etkileşimi konusu, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi alanlarında çalışmamızla eş zamanlı olarak yapılan çalışmalara konu olmuştur. Ahmet Sonay 2021 yılında Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'nda *Tarihsel Süreçte Îmâmiyye-Mutezile İlişkisi* adıyla, Bekir Altun ise 2022 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'nda *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-Îmâmiyye Etkileşimi* adıyla doktora tezi kapsamında ilgili konuyu çalışmışlardır. Bu çalışmalardan ilki Kelâm alanında yapılmış olup hicrî 2, 3 ve 4. asırlarla birlikte Büveyhîler Dönemi'nde öne çıkan Mu'tezilî ve Îmâmî şahıslar üzerinden etkileşimi incelemekte; son olarak ise ilişkinin fikrî çerçevesi kapsamında ön plana çıkan kavramlara yer vermektedir. İslâm Mezhepleri Tarihi alanında yapılan Altun'un çalışması ise Büveyhîler öncesi arka plana değinmekle birlikte Büveyhîler Dönemi'ni yakından incelemekte ve bu dönemde ön plana çıkan Mu'tezilî ve Îmâmî şahısların etkileşimdeki rolüne odaklanmaktadır. Altun, son olarak iki fırka etkileşimine konu olan mesele ve kavramları incelemeye tabi tutmaktadır. Her iki çalışmanın da bizim çalışmamızla ortak noktaları bulunmakla birlikte bizim çalışmamızın etkileşimin arka planına da yoğunlaşması ve burayı aydınlatma çabasıdan dolayı özgünlüğünü koruduğu kanaatindeyiz. Özellikle Altun'un Şeyh Sadûk'tan sonra Şeyh Mufîd, Şerîf er-Radî, Şerîf el-Murtazâ, Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi isimlere ve onların eserlerinden hareketle görüşlerine odaklanmasıyla bizim çalışmamızın bıraktığı noktadan sonrasını aydınlatma açısından tamamlayıcı bir nitelik arz ettiğini düşünüyoruz.

Wilferd Madelung "Imamism and Mutazilite Theology" adlı makalesiyle, Mazlum Uyar da "Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mutezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid" ve "Gaybet Sonrası Şii Kelâmının Teşekkülü ve Mutezile" adlı makaleleriyle bu konuya dikkat çeken diğer isimlerdir. İki fırka ilişkisini konu edinmekle birlikte çalışmamızın kapsadığı dönem sonrasına odaklanan çalışmalar arasında ise Niyazi Kahveci tarafından kaleme alınan *Mutezile ile Şî'a Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdulcebbar-Şerif Murteza)* ile Hulusi Arslan'ın yazdığı *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)* adlı eserlerini saymak mümkündür.

Çalışmamızı mümkün olduğunca birincil ve klasik kaynaklardan faydalanarak oluşturmaya çalışmakla birlikte, İslâm Mezhepleri Tarihi, İslâm Tarihi ya da Kelâm alanlarında bugüne kadar Mu'tezile ve İmâmiyye fırkalarıyla ilgili olarak yapılan araştırmalardan da istifade edilmiştir. Ülkemizde Şîilik ve onun altında İmâmiyye fırkasının temel fikir ve öğretilerinin oluşum sürecini aydınlatmaya yönelik araştırmalarda özellikle İslâm Mezhepleri Tarihi alanında önemli bir bilimsel birikimin oluştuğunu söylemek mümkündür. Hasan Onat'ın *Emevîler Devrî Şîî Hareketleri* adlı çalışması Şîiliğin en erken dönemini aydınlatmaya ve ilk Şîî tabiatlı hareketleri tespit etmeye yönelik bir araştırmadır. Metin Bozan'ın *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci* adlı, Mehmet Atalan'ın *Şîiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri* adlı, Cemil Hakyemez'in *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam* adlı, Mehmet Ali Büyükkara'nın *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet: Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler* adlı çalışmaları; Şîiliğin içinde zamanla İmâmiyye'ye dönüşen damarın erken dönemini aydınlatmaya yönelik araştırmalardır. Söz konusu araştırmalardan, çalışmamız sürecinde de istifade edilmiştir. Aynı şekilde çalışmamızda Mu'tezile fırkası, temsilcileri ve öğretileriyle alakalı bugüne kadar yapılmış kapsamlı araştırmalara da başvurulmuştur. Bunlar arasında Osman Aydınli tarafından kaleme alınan *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl el-Allâf ile Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset* adlı çalışmalar sıkça başvurduğumuz arasındadır. İlk çalışmada Aydınli, bizim çalışmamızda da önemli bir noktada duran Ebu'l-Huzeyl ve onun Mu'tezilî düşüncedeki yerini araştırmakta, ikinci çalışmada ise Mu'tezilî düşünce içinde gelişen farklı imâmet yaklaşımlarını incelemektedir. Muharrem Akoğlu tarafından yapılan *Mihne Sürecinde Mu'tezile ve Büveyhîler Döneminde Mu'tezile* adlı çalışmalar ise Mu'tezile'nin kendi gelişim seyrinde önemli yer tutan iki dönemin, Mihne süreci ile Büveyhîler Dönemi'nin bu fırkayla ilişkisini incelemektedir. Mehmet Ümit tarafından yapılan *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* adlı çalışma ise hem Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Zeyd b. Ali ve Ca'fer es-Sâdık'ı kapsayan rivayetleri ele aldığımız zaman hem de Zeydî tabiatlı isyanların çalışmamızla ilişkili olduğu durumlarda faydalandığımız eserler arasındadır.

Mu'tezile-İmâmiyye etkileşimi kapsamında incelediğimiz şahıslar ve onların görüşlerinin yanı sıra karşılıklı olarak kaleme alınmış olan reddiyelerin tespiti noktasında Josef van Ess'in *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra* adlı çalışmasına sıkça başvurulmuştur. İbnu'r-Râvendî'nin iki fırkanın etkileşimi konusunda

oynadığı kritik rol, onunla ilgili bugüne kadar yapılmış çalışmaları da dikkate almamızın temel nedeni olmuştur. Nitekim van Ess'in İbnu'r-Râvendî ile ilgili çalışmalarına da başvurmuş olmakla birlikte, bu konuda en kapsamlı çalışmalar Abdu'l-Emîr el-A'sem tarafından yapılmıştır. A'sem'in özellikle *Ibn Ar-Riwandi's Kitab Fadihat Al-Mu'tazilah: Analytical Study of Ibn Ar-Riwandi's Method in His Criticism of the Rational Foundation of Polemics in Islam* adlı çalışmasında Hayyât'ın *İntisâr*'ındaki alıntılardan hareketle İbnu'r-Râvendî'nin *Fadîhatu'l-Mu'tezile* adlı eserinden günümüze ulaşanları bir araya getirmiştir. A'sem, ilgili çalışmasında ayrıca İbnu'r-Râvendî ve hayatıyla ilgili verileri derleyerek, bir biyografi ortaya koymaya çalışmıştır. O, *Târîhu İbni'r-Rîvendî el-Mulhid (History of Ibn ar-Riwandi The Heretic)* adlı çalışmasında ise İbnu'r-Râvendî ve eserlerine yönelik diğer kaynaklardaki atıfları bir araya getirmiştir. Söz konusu çalışmalar, İbnu'r-Râvendî hakkındaki verilerimize ulaşmamızda kaynaklık etmiştir. İbnu'r-Râvendî'yi konu edinen ve bizim de faydalandığımız bir diğer çağdaş çalışma ise Sarah Stroumsa tarafından yazılan *Freethinkers of Medieval Islam, Ibn al-Rawandi, Ebu Bakr al-Razi and Their Impact on Islamic Thought* adlı eserdir.

Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçen isimler arasında incelediğimiz İbn Kîbe er-Râzî ile ilgili en kapsamlı bilgiyi veren çağdaş çalışmaların başında Hossein Modarressi'nin *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam, Abu Ja'far ibn Qiba al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought* adlı eseri gelmektedir. Bu çalışmasında, İbn Kîbe öncesi İmâmî toplumun özellikle kelâm alanındaki öncülerine de değinen Modarressi, daha sonra İbn Kîbe ve hayatı hakkında bilgi vermektedir. Modarressi bu çalışmada ayrıca İbn Kîbe'den alıntı yapan Şeyh Sadûk'un *Kemâlu'd-Dîn* adlı eserinde yer alan ilgili pasajları bir araya getirmiş ve bunları İngilizce çevirileriyle birlikte bu eserde aktarmıştır.

Nevbahtî ailesinin iki fırka etkileşimi konusunda kritik diyebileceğimiz bir noktada durması, onları konu edinen çalışmalardan da yararlanmamıza neden olmuştur. Nevbahtîlerle alakalı yapılmış en bilindik çalışmalardan birisi, Abbas İkbâl'in yazdığı *Hânedân-ı Nevbahtî* adlı eserdir. Nevbahtî ailesinin yalnızca bizim çalışmamızda öne çıkan iki ferdi olan Ebû Sehl İsmâil b. Ali ve Hasan b. Mûsâ'ya değil, ataları Nevbaht'tan itibaren yaklaşık kırkı bulan tanınmış tüm fertlere dair bilgiler paylaşılan eser, Nevbahtîleri tanımada çokça müracaat edilen bir kaynaktır.

Mu‘tezile ve İmâmiyye’nin önde gelen temsilcileri hakkında yapılan müstakil çalışmalar, bu şahısların hayatı ve görüşleriyle ilgili olarak bilgi edinme sürecimizi hızlandırmak ve bu şahıslar hakkında kapsamlı bilgiler vermek suretiyle çalışmamıza katkı sağlamışlardır. Bunlardan Orhan Şener Koloğlu tarafından yapılan *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi* ve Mustafa Köse tarafından hazırlanan *Mu‘tezile’de Entelektüel Düşünce -Câhız-*, Mu‘tezilî şahıslara dair; Halil İbrahim Bulut’un yazdığı *Şia’da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd* ile Doğan Kaplan tarafından kaleme alınan *Hişâm b. el-Hakem: Hayatı, Görüşleri ve İmami Şiiliğe Katkıları* ise İmâmî şahıslara/öncülere dair çalışmalardır.

Çalışmamızın kapsamına giren dönemi inceleyen ve tarih alanında yapılmış araştırmalarla birlikte şehirlerin sosyo-kültürel yapıları ve mezhebî dağılımları hakkında bilgi edinme çabamız doğrultusunda, bu konularda yapılmış araştırmalardan da faydalandık. Nahide Bozkurt’un *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli* ve *Mu‘tezile’nin Altın Çağı -Me’mûn Dönemi-* adlı çalışmaları, ilk karşılaşmalar ve Me’mûn dönemi olaylarıyla ilgili olarak istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır. Büveyhîler dönemi olaylarıyla ilgili olarak ise Ahmet Güner’in hazırladığı *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti* adlı çalışmasından faydalandık. M. Mahfuz Söylemez tarafından kaleme alınan *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe* adlı çalışma Kûfe’nin tarihi ve sosyal yapısı hakkında, İsmail Pırlanta tarafından yazılan *Orta Çağ’ın İncisi: Nişabur* adlı çalışma Nîşâbur hakkında bilgi sahibi olmamıza yardımcı olan kaynaklar arasındadır. Habip Demir tarafından kaleme alınan *Horasan’da Şiilik*, Ali Avcu’nun yazdığı *Horasan-Maveraünnehir’de İsmailîlik* gibi çalışmalar ise Horasan’da Şiiliğin ve alt kollarının durumu hakkında verdikleri bilgilerle faydalandığımız kaynaklar arasında yer almaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MU‘TEZİLE- İMÂMİYYE ETKİLEŞİMİNDE BİRİNCİ AŞAMA: İLK KARŞILAŞMALAR

Mu‘tezile-İmâmiyye etkileşiminin arka planını okuyabilme arzusu, iki fırka arasındaki ilk ilişkilerin tespiti ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. İlk ilişkiler ifadesinin ne zamandan itibaren kullanılabileceği, daha doğrusu ilişkilerin en fazla ne kadar geriye götürülebileceği sorusuna sağlıklı bir yanıt arayışında dikkat edilmesi gereken iki husus ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, İslâm Mezhepleri Tarihi alanının kaynaklarında bolca karşılaşılan bir sorunun bir kez daha üstelik her iki mezhebin kaynaklarında da karşımıza çıkıyor oluşudur: Hem Mu‘tezile’nin hem de İmâmiyye’nin temel ricâl/tabakât türü eserlerinin kendi silsilelerini Hz. Peygamber dönemine kadar götördükleri görülmektedir. Bu nedenle ilk ilişkilerin başlatılacağı noktanın belirlenmesi hususunda, bu kaynakların başlangıçlarını esas almanın makul olmadığı anlaşılmaktadır.

Dikkate alınması gereken bir diğer mesele de ilk ilişkiler olarak ele alınan konuların gerçekleştiği iddia edilen dönemde bu grupların mezhep olarak varlıklarından söz etmenin mümkün olmadığıdır. Buna rağmen daha sonraki yüzyıllarda fırkaların oluşumları bakımından başat rolde kabul edilecek isimlerin, fırkaların tüm temel unsurları ile teşekküllerinden önceki süreçte yaptıkları ve söyledikleri çalışmamız için öneminden bir şey kaybetmemektedir. Bu noktada da daha sonra Mu‘tezile’nin beş esası olarak sistematik hale gelecek olan ilkelerden özellikle *el-menzile beyne’l-menzileteyn*, *el-va’d ve’l-va’id*, *emru bi’l-ma’rûf ve nehyu ani’l-munker* gibi ilk temel unsurlarını şekillendiren Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd’in (ö. 144/761) yaşadıkları dönemin, ilişkilerin başlangıç noktası olarak gidilebilecek en erken dönem olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Bu sonuç bizi, bir cephesinde Vâsıl ya da Amr’ın, bir cephesinde de daha sonra İmâmiyye tarafından beşinci ve altıncı imamlar olarak kabul edilecek olan Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733?) ve Ca‘fer es-Sâdık’ın (ö. 148/765) yer aldığı görüşmeleri içeren rivayetlere yöneltmiştir. Söz konusu görüşmelerin gerçekleşmesi ise en erken Emevîlerin son dönemlerinde mümkün olmalıdır.

Doksan yıllık iktidarının ikinci yarısında Emevîler, Haricî ve Şîî tabiatlı isyanlarla mücadelenin ardından yer altından yürütülen özenli bir hazırlıktan sonra kendini gösteren Abbâsî ihtilaline karşı koyamamıştır. Aynı dönemde, daha sonra Gulat Şîî fırkalarla ilişkilendirilecek olan çok sayıda isim tarih sahnesine çıkmıştır. Mugîre b. Saîd el-İclî (ö. 119-120/737-738), Beyân b. Sem'ân (ö. 120/738), Ebû Mansûr el-İclî (ö. 123/741?) gibi isimler hem tanrı tasavvurları ile hem de vasîlik, Mehdîlik, ilk iki halifenin hilafetini meşrû görmeme gibi daha sonra İmâmiyye'ye de farklı dönem ve ölçülerde mâl olacak fikirleri ile dikkat çekmişlerdir.⁸⁷

Emevî hükümlerinin son çeyreğinde diğer Şîî tabiatlı isyanlarda olduğu gibi Kûfe halkından destekçi bulan Zeyd b. Ali (ö. 122/740) ayaklanma faaliyetinde bulunmuş, hatta kimi iddialara göre ilk iki halifeye yönelik olumlu düşüncelerinden dolayı kendisini desteklemeyen zümre nedeniyle Zeydî-Râfizî ayrışmasının temelleri atılmıştır.⁸⁸

Hicretin yüzüncü yılından itibaren Muhammed b. Ali b. Abdillâh b. Abbas (ö. 125/743), belirli bölgelere Abbasoğulları adına dâiler göndermeye başlamış,⁸⁹ 129/746-747 yılından itibaren İbrâhim b. Muhammed liderliğinde açıktan başlayan mücadele neticesinde 132/749'da Abbâsî Devleti'nin ilk halifesi olarak Ebu'l-Abbas es-Seffâh'a biat edilmiştir.⁹⁰

1. MU'TEZİLE'NİN ÖNCÜLERİ İLE ALİOĞULLARI ARASINDAKİ İLK KARŞILAŞMALAR

Her iki fırkanın temel öğretilerinin de henüz oluşmamış olduğuna dikkat etmemiz gereken bir dönemde cereyan ettiği savunulan bu görüşmelere dair Mu'tezilî ve İmâmî kaynaklardaki farklılıklar da rivayetlerin içeriğine yönelik bir değerlendirmeyi çalışmamız için anlamlı hale getirmiştir.

Söz konusu rivayetleri içeren tespit edebildiğimiz en erken tarihli kaynak Berkî'nin (ö. 274/887) *Mehâsin*'idir ve bu kaynakta aktarılan görüşmelerin genel itibarıyla yeme/içme adabı ile ilgili başlıklar altında aktarıldığı görülmektedir. Bu rivayetlerde Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve Beşîr er-Rahhâl (ö. 145/763) Muhammed el-Bâkır'ı (ö. 114/733?) (bir rivayette de farklı olarak Ca'fer es-Sâdık'ı)

⁸⁷ Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 115-125.

⁸⁸ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 120-121.

⁸⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/234; Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 41.

⁹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bozkurt, *Abbasi İhtilâli*, 90-93.

ziyaret etmekte ve soru sormaktadırlar. Bir görüşmenin içeriğini örnek almak gerekirse Bâkır, her şeyin bir haddi olduğu iddiasındadır ve bunu yemek ve içmek esnasında sakınılması gerekenler ile okunması gereken dualar üzerinden açıklamaktadır.⁹¹ Bu bakımdan Berkî'nin bize aktardığı bu görüşmelerin bir fıkıh âlimini ziyaret edip ondan bilgi alma havasında cereyan ettiğini söylemek mümkündür.

Aynı şahısları konu alan bir başka rivayet Kuleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî*'sinde karşımıza çıkmaktadır. Amr b. Ubeyd burada Muhammed el-Bâkır'ın yanına gelmekte ve "... Ve şöyle dedik: 'Size ihsan ettiğimiz temiz ve helâl nimetlerden yiyeğin için; fakat nankörlük edip azmayın. Yoksa gazabıma uğrarsınız...'"⁹² âyetinde Allah'ın gazabı ile muradın ne olduğunu sormaktadır. Bâkır Allah'ın gazabının O'nun cezalandırması olduğu şeklinde açıklar ve ekler: Allah'ın bir "şey"den başka bir "şey"e dönüştüğünü iddia etmek O'nu mahlûkâtın vasıfları ile nitelendirmektir. Ancak ne O'na böyle bir itham yüklemek ne de O'nu değiştirmek mümkündür.⁹³ Şeyh Sadûk'ta (ö. 381/991) büyük oranda Kuleynî ile örtüşen rivayetin Şeyh Mufîd'de (ö. 413/1022) nispeten uzun bir hal aldığı görülmektedir. Mufîd'in râvîlerinin isimlerine yer vermeden "ulemâdan" aktardığı hikâyede Amr b. Ubeyd, Bâkır'ı sinama gayesindedir ve rivayetin seyri dikkate alındığında imamın yaptığı makul ve tutarlı açıklamalar karşısında emeline ulaşamamış bir konumda kalmaktadır. Bu görüşmeyi de özetlemek gerekirse Amr ilk etapta Bâkır'ın yanına giderek "Küfürde direnenler, göklerle yerin başlangıçta bitişik"⁹⁴ olduğunu, daha sonra Bizim onları birbirinden ayırdığımızı ve bütün canlıları sudan yarattığımızı bilmiyorlar mı?..⁹⁵ âyetinde bitişik olma halinin anlamını sorar. Bâkır, göklerin bitişik olmasının ondan yağmur yağmaması, arzın bitişik olmasının da ondan bir bitki yetişmemesi anlamına geldiğini açıklar. Bu cevap karşısında sessiz kalan Amr, Bâkır'ın yanından ayrılıp daha sonra tekrar gelir ve Kuleynî ile Sadûk'ta karşılaştığımız rivayetin içeriği büyük oranda bu noktadan sonra devreye girer. Amr'ın Bâkır'a Tâhâ Sûresi'nin 81. âyetindeki "gazâb"ın anlamını

⁹¹ Berkî, *el-Mehâsin*, 2/209, 405; Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Kâfî* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 6/181.

⁹² Tâhâ 20/81. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, haz. Abdulkadir Şener vd. (İzmir: TDV Yayınları, 2011).

⁹³ Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/64; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, çev. Zafer Aydaş (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 252-253.

⁹⁴ "وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ"

⁹⁵ el-Enbiyâ 21/30.

sormasının ardından yukarıdaki rivayetten farklı olarak Muhammed el-Bâkır, herhangi bir şeyin Allah'ı değiştirdiğini düşünen kimse küfre girer, ifadesini de kullanmaktadır.⁹⁶

Mu'tezile'nin aynı öncü isimleri ile bu kez Ca'fer es-Sâdık arasında cereyan eden görüşmelere dair rivayetlerin bir kısmının, yukarıda kısaca değindiğimize benzer bir tablo resmettiğini söylemek mümkündür. Örneğin Kuleynî'nin *el-Kâfî*'sinde Amr b. Ubeyd'in Ca'fer es-Sâdık'ı ziyaret ettiği uzunca bir rivayet bulunmaktadır. Burada Amr, Ca'fer'in yanında "Onlar, ufak tefek kusurlar hariç, büyük günahlardan ve hayâsızca davranışlardan uzak dururlar..."⁹⁷ âyetini okuduktan sonra duraksamakta ve Ca'fer es-Sâdık'a "büyük günahlar"dan muradın ne olduğunu sormaktadır. Ca'fer es-Sâdık bu soruya Allah'a şirik koşmak ile başladığı ve her birini âyetlerle örneklediği günahları sıralayarak yanıt verir. Bu uzun ve tatmin edici cevaptan sonra Amr, Ca'fer'in yanından ağlayarak ayrılır ve fazilet ile ilimde onlarla (imamlarla) yarışmanın helak olmaya götüreceğine kanaat getirir.⁹⁸

Söz konusu görüşmelerin gerçekliğine dair İmâmî rivayetler dışında destekleyici bir kaynağa rastlamamış olmamız, bu rivayetlere temkinli yaklaşma ihtiyacını doğurmaktadır.⁹⁹ Aynı zamanda Muhammed el-Bâkır'lı görüşmelerdeki Kuleynî ile Mufîd'in rivayetleri arasındaki farklılık, çalışmamızın ilerleyen aşamalarında sık sık karşılaştığımız bir sorunun da ilk işareti niteliğindedir. Mufîd'in hikâyesinin nispeten geniş olmasının elbette birden fazla ihtimale dayandırılması mümkündür. Daha ileri tarihli bir eserin yazarının bir şekilde geçmişe dair daha fazla kaynağa ulaşp bunları derleme imkânı bulması bu ihtimallerden biri olmalıdır. Ancak bu örnekte ve bundan sonra karşılaştığımız benzer durumlarda her iki fırka kaynakları için de geçerli olacak şekilde, hikâyelerin içeriklerinin zamanla köpürtülmesi seçeneğini sürekli hatırimızda tutmak gerekecektir.

Yukarıdaki rivayetlerin içerik itibarıyla bize verebileceği ilk fikir, imamların Mu'tezile'nin öncü isimleri nazarındaki önem ve kıymetinin vurgusu olsa gerektir. Her biri Basra kökenli olan Mu'tezilî öncülerin Medîne'de Muhammed el-Bâkır'ı ya da Ca'fer es-Sâdık'ı ziyaret etmeleri imkânsız değildir. Ancak tüm rivayetler doğru kabul edildiğinde

⁹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Mufîd, *el-İrşâd fî Ma'rifeti Huçecillâh 'ale'l-İbâd* (Beyrut: Muessesetu Âli'l-Beyt a.s. li'l-İhyâi't-Turâs, 2008), 2/165.

⁹⁷ en-Necm 53/32.

⁹⁸ Kuleynî, *el-Kâfî*, 2/167-168.

⁹⁹ Van Ess'in görüşmeleri tarihlendirme hususunda da kuşkuları vardır. bkz. Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, İngilizceye çev. Gwendolin Goldbloom (Leiden-Boston: Brill, 2017), 2/288.

Vâsıl'ın ve Amr'ın, Medîne'ye sık sık Alioğullarını ziyarete gidip onlardan ilim aldıkları şeklinde bir tablo ortaya çıkmaktadır. Bu tablo ise pek çok açıdan ciddi sıkıntılar teşkil etmektedir. Dahası, bu görüşmelerin tamamı rivayetlerde aktarıldığı şekilde gerçekleşmiş kabul edilseler dahi sonraki süreçte etkileşime dönüşeceğini düşündüğümüz ilişkilerin seyrine dair büyük bir ipucu taşımamaktadır. Yukarıda bir kısmına yer verdiğimiz ve İmâmî kaynaklara dayanan rivayetlerdeki genel havadan farklı olarak aynı öncü şahısları konu alan ancak dönemin siyasî gündemini konu edinen iki farklı rivayet, öyle zannediyoruz ki üzerinde ayrıca durulmayı hak etmektedir.

1. 1. Mu'tezilî Kaynaklara Göre İlk Karşılaşmalar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025) tarafından aktarılan bir rivayette iddia edilen görüşme, içerik itibarıyla Zeyd b. Ali'nin Emevî halifesi Hişâm b. Abdilmelik'e karşı ayaklanmasının neticesi olarak öldürülmesinden (122/740) önce gerçekleşmiş olmalıdır. Öyleyse söz konusu dönem Hişâm b. Abdilmelik'in hilafetinde (105-125/724-743), Yûsuf b. Ömer es-Sakafî'nin Hâlid b. Abdillâh el-Kasrî'nin yerine geçerek Irak valisi olmasından (120/738) kısa bir süre sonrasına rastlamaktadır. Kaynaklarda rivayet edilen çeşitli nedenler sonucunda Zeyd, Yûsuf b. Ömer'in dikkatini çekmiş ve somut olarak ilk kez Zeyd ile halife karşı karşıya gelmiştir. Söz konusu nedenler arasında, valilik görevinden alındıktan sonra bir süre de hapsedilmiş olan Hâlid b. Abdillâh ile Zeyd b. Ali'nin arasında Hâlid'in valiliği sürecinde gerçekleştiği iddia edilen malî ilişkiler de bulunmaktadır.¹⁰⁰ Kûfe halkı tarafından önce davet edilen, sonra da halifeye karşı ayaklanması için cesaretlendirilen Zeyd, bu ayaklanma sonucunda 122/740 yılında hayatını kaybetmiştir.¹⁰¹ Atalan'a göre tarih kaynaklarında rivayet edilen çatışma sebeplerinin hiçbirisi ayaklanmayı açıklamak için tek başına yeterli değildir.¹⁰² Belli ki kökenleri İslâm öncesine kadar dayanan ve dönem dönem alevlenen, Kerbelâ sonrası gibi

¹⁰⁰ Rivayetler için bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, 2/255-256; Taberî, *Târîh*, 7/160-166; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 4/443-448.

¹⁰¹ Taberî, *Târîh*, 7/186; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/454. Ya'kûbî ve Ebu'l-Ferec el-İsfahânî hicrî 121 yılında öldürüldüğünü düşünür. bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, 2/256; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtîlu't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kum: İntisârâtü's-Şerif Rıza, 1996), 139. İbn Kesîr, hem 121 hem de 122 yıllarına dair ihtimallere yer vermektedir. bkz. Ebu'l-Fidâ 'İmâdu'd-Dîn İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1998), 13/98, 106. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsân Abbas (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1968), 5/122.

¹⁰² Mehmet Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 158.

süreçlerde olduğu gibi kimi zaman da Alioğullarının içine kapanmasıyla görünürde durgun seyreden Emevî-Hâşimî çekişmesi bir kez daha bu olay ile su yüzüne çıkmıştır.¹⁰³

Kâdî Abdulcebbâr'da ve İbnu'l-Murtazâ'da Zeyd'in ayaklanmasının tam olarak ne kadar öncesine rastladığına dair belirgin hiçbir ifadenin yer almadığı bir rivayette Vâsıl b. Atâ, Zeyd b. Ali ve Ca'fer es-Sâdık bir araya gelmiştir. Medine'de İbrâhim b. Ebî Yahyâ'nın¹⁰⁴ evinde gerçekleştiği belirtilen görüşmede ayrıca Abdullah b. Hasan¹⁰⁵ ve kardeşleri, Zeyd b. Ali'nin oğlu Yahyâ, Muhammed b. 'Aclân,¹⁰⁶ Ebû Abbad el-Lehebî¹⁰⁷ bulunmaktadır. Sâdık bu görüşmede Vâsıl b. Atâ'ya şöyle demektedir: "Allah; Hz. Muhammed'i hak, deliller ve âyetler üzere gönderdi ve şöyle buyurdu: "...Allah'ın kitabına göre yakın akrabalar birbirlerine (vâris olmaya) daha uygundur."¹⁰⁸ Biz Rasulullah'ın ailesiyiz, insanlar içinde ona en yakın olanız ve sen Vâsıl, buna muhalif bir iddia ile geldin ve imamları karaladın. Ben seni tevbeyle davet ediyorum." Vâsıl da karşılığında Ca'fer'i himmet yoksunu olmakla itham edip¹⁰⁹ ona şu sözlerle karşılık vermektedir: "Sen dünya muhabbetiyle meşgulsün, ona bağlandın. Ama biz sana Hz. Muhammed'in ve İbn Ebî Kuhâfe'nin,¹¹⁰ İbn Hattâb'ın, Osmân b. Affân'ın ve Ali b. Ebî Tâlib'in ve tüm hidayet imamlarının dininden başka bir şey sunmadık. Eğer hakkı kabul edersen, onunla saadete erersin. Eğer ondan kaçarsan, günahına dönmüş olursun."¹¹¹ Sonrasında konuşmaya katılan

¹⁰³ İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri: İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 335-336; Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, 157-158.

¹⁰⁴ Ka'bî, *el-Makâlât*, 449.

¹⁰⁵ Abdullah b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 145/762). Anne tarafından da Hz. Hüseyin'in torunudur. Kendisi Abbâsî halifesi Ebu'l-Abbâs es-Seffâh ile iyi ilişkiler geliştirmiş olsa da oğulları Muhammed b. Abdillâh en-Nefsuzzekiyye ve İbrâhim'in isyan girişimleri nedeniyle hapsedilip oğlu Muhammed b. Abdillâh'tan birkaç ay önce hapiste ölmüştür. Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zuhrî, *Kitâbu't-Tabakâtü'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 7/474-478; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtil*, 166-171.

¹⁰⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. 'Aclân el-Kuraşî (ö. 148/765). Abbâsî halifesi Mansûr'a karşı Muhammed b. Abdillâh en-Nefsuzzekiyye isyanına katılmış, bu nedenle dönemin Medine valisi Ca'fer b. Süleyman tarafından bir süre hapsedilmiştir. Taberî, *Târîh*, 7/604; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtil*, 248; Van Ess, *Theology and Society*, 2/761-763.

¹⁰⁷ İbnu'l-Murtazâ Leysî ismini kullanmaktadır. bkz. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer (Beyrut: el-Matba'atu'l-Katûlikiyye, 1961), 33. Van Ess, Medineli Kaderî Kâsım b. Abbâd el-Lehebî olma ihtimaline dikkat çeker. Bkz. *Theology and Society*, 2/287. Ebû Leheb'in soyundan gelen ve 130/747-748 civarında vefat eden bu şahsın ayrıca ismini zikrederken de İbnu'l-Murtazâ, van Ess'e göre yazım yanlışlığı yapmıştır. Bkz. *Theology and Society*, 2/753. Krş. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 133.

¹⁰⁸ el-Enfal 8/75

¹⁰⁹ "واني الهمة" Aynı bölüm İbnu'l-Murtazâ'da "وابن الائمة" olarak geçmektedir. bkz. İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 33.

¹¹⁰ Hz. Ebû Bekir. Van Ess, bu ve sonrasında Hz. Ömer için kullanacağı İbn Hattab künyelerini tercih etmesinin "r" harfini telaffuz etmeme hassasiyetinden kaynaklandığını düşünmektedir. Bkz. *Theology and Society*, 2/287.

¹¹¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Eymen Fu'âd Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 209; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 33.

Zeyd b. Ali de Ca'fer'i Vâsıl'a tabi olmaktan alıkoyanın, kendilerine beslediği haset olduğunu savunmaktadır.

İbnu'l-Murtazâ, Kâdî Abdulcebbâr'ın *Fazlu'l-İ'tizâl* aracılığı ile günümüze ulaşan rivayetinden küçük farklarla ayrılan bu rivayeti Hâkim'in¹¹² de paylaştığı bilgisini vermekte, sonrasında ise sıhhatini Allah'a havale etmektedir.

Ümit, bu rivayete şüphe ile yaklaşmaktadır. Ona göre rivayetin yalnızca Kâdî Abdulcebbâr ve İbnu'l-Murtazâ'da geçmesi, kim tarafından aktarıldığının belirtilmemesi, İbnu'l-Murtazâ'nın rivayetin sonuna "Sıhhatini Allah bilir" şeklinde kuşku çağrıştıran bir ifade eklemesi, özellikle İbnu'l-Murtazâ'da "İbnu'l-Eimme" gibi söylendiği dönemin terminolojisine uymayan bir ifadenin geçiyor oluşu gibi sebepler, rivayeti şüpheli hale getirmektedir. O, bu ifadelerin sonraki dönemlerde belirginleşecek olan Zeydiyye-Mu'tezile ilişkisinin köklerini erken döneme dayandırma çabasının ürünü olduğu görüşündedir.¹¹³

Diğer yandan kimi tarih kaynakları Zeyd'in Kûfe'de ayaklanmasının öncesinde Ca'fer'e Zeyd ile ilgili görüşleri sorulduğunda, ona beyat edilmesi yönünde salık verdiği ve Zeyd'i en hayırlı ve seyyidleri olarak tanımladığını belirtmektedir.¹¹⁴ Ne var ki kaynaklarda geçen bu ifadenin haricinde Ca'fer es-Sâdık'ın bu ayaklanmayı fiilen destekleyen bir davranış ya da ifadesine rastlamak da oldukça güçtür. Ancak Atalan'a göre o, doğrudan desteklememiş olsa da Zeyd'in bu teşebbüsünü saygı ile karşılıyordu.¹¹⁵ Diğer yandan da kimi kaynaklara göre Zeyd'in ayaklanmasının kendisinin ölümüyle sonuçlanmasından sonra Ca'fer, Yahyâ b. Zeyd'in de babası gibi ayaklanacağı haberini aldıktan sonra, Yahyâ'nın da babası gibi öldürülüp asılacağını söylemiştir.¹¹⁶

Gerek Emevîler gerekse Abbâsîlerin ilk dönemini gören Ca'fer es-Sâdık'ın, bu dönemde hiçbir siyasî ayaklanmayı doğrudan desteklemediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak Vâsıl ve Amr kanadında tablo aynı ölçüde net değildir. Bizzat Vâsıl b. Atâ kimi zaman Zeyd b. Ali'nin ve onun çizgisindeki ayaklanmaların teorisyeni olarak gösterilmiştir.¹¹⁷ Bu iddianın en temel dayanak noktası da Zeyd'in Vâsıl'dan ders aldığı

¹¹² Muhtemelen Hâkim el-Cuşemî'dir.

¹¹³ Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 94-95.

¹¹⁴ Taberî, *Târîh*, 7/181; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/452. Belâzurî sorunun Zeyd'in kardeşi Muhammed el-Bâkır'a yöneltildiğini savunur. bkz. Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Suheyl Zekkar - Riyad Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 3/436.

¹¹⁵ Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, 161.

¹¹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 181-182.

¹¹⁷ Osman Aydın, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 49.

şeklinde kaynaklarda geçen bilgiler olmuştur.¹¹⁸ Dahası bu, Vâsıl'ın Şîlik ile ilişkilendirildiği ilk mesele de değildir. Zira kimi kaynaklarda Vâsıl'ın da daha sonra gulat Şîi fırkalar ile ilişkilendirilecek olan Muhammed b. el-Hanefiyye'den ders aldığı şeklinde ifadelere rastlamak mümkündür. Ka'bî (ö. 319/931) ve Kâdî Abdulcebbâr, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Vâsıl'ı yetiştirdiği ve eğittiği bilgisini paylaşmaktadırlar.¹¹⁹ İbnu'l-Murtazâ da Vâsıl ve Amr'ın Muhammed b. el-Hanefiyye ve oğlu Ebû Haşim'den ders aldıklarını belirtmektedir.¹²⁰ Ümit, bu veriye şüphe ile yaklaşanlardandır. Ona göre kesin olmasa dahi Muhammed b. el-Hanefiyye'nin muhtemel ölüm tarihi olarak kabul edilen (Vâsıl'ın da muhtemel doğum tarihi olan) yıl aralığı (80-83/699-702), Vâsıl'ın kendisinden ders almış olmasını imkânsız kılmaktadır.¹²¹ Dahası Muhammed b. el-Hanefiyye için değil, oğlu Ebû Haşim için doğru kabul edilseler dahi bunların hiçbirisi Vâsıl'ı doğrudan Şîlik ile ilişkilendirmeye yetmeyeceği gibi Mu'tezile ile İmâmiyye arasında başlayacak olan ilişkinin öncülleri olarak da değerlendirilemeyecek verilerdir. Her iki fırkanın da öncü kişilikleri olarak değerlendirdiğimiz isimler, bu en erken dönemde özellikle politik alanda ne karşı karşıya ne de yan yana durmuş görünmektedirler.

Ca'fer es-Sâdık'ın, Alioğullarının Zeydî ve Hasanî kollarından farklı olarak -Kerbela travmasının da etkisiyle- siyasî gelişmelere karşı sergilediği temkinli ve bir anlamda pasif tutum, Vâsıl'ın kendi ayırıcı fikirlerini netleştirmeye başladığı andan itibaren -doğrudan politik mecrada olmasa da- sergilediği aktif ve yayılmacı tutumdan ayrılmaktadır. Dahası bu ilk isimlerin siyasî ve dinî fikirlerinin kesişim kümesi olan -daha sonra iki fırka temsilcilerinin en temel tartışma konusuna dönüşecek olan- imâmet meselesine dair ve gördüğümüz kadarıyla ilk kez Kuleynî'de geçecek olan -ve sıhhati konusunda şüphe uyandıran- kimi rivayetlerin haricinde görüşme yaptığına dair elimizde bir veri olmayışı, bireysel düzeyde yapılan görüşmelerin sonraki süreçlerden bağımsız değerlendirilmesini gerektirmektedir.

1. 2. İmâmî Kaynaklara Göre İlk Karşılaşmalar

Kuleynî'nin *el-Kâfi*'sinde yer alan rivayet yukarıdaki buluşmadan farklı olarak Mu'tezile'nin bu öncü isimlerinin Ca'fer'in yanına geldiklerini anlatmaktadır. Rivayetlerde

¹¹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 41. Şehristânî'ye göre Zeyd usul bilgisini Vâsıl'dan aldığı için tüm Zeydîler Mu'tezilîdir.

¹¹⁹ Ka'bî, *el-Makâlât*, 159; Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 203.

¹²⁰ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 7.

¹²¹ Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 82.

bu şekilde geçen tek görüşme yalnızca bu da değildir. Kuleynî’de ve ondan önce Berkî’nin *Mehâsin*’inde yine Vâsıl, Amr ve onların yanında Beşîr er-Rahhâl, tıpkı babası Muhammed el-Bâkır’ı ziyaret ettikleri gibi bu kez de Ca’fer es-Sâdık’ı ziyaret etmektedirler. Rivayetin içeriği de yukarıda kısaca değindiğimiz hadler konusuyla hemen hemen aynı olup, ayrıca üzerinde durmayı gerektirecek bir içeriğe sahip değildir.¹²² Ancak burada üzerinde duracağımız Vâsıl ile Amr’ın, Ca’fer’den Muhammed b. Abdillâh için destek istediklerini anlatan rivayet oldukça dikkat çekicidir.

el-Kâfî’de nakledildiğine göre Mekke’de Ca’fer es-Sâdık’ın yanına Mu‘tezile’den içlerinde Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Atâ ve Hafs b. Sâlim’in olduğu bir topluluk gelir. Kuleynî’nin söz konusu rivayetteki ravisi Abdulkerîm Utbe el-Hâşimî, bu olayın Emevî halifesi Velîd b. Yezîd’in öldürüldüğü (126/744) ve Şam halkının bunun üzerinde ihtilaflar yaşadığı dönemde gerçekleştiğini zikretmektedir.¹²³ Söz konusu rivayette Ca’fer es-Sâdık’ın yanına gelen grubu temsilen konuşan Amr b. Ubeyd, yaşananlardan sonra Şam’ın genel atmosferinden yakınmakta ve bu süreçte kendilerinin Muhammed b. Abdillâh b. Hasan’ı¹²⁴ desteklediklerini bildirmekte ve Ca’fer’i de onu desteklemeye davet etmektedir. Bunu üzerine Ca’fer, Amr’a tüm yetki kendisinde olsaydı toplumun lideri olarak kimi seçeceğini sormakta, Amr da Müslümanlar arasında şûra yoluna gideceğini belirtmektedir. Bu kez Ca’fer “Tüm fukahası ve seçilmiş (alimleri) ile, Kureyşlisi ve olmayanıyla, Arabı ve Acemiyle bütün Müslümanlar arasında mı?” şeklinde vurgulayarak tekrar tekrar sorular yöneltmekte, Amr da her seferinde onaylamaktadır.

Ca’fer es-Sâdık, bu diyalogda konuyu ve muhatabını kendisinin arzu ettiği bir noktaya getirmeye çalışıyor görünmektedir. Nitekim o, bu defa Amr’a ve misafirlerinin geri kalanına Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’i sevip sevmediklerini (*tevellâ/teberrâ*) sorarak konunun gidişatında ani bir değişiklik yapmış ve bu sorusuna konuklarından müspet yanıt almıştır. Bunun üzerine Ca’fer, muhataplarının, şûra yöntemine hiç başvurmayan ya da

¹²² bkz. Berkî, *el-Mehâsin*, 2/234.

¹²³ Taberî, *Târîh*, 7/231.

¹²⁴ en-Nefsuzzekiyye ve Mehdî lakapları ile de anılır ve Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib’in torunudur. Abbâsî halifesi Mansûr’a karşı başlattığı isyan hareketi sonucunda 145/762 yılında öldürülmüştür. Ancak Emevîlerin son dönemlerinden itibaren Benû Hâşim’den kimselerin kendisinin hilafetini desteklediğine dair rivayetler bulunmaktadır. Buradaki rivayetin özellikle Velîd’in ölümünden sonra Medîne yakınlarındaki Ebva’da gerçekleştiği ve Muhammed b. Abdillâh’a biat edildiği söylenen toplantı ile ilişkilendirilmesi mümkündür. Zira söz konusu toplantıya dair rivayetlerde Ca’fer es-Sâdık toplantıya ya katılmamakta ya da katılsa da Muhammed b. Abdillâh hareketinin başarısızlığını öngörmektedir. Söz konusu toplantıya dair rivayetlerin derleme ve değerlendirmesi için bkz. Amikam Elad, *The Rebellion of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/762* (Leiden-Boston: Brill, 2016), 60-82.

yalnızca altı kişi arasında şûra yapıp Muhaciri ve Ensarı bunların dışında tutan Ebû Bekir ve Ömer'e muhalefet ettiklerini savunmuştur. Sonrasında Ca'fer ve Amr arasında geçen ve gayri müslimlerin ödemeleri gereken cizye, öldürüldüklerinde elde edilen ganimet ve bunun dağılımı konularını kapsayan uzun bir diyalogun ardından Ca'fer es-Sâdık, Amr ve yanındakileri Allah'tan korkmaya çağırmış ve babasından duyduğu Hz. Peygamber'in "Kim Müslümanların arasında kendinden daha âlim biri bulunduğu halde insanları kılıç zoruyla kendine biata çağırırsa sapkın ve sahtekârdır." sözünü aktarmıştır.¹²⁵ Rivayetteki konuşmanın gidişatından ve Ca'fer'in Amr'ın bilgisini sınavan ve onu her seferinde yanıltan tavrından anlaşılmaktadır ki Ca'fer, kendisinden biat etmesini bekleyen kitlenin ve biata çağırdıkları kişinin dinî konularda kendisinden daha bilgili olmadığını düşünmekte ve bunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

Rivayette aktarılan bilgilerin tarihsel gerçeklerle ne denli örtüştüğü burada ayrıca sorgulanması gereken bir konudur. Bu doğrultuda, rivayette aktarılan bilgilerin diğer kaynaklarca desteklenip desteklenmediğine odaklanmak gerekmektedir. Öncelikli olarak rivayette iddia edildiği gibi Vâsıl ve Amr'ın bahsi geçen dönemde gerçekten de Muhammed b. Abdillâh en-Nefsuzzekiyye'yi destekledikleri yönündeki iddialara ihtiyatlı yaklaşmak icap edecektir.¹²⁶ Diğer yandan özellikle Şîa kanadında Ca'fer es-Sâdık'a dayanan ve Muhammed b. Abdillâh'ın şahsı ve hareketiyle ilgili diğer rivayetlerdeki içerik de yukarıda özetlediğimiz tavırla örtüşür vaziyettedir.¹²⁷ Dahası Ca'fer es-Sâdık'ın hareketi desteklediğine dair elimizde somut herhangi bir verinin olmayışı, en azından Ca'fer es-Sâdık kanadının bu konudaki net duruşundan bahsedebilmemizi mümkün kılmaktadır.

Nefsuzzekiyye daha sonra Abbâsî hilafetine karşı bir ayaklanma gerçekleştirecek ve bu süreçte Mu'tezilî olarak takdim edilen kimselerce de desteklenecektir. Ancak bu, söz konusu olayların yaklaşık yirmi yıl öncesinde de onun Mu'tezile ile ilişkilendirilen herkes tarafından siyasî anlamda desteklenmiş olduğu anlamına gelmemektedir. Diğer yandan bir başka meşhur Şîi müellif Ebu'l-Ferec İsfahânî, Vâsıl'ın Muhammed b. Abdillâh hareketine destek verdiğini iddia etmektedir.¹²⁸ Bu iddiayı doğrudan inkâr etmek sağlıklı bir yaklaşım

¹²⁵ Kuleynî, *el-Kâfî*, 5/15-17.

¹²⁶ Özellikle Amr b. Ubeyd'in Abbâsî halifelerinden Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde ayaklanan Muhammed b. Abdillâh'ın hareketine destek vermediğine dair diğer rivayetlere ileride değinilecektir.

¹²⁷ Ca'fer, yine Mu'tezile'nin Muhammed b. Abdillâh'a destek istediği ve kimisi gaybî bilgi içeren bu rivayetlerde hareketin başarısızlığını öngörmektedir. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve t-Tabsira mine l-Hayra*, thk. Medresetu'l-İmâm el-Mehdî (Kum: Medresetu'l-İmâm el-Mehdî, 1404/1983-1984), 51; Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/143; Amikam Elad, *The Rebellion*, 443.

¹²⁸ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtil*, 257.

olmamakla birlikte, Amr ve Vâsıl'ın Zeyd b. Ali'nin ayaklanması da dâhil olmak üzere Zeydî ya da Hasanî kollardaki ayaklanmaları fiilen desteklediklerine dair bir ifade de karşımıza çıkmamaktadır. Bilakis Şehristânî, Amr b. Ubeyd'i, Kuleynî'nin iddiasının tam aksine Velîd'in ölümüyle sonuçlanacak süreçte bizzat sorumluluğu olan ve ondan sonra hilafeti devralacak III. Yezîd'in dâîllerinden birisi olarak tanıtmaktadır.¹²⁹

Yukarıda Mu'tezilî kaynakların aktardığı rivayette, Ca'fer'in desteğinin talep edildiği şahıs Vâsıl'dır ve Zeyd b. Ali de Ca'fer es-Sâdık'ı Vâsıl'ı desteklemeye çağırıyor görünmektedir. Burada ise Vâsıl ve Amr birlikte Ca'fer es-Sâdık'ı Muhammed b. Abdillâh'ı desteklemeye çağırmaktadırlar. Bir başka ifadeyle ilk rivayette ayaklanmayı yapanın -ya da yapmak üzere olanın- Zeyd b. Ali olduğu bir dönemde, Ca'fer es-Sâdık'ın Vâsıl'ı desteklemeye çağırıyor oluşu bir tür mezhep taassubu ile kaleme alındığı hissini de uyandırmaktadır. İlk rivayetteki bilgileri tarihsel verilerle desteklemek hayli güçtür ve bu güçlük van Ess ve Ümit'in rivayetin sıhhatine yönelik şüpheleriyle birleşmektedir. Diğer yandan ikinci rivayetteki Ca'fer es-Sâdık figürü, Ca'fer es-Sâdık'ın sağlığında kendisi için herhangi bir iddiada bulunmadığı yönündeki genel kanaat ile örtüşmemektedir. Bu durum ise iki rivayet arasında tutarlılık anlamında kapsamlı bir karşılaştırmayı da anlamsızlaştırmaktadır. Tüm bunların yanında her iki hikâyede ortak nokta olarak nitelendirilebilecek bir unsur, özellikle Vâsıl'ın dönemin politik olaylarıyla bu kadar ilişkilendirilip temel tarih kaynaklarında hiçbir ayaklanma hareketinde doğrudan etkin bir rol üstlenmemiş görünmesidir. Yaşadığı dönemin siyasî gelişmelerine dair bir tavır ve tutum geliştirmesini beklemekte bir sakınca olmamalıdır. Ancak Vâsıl'ı, Zeyd b. Ali ayaklanması örneğinde olduğu gibi hareketin teorisyeni olarak nitelendirmek, onu doğrudan sahnede görememekten dolayı perde arkasında, olaylara yön veren kişi olarak konumlandırmanın neticesi olmalıdır.

Rivayetlerle ilgili tarihsel gerçeklikle örtüşme konusunda ortaya çıkan belirsizlik ve çelişkilerin tespiti onların muhtemel üretilme sebeplerine dair de bir fikir yürütme ihtiyacı doğurmaktadır. İlk Mu'tezilî rivayetle ilgili olarak söylenebilecek -ve söylenmiş- olan, daha sonra belirgin hale gelecek Mu'tezile-Zeydiyye ilişkisinin başlangıcını mümkün olduğu kadar geriye götürme kaygısının böyle bir hikâyeyi beslemiş olabileceği yönündedir. Aynı şekilde ikinci rivayette Ca'fer'in huzuruna gelen heyetin onun desteğini isteyişi, Ca'fer'in dolaylı yoldan kendisinin Muhammed b. Abdillâh'dan efdal olduğunu uzun uzadıya izah ve

¹²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, 41.

ispat etmeye çalışması, Ca'fer es-Sâdık'ın döneminin tüm Alioğulları arasında da - muhtemelen politik düzlemde ismen kendisinden daha fazla konuşulmakta olanlardan dahi- üstün olduğunu kanıtlama gayretiyle kaleme alınmış olabileceği hissi uyandırmaktadır.

Emevîler döneminin başlangıcı kadar son yılları da Alioğulları için, Zeyd b. Ali ve oğlu Yahyâ'nın ayaklanma girişimleri ve üç yıl arayla öldürülmeleri nedeniyle kayıpların ve acıların yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu dönem aynı zamanda daha sonra fikrî düzeyde şekillenme ve temel kelâmî ilkelerini oluşturma evrelerine girecek olan fırkaların da tohumlarının atıldığı bir dönemdir. Mu'tezile'nin kurucuları olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile Ca'fer es-Sâdık, bu dönemde birbirlerinden ve dönemin siyasî gelişmelerine yönelik duruşlarından büyük ihtimalle haberdardılar. Ancak onların özellikle siyasî anlamda ne bir birliktelik ne de bir karşıtlık ilişkisi içinde olduklarını söyleyebilmek için elimizde yeterince veri bulunmamakta, var olan malzeme ise güvenilirlik konusunda çeşitli açılardan yetersiz kalmaktadır.

Emevîlerin son dönemlerindeki ilişkilere yönelik bu belirsiz ve oldukça sınırlı tablonun aksine, Abbâsîlerin erken dönemi oldukça hareketlidir. Bu dönemde Alioğullarının farklı kollarında siyasî hareketlilik genişleyerek devam edecek, bir yandan da temel öğretilerinin şekillenmeye başlaması ile birlikte daha sonra İmâmiyye adına alacak olan damar belirginleşmeye başlayacaktır. Söz konusu temel öğretiler ise çeşitli mecralarda Mu'tezilî öncüler başta olmak üzere muhaliflerden gelen eleştirilere karşı müdafaa edilecektir.

2. MU'TEZİLE VE İMÂMİYYE ÖNCÜLERİ ARASINDAKİ İLK İLİŞKİLER: ABBÂSÎLERİN ERKEN DÖNEMİ

Mu'tezile ve İmâmiyye'nin temel itikadî ve siyasî öğretilerinin ortaya çıkmaya başladığı dönem, aynı zamanda öncü şahsiyetlerin ilk ilişkilerini de barındıran dönemdir. Abbâsîlerin kuruluşundan, Me'mûn döneminde başlayan Mihne sürecine kadar gerçekleşen ve iki fırkanın öncülerinin bu ilk ilişkilerine dair fikir veren hadiselerin başında, Emevîler döneminde başlayan Alioğulları isyanlarının Abbâsîlerinin erken döneminde de devam etmesi bulunmaktadır. Mehdî döneminde zındıklıkla mücadele kapsamında Şîî şahıs veya grupların kovuşturmaya uğramasının yarattığı tedirginlik ortamının ardından ise Hârûn er-Reşîd döneminde Bermekî meclisleri sayesinde ilk kez kapsamlı bir şekilde fikrî ilişki ve mücadele içine girebilme imkânı bulunmuştur. Yine Hârûn er-Reşîd'in hilafetinde

Râfıza'yla mücadele adı altında gerçekleşen kovuşturmaların ise Mu'tezilî öncülere de yansımaları olmuş ve Bişr b. Mu'temir ile Sumâme b. Eşres Râfızîlik ya da Zındıklık suçlamasına maruz kalmışlardır. Me'mûn'un Mihne öncesinde Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etmesi kararı ve bu kararda Mu'tezilî öncülerinin imzasının bulunması ise Abbâsîlerin erken döneminde meydana gelen kritik gelişmelerden bir diğeridir.

2. 1. Abbâsîlerin İlk Yıllarında Mu'tezile ve İmâmiyye'nin Öncüleri ile İlişkiler

Abbâsî ihtilali, Alioğullarının desteğini alarak gerçekleşmiş ve iktidar Abbasoğullarının eline geçmiştir. Bu süreçte meşhur “er-rızâ min âl-i Muhammed” sloganı ile hareket eden Abbâsîler, kısa süre içinde Alioğulları ile karşı karşıya gelecek, özellikle Zeydî ve Hasanî koldan çok sayıda isyanla mücadele etmek durumunda kalacaklardır.

Ebu'l-Abbas es-Seffâh'ın (132-136/750-754) hilafet makamına gelişiyle birlikte hilafetin hak sahibine, yani Ehl-i Beyt'e ulaştığı ilan edilmiştir.¹³⁰ Seffâh, bir yandan Ehl-i Beyt mefhumunun otoritesini iktidarının arkasına almaya bir yandan da Alioğulları ile iyi geçinmeye çalışmıştır. Ümeyyeoğullarından çok sayıda insan öldürülmüş ve bunların bir kısmı Hz. Hüseyin ve diğer Alioğullarının intikamı adı altında gerçekleştirilmiştir.¹³¹

Seffâh'ın döneminde Alioğullarının isyan teşebbüslerine karşı alınan önlemlerin uzun soluklu çözümler olmadığı, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un hilafetine (136-158/754-775) geldiğinde anlaşılabacaktır. Mansûr, hilafetinin meşruiyetini sağlamlaştırmaya çalışırken, Hz. Hasan soyundan gelen Muhammed b. Abdillâh (145/762) ve İbrâhim b. Abdillâh'ın (145/763) başını çektiği ayaklanmalarla uğraşmak durumunda kalmıştır.¹³²

Mansûr kendisini Allah'ın yeryüzündeki sultanı ilan ederek Seffâh'ın Ehl-i Beyt vurgusuyla başlattığı dinî otoriteyi arkasına alma çabalarını daha öteye taşımış ve gücünün kaynağını doğrudan Allah'a dayandırmıştır.¹³³ Alioğullarının bir kısmı ile çekişme devam ederken Mansûr, Seffâh'ın ön plana çıkardığı Ehl-i Beyt olgusu ile yetinmeyerek oğluna Mehdî ismini vermek suretiyle rekabeti bir başka boyuta taşımıştır.

¹³⁰ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/284; Taberî, *Târîh*, 7/425.

¹³¹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/286; Taberî, *Târîh*, 7/459; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/77-78; Fatih Sancılı, *Mezhep-İktidar İlişkileri -Erken Dönem Abbasilerde-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 85-86.

¹³² Abdillâh b. Hasan'ın oğulları bu tarihten itibaren Abbâsîlere büyük zorluklar yaşatacaklardır. Muhammed b. Abdillâh ve İbrâhim b. Abdillâh'ın Mansûr'a karşı ayaklanmasının ardından Abdillâh'ın bir diğer oğlu İdrîs b. Abdillâh 169/786 yılında tarihe Fahh Vakası olarak geçen olayda yeğeni Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali'ye destek verecek, sonrasında kaçtığı Mağrib'de 172/789'da İdrîsîler hanedanlığını kuracaktır. Abdillâh b. Hasan'ın Fahh Vakası'nda destekçi olan diğer oğlu Yahyâ b. Abdillâh ise 176/792-793 yılında Deylem çıkışlı isyan teşebbüsü ile Hârûn er-Reşîd'e zorluk çıkaracaktır.

¹³³ Taberî, *Târîh*, 8/89-90; Sancılı, *Mezhep-İktidar İlişkileri*, 87.

Mansûr döneminde Muhammed b. Abdillâh ve kardeşi İbrâhîm b. Abdillâh'ın isyanları halifeyi zor durumda bırakırken, zamanında Zeyd b. Ali'yi ve sonrasındaki ayaklanmaları destekleyen kesimden de bu hareketlere destek çıkanlar olmuştur. Konunun bizim açımızdan önemli olan boyutu, bu ayaklanmalara karşı Mu'tezilî ve İmâmî öncülerin tavrının ne yönde olduğudur.

Ebû Ca'fer el-Mansûr'un hilafeti, hem Ca'fer es-Sâdık hem de Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) tecrübe ettiği bir dönemdir. Ca'fer es-Sâdık'ın Muhammed b. Abdillâh en-Nefsuzzekiyye hareketiyle ilgili tavrına dair Şîî ve Şîa dışı kaynaklardan çokça rivayet bulunmakla birlikte bunlardan karşılaştıklarımızın hemen hepsinin ortak noktası Ca'fer es-Sâdık'ın hareketi desteklemediği sonucuna ulaşmalarıdır. Bu rivayetlerin belki de en erkeni olan ve henüz Emevîler zamanında II. Velîd'in 126/744 yılındaki ölümünün ardından Mu'tezilî öncülerin ziyaretlerini ve Muhammed b. Abdillâh'a desteğini talep etmelerini konu alan rivayeti, Emevîler döneminde gerçekleştiği iddia edilen görüşmeler bahsinde konu almıştık. Bunun yanında Ca'fer es-Sâdık'ın hareketin başarısızlığını ve hiçbir zaman iktidarı ele geçiremeyeceğini öngörmesine dayalı rivayetlere de özellikle Şîî kaynaklarda rastlamak mümkündür.¹³⁴ Öyle anlaşılmaktadır ki Zeydî ve Hasanî kollardaki hareketlilik bir yanda devam ederken Ca'fer es-Sâdık huzurlu ve sorunsuz bir hayatı tercihe devam etmiş, ancak daha sonraki yıllarda kaynaklar onun harekete destek vermeyişini bir başka menkıbevî sebeple açıklamışlardır. Daha sonra İmâmîyye tarafından fırkalarının ilk mütekellimlileri olarak kabul edilecek olan ve aynı zamanda Ca'fer es-Sâdık'ın ilim halkasında yetişen isimlerin bu dönemde henüz ön plana çıkmamış ya da yeni yeni çıkmaya başlamış olmaları da süreçteki durgunluğu açıklayan bir başka neden olmalıdır. Yine Mansûr'un hilafetinde gerçekleşen Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünün ardından taraftarlarının sonraki imamın ismi konusundaki ihtilaflarla meşgul olmaları, dikkate alınması gereken bir başka noktadır.

Mu'tezile kanadında ise hareketin kısmen destekçi bulunduğunu söylemek mümkündür. Mu'tezilî öncüler Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in harekete desteklerine dair daha önce değindiğimiz üzere, çelişkili ya da güvenilirliği sorgulamaya muhtaç iddialara rastlamaktayız. Emevîler dönemine dair rivayetler kapsamında yukarıda değindiğimiz

¹³⁴ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/282-283. Bir rivayette, kendisinden Muhammed b. Abdillâh'a destek istemeye gelen Zeydî ve Mu'tezilîleri Ca'fer es-Sâdık, elinde bütün peygamber ve hükümdarların isimlerinin olduğu bir/iki kitap bulunduğunu, Muhammed b. Abdillâh'ın isminin ise burada yer almadığını belirterek reddetmiştir. Bkz. İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-Tabsira mine'l-Hayra*, 51; Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/143; Amikam Elad,

rivayetin yanı sıra, Vâsıl'ın Muhammed b. Abdillâh'ın hareketini desteklediği iddiası bir başka Şîî kaynakta yinelenmektedir.¹³⁵ Vâsıl'ın yaygın kanaatle kabul edilen 131/748 yılında öldüğü bilgisi esas alınır sa bu desteği en yakın ihtimalle yine II. Velid'in ölümünden sonraki karışıklık süreciyle ilişkilendirmek mümkün olmalıdır. Diğer yandan aynı bilginin kaynağı olan Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'ye göre Emevîler döneminde Ebva'da gerçekleştiği belirtilen ve Hâşimoğullarının bir araya geldiği toplantıda Nefsuzzekiyye'nin destekçileri arasında Seffâh ve Mansûr'un kendisi de yer almıştır.¹³⁶

Amr b. Ubeyd'in, bu kez Abbâsîlere karşı fiilî ayaklanması arifesinde Muhammed b. Abdillâh'ın öldürüleceğini öngörerek onun Mehdîliğini reddettiği ve destekçilerine yanlış yolda olduklarını söylediği bilgisi bize yine aynı kaynaktan ulaşmaktadır.¹³⁷ Diğer yandan Amr b. Ubeyd'in Ebû Ca'fer el-Mansûr'la yakınlığı ya da en azından halifenin ona ihtiramı çokça zikredilen bir başka bilgidir.¹³⁸ Ölüm tarihi olarak yaygın kanaatle kabul edilen 144/761 esas alınır sa Amr, Mansûr'a karşı fiilî ayaklanmanın yaşandığı 145/762 yılını görememiştir. Halife nazarında ihanet olarak anlaşılabilecek herhangi bir tavrına rastlanmadığı sonucu ise Mu'tezile'nin isyanlar konusundaki duruşuna dair Ka'bî'nin bize sunduğu bilgiyle tutarlılık arz etmektedir. Zira Ka'bî, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un ifadelerinden nakille "Mu'tezile"nin Amr b. Ubeyd ölene kadar herhangi bir isyanda bulunmadığını yazmaktadır.¹³⁹

Daha önce ismine Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile birlikte Muhammed el-Bâkır'ı ziyaret edenler arasında değindiğimiz Beşîr er-Rahhâl, Basra'da İbrâhim b. Abdillâh'a destek veren "Mu'tezilîlerin" başını çekmektedir.¹⁴⁰ Öyle ki o, bu ayaklanma sonucunda İbrâhim b. Abdillâh ile birlikte Abbâsî kuvvetleri tarafından öldürülmüştür.¹⁴¹ Ka'bî, Beşîr er-Rahhâl ile birlikte dönemin Mu'tezile'sinden aynı ayaklanma hareketine katılanlara dair bir listeyi de bize sunmaktadır.¹⁴²

The Rebellion, 443.

¹³⁵ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtil*, 257.

¹³⁶ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtil*, 226-227.

¹³⁷ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtil*, 218. Amr'ın yine bu öngörüsünü esas alan ancak bu kez Amr'ın Muhammed b. Abdillâh'a karşı müspet bir tavır takındığı başka bir rivayet de Kâdî Abdulcebbâr tarafından aktarılmaktadır. bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 226.

¹³⁸ Ka'bî, *el-Makâlât*, 162; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 4/156-158; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/346.

¹³⁹ Ka'bî, *el-Makâlât*, 194.

¹⁴⁰ Ka'bî, *el-Makâlât*, 106, 194.

¹⁴¹ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Riyad: Dâru Taybe, 1985), 422; Ka'bî, *el-Makâlât*, 194; Van Ess, *Theology and Society*, 2/373.

¹⁴² Ka'bî, *el-Makâlât*, 198 vd. Ayrıca bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 193; Van Ess, *Theology and Society*, 2/376-382.

Mu‘tezile kanadında, Abbâsîlerin kuruluş aşamasında ilk kez bir ayaklanmaya fiilen destek görülmektedir. İmâmiyye ile ilişkilendirilen şahıslara bakıldığında ise ilk olarak göze çarpan, imamların politik karışıklığa dâhil olmama tercihinin devam ettiği ve kendi ilim halkalarıyla meşgul olduklarıdır. Bu nedenle doğrudan bir karşılaşmadan henüz söz etmek mümkün olmamakla birlikte, Mehdî’nin hilafetine gelindiğinde bu durgun seyir kırılmaya başlayacak ve daha sonraları İmâmiyye’nin temel itikadının en büyük teorisyenlerinden kabul edilecek olan Hişâm b. Hakem’in (ö. 179/795?) ilk kez siyasî anlamda tarih sahnesine çıktığı görülecektir.

2. 2. Mehdî’nin Zındıklarla Mücadelesi ve Şîa’ya Etkisi

Abbasoğullarının Alioğulları ile mücadelesi, Abbâsî Devleti’nin özellikle de erken dönemindeki siyasî olayların anlaşılması için gerekli unsurlardan biridir. Mehdî’nin babasından devraldığı bir dizi isyan ve uzantıları Mehdî’nin Alioğulları ile ilişkisinde de çeşitli stratejiler denemesine neden olmuştur. Onun dönemi, hem ağırlıklı olarak “Tâlibîleri” kapsayan suçlulara yönelik genel affın çıkartıldığı (159/775-776) ve onlara maddi destek sağlandığı,¹⁴³ bunun yanında Zeydî eğilimleri bilinen Ya‘kûb b. Dâvud’un vezir olarak atandığı¹⁴⁴ hem de zındıklıkla mücadele adı altında çok sayıda Şîi grubun takibata uğradığı bir dönemdir.

Mehdî’nin hilafetinde sergilediği ve Alioğullarına karşı bir tür rest olarak yorumlanabilecek uygulamaların başında, onun hilafet makamının meşruiyet zeminine dair geliştirdiği söylem değişikliği gelmektedir. O güne kadar Hz. Ali üzerinden Hz. Peygamber’e dayandırılan imâmet silsilesinde yer alan Muhammed b. el-Hanefiyye ve oğlu Ebû Hâşim, Mehdî tarafından devre dışı bırakılarak Hz. Peygamber’den doğrudan amcası Abbas b. Abdilmuttalib’e bağlanmış ve bu suretle meşru imâmet silsilesi Alioğullarından arındırılmıştır.¹⁴⁵ Mehdî’nin ilan ettirdiği bu silsile Me’mûn döneminde bir kez daha değişikliğe uğrayacaktır.¹⁴⁶

¹⁴³ Ya‘kûbî, *Târîh*, 2/337.

¹⁴⁴ Ya‘kûbî, *Târîh*, 2/344; Taberî, *Târîh*, 8/156.

¹⁴⁵ Kummî/Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 171. Kaynaklarda Abbasoğullarının, ihtilal arifesinde hilafet haklarını Muhammed b. el-Hanefiyye’nin oğlu Ebû Hâşim’den devraldıkları yönünde çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Söz konusu rivayetler ve değerlendirmesi için bkz. Bozkurt, *Abbâsî İhtilâli*, 25-34. Ancak Ebu’l-Abbas es-Seffâh’ın ilk hutbesinde, kendisi ve amcası Dâvûd b. Ali’nin söylemlerinde Alioğullarını, iddia ettikleri meşrû hilafet silsilesinin dışına itme yönündeki eğilimin ilk belirtilerini görmek mümkündür. Zira burada Dâvûd b. Ali, Hz. Peygamber’den sonra hilafet makamına en layık olan kişilerin Hz. Ali’nin kendisi ve ardından Ebu’l-Abbas es-Seffâh olduğunu savunmuştur. Bkz. Ya‘kûbî, *Târîh*, 2/284; Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 409; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/68.

¹⁴⁶ Wilferd Madelung, “New Documents Concerning al-Ma’mun al-Fadl b. Sahl and Ali al-Rida”, *Religious*

Zındıklıkla mücadele adı altında başlayan süreç ise çok sayıda insanın canına ya da en azından özgürlüğüne mal olmuştur. Babası Ebû Ca'fer el-Mansûr'un kısmen başlattığı sürecin devamını getiren Mehdî'nin emrindeki muhtesibler arasından, "sâhibu'z-zenâdika"¹⁴⁷ adı verilen bir tür heyet oluşturulmuş, bu heyet zındık addettikleri kimseleri takibata almış, gerek gördüklerini tutuklatmış ve bunlar arasından pek çok kişiyi de ölüm cezasına çarptırmışlardır. Kaynaklara göre 163/780 yılında Musul'daki zındıkların toplanmasına yönelik emirle fiilen başlayan takibat,¹⁴⁸ sonraki birkaç yıl şiddetini artırarak devam etmiş,¹⁴⁹ 168/784'te Bağdat'ta zındıklıkla itham edilen çok sayıda insanın öldürülmesiyle¹⁵⁰ korkunç bir hal almıştır.¹⁵¹

Zındıklara ve mülhidlere karşı reddiye yazılmasını da ilk kez Mehdî emretmiştir.¹⁵² Ne var ki zındık kavramının ve onun sınırlarının belirsizliği, alternatif siyasî güç odaklarının oluşumunu ve başkaldırı hareketlerini önleme kaygısıyla birleşince söz konusu takibatın seyrinde ve kapsamında belirleyici olmuştur. Genişledikçe içine her türlü muhalif oluşumu ve siyasî tehdidi alabilen bu kavram sayesinde pek çok Şîî şahıs ya da grup, kendilerini halifenin belirlediği kovuşturma heyetinin hedefinde bulmuşlardır.¹⁵³

Öyle görünmektedir ki takibat bir noktadan sonra şahıs düzeyinin ötesine geçmiş ve halife heva ehli¹⁵⁴ olan fırkaların da bir listesini istemiştir. Keşşî; söz konusu fırkalar listesinde Zurâriyye¹⁵⁵, Ammâriyye,¹⁵⁶ Ya'fûriyye, Süleyman el-Akta'nın ashâbı ve Cevâlikiyye¹⁵⁷ gibi Şîî grupların yer aldığını, bunun üzerine daha sonra İmâmiyye'nin en meşhur mütekellimlerinden biri olarak anılacak olan Hişâm b. Hakem'in Mûsâ el-Kâzım

and Ethnic Movements in Medieval Islam (Hamsphire-Vermont: Variorum, 1992), 341; Mehmet Ali Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet: Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 284.

¹⁴⁷ Taberî, *Târîh*, 8/165, 167; Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 36.

¹⁴⁸ Taberî, *Târîh*, 8/148; Chokr, *Zındıklık*, 36.

¹⁴⁹ Taberî, *Târîh*, 8/165.

¹⁵⁰ Taberî, *Târîh*, 8/167.

¹⁵¹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/343; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata - Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 8/287, 293; Chokr, *Zındıklık*, 36, 90-91.

¹⁵² Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 5/212; Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2013), 440; Büyükkara, *Ehl-i Beyt*, 136.

¹⁵³ Henri Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. R. Fırlı, S. Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 125; Büyükkara, *Ehl-i Beyt*, 135-137.

¹⁵⁴ Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl (Ricâlu'l-Keşşî)* thk. Allâme Mustafavî (Tahran: Merkezu Neşri Âsâri el-Allâme el-Mustafavî, 2004), 226.

¹⁵⁵ Zurare b. A'yen'e nispet edilir.

¹⁵⁶ Ammâr es-Sâbâtî'ye nispet edilir.

¹⁵⁷ Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'ye nispet edilen gruptur.

tarafından kelâmıla uğraşmaktan menedildiğini, Hişâm'ın da Mehdî ölene kadar bu sözüne sadık kaldığını aktarmaktadır.¹⁵⁸ Diğer yandan Hişâm b. Hakem ve ona atfedilen bir grup, Mehdî'nin bu tafsilatlı ve çeşitli şehirlerde açıktan ilan edilen listesinde -belki de Mûsâ el-Kâzım'ın bu uyarısı sayesinde- yer almamıştır.¹⁵⁹

Zındıklara yönelik kovuşturmanın başlamasıyla birlikte imamı tarafından kelâmıla uğraşmaktan menedildiği iddiası, Hişâm b. Hakem'in bu alandaki şöhretini daha öncesinde kazanmaya başladığı yönünde bir çıkarıma imkân tanımaktadır. Nitekim daha sonra münazaralar bahsinde göreceğimiz üzere İmâmî kaynaklar, genç Hişâm'ın Basra'da Amr b. Ubeyd ile tartışmalarda bulunduğu söz etmektedir.¹⁶⁰ Bu bilginin Şîa dışı kaynaklarca teyit edilmeye muhtaç olması bir tarafa, Hişâm'ın en erken ihtimalle Ca'fer es-Sâdık'ın sağlığında kelâmî konularda fikir geliştirmeye başladığını söylemekte bir sakınca olmasa gerektir. Ancak bu fikirleri Ca'fer es-Sâdık'ın sağlığında mı yoksa onun ölümün ardından mı meclislerde dile getirmeye ve savunmaya başladığı konusu bir başka tartışmalı husustur.¹⁶¹ Her iki durumda da söylenebilecek olan, Hişâm'ın sivrililişinin, Mehdî'nin başlattığı kovuşturma evresinde Mûsâ el-Kâzım'ı tedirgin edecek seviyeye ulaşmış olduğudur.

Hişâm ve ona nispet edilen bir grup bu fırkalar listesinde yer almasa da Hişâm'ın Ebû Şâkir ed-Deysânî ile birlikte tutuklandığı rivayetleri de dikkate alınmaya değerdir. Zira eğer bu hadise gerçekleşiyse söz konusu kovuşturmayla ilişkisi olsa gerektir. Zira Kâdî Abdulcebbar'ın iddiasına göre o, Ebû Şâkir ile birlikte Mehdî'nin adamları tarafından

¹⁵⁸ Keşşî, *er-Ricâl*, 265-266, 269-270; Van Ess, *Theology and Society*, 1/403. Aynı kaynak, Hişâm'ın bu söze yalnızca bir ay sadık kalabildiği bir rivayete de yer verir. bkz. Keşşî, *er-Ricâl*, 270; Büyükkara, *Ehl-i Beyt*, 137-138.

¹⁵⁹ Van Ess, Hişâm'ın listede yer almamasının nedenini, hicrî ikinci asrın tam ortalarına tekabül eden bu süreçte onun henüz -ilerleyen yıllarda olacağı gibi- göz önünde bir karaktere dönüşmemiş olmasına bağlar. Zira Ca'fer es-Sâdık'ın halkasında da o en genç kelâmcı olarak anılmaktadır. Tam da bu nedenle onun şahsına yönelik verilerin, muahhar kaynakların eklemesi olabileceği bilgisini aklımızda tutmak gerekmektedir. bkz. Van Ess, *Theology and Society*, 1/413-414.

¹⁶⁰ Keşşî, *er-Ricâl*, 272; Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/98; Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 207-209.

¹⁶¹ Hişâm'ın çeşitli kelâmî konulardaki tüm fikirlerini aynı zaman diliminde ortaya attığını düşünme yanlışlığından kaçındığımızı burada belirtmek isteriz. Örneğin onun tecsîm konusuna dair düşüncelerinin Ca'fer es-Sâdık tarafından eleştirildiğine dair İmâmî rivayetler bulunmaktadır ki bu konu daha sonra münazaralar bahsinde ve çalışmamızın son bölümünde ele alınacaktır. Bu rivayetlerin sıhhati tartışmalı da olsa Hişâm'ın tecsîm izlenimi veren görüşlerini Ca'fer es-Sâdık'ın sağlığında öne sürmüş olması hala mümkündür. Diğer yandan onun nass ile tayin fikri, en erken Ca'fer'in ölümü ardından gerçekleşen ihtilaflarla ilişkilendirilmektedir. Bkz. Bozan, *İmâmîyye'nin İmâmet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, 124. Krş. Van Ess, *Theology and Society*, 1/444-445.

tutuklanmış, Ebû Şâkir bu sürecin sonunda ölüm cezasına çarptırılırken Hişâm, Şîî olduğunu belirterek, saray efradından bu görüşe yakın biri tarafından kurtarılmıştır.¹⁶²

Daha sonra Hârûn er-Reşîd tarafından da takibata uğrayacak ve hapsedilecek olan Mûsâ el-Kâzım, yine bu süreçte Mehdî tarafından hapsedilmiştir. Taberî, 169/785 yılı olaylarını aktarırken Mehdî'nin bir süredir Bağdat'ta ev hapsinde tuttuğu Mûsâ'yı salıverdiğini aktarmaktadır.¹⁶³ Serbest bırakılmasının nedeni kaynaklarda farklı aktarılsa da¹⁶⁴ hapsedilmesi yine bu kovuşturma sürecinin bir neticesi olmalıdır.¹⁶⁵

Ya'kûb b. Dâvud'un halife tarafından vezir olarak atanmasına geri dönmek gerekirse Taberî bu süreci anlatırken onun Zeydî eğilimlerine ve halifenin Alioğullarıyla irtibatındaki muhtemel işlevine ayrıca vurgu yapmaktadır.¹⁶⁶ Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki halife, onun mezhebî kimliğinden haberdar olmanın ötesinde, tam da bu özelliği nedeniyle kendisini tercih etmiştir. Ancak yine aynı özelliği ve mezhebî kimliği doğrultusunda verdiği taraflı kararlar kendisinin ve Zeydiyye'den devlet kademelerinde görevlendirilmiş¹⁶⁷ kimselerin azliyle kalmamış, onun ve ailesinin 166/782-783 yılında hapsedilmesine neden olmuştur.¹⁶⁸

Ya'kûb'un hapsinin gerçekleştiği tarih, bize sonraki yıllarda Şîîlere yönelik tavrın sertleştiğine dair fikir sahibi olma imkânı vermektedir.¹⁶⁹ Ancak van Ess, görevliler tarafından çıkarılan fırkalar listelerindeki Zeydiyye'nin bulunmayışından hareketle, Mûsâ el-Kâzım ve çevresindeki isimlerin yaşadıkları da dikkate alındığında Zeydîlerin bu süreci oldukça az hasarla atlattığına dikkat çekmektedir.¹⁷⁰ Bu veriler bir araya getirildiğinde, Ya'kûb'un devlet kademelerine (ve belki kovuşturmadan sorumlu Sâhibu'z-Zanâdika kadrosuna) yerleştirdiği isimlerin tamamının temizlenemediği ihtimali doğmaktadır. Bu açıklama, Hişâm b. Hakem'in dostu/hocası Ebû Şâkir ed-Deysânî'nin idamıyla sonlanan sorgudan, Şîîliğini vurgulamak suretiyle kurtulmasını da anlamlı hale getirecektir. Ancak bu

¹⁶² Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili 'n-Nübüvve*, 435; Chokr, *Zındıklık*, 303.

¹⁶³ Taberî, *Târîh*, 8/177.

¹⁶⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/623; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/87.

¹⁶⁵ Nitekim Büyükkara onun 167/783-784 ile Mehdî'nin ölüm yılı olan 169/785 arasında bir tarihte hapsedildiğini ve Hişâm'ın kelâm sevdasının bunda pay sahibi olduğunu tahmin etmektedir. Büyükkara, *Ehl-i Beyt*, 138-140. Bu durumda ise Keşşî'nin, Hişâm'ın kelâmdan uzak durma sözüne en fazla bir ay sadık kalabildiği rivayeti ağırlık kazanmaktadır. bkz. Keşşî, *er-Ricâl*, 270; Büyükkara, *Ehl-i Beyt*, 137-138.

¹⁶⁶ Taberî, *Târîh*, 8/155.

¹⁶⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs el-Ceşşiyârî, *Kitâbu 'l-Vuzerâ' ve 'l-Kuttâb*, thk. Mustafa es-Sekka vd. (Kahire: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938), 158.

¹⁶⁸ Taberî, *Târîh*, 8/161.

¹⁶⁹ Büyükkara, *Ehl-i Beyt*, 134-135.

¹⁷⁰ Van Ess, *Theology and Society*, 1/369, 3/30.

kez de Hişâm'ı kurtaran Şiîliğinin Zurâriyye ya da Cevâlikiyye gibi gruplarda neden işe yaramadığı sorusu akıllara gelmektedir ki eldeki veriler, bu konuda tatmin edici bir açıklama sağlamamaktadır.

Kaynaklarda Ebu'l-Huzeyl'in (ö. 227/841?) de Mehdî tarafından yazılı bir emirle Bağdat'a çağrıldığı bilgisi aktarılmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr ona emri ulaştırıp Bağdat'a götürmeye gelen şahısların insanların direnciyle karşılaştığı, ancak Ebu'l-Huzeyl'in onlara mâni olduğu bilgisine de yer vermektedir.¹⁷¹ Diğer yandan aynı kaynaktan edindiğimiz bilgiye göre Ebu'l-Huzeyl'in de fikrî mücadeleye girdiği¹⁷² Sâlih b. Abdilkuddûs isimli meşhur Senevî, Mehdî'nin zındıklarla mücadele politikası kapsamında 167/783-784'te Bağdat'ta idam edilmiştir.¹⁷³

Ebu'l-Huzeyl dışında doğrudan isim zikredilen bir rivayetle karşılaşmamış olmamızdan da hareketle, Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında gerçekleşen isyan hareketlerine katılanların akıbeti sonrasında, bu dönemin Mu'tezilî öncüler açısından durgun seyrettiğini söylemek yerinde olacaktır.¹⁷⁴ Diğer yandan Hârûn er-Reşid ve Me'mûn dönemlerinde çeşitli meclislerde boy gösterecek ve Mu'tezile'nin önde gelen temsilcileri olacak isimlerin pek çoğunun bu dönemde halifenin dikkatini çekecek olgunluğa henüz erişmemiş olduklarını da hesaba katmak gerekmektedir.

Mehdî dönemi ve onun Zındıklara karşı yürüttüğü sert politika, öyle görünmektedir ki hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşayan tüm dinî ve fikrî gruplara korku salmıştır. Zındıklık ithamıyla karşı karşıya kalma endişesi, Mûsâ el-Kâzım'ın ilim halkasındaki meşhur cedelcileri uyarmasından da anlaşılacağı üzere özellikle kelâmî konularda fikir beyan etme noktasında ciddi çekinceler doğurmuştur. Hişâm b. Hakem'in, imamının uyarısına ne kadar süre uyduğundan bağımsız olarak özellikle İmâmiyye'nin öncüleri arasından nicelerinin canını ya da en iyi ihtimalle hürriyetini kaybetme korkusundan dolayı göz önünde kelâm yapmaktan uzak durmaya çalıştıkları sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu korku ve tedirginlik halinin, çalışmamıza konu iki fırkanın fikrî düzeyde yakın ilişkiler içine girmesini bir süre daha ertelediği anlaşılmaktadır. Diğer yandan, Ebu'l-Huzeyl örneğinde olduğu gibi zındık ya da mülhid olarak nitelendirilen zümrelerle fikrî mücadele

¹⁷¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 230.

¹⁷² Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 234; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 46-47; a.mlf. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 61-62.

¹⁷³ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/344.

¹⁷⁴ Zühdfî Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1974), 160-161.

için Mu‘tezilî öncülerin birikim ve yeteneklerinden istifade edilmiş ya da en azından bunları sergilemelerine müsaade edilmiş olması söz konusudur. Ebu’l-Huzeyl ile Sâlih b. Abdilkuddûs arasında geçen tartışmaların bu kapsamda gerçekleşmesi kadar, zındıklar ya da mülhidler aleyhinde eser yazması talep edilenler arasında Mu‘tezilî öncülerin yer alması da anlaşılabilir bir durumdur. Nitekim Ebû Bekir el-Esam’ın (ö. 200/816) *Kitâbu’r-Redd ‘ale’z-Zenâdika*,¹⁷⁵ Dırâr b. Amr’ın (ö. 200/815?) *Kitâbu’r-Redd ‘ale’z-Zenâdika*,¹⁷⁶ Bişr b. Mu‘temir (ö. 210/825)’in *Kitâbu’r-Redd ‘ale’l-Mulhidîn*,¹⁷⁷ Ebu’l-Huzeyl’in *er-Redd ‘ale’s-Seneviyye*¹⁷⁸ adlı eserlerinin tamamının olmasa da bir kısmının bu doğrultuda yazılmış olması muhtemeldir.

2. 3. Mu‘tezile ve İmâmîye Öncülerinin Bermekî Meclislerindeki Karşılaşmaları

Mehdî’nin hilafeti döneminde karşılıklı olarak görüşlerini ifade edip savunabilecekleri ortamlarda bir araya gelme imkânı bulamayan Mu‘tezilî ve İmâmî öncüler, bu anlamda en elverişli koşulları Bermekî meclislerinde bulmuşlardır. En çok Hârûn er-Reşîd’in hilafeti döneminde parlayan Bermekî ailesi, dönemin Müslüman coğrafyasının çeşitli bölgelerinden, farklı kültürlerden kimselerin bir araya geleceği meclislerin oluşmasında doğrudan pay sahibidir.

2. 3. 1. Bermekî Ailesi

Bermek kelimesinin kökeni ile ilgili çeşitli ihtilaflar bulunmakla birlikte Belh yakınlarında Nevbahar isminde bir Budist tapınağının idarecisi için kullanıldığı iddiası bugün büyük ölçüde kabul görmüştür.¹⁷⁹ Ebû Hafs el-Kirmânî¹⁸⁰ Mekke’nin sorumlusu anlamında Eber-i Mekke ifadesinin zamanla Bermek halini aldığını belirtir. Zira Belh’te inşa edilen Nevbahar adındaki tapınak Mekke’den esinlenilmiştir.¹⁸¹ Ancak bu iddia,

¹⁷⁵ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 564-565.

¹⁷⁶ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 566-567.

¹⁷⁷ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 536-537.

¹⁷⁸ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 534-535.

¹⁷⁹ W. Barthold - D. Sourdel, “al-Barâmika”, *Encyclopaedia of Islam*, ed. H. A. R. Gibb vd. (Leiden: Brill, 1986), 1/1033; Abbas İkbâl, “Barmakids”, *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 17 Aralık 2021); Hakkı Dursun Yıldız, “Bermekîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/517. Ailenin Zerdüşt kökenli olduğu ile ilgili diğer iddialar için bkz. Necati Aykon, *Devlet İçinde Devlet: Bermekîler*, (Burdur: ÖKM Yayınları, 2018), 12.

¹⁸⁰ Taberî, Cehşiyârî gibi yazarların eserlerinde Hârûn er-Reşîd ve Bermekîlere dair rivayetlerde ravi olarak ismi geçer. Ebû Hafs el-Kirmânî’ye dayandırılan rivayetler ve değerlendirmeleri için bkz. Clifford Edmund Bosworth, ‘Abû Hafs ‘Umar al-Kirmânî and the Rise of the Barmakids’, *Bulletin of the School for Oriental and African Studies*, 57/2 (1994), 268-282.

¹⁸¹ Kevin van Bladel, “The Bactrian Background of the Barmakids”, *Islam and Tibet, Interactions along the*

kelimenin Sanskritçe'den Baktriya¹⁸² diline geçen ve lider anlamına gelen “pramukha” kelimesinden türediği yönündeki bir diğer açıklamayla çelişmektedir.¹⁸³

Aileden Müslüman olduğu kesin olarak söylenebilecek ve hakkında detaylı bilgiye ulaşılabilen ilk fert Hâlid b. Bermek'tir. Yine Ebû Hafs el-Kirmânî, Hâlid'in dedesinin Hz. Osman zamanında halifenin yanına gittiğini, sonra İslâm'dan etkilenip Müslüman olduğunu ve Abdullah ismini aldığını savunmaktadır.¹⁸⁴ Ancak van Bladel, Arapların henüz Horasan'a kadar ulaştıkları bir dönemde bir Budistin bunu gerçekleştirmiş olmasını inandırıcı bulmamakta¹⁸⁵ ve Hâlid'in babası Bermek'in Hişâm b. Abdilmelik zamanında Müslüman olduğunu savunmaktadır.

Hâlid b. Bermek (90-165/709-782),¹⁸⁶ tarih sahnesine ilk olarak Emevîlerin son dönemlerinde çıkmaktadır. Özellikle Ebû Muslim hareketinde aktif olduğu anlaşılan Hâlid b. Bermek, ihtilal arifesinde Cürcan'da ganimetleri toplamakla görevlendirilmiş,¹⁸⁷ sürecin bir başka ön plandaki isimlerinden Kahtabe b. Şebîb'in ordularını yönetmiş,¹⁸⁸ ihtilal sonrasında ise “haraç divanı”nın başına getirilmiştir.¹⁸⁹ O, aynı zamanda Bağdat şehrinin inşa edilmesi konusunu Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'a tavsiye edenler arasındadır. Kaynaklarda bahsi geçen bir anektota göre Ebû Ca'fer Medâin'de bulunan Kisrâ sarayının yıkılması ve ordan elde edilen molozların Bağdat'ın inşasında kullanılması konusunda Hâlid b. Bermek'in fikrini sorduğunda, Hâlid bunu uygun görmemiştir. Bu husustaki gerekçesi, sarayın İslâm'ın alametlerinden biri haline gelmesi ve ona bakanların onun ashabının dünya gücüyle değil ancak dinin gücüyle yok edilebileceğini görmesi ve dahası buranın Hz. Ali'nin de namaz kıldığı bir yer olmasıdır. Ne var ki Ebû Ca'fer, Hâlid'in

Musk Routes, ed. Anna Akasoy vd. (London-New York: Routledge, 2016), 62, 64.

¹⁸² Bugün büyük oranda Afganistan'ın kuzeyinde kalan, Ceyhun Nehri'nin doğu tarafında Belh ve Bedahşan şehirlerinin bulunduğu Toharistan denilen bölgede kurulan kadim uygarlıklardan biridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. W. Barthold - C.E. Bosworth, “Tukhâristân”, *Encyclopaedia of Islam*, ed. P. J. Bearman vd. (Leiden: Brill, 2000), 10/600-602; Hüseyin Salman, “Tohâristan” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/214; van Bladel, “The Bactrian Background of the Barmakids”, 43-89.

¹⁸³ Harold Walter Bailey, ‘Iranica’, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 11/1 (1943), 2; van Bladel, “The Bactrian Background of the Barmakids”, 68-69.

¹⁸⁴ Van Bladel, “The Bactrian Background of the Barmakids”, 63-65.

¹⁸⁵ Van Bladel, “The Bactrian Background of the Barmakids”, 69, 72.

¹⁸⁶ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetillah eş-Şafi'î İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbuddin Ebî Sa'îd el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 16/8.

¹⁸⁷ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/275; Mehmet Dalkılıç “Bermekîlerin Düşüşü”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 185-186. Taberî ayrıca, Hâlid'in Ebû Avn ile birlikte “Şîa”nın mallarını toplamakla görevlendirildiğini söyler. Bkz. Taberî, *Târîh*, 7/363.

¹⁸⁸ Taberî, *Târîh*, 7/390; Dalkılıç “Bermekîlerin Düşüşü”, 185.

¹⁸⁹ Taberî, *Târîh*, 7/458.

Acem ashabına meylinin böyle söylemesine neden olduğunu savunarak¹⁹⁰ onu dinlememiş ve yıkım emrini vermiştir. Yıkım esnasında karşılaşılan sorunun fazladan masrafa sebep olacağını fark ettiğinde ise yine Hâlid'e yönelmiştir. Hâlid b. Bermek başlangıçtaki fikrine rağmen bu kez de insanların bunu tamamlamaktan aciz olduğunu düşünmemesi için devam etmesi gerektiğini söylemiş, ancak Ebû Ca'fer bu fikre de ayak uydurmamış ve yıkımı durdurmuştur.¹⁹¹

Bu hikâyede Ebû Ca'fer'in Hâlid b. Bermek için söylediği "İranlı ashaba meyil" ifadesinin yanındaki bir diğer dikkat çekici husus da Hâlid'in idarecilerin itibarı noktasında sahip olduğu hassasiyet ve kuvvetle muhtemel ki bunun arkasında yatan devlet geleneği donanımıdır. Mansûr ile nispeten istikrarsız bir diyalog yürütmüş görünen Hâlid, söz konusu halife tarafından bir dönem üç milyon dirhem ödemekle cezalandırılmış, sonrasında da Musul'da çıkan isyan hareketlerinin etkisi ile Musul'a vali tayin edilmiştir.

Babası Hâlid'in sayesinde devlet erkanının yakınında yetişen Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî, babasının Musul'a vali olarak atandığı 158/774-775 yılında Azerbaycan'a vali olmuştur.¹⁹² 161/777-778 yılında Mehdî'nin hilafeti döneminde ise Hârûn er-Reşîd'in yardımcılığına getirilmiştir.¹⁹³ Hârûn er-Reşîd ile mesaisi bu sayede başlayan Yahyâ, onu halifeliğe götüren süreçte olduğu gibi hilafeti döneminde de hep yanı başında olmuştur. Öyle ki Hârûn er-Reşîd'in annesi ve Yahyâ'nın eşi birbirlerinin çocuklarına, yani Fazl b. Yahyâ'ya ve Hârûn'a süt anneliği yapmış,¹⁹⁴ Hârûn'un kardeşi Hâdî ile olan hilafet mücadelesinde Yahyâ ve Hârûn hakkında ölüm kararı alınmış, ancak aynı gece, Yahyâ mahpus iken gerçekleşen Hâdî'nin ani ölümüyle sağ kalabilmişlerdir.¹⁹⁵ Dahası 170/786 yılında gerçekleşen bu ölüm ile Hârûn er-Reşîd, Abbâsî Devleti'nin yeni halifesi olmuş, Yahyâ'yı da veziri olarak atamıştır.¹⁹⁶

Yahyâ'nın dört oğlundan ikisi olan Fazl (ö. 193/808) ve Ca'fer (ö. 187/803) de ailenin ön plana çıkan diğer fertleri olmuşlardır. Hâdî'nin ölmek üzere olduğu anlaşıldığında bu ölümü Hârûn er-Reşîd'in kaleminden valilere bildirme işi için Fazl'ın

¹⁹⁰ Taberî, *Târîh*, 7/651. Mes'ûdî'de olay Hârûn er-Reşîd ile Yahyâ b. Hâlid arasında gerçekleşir ve Reşîd Yahyâ'nın Mecusî köklerine meylinin ona böyle söylediğini savunur. bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 1/301.

¹⁹¹ Taberî, *Târîh*, 7/651; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/177.

¹⁹² Taberî, *Târîh*, 8/56; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/215.

¹⁹³ Taberî, *Târîh*, 8/140; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/241.

¹⁹⁴ Taberî, *Târîh*, 8/230.

¹⁹⁵ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/350-351; Taberî, *Târîh*, 8/230.

¹⁹⁶ Taberî, *Târîh*, 8/233. Daha sonra hem divanu'l-harac hem de divanu'l-hâtemi nitelemek için kullanılan "vizâretân"ın yetkilerini elinde bulunduracaktır. Taberî, *Târîh*, 8/235.

evinde toplanılmış ve mektuplar yazılmıştır.¹⁹⁷ 177/793 yılında ise Horasan, Rey ve Sicistan'ı kapsayan geniş bir bölgenin valiliği Fazl'ın uhdesine verilmiştir.¹⁹⁸ 176/792-793 yılında ise Ca'fer b. Yahyâ Mısır'a vali olarak atanmış, o da kendisinin yerine Ömer b. Mihran'ı vekil tayin etmiştir.¹⁹⁹ 180/796 yılında Suriye'de çıkan bir iç çatışmayı bastırmak için görevlendirilmiş,²⁰⁰ yine aynı yıl Horasan ve Sicistan'ın valiliğine atanmıştır.²⁰¹

Hârûn'un bu aileyle yakınlığı ve başta Yahyâ olmak üzere devlet kademelerindeki etkinlikleri oldukça ileri seviyede olmalıdır ki Sumâme b. Eşres'in (ö. 213/828) aktardığına göre Muhammed b. Leys²⁰² bir gün halifeyi bu konuda uyaran bir risale kaleme almıştır. Bu metinde o, Yahyâ'nın halifeyi Allah'a karşı sorumluluklarından kurtarmayacağına vurgu yapmakta, kendisi ile Allah arasında kalması gereken şeylerde dahi Yahyâ'yı aracı haline getirdiği için Hârûn'u eleştirmektedir. Hatta bununla da yetinmeyip "Kıyamet Günü'nde Allah karşısına çıktığında ve sana Rabbinin kulları ve toprakları içinde neler yaptığın sorulduğunda "Ey Rabbim! Kullarının tüm işlerini Yahyâ'ya devrettim" mi diyeceksin?" şeklinde hesap sormaktadır.²⁰³

Bunca önemli konumlarda görevlendirildikten sonra Bermekîlerle Hârûn er-Reşîd'in arası bir şekilde açılmış, sonunda Ca'fer b. Yahyâ hakkında ölüm emri verilmesine kadar giden tartışmalı bir süreç başlamıştır. Ca'fer'in gerçekte neden öldürüldüğüyle ilgili birden fazla rivayet bulunmaktadır. Aralarında Ca'fer ile Hârûn'un kız kardeşi arasında duygusal bir ilişki olduğu iddia edilen rivayet de dâhil,²⁰⁴ bu rivayetlerden hangisinin gerçeği yansıttığı kesin olarak kanıtlanması oldukça güç bir husus olmakla birlikte birden fazla neden olabileceği de dikkate değerdir. Laoust ve Dalkılıç, bu noktada dönemin diğer veziri "Emevî asıllı ve Ehl-i Beyt düşmanı" Fazl b. Rebî ismine dikkat çekmektedirler. Zamanında Deylem'den çıkan isyanını bastırmak üzere muhatap olduğu ve savaşmadan

¹⁹⁷ Taberî, *Târîh*, 8/212.

¹⁹⁸ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/353; Taberî, *Târîh*, 8/255; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/300-301.

¹⁹⁹ Taberî, *Târîh*, 8/252.

²⁰⁰ Taberî, *Târîh*, 8/262; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/310.

²⁰¹ Taberî, *Târîh*, 8/266.

²⁰² İbnü'n-Nedîm tarafından Yahyâ b. Hâlid'in katibi olarak tanıtılan Muhammed b. el-Leys el-Hatîb olmalıdır. Fıkıh ve kelâma ilgisi yanı sıra belagat sahibi olup öğüt içerikli risalelerinden bahsedilmektedir. Arap olmayanlara mesafesi ve Ümeyyegoğullarına yakınlığı kendisi ile ilgili dikkat çekici özellikler arasındadır. Yine İbnu'n-Nedîm kendisine yönelik zındıklık ithamından bahseder. Bu ithamın da rivayetin devamından çıkartılabileceği üzere bizzat Yahyâ b. Hâlid tarafından gelmiş olması muhtemeldir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 370-371.

²⁰³ Taberî, *Târîh*, 8/288; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/127.

²⁰⁴ Taberî, *Târîh*, 8/294. Dalkılıç bu hikâyeyi en azından Hârûn er-Reşîd'in daha sonra tüm Bermekîlere yönelik tavrını açıklamak için yeterli bulmamaktadır. Bkz. Dalkılıç, "Bermekîlerin Düşüşü", 189. Hikâye ile ilgili tarihçilerin yaklaşımları ve değerlendirmesi için bkz. Aykon, *Bermekîler*, 116-123.

isyandan vazgeçirdiği Yahyâ b. Abdillâh ile başlayan yakın diyalogunu Fazl b. Yahyâ el-Bermekî'ye karşı kullanan Fazl b. Rebî'nin, Hârûn er-Reşîd'i bu suretle aileye karşı kıskırttığı anlaşılmaktadır.²⁰⁵

Fazl b. Yahyâ'nın yakınlık kurduğu iddia edilen bir diğer isim ise Mûsâ el-Kâzım'dır. İddiaya göre Fazl, kendisi yanında bir süre ev hapsinde kalmış olan Mûsâ el-Kâzım'a sempati beslemeye başlamıştır. Mûsâ el-Kâzım'la Fazl arasındaki bu yakınlaşma, Halife ile Bermekîlerin ilişkilerinin tamamıyla dönüşüme uğramasına dair öne sürülen nedenler arasında zikredilmektedir.²⁰⁶ Diğer yandan Bermekîlerin özellikle siyasî anlamda kazandıkları nüfuzun zamanla halife Hârûn er-Reşîd'i rahatsız edecek bir noktaya gelmiş olması da hesaba katılmalıdır.²⁰⁷ Nitekim yukarıdaki hikâyede bahsi geçen Muhammed b. Leys'i Yahyâ'nın sözlerine itimat edip başta hapsettiren Hârûn, Bermekî ailesinin başına gelenlerden sonra onun haptisten çıkartılmasını ve kendisine yüz bin dirhem verilmesini emretmiştir.²⁰⁸

Halifenin kendilerine karşı tavrı tamamen dönüşüme uğradıktan sonra Bermekîler ve inançları hakkında da çokça söylenti yayılmıştır. İbnü'n-Nedîm onların Muhammed b. Hâlid b. Bermek hariç tamamının zındıklıkla itham edildiğini belirtmektedir.²⁰⁹ Bunlar arasında kendilerinin “Senevî kâfirler” oldukları ve dahası ateşperestler gibi mescid içlerine tütsü yerleştirdikleri gibi çeşitli iddialar dikkat çekicidir. Hatta Bağdadî'ye göre bu geleneklerini doğrudan Kabe'de uygulamak istemişler ve halife tarafından reddedilmişlerdir. Dahası Bağdadî onların halife tarafından yakalatılmalarını da bu olaya bağlamaktadır.²¹⁰ Sebepler ne olursa olsun, neticede 187/803 yılında Ca'fer'in başı kesilmiş,²¹¹ ailenin geri kalanı devlet kademelerinden uzaklaştırılmış, baba Yahyâ b. Hâlid kendi evinde, Fazl b. Yahyâ ise Hârûn'un yanında ev hapsine tabi tutulmuştur.²¹² Bu ani düşüşün ardından baba Yahyâ b. Hâlid 190/805 yılında,²¹³ oğul Fazl da 193/808 yılında mahpus bulunduğu Rakka'da hayatını kaybetmiştir.²¹⁴

²⁰⁵ Taberî, *Târih*, 8/289-290; Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 136; Dalkılıç, “Bermekîlerin Düşüşü”, 190.

²⁰⁶ Aykon, *Bermekîler*, 52.

²⁰⁷ Dalkılıç, “Bermekîlerin Düşüşü”, 190-191.

²⁰⁸ Taberî, *Târih*, 8/288.

²⁰⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1052-1053.

²¹⁰ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Osmân el-Huşî (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988), 250; Van Ess, *Theology and Society*, 3/100.

²¹¹ Taberî, *Târih*, 8/295.

²¹² Taberî, *Târih*, 8/296.

²¹³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/343.

²¹⁴ Taberî, *Târih*, 8/341.

2. 3. 2. Bermekîlerin İlmî Faaliyetleri

Bermekî ailesi, Abbâsî siyasî tarihinde olduğu kadar kültürel ve fikrî hayatında da büyük izler bırakmıştır. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî öncülüğünde çeşitli alanlarda çok sayıda dilden çeviriler yapıldığı, bilim adamları getirildiği ve ilmi tartışmalar tertip edildiği gibi veriler, onların Bağdat'ın kültürel ve ilmî alanda zenginleşmesine de katkı sağladığını göstermektedir.²¹⁵

Meşhur *Kelile ve Dimne*'nin Farsça çevirisi başta olmak üzere çok sayıda edebi metni Farsçadan çevirtmişlerdir.²¹⁶ Meşhur Nevbahî ailesinden Ebû Sehl Fazl b. Nevbaht, Hârûn er-Reşîd'in Hizânetu'l-Hikme'sinde görev almış ve Farsçadan Arapçaya tercüme yapmıştır.²¹⁷ Bunun dışında Rumcadan ziraate dair²¹⁸, Hintçeden tıbbâ dair metinlerin çeviri ve tefsiri yapılmıştır.²¹⁹ Yine Yahyâ, Batlamyus'a ait eserleri Arapçaya tercüme ettirmiş ve yorumlatmıştır.²²⁰ Fars kökenli Allân el-Varrâk eş-Şuûbî de Hârûn, Me'mûn ve Bermekîler için çalışıp kitap istinsah etmiştir.²²¹

Çeşitli dillerden yapılan bu çeviri faaliyetlerini yine Yahyâ b. Hâlid'in öncülüğünde diğer tıbbî faaliyetler takip etmiştir. Onların Bağdat'ta "Bîmaristânu'l-Berâmika" adıyla bilinen bir hastane kurdukları ve bu kurumun başına İbn Duhn el-Hindî adında Hint kökenli bir şahsı getirdikleri ifade edilmektedir.²²² Yine Yahyâ'nın Hint coğrafyasından tıp bilginleri ve ilaçlar getirilmesini emrettiği aktarılmaktadır.²²³

Burada oldukça kısa bir şekilde özetlemeye çalıştığımız ilmi faaliyetlerin çalışmamızı ilgilendiren boyutu elbette onların tertip ettiği münazara meclisleridir. Zira bu meclislerde hem Mu'tezile hem de İmâmiyye'nin öncülerinden meşhur isimler boy göstermiş ve çeşitli kelâmî konularda karşı karşıya gelmişlerdir.

Mes'ûdî, özellikle baba Yahyâ b. Hâlid'in tertip ettiği meclislerden bahseder. Müslüman olan ve olmayan ehl-i kelâm âlimlerinin toplandığı bu meclislerde Yahyâ b.

²¹⁵ Van Bladel, onların özellikle Hint coğrafyasına ve bilimine olan ilgilerini Bermek ailesinin kökeni olan Toharistan coğrafyası ve onun üzerindeki Hint etkileri ile ilişkilendirir. bkz. Van Bladel, "The Bactrian Background of the Barmakids", 74 vd.

²¹⁶ Cehşiyârî, *el-Vuzerâ*, 211; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 496-497.

²¹⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 878-879.

²¹⁸ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 3/112; Aykon, *Bermekîler*, 66.

²¹⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 796-797, 952-955.

²²⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 794-795.

²²¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 326-327.

²²² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 796-797.

²²³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1076-1077.

Hâlid'in kendi ifadelerine göre kumun ve zuhur, kıdem ve hudus, isbat ve nefy, hareket ve sukun, mumasse (yakınlık, bitişiklik) ve mubayene (zıtlık), vucud ve adem, cer (çekilme) ve taфра (sıçrama), cisimler ve arazlar, tadil ve tecrih, sıfatların nefyi ve isbatı, istita'a ve fiiller, kemmiyet ve keyfiyet, muzâf, imâmetin nassla mı seçimle mi olduğu ve hatta aşk gibi pek çok konu konuşulmuştur.²²⁴ Mu'tezile ile İmâmiyye'nin öncü kelâmcıları arasındaki fikrî ilişkilerin gelişmesinde bu meclislerin büyük etkisi olmalıdır. Zira Mes'ûdî'nin ayrıntılı bir şekilde aktardığı aşk konusuna dair münazaraya, Mes'ûdî'nin ifadesiyle "İmâmiyye"nin önde gelen isimlerinden Ali b. Mîsem, Hişâm b. Hakem, Ali b. Mansûr, Sekkâk, Mu'tezile'den de Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm, Muammer b. Abbad es-Sulemî, Bîşr b. Mu'temir, Sumâme b. Eşres gibi isimler katılmışlardır.²²⁵

Yahyâ b. Hâlid öncülüğünde düzenlenen muhtelif konulardaki münazaralar, iki fırka mensuplarını aynı çatı altında toplamanın ötesinde kimi rivayetlere göre neticesinde Hârûn'un Mûsâ el-Kâzım'ın hapsedilmesi emrini verdiği bir tartışmayı da barındırmaktadır. Dahası süreçte Mu'tezile ile ilişkilendirilen belirli ya da belirsiz bazı isimlerin pay sahibi olması, söz konusu iddiaları mercek altına alma ihtiyacını doğurmaktadır.

2. 3. 3. Mûsâ el-Kâzım'ın Hapsedilmesinin Bermekî Meclisleriyle İlişkisine Dair İddialar

Tarih kitapları Mûsâ el-Kâzım'ın Hârûn er-Reşîd tarafından 179/795 yılında hapsedildiği bilgisini vermektedir.²²⁶ Bu hapis hadisesinin Hârûn döneminde ikinci kez gerçekleştiğini savunanların yanı sıra,²²⁷ Mehdî'nin de Mûsâ el-Kâzım'a aynı muamelede bulunduğunu belirten kaynaklar vardır.²²⁸ Mûsâ'nin bu süreçte bulunduğu Medine şehrinden Bağdat'a nasıl ve hangi güzergâh üzerinden getirildiği konusu dahi mutabık olunan bir mesele değildir. Dahası onun Hârûn er-Reşîd tarafından hapsedilme sebebi konusunda bir fikir birliğinden bahsetmek de mümkün görünmemektedir.²²⁹ Farklı rivayetler ve konuyla ilgili ihtimaller bir araya getirildiğinde dikkat çekici hususlardan ilki hemen tüm rivayetlerde hadiseye Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin dahlidir. Yahyâ b. Hâlid

²²⁴ Mes'ûdî, *Murûcu 'z-Zeheb*, 4/236.

²²⁵ Mes'ûdî, *Murûcu 'z-Zeheb*, 4/237-240. Söz konusu meclise katılanlar arasında Mes'ûdî'nin nitelemesine göre; Hâricî Ebû Mâlik el-Hadramî, Mürcîî Sabbâh b. Velîd, Mecûsîlerin lideri bulunmaktadır.

²²⁶ Kummî/Nevbahî, *Şîî Fırkalar*, 226-227; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti 's-Selâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 15/14; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/88; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/319.

²²⁷ Kummî/Nevbahî, *Şîî Fırkalar*, 218.

²²⁸ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/87.

²²⁹ Mûsâ el-Kâzım'ın hapsedilme sebebine dair farklı rivayetler ve değerlendirmeleri için bkz. Büyükkara,

bir şekilde Mûsâ el-Kâzım'a yakınlığıyla bilinen bir şahıs aleyhinde entrika düzenlemekte ve hadise, bu rivayetlerin bir kısmına göre doğrudan imamın hapsiyle sonuçlanmaktadır. Örneğin Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin hikâyesi, Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (Şîî eğilimleri olan) Ca'fer b. Muhammed b. el-Eş'as'a²³⁰ haset etmesiyle başlamakta ve Mûsâ el-Kâzım'ın hapsedilmesi, daha sonra öldürülmesiyle son bulmaktadır.²³¹

Hadiseyi bizim için anlamlı kılan bir diğer husus da bu çeşitli rivayetler arasında bir cephesinde Hişâm b. Hakem diğer cephesinde Mu'tezile ile ilişkilendirilen kimselerin yer aldığı ve Bermekî meclislerinde gerçekleşen tartışmaların neticesinde Mûsâ el-Kâzım'ın hapsedildiği iddiasıdır. Bu nedenle bahsi geçen tartışma ortamına dair kendi içlerinde de çeşitlilik arz eden, ancak kimi temel noktalarda benzeşen birden fazla rivayet üzerinden Mûsâ el-Kâzım'ın hapsedilmesine giden süreci okumaya çalışmak yerinde olacaktır.

2. 3. 3. 1. Keşşî'nin Rivayeti

Keşşî'nin *Rical*'inde yer alan ve Ebû Hasan Ahmed b. Muhammed el-Hâlidî'nin Muhammed b. Hemâm el-Bağdadî Ebû Ali'den, onun İshak b. Ahmed el-Nehâî'den, onun Ebû Hafs el-Haddâd ve diğerlerinden, onların da Yûnus b. Abdirrahman'dan aktardıkları bir rivayete göre Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî, felsefecilere ta'n etmesinden dolayı Hişâm b. Hakem'e öfkelenir²³² ve Hârûn er-Reşîd'i ona karşı kışkırtıp, katline sebep olmak ister. Ancak Hârûn'un Hişâm'a yönelik olumlu tavrı onu daha da hiddetlendirir ve Hârûn'a Hişâm'ın Allah'ın yeryüzünde kendisinden (Hârûn'dan) başka itaati farz bir imama inandığını söyler. Eğer bu imam kendisine ayaklanmayı emrederse ona itaat edip ayaklanacaktır. Hârûn bunu duyduktan sonra Yahyâ'ya, bir kez daha Hişâm'ın da aralarında bulunduğu mütekellimleri bir araya getirerek bir toplantı tertip etmesini söyler. Kendisi bu toplantıyı perde arkasından gizlice dinleyecektir. Yahyâ da içlerinde Dırâr b. Amr, Süleyman b. Cerîr, Abdullah b. Yezîd el-İbâdî, Mûbez b. Mûbez ve Yahudîlerin lideri (Re'su'l-Câlût)'un bulunduğu bir toplantı tertip eder. Çeşitli konularda tartışıldıktan sonra Yahyâ b. Hâlid onlara Hişâm b. Hakem'in kendilerine hakemlik etmesine razı gelip gelmeyeceklerini sorar. Topluluk, buna razı olacaklarını ancak Hişâm'ın hasta olduğunu bildiklerini söylerler. Nitekim Hişâm önceki toplantıya da katılamamıştır. Yahyâ yine de

Ehl-i Beyt, 150-160.

²³⁰ Muhakkik metinde babası Muhammed b. el-Eş'as'ın ismi geçmesine rağmen düzeltme yapmıştır. bkz. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtil*, 414.

²³¹ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtil*, 414-417.

²³² Van Ess, bahsi geçen felsefecinin Aristo olduğu kanaatindedir. Zira Hişâm, *Tevhîd* kitabında da Aristo'ya yüklenmektedir. bkz. Van Ess, *Theology and Society*, 1/421.

Hişâm'a haber gönderir ve hakemlik etmesini ister. Hişâm, Yahyâ b. Hâlid'e ve bu teklife güvenmemesine rağmen gitmeye karar verir. Hişâm'ın, ihtilaf edilen çeşitli konulara dair hükmünü paylaşmasının ardından konu bir şekilde imâmete getirilir. Süleyman b. Cerîr ona Hz. Ali'yi itaati farz imam olarak kabul edip etmediğini sorar. Hişâm bu soruya evet yanıtını verince, bu defa da bu emrin kendisinden sonra kılıçla ayaklanma olması halindeki tavrını sorar. Hişâm öncesinde (Ali'nin) böyle bir şey emretmediği şeklinde bir yanıtla konuyu kapatmaya çalışır. Ancak Süleyman b. Cerir ısrarla emredildiği takdirde ne olacağını öğrenmek isteyince Hişâm da itaat edeceğini söylemek durumunda kalır. Konuşmanın bu kısmında Hârûn er-Reşîd hiddetlenir ve perdenin arkasından çıkar. İnsanların ayaklanmasından istifade eden Hişâm kaçır. Halife, Yahyâ b. Hâlid'i Hişâm ve ashabının yakalamakla görevlendirerek Mûsâ el-Kâzım'ı hapsedtirir. Hişâm da Kûfe'de saklandığı İbn Şeref'in evinde vefat eder.²³³

2. 3. 3. 2. Şeyh Sadûk'un Rivayeti

Şeyh Sadûk *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me* adlı eserinde Hişâm'ın Kûfe'ye kaçmasıyla son bulan bir başka münazaradan bahsetmektedir. Onun eserinde kullandığı rivayeti Ahmed b. Ziyâd el-Hemedânî ve Hüseyin b. İbrâhim b. Nâtâne Ali b. İbrâhim b. Hâşim'den, o babasından, o da Muhammed b. Ebî Umeyr'den, o da Ali el-Esvârî'den aktarmıştır. Rivayette söz konusu toplantıların pazar günleri Yahyâ b. Hâlid'in evinde tertip edildiği bilgisi verilir. Reşîd bu toplantılardan haberdar olduğunda Yahyâ b. Hâlid'e durumu sorar. İçeriği öğrendikten sonra katılmak ister ve katılanların kendisinden haberdar olmaması için Yahyâ b. Hâlid'e yemin ettirir. Ancak bu bilgi bir şekilde Mu'tezile mensuplarına ulaşır ve onlar Hişâm'ı imâmet üzerine konuşturmak suretiyle ona tuzak kurmak isterler.

Toplantıda Yahyâ b. Hâlid, Hişâm'ın yakını ve ticarete de birlikte çalıştığı İbadî Abdullah b. Yezîd'e Hişâm'la aralarında imâmete dair ihtilafları sorar. Ancak Hişâm kendilerinin esasında bu konuda ihtilaf içinde olmadıklarını, ancak sonradan onların (Haricîlerin) bilgisizce kendilerinden uzaklaştığını söyleyerek Abdullah b. Yezîd ile münazara etmeyi reddeder. Sonra Harûriyye'den Beyân/Benân, tahkim günü Hz. Ali'nin ashabının durumunu sorar. Hişâm onları üç gruba ayırır. Birinci grup müminlerdir ve kendisi gibi Hz. Ali'nin Allah katından (belirlenmiş) imam olduğunu, Muaviye'nin buna uygun olmadığını ve Allah Teala'nın Hz. Ali hakkındaki sözlerini kabul edenlerdir. İkinci

²³³ Keşî, *er-Ricâl*, 258-262.

grup ise müşriklerdir. Onlar, Hz. Ali'nin imam olduğunu kabul ettikleri halde Muâviye'yi bu konuma uygun görmüş ve bu suretle onu Ali'ye ortak etmişlerdir. Üçüncü grup da dalalete düşenlerdir ki bunlar, tamamen kabile asabiyetiyle hareket edip hurûc eden ve bu konulara dair bir şey bilmeyen cahil kimselerdir.

Kendisine Muaviye taraftarları sorulduğunda Hişâm onları da kâfir, müşrik ve dalalete düşenler olmak üzere üç gruba ayırır. Kâfirler, Muâviye'nin imam olduğunu ve Ali'nin buna uygun olmadığını söyleyenlerdir. Onlar iki cihetten küfre düşmüşlerdir; Allah tarafından (gelen) imamı kabul etmeyerek ve Allah'tan gelmeyen bir imamı kabul ederek. İkinci grup Muaviye'yi imam kabul edip Hz. Ali'yi de uygun görmek suretiyle şirke düşenlerdir. Üçüncü grup da yine kabile asabiyetine kapılıp ayrılanlardır.

Sözü bu noktadan sonra devralan Dırâr b. Amr, Hişâm'a bir soru yöneltmek ister. Ancak Hişâm, karşısındakiler kendi imamının²³⁴ imâmetini topluca reddettikleri için ikinci bir soru hakkı vermek istemez ve kendisi Dırâr'a bir soru yöneltmek ister. Dırâr'a Allah'ın adil olduğu ve zulüm/adaletsizlik etmeyeceğine inanıp inanmadığını sorar. Dırâr inandığını söyler. Sonra Hişâm sorar: “Eğer Allah kötürüm birine mescide veya cihada gitme sorumluluğu yüklese, âmâ birine Mushaf ve kitapları okuma sorumluluğu yüklese bu adil mi olur yoksa zulüm mü olur?” Dırâr bu soruya Allah'ın böyle bir şey yapmayacağını söyleyerek cevap verir. Ancak Hişâm misal olarak böyle bir durumu var saymakta ısrar eder. Eğer Allah yapma imkânı bulunmayana böyle bir sorumluluk yüklerse bu adaletsizlik olacak mıdır? Dırâr sonunda böyle bir şeyin adaletsizlik olacağı yönünde cevap verir. Sonra Hişâm tekrar sorar: Allah kullarını ihtilafsız ve ancak onun gönderdiği şekilde olduğunda kabul edeceği tek bir dinden sorumlu tutmamış mıdır? Dırâr bu soruya da Hişâm'ı onaylayarak karşılık verir. Hişâm devam eder: Aynı zamanda Allah bu din için de deliller kılmıştır. Peki Allah, bu dinin varlığına dair delil mi getirmiştir; yoksa âmâyı okumakla, kötürümü mescide ve cihada gitmekle mükellef kıldığı gibi delilsiz bir şekilde sorumlu mu tutmuştur? Dırâr bu soru karşısında bir süre sessiz kalır. Sonra da bir delilin varlığı konusunda şüphe olmadığı ancak bu delilin Hişâm'ın imamı²³⁵ olmadığı şeklinde yanıt verir. Hişâm bu cevap karşısında tebessüm ederek Dırâr'a “Bir parçan Şîi oldu”²³⁶ (şimdi kısmen Şîileştin) ve hak (yola) mecburen de olsa geldin. Şimdi seninle aramızda sadece isim konusunda bir ihtilaf kaldı” şeklinde cevap verir.

²³⁴ “صاحبى”

²³⁵ “صاحبك”

Hişâm b. Hakem'in bu hamlesinin ardından Dırâr ona imâmetin nasıl belirlendiğini sorar.²³⁷ Hişâm da "Allah nübüvveti nasıl belirlediye, o şekilde" cevabını verir. Dırâr, burada bulduğu muhatabını sıkıştırma fırsatını kaçırmak istemez: "O zaman o (imam) nebi oluyor" Hişâm: "Nübüvvet sema ehli, imâmet ise arz ehli tarafından belirlenmiştir. Nübüvveti melekler, imâmeti nebi belirlemiştir. Ancak bunların her ikisi de Allah'ın emri ileler." yanıtını verir. Dırâr bunun delilini sorar. Hişâm da böyle olmasının zorunluluk olduğunu söyler. Çünkü (yükümlülük konusunda) ancak şu üç ihtimalden birisi söz konusu olacaktır. Birincisi, Allah yarattıklarından sorumluluğu kaldırır ve onlara emir ya da yasak yüklemeyiz ve onların durumu yırtıcılar ya da otçul hayvanlar²³⁸ gibi olur. Diğer ihtimal, Hz. Peygamber'den sonra insanların onun kadar bilgi sahibi olması, kimsenin bir diğerine ihtiyaç duymaması ve hakka ihtilafsız bir şekilde ulaşabilmeleri suretiyle mükellef olmalarıdır. Dırâr bunların ikisini de makul bulmaz. Üçüncü ihtimal ise Hz. Peygamber tarafından ikame edilmiş, hata, yanlış ya da haksızlık yapmayan, günahlardan masum ve hatalardan uzak, insanların muhtaç olduğu ancak kendisi kimseye muhtaç olmayan birinin varlığıdır. Dırâr bununla ilgili delilini sorduğunda ise Hişâm sekiz delili sıralamaya başlar: Bunların dördü imamın nesebi, dördü ise kendisi ile ilgilidir. Nesebi ile ilgili olanlar: Irkı, kabilesi, ailesinin bilinmesi, kendisine işaret edilmiş olmasıdır ki yeryüzünde Arap ırkından daha meşhur bir ırk yoktur. Dinin ve davetin sahibine yakınlık bakımından en uygun ırk Arap ırkı, en uygun kabile Kureyş kabilesidir. Ve bizzat din ve davet sahibinin evinden çıkan kimse olmalıdır ki bunların sayıları çoğaldığı ve her biri kendisi için imâmet iddiasında bulunduğu için de bizzat işaret edilmiş bir kimse olmalıdır. İmamın şahsı ile ilgili özelliklere gelince o; insanlar arasında Allah'ın farzlarını, sünnetlerini, ahkâmını bilen, küçük büyük hiçbir bilginin ona gizli kalmadığı en âlim kimse olmalıdır. Bütün günahlardan masum, insanların arasında en cesuru ve en cömerti olmalıdır.

Abdullah b. Yezîd el-İbâdî bu noktadan sonra söze girer ve Hişâm'a insanların en âlimi olması gerektiğini neye dayanarak söylediğini sorar. Hişâm cevap verir: Eğer hadler, ahkâm ve şerâi' ile ilgili bilgiye sahip değilse o zaman hadleri karıştırmayacağına da inanılmaz. Kat' (el kesme cezası) uygulaması gereken kişiye başka bir had uygular, kesilmemesi gereken kişinin ise elini keser. Haddi Allah'ın emrine göre uygulayamaz ve O'nun muradına uygun bir düzenin yerini fesat alır. Masumluğun kanıtı sorulduğunda ise

²³⁶ "تشيع شطرك"

²³⁷ "تعقد"

²³⁸ "سباع و بهائم" Krş. Doğan Kaplan, *Hişâm b. el-Hakem: Hayatı, Görüşleri ve İmami Şiiliğe Katkıları* (Konya:

şöyle cevap verir: Tüm günahlardan masum olmazsa hataya düşer ve onun kendisinde ya da bir yakınında olanı saklamadığından emin olamayız. Allah böyle bir kimseyi kulları üzerine delil olarak tesis etmez. Sıra insanların en cesuru olması konusuna gelince Hişâm şöyle açıklar: Eğer insanların en cesuru olmazsa Müslümanlardan bir grup savaşlarda ona dönüp (danıştıklarında), (korkup) kaçır ve şu âyetten dolayı Allah'ın gazabına uğrar: “Tekrar savaşmak için bir tarafa çekilme veya diğer bölüğe ulaşır mevzi tutma durumu dışında, kim öyle bir günde onlara arka çevirirse muhakkak ki o, Allah'ın gazabını hak etmiş olarak döner. Onun yeri de cehennemdir. Orası, varılacak ne kötü yerdir!”²³⁹ Allah'ın gazabına uğrayan birisinin yeryüzünde onun delili olması caiz değildir. Sıra cömertliğe geldiğinde Hişâm şu açıklamayı yapar: Çünkü o Müslümanların hazinesinin koruyucusudur. Cömert olmazsa bu malları arzular, almaya kalkar ve hain olur. Böyle bir kimsenin de huccet olması mümkün değildir. Dırâr burada tekrar söze girer: “Şu anda bu sıfatlara sahip olan kimse kimdir?” Hişâm “Sarayın sahibi, Müminlerin Emiri” şeklinde cevap verir.

Tüm bu konuşmaları perde arkasından işiten Hârûn er-Reşîd Ca'fer b. Yahyâ'ya, Hişâm'ın “Müminlerin Emiri” ifadesiyle kimi kastettiğini sorar. Ca'fer b. Yahyâ da “Mûsâ b. Ca'fer” şeklinde cevap verir.²⁴⁰ Buna çok öfkelenen Hârûn er-Reşîd böyle birisi hayatta iken hükümrancılığının bir saat bile kalmasının mümkün olmadığını ima eder. Ona göre Hişâm'ın dili insanların kalplerinde yüz bin kılıçtan daha tesirlidir. Hişâm'ın durumunun vahametinden emin olan Yahyâ b. Hâlid perdenin arkasına geçer ve Hârûn er-Reşîd kendisine bu adamın kim olduğunu sorar. Yahyâ tekrar dışarı çıkıp Hişâm'ı işaret eder. Durumu anlayan Hişâm bir şekilde evden çıkar ve önce kendi evine uğrar, ev halkına da saklanmaları ve kaçmalarını salık verip kendisi de Kûfe'ye kaçır. Orada Beşîr en-Nebbâl'in evine gelir. Bir süre sonra da şiddetli bir şekilde hastalanır ve ölür. Ölümüne yakın, ev sahibinden kendisini Kenâse'ye²⁴¹ defnetmesini ister. Diğer yandan Hârûn er-Reşîd onu ararken kardeşlerini ve yakınlarını hapsedtirir. Ancak Hişâm'ın ölüm haberini aldıktan sonra Allah'a hamd eder ve Hişâm'a yakınlığından dolayı tutuklattığı kişileri serbest bırakır.²⁴²

Aybil Yayınları, 2013), 255.

²³⁹ el-Enfâl 8/16.

²⁴⁰ Sadûk'un aynı eserinde, söz konusu tartışmanın neticesine yaptığı atıfta Hişâm “Sarayın sahibi, Mü'minlerin emiri, Hârûn er-Reşîd” yanıtı vermekte, ancak perde arkasından dinleyen Hârûn, Hişâm'ın kendi ismini zorunluluktan zikrettiğini, kastının kendisi olmadığını anlamaktadır. Bkz. Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 361.

²⁴¹ Kûfe'de bir mahalle. bkz. İbrâhîm b. Muhammed es-Sakafî, *el-Gârât*, thk. Abdu'z-Zehrâ Hüseyinî, (Kum: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, 1989), 2/468.

²⁴² Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 362-368; Kaplan, *Hişâm b. el-Hakem*, 249-260.

2. 3. 3. 3. Mufîd'in Rivayeti

Hıdır Muhammed Nebhâ, Kum Mescid-i A'zam'ın kütüphanesinde bulunan bir yazmada yer alan bir başka münazarayı neşretmiştir. Sahibi bilinmeyen üç adet kürraseden oluşan yazmanın ikinci metni Hişâm'ın Hârûn er-Reşîd meclisinde yaşadığı ve (kuvvetle muhtemel) farklı tarihlerde geçen iki münazarayı ihtiva etmektedir. Nebhâ'nın kanaatine göre hikâye kesinlikle Hişâm'ın telifâtından değildir ve Şeyh Mufîd'in Ebû Fazl Ca'fer b. İbrâhim, Ebu'l-Hasan el-Basri, Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed el-Cerîr aracılığı ile Muhammed b. Eş'as'a dayandırdığı bir rivayettir.²⁴³

Diğer metinlerle kimi benzerlikleri bulunan bu hikâyede bu kez Bermekîler tarafından kışkanılan, hadisenin ilk anlatıcısı konumundaki Muhammed b. Eş'as el-Huzâî'dir.²⁴⁴ Yahyâ b. Hâlid, Hârûn er-Reşîd'e, Muhammed'in Allah tarafından yeryüzüne Hârûn dışında bir imam gönderdiğine ve bu imamın Ali b. Ebi Tâlib oğullarından, itaati farz ve tüm günahlardan masum biri olduğuna inandığını söyler. Daha sonrasında ise onunla aynı şeyleri savunduğunu belirttiği Hişâm b. Hakem'in Hârûn tarafından meclise çağırılmasını sağlar. Yine Yahyâ, Hişâm'ın halifeden korkup gelmeyeceğini belirttiği için halife, öncesinde kendisine bir eman yazdırır ve kendisi de toplantı başında perde arkasına geçer.²⁴⁵ Neticede kelâm ehli ile birlikte Hişâm'ın da bulunduğu bir toplantı gerçekleşir ki Yahyâ'nın toplantının başında Hişâm'ın Dırâr b. Amr'a istediğini sormasını söylemesinden hareketle Dırâr'ın bu mecliste bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak sonrasında uzunca bir süre tartışma Hişâm ile Yahyâ b. Hâlid arasında gerçekleşir. Diyalogda Yahyâ, Ali'nin imâmet hakkını onaylamakla birlikte sorunun, onun soyunda imâmet iddiası ile başladığını savunur ve Hişâm'dan nübüvvet ve imâmet arasında fazilet sıralaması yapmasını ister. Hişâm'a göre ikisi arasında fark yoktur. Allah Teâlâ birini tenzil, diğerini te'vil ile donatmıştır. Daha sonra tartışma masumluk üzerine odaklanır. Hişâm, Yahyâ'nın aksine nebinin de imamın da masum olduğu kanaatindedir ve bunu âyetler ile delillendirerek kanıtlamaya çalışır. Daha sonra konu imama ihtiyaç ve itaati farz olan imamda bulunması gereken özelliklere gelir. Hişâm bu diyalogda masum, cesur, arif ve Arap (daha sonra

²⁴³ Hıdır Muhammed Nebhâ, *Munâzarâtü Hişâm b. el-Hakem fî Mecâlisi Hârûn er-Reşîd* (Beyrut: Dâru'l-Mahacceti'l-Beydâ, 2009), 37.

²⁴⁴ Metinde İbn Mukellem ez-Zi'b lakabı ile maruf olduğu belirtilir. Abbâsî komutanlarından olup 133/750-751'de İfrîkiye'yi fethetmiş, 141/758-759 yılında Mansûr tarafından Mısır valiliğine atanmış, 149/766-767 yılında ise vefat etmiştir. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/286, 339, 411; Nebhâ, *Munâzarât*, 37-38. 170/786'da hilafeti devralan Hârûn er-Reşîd'in döneminde yaşanan bir hadiseye tanıklık etmesi mümkün görünmemektedir.

²⁴⁵ Nebhâ, *Munâzarât*, 39-40.

Yahyâ'ya sormak suretiyle bu vasıf Kureyş, Hâşimoğlu, Abdullah oğlu Muhammed ve ardından onun en yakın destekleyicisi Ali b. Ebi Tâlib'e dönüşene kadar çemberi daraltmasını sağlayacaktır) olmak üzere dört vasıf belirtir. Bu noktadan sonra perde ardındaki Hârûn ortaya çıkar. Bu özellikleri taşıyanın kim olduğunu sorar. Hişâm'ın (korkusundan) kendisi olduğunu belirtmesini inandırıcı bulmayan halife onu hapsedirir.²⁴⁶

Hârûn er-Reşîd, Hişâm hapiste iken kelâm ehlini tekrar toplayıp onu öldürebileceği bir delili kendisine sağlamalarını talep eder. Bu noktada Hişâm'ın katlini sağlayacak delili ona vaad edenler arasında Ebu'l-Huzeyl ile birlikte Yahyâ b. Hâlid ve Hârûn'un cariyelerinden birisi de yer almaktadır. Hârûn, Hişâm'ı meclise getirtir ve kendisi bir kez daha perde ardına geçer. Ardından Hişâm'a o haklı çıkarsa serbest bırakacağını, ancak kendileri haklı çıkarsa onu öldürteceğini bildirir.²⁴⁷ Bu doğrultuda Ebu'l-Huzeyl ona Hz. Ali'nin ilminin kaynağını sorar. Onun ilmi Hişâm'a göre Allah'ın isminden midir, O'ndan bir vahiy midir, ilham mıdır, yoksa Hz. Peygamber'in öğretmesi midir? Hişâm, bunların hepsi şeklinde cevap verir. Zira Hz. Ali, kendisini Hz. Peygamber'in eğittiğini bizzat belirtmiştir. Allah Azze ve Celle Hızır'a, Hz. Mûsâ'ya öğretmediklerini öğretmiştir. Ancak o yine de Hızır'dan daha hayırlıdır. İkisine de ilim ve kendisine karşı sevgi bahşetmiştir. Ebu'l-Huzeyl bu kez bu ilmin nereden alındığını sorar. Hişâm; her yerden, şeklinde cevap verir. (Ebu'l-Huzeyl sorar): Sıffin'de Şam ehliyle mücadele verilirken Hz. Ali oğlu Hasan'a karşısındakileri tanıtmış ve ona "babam bundan yirmi sene önce ölmeyi dilerdi" demiştir. Bu onun, karşısındakilerin cehennem ehli olmadıklarına dair şüphesinden midir, yoksa cennet ehlinin bir kavmi öldürdüğü için ölümü dilemesinden dolayı kendine yönelik bir şüphe midir?²⁴⁸ Hişâm'dan yanıt gelmemesi üzerine de bu kez Hz. Meryem örneğiyle devam eder ve onun, Kur'an'dan aktarıldığı üzere kendisine sancı gelmesinin ardından ölmüş olmayı neden dilediğini sorar.²⁴⁹ Bunun sebebi kendisinden şüphe etmesi midir, yoksa karnındakinden şüphe etmesi midir?

Bu noktada Hârûn er-Reşîd devreye girer ve Ebu'l-Huzeyl'in verdiği örnekten rahatsızlığını dile getirir. Zira Hz. Meryem o sözleri acı içerisinde iken sarf etmiştir. Hişâm

²⁴⁶ Nebhâ, *Munâzarât*, 41-50.

²⁴⁷ Nebhâ, *Munâzarât*, 50-51.

²⁴⁸ Nebhâ, *Munâzarât*, 51-52.

²⁴⁹ "Doğum sancıları, onu bir hurma ağacının dibine sürükledi ve şöyle sızlandı: 'Keşke bu iş başıma gelmeden önce ölseydim de adı sanı unutulup giden biri olsaydım!'" Meryem 19/23.

da Hz. Ali'nin Sıffin'de sarf ettiği sözlerin acısından ya da karşısındakilerin ona karşı isyanından kaynaklandığını savunur.²⁵⁰

Tartışmanın bu noktasından sonra Hişâm'a hücum görevini önce Yahyâ b. Hâlid, ardından da Hârûn er-Reşîd'in cariyesi devralır. Yahyâ, Hz. Ali'nin Allah tarafından kendisine dört isim bahşedildiğine dair rivayetini hatırlatır. Buna göre Allah Teala ona Sıddık, Fârûk, Vasî ve Emîru'l-Mu'minîn unvanlarını layık görmüş, ancak her seferinde başkaları bunlarla nitelendirilmiştir. Dahası Hz. Ali, Hz. Ömer'i müminlerin emiri olarak isimlendirmekte sakınca görmemiştir. Hişâm buna Hz. İbrâhim kıssasından örnek vererek karşılık verir. Burada Allah Teala'nın putlardan "ilahları" şeklinde bahsetmesi, bunun gerçekliğinden değildir.²⁵¹ Hz. Ali'nin tavrı da aynı minvaldedir. Cariye ise Hz. Ali'nin amcası Abbas ile tartışıp Hz. Ebû Bekir'in huzuruna gelişini ve bu hikâyede kimin zalim olduğunu sorar. Hişâm da Hz. Dâvud'un huzuruna çıkan iki kişinin (ki kendisine bunların Cebrâil ve Mikâil (a.s.) oldukları bilgisinin ulaştığını da belirtir) örneği ile karşılık verir²⁵² ve bu hikâyede haksız/zalim olanı sorar. Hârûn er-Reşîd'in Hz. Dâvud cevabına karşılık Hişâm, aynı hükmün Hz. Ali ve Abbas tartışması için de geçerli olduğu sonucuna bağlayıp Ebû Bekir'in haksız görünmesini sağlar ve Hârûn er-Reşîd tarafından serbest bırakılır.²⁵³

2. 3. 3. 4. Rivayetlerin Değerlendirmesi

Yukarıdaki üç rivayete art arda yer vermemizin temel nedeni aralarında kimi benzerlikler bulunmasıdır. Her biri İmâmî kaynaklar ya da kanallar aracılığıyla günümüze ulaşan hikâyelerin her üçünde de halife Hârûn er-Reşîd tartışmaları perde ardından dinlemiş²⁵⁴ ve Hişâm halifenin varlığından haberdar olduktan sonra ondan başka bir imama işaret etmediğine onu inandırmaya çalışmış ancak başarılı olamamıştır. Bunun neticesinde Hişâm, ilk iki rivayette Kûfe'ye kaçmış, üçüncüsünde önce hapsedilmiş, sonra serbest bırakılmıştır.²⁵⁵ İlk iki hikâyede, halifenin hiddetini üzerine çektiği münazaraların ardından

²⁵⁰ Nebhâ, *Munâzarât*, 52.

²⁵¹ "İbrâhim yalnız kalınca onların putlarına usulca yaklaşarak şöyle dedi: '(Size sunulan şu yemekleri) yesenize! Niçin yemiyorsunuz.'" es-Sâffât 37/91.

²⁵² Sâd 38/21-24.

²⁵³ Nebhâ, *Munâzarât*, 52-56. Nebhâ ayrıca Hişâm'ın (farklı isimlerle) Hz. Ali ve Abbas meselesini tartıştığı rivayetlerin yer aldığı diğer kaynaklara değinmektedir. bkz. Nebhâ, *Munâzarât*, 55. Doğan Kaplan'ın tespit ettiği bir başka örnek için bkz. Kaplan, *Hişâm b. el-Hakem*, 244-245.

²⁵⁴ Nebhâ'nın aktardığı hikâyede iki kez aynı yöntemi uygulamıştır. İlk münazaranın ardından mahpus haldeki Hişâm'ı öldürebilmek için tertip ettiği ikincisinde yine aynı yöntemle başlamış, bir yandan da meclisteki diyalogun başlatıcısı olmuştur.

²⁵⁵ İbnü'n-Nedîm Hişâm'ın Bermekî felaketinden sonra vefat ettiğini söyler. İbnü'n-Nedîm'in aktardığı bir diğer ihtimal de Me'mûn döneminde vefat etmesidir ki genel itibarıyla kabul gören bir ihtimal değildir. bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 598-599.

meclisten kaçarak kurtulup Kûfe'ye giden Hişâm, ilk rivayete göre İbn Şeref'in, ikincisine göre ise Beşîr en-Nebbâl'in evinde vefat etmiştir.

Söz konusu üç rivayetin ilki Keşî'nin *Ricâl*'inde geçmektedir. Günümüze Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) aracılığıyla ulaşan eserin yazarının tam olarak ölüm tarihi bilinmemekle birlikte, hicrî dördüncü asrın ortalarında öldüğü tahmin edilmektedir.²⁵⁶ İkinci metnin geçtiği eserin ise yine dördüncü asrın ikinci yarısının hemen başında kaleme alındığı tahmin edilmektedir.²⁵⁷ Son yazmanın ise Şeyh Mufîd'e ait olması durumunda dördüncü asrın ikinci yarısı ile beşinci asrın başları arasında bir tarihte kaleme alınmış olması ihtimali söz konusudur. Neredeyse aynı yüzyıl içerisinde yazılmış görünen eserlerde geçen bu hikâyeler tamamen farklı ravilerden aktarılmaktadır. Keşî'nin rivayeti Hişâm'ın en meşhur öğrencisi Yunus b. Abdîrrahman'a, Sadûk'un rivayeti ise Ali el-Esvârî'ye²⁵⁸ (ö. 240/854), Mufîd'in rivayeti ise Muhammed b. Eş'as'a dayanmaktadır. İlginçtir ki rivayetler arasında, hikâyenin akışı itibarıyla olanların başından itibaren (Yahyâ b. Hâlid ile halife arasında geçen diyaloglara dahi) vakıf olabilecek yakınlıkta bulunması itibarıyla birinci ağızdan anlatması en makul olan kişi, Mufîd'in anlatıcısı Muhammed b. Eş'as olması gerekirken onun da kaynaklarda geçen ölüm yılı itibarıyla olayların yaşadığı dönemi göremediği anlaşılmaktadır.²⁵⁹ Diğer iki rivayet için makul olan ancak rivayetlerin kaynağı olan şahısların, meclis öncesinde olup bitenlerden ve vezirin Hişâm'a buğzetmesinden çeşitli kanallar yoluyla haberdar olup bu bilgileri bizzat tanık oldukları anlarla mezcetmek suretiyle anlatmalarındır.

²⁵⁶ Madelung, hicrî IV. asrın ilk yarısında yetiştiği bilgisini verir. Bkz. Madelung, "Kashshi" *Encyclopaedia of Islam*, ed. E. Van Donzel vd. (Leiden: Brill, 1997), 4/711. Liyakat Takim ise ölüm yılı olarak net bir şekilde 367/978 yılını zikreder. bkz. Liyakat Takim, "Kaşî, Abu 'Amr Moḥammad" *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 17 Aralık 2021). Topgöl, Keşî'nin 340/951-952 civarında bir tarihte vefat ettiği kanaatindedir. Bkz. Topgöl, *Erken Dönem Şîî Ricâl İlmi: Keşî Örneği*, 108.

²⁵⁷ Andrew Joseph Newman, *The Development and Political Significance of the Rationalist (Usûlî) and Traditionalist (Akhbârî) Schools in Imâmî Shi'î History From the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century A.D.* (Los Angeles: University of California, Islamic Studies, Doktora Tezi, 1986), 140; a.mlf. *Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632-1722* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), 63.

²⁵⁸ Mu'tezilî Ali el-Esvârî olmalıdır. Önce Ebu'l-Huzeyl, sonra Nazzâm'ın görüşlerini benimsemiştir. bkz. Mustafa Öz, "Ali el-Esvârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/391-392. Söz konusu hikâye dışında İmâmî kaynaklarda kendisinden aktarılan bir rivayete rastlayamadık. Sadûk'un hocaları ve ravileri arasında geçen ancak söz konusu hadiseyi birinci ağızdan anlatması mümkün olmayan Ali b. Abdillâh b. Ahmed el-İsbahânî el-Esvârî, (ö. 381/991) ile karıştırılmamalıdır.

²⁵⁹ Bu noktada rivayeti kabul edilebilir kılacak ihtimallerden biri S. Ahmed Sakr'ın tahkik ettiği *Makâtîlu'l-Tâlibiyyîn*'de yaptığı gibi Muhammed b. Eş'as'ın ismini oğlu Ca'fer b. Muhemmed b. Eş'as ile değiştirmek şeklinde bir tashih olabilir. bkz. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtîl*, 414.

Hişâm, birbirine benzeyen yönleri olan üç farklı rivayette daha sonra İmâmiyye olarak anılacak olan fırkanın en temel ilkesi olan imâmet inancını çeşitli boyutları ile açıklamakta ve savunmaktadır. İlkinde imamına itaat etme hususundaki adanmışlığını göstermekte, ikinci tartışmada Tahkim hadisesi üzerinden sahabeyi iman açısından sınıflandırdığını, yeryüzünde bir imamın bulunması gerektiği ve bunun Hz. Ali'den başkası olamayacağına dair inancını açıklamaktadır. Son hikâyenin ilk evresinde yine ümmetin imamı olarak Hz. Ali'ye işaret etmekte, ikinci toplantıda ise buna yönelik eleştirilere yanıt vererek Hz. Ali'yi müdafaa etmektedir.

İlk rivayette Hişâm aynı zamanda Mûsâ el-Kâzım'ın da hapsedilmesine neden olmuştur ki²⁶⁰ yukarıda belirttiğimiz gibi Mûsâ el-Kâzım'ın hapsedildiği bilgisi pek çok kaynakta farklı sebeplere dayandırılarak ya da bir sebep aktarmaksızın teyit edilmektedir. Ancak Mu'tezile ile ilişkilendirilebilecek kimselerin bu süreçte bir dahli bulunup bulunmadığı hususu, bu üç rivayet birlikte incelendiğinde bir netlik kazanmanın aksine daha da bulanık bir hal almaktadır. Keşşî'nin rivayetinde Mu'tezile ile ilişkilendirilebilecek isim Dırâr b. Amr'dır. Şeyh Sadûk'un *Kemâlu'd-Dîn*'inde, Mu'tezile bütün olarak Hişâm'a yönelik komployu kuranlar olarak takdim edilse de tartışmanın içeriğinde Hişâm'ın karşısında "Mu'tezile"den yine Dırâr b. Amr vardır. Son rivayette ise ilk tartışma meclisinde bulunan yine Dırâr b. Amr iken Hârûn huzurunda gerçekleşen ikinci münazarada bu kez devreye Ebu'l-Huzeyl girmektedir.

Eldeki verilerden hareketle Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin öncülüğünde gerçekleşen bu meclislerde en azından bir cephesinde Hişâm b. Hakem diğer tarafta Dırâr b. Amr'ın bulunduğu ve imâmet konusunun da gündeme geldiği bir tartışmanın gerçekleşmiş olduğunu kabul etmekte bir sakınca görünmemektedir. Belki de bu tartışma, Büyükkara'nın da belirttiği gibi neticesinde imamın hapsedildiği bir dizi olay ve nedenden biri olma özelliği taşımaktadır.²⁶¹ Ancak özellikle kronolojik bir sıraya tabi tutulduklarında Hişâm'ın ilk rivayette kendisine yönelik toplu bir saldırı karşısında savunma konumunda kaldığı ve sonrasında istemeden yaptığı bir itiraf neticesinde Mûsâ el-Kâzım'ın hapsedilmesine neden olduğu görülmektedir. Sadûk'un rivayetinde argümanları ayrıntılarla donatılan Hişâm, yalnızca Dırâr b. Amr'ı değil Abdullah b. Yezîd'i ve meclisteki diğer kimseleri baskın ve

²⁶⁰ Şeyh Sadûk'un rivayetinde de Hârûn er-Reşîd, Hişâm'a yakınlıklarından dolayı ailesi ve dostlarını hapsedirmektedir. Mûsâ el-Kâzım'ın da bu grubun içinde yer alması muhtemel olmakla birlikte, Mûsâ el-Kâzım gibi bir ismin bir grup yakın arasında geçmekten öte ayrıca zikredilmesini beklemek yerinde olsa gerektir.

kendinden emin tutumuyla alt etmektedir. Son olarak Mufîd'in rivayetinde ise bu kez toplantı sayısı ikiye çıkmakta, her ikisinde de Hişâm üstünlüğünü kanıtlamakta dahası ikinci mecliste Mu'tezile kanadından Ebu'l-Huzeyl gibi büyük bir isim de devreye girmektedir.

Kaynaklarla kimi tarihî bilgilerin desteklenebiliyor olmasından ve benzer mahiyette birden fazla rivayetin bulunmasından dolayı, Hârûn er-Reşîd tarafından gizlice dinlenen bir mecliste Hişâm'ın imâmete dair inancını açık ettiği ve bunun sonunda Mûsâ el-Kâzım dâhil olmak üzere yakınlarının hapsedilmesine neden olup kendisinin de halifeden saklanmak durumunda kaldığına iknâ olmak mümkündür. Ancak hacimdeki artışın yanı sıra Hişâm b. Hakem için çizilen profildeki dönüşüm de dikkate alındığında, söz konusu mecliste yaşananlara dair ne kadar farklı kaynağa ulaşılsa gerçekte ne yaşandığı hususu o kadar belirsizleşecek gibi görünmektedir. Üstelik yalnızca Şeyh Sadûk dahi, hadisenin nasıl sonuçlandığına dair birbiriyle birebir örtüşmeyen nakillerde bulunabilmektedir.²⁶² Bu minvaldeki rivayetlerin çokluğu bizi, gerçeği yansıtan birkaç tarihî verinin üzerine kurgu münazara içerikleri yerleştirildiği kanaatine yöneltmektedir. Dahası temel noktalarda bu denli benzeşen rivayetlerin yalnızca ilkinin Mûsâ el-Kâzım'ın hapsine değinmesi de soru işareti doğuran bir başka husustur.

2. 4. Hârûn er-Reşîd'in Râfıza İle Mücadelesi ve Bağdat Mu'tezilesi'ne Etkisi

Hârûn er-Reşîd döneminde saraya -özellikle Bermekî ailesine- yakın isimlerden Bişr b. Mu'temir ve Sumâme b. Eşres, bu aile tarafından gerçekleştirilen münazaralarda da yer almışlardır.²⁶³ Bu münazaralardan aşk konusunda gerçekleştirilen bir toplantıda onlar, Ali b. Mîsem, Hişâm b. Hakem, Sekkâk, Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm gibi İmâmiyye ve Mu'tezile'nin temel kelâmî görüşlerinin oluşmasında öncülük etmiş isimlerle bir arada bulunmuşlardır.²⁶⁴ Bunun yanında Sumâme b. Eşres'in Bermekî ailesinden özellikle Ca'fer b. Yahyâ ile ayrıca bir yakınlığı olduğu, Ca'fer'in Hârûn tarafından öldürülmeden önceki son saatlerini onunla geçirmesinden de anlaşılmaktadır.²⁶⁵ Memun'un hilafeti zamanında

²⁶¹ Büyükkara, *Ehl-i Beyt*, 150-151.

²⁶² Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 361; krş. 367-368.

²⁶³ Van Ess, bu bilginin Sumâme için geçerliliği hususuna kuşku ile yaklaşmaktadır. bkz. Van Ess, *Theology and Society*, 3/173.

²⁶⁴ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 4/236-240.

²⁶⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/656; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 72/185.

ise Bişr ve Sumâme, Ali er-Rızâ'nın (ö. 203/818) veliaht tayin edilme töreninin şahitleri olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶⁶

Bağdat Mu'tezilesi'nin kendisiyle başlatıldığı Bişr b. Mu'temir'in doğum yeri ve tarihi hakkında kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Bu doğrultuda onun Kûfeli, Bağdatlı ya da Basralı olabileceğine dair ihtimallere yer verilmektedir.²⁶⁷ Sumâme b. Eşres ise ağırlıklı olarak Basralı olup sonradan Bağdat'a göçmüş kabul edilmektedir.²⁶⁸

Yukarıda zikredildiği üzere Bişr b. Mu'temir, Hârûn er-Reşîd tarafından kimi kaynaklara göre Râfîzî olduğu gerekçesi ile hapse atılmıştır. Ancak bu hadisenin detayları hakkında elimizde yeterli bilgi bulunmayışının yanında, sebebiyle ilgili olarak da ihtilaflı ifadeler rastlanmaktadır. Bişr'in hapse atılması ve sonrasında hapisten çıkarılması ile ilgili çeşitli rivayetlerin üzerinde durmadan önce söz konusu hadisenin hangi dönem ve ortamda gerçekleşmiş olduğunu sorgulamak yerinde olacaktır.

Bişr'in yaşadığı dönem, Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşîd'in dedesi Ebû Ca'fer el-Mansûr ve babası Mehdî'den kendisine miras olarak gelen irili ufaklı Haricî ve Alioğulları yanlısı isyanlar ile mücadele etmek zorunda kaldığı bir dönemdi. Dahası aynı halife Bağdat'taki Tâlibilerin varlığından, hatta nüfuzundan rahatsızlık duyarak Abbas b. Hasan b. Abdullah b. Ali b. Ebî Tâlib dışında onların tamamını Medine'ye gönderdiği (171/787-788) anlaşılmaktadır.²⁶⁹ Hârûn, Deylem bölgesinden çıkan ve kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılan Yahyâ b. Abdullah hareketi (176/792)²⁷⁰ ile uğraşmak durumunda kaldığında, Fazl b. Yahyâ el-Bermekî'yi görevlendirmiş, Fazl'ın aracılığıyla halifeden aman alıp Bağdat'a getirilmiş olan Yahyâ b. Abdullah, daha sonra burada mahpus iken vefat etmiştir.²⁷¹ Bu ifadeden de anlaşılabileceği üzere bu dönem, Abbâsî sarayında meşhur Bermekî ailesinin etkinliğinin zirvede olduğu, ancak kısa süre sonra yine aynı halife zamanında ani düşüşünün gerçekleştiği (187/803) dönemdir. Nitekim bu düşüşün muhtemel sebebine dair

²⁶⁶ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/99; Ebu'l-Hasan Ali b. İsa el-İrbilî, *Keşfu'l-Gumme fî Ma'rifeti'l-Eimme*, thk. Ali Âl-i Kevser (Beyrut: Merkezu't-Tıbâ'a ve'n-Neşri li'l-Mecme'u'l-Âlemî li-Ehli'l-Beyt, 2012), 3/473; Büyükkara, *Ehl-i Beyt*, 313-314.

²⁶⁷ Ka'bî, *el-Makâlât*, 166; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 536-537; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 52. Van Ess, İran kökenli olduğu kanısındadır. bkz. *Theology and Society*, 3/116.

²⁶⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 8/20; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/254; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, thk. Şuayb el-Arna'ût - Muhammed Na'im el-Araksûsî (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1982), 10/203.

²⁶⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/282.

²⁷⁰ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtîl*, 388 vd.; Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 141.

²⁷¹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/291.

aktarılan rivayetler arasında Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî'nin Yahyâ b. Abdillâh'ı serbest bırakmış olmasının da yer aldığına yukarıda değinilmiştir.

Bir rivayete göre mezkûr halifenin devrinde, iç karışıklıkların yanı sıra Sind hükümdarı ve onun çevresindeki Sümeniyye'den bilginlerin cedel konusunda baskı ve tahrikleri ile başa çıkmak durumunda kalınmıştır. Sind kralı, Hârûn'u kılıçla baskı kurmakla suçlamış ve onu münazaraya çağırmıştır. Hârûn'un tartışmak için gönderdiği kadı, Sind kralının yanındaki Sümeni şahıs karşısında yetersiz kalınca, Hârûn kelâmıla uğraşmayı menettiği ve bir kısmını aynı nedenle hapsedtiği ulemaya müracaat etmek durumunda kalmıştır. Hârûn'un tartışmak için gönderdiği isim, Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) olmuştur. Aynı kaynaklar kendisinin tartışmaya giderken yolda zehirlenerek öldürüldüğünü söylemektedir. Ancak bu sayede mahpus durumdaki Mu'tezilîlerden bir kısmına serbest kalma imkânı doğmuştur.²⁷²

Bişr b. Mu'temir'in hangi sebeple hapsedildiğinin daha detaylı bir şekilde irdelenmesi için kaynakların verdiği bilgilerin eleştirel açıdan analiz edilmesi yararlı olacaktır. Mu'tezilî yazarlardan Kâdî Abdulcebbâr ve İbnu'l-Murtazâ onun Râfîzî olduğu gerekçesiyle hapsedildiğini söyler.²⁷³ Öyle ki o, hapiste iken "Biz ne Râfîzîlerin gulatından ne de Mürcie'nin cufâtındanız. Aşırı olanlardan da değiliz. Aksine Sıddık'ı (Ebû Bekir) öncü, Murtazâ'yı faruk görürüz. Biz hem Amr'dan hem de Muâviye'den beriyiz. Zamanının azgınları olan Gâliye'den de."²⁷⁴ ifadeleri ile Râfîzîlik ithamını reddetmesi sayesinde Abbâsî halifesi tarafından daha sonra serbest bırakılmıştır.

Ebu'l-Hüseyn el-Malatî (ö. 377/987) ise Bişr'in, Basra Mu'tezilesi'nden aldığı i'tizâl ve usûl-u hamse öğretilerini Bağdat'ta yaymak istediği ve Hârûn er-Reşîd tarafından bu nedenle hapsedildiği kanısındadır. Öyle ki o, hapiste de tevhid ve vaîd ile ilişkili kırk bin beyite varan bir kaside ile şiirlerine devam etmiş, bu şiirlerin hapiste söylenmesinin dışarda insanların arasında söylenmesinden daha tehlikeli olacağını düşünen halife tarafından -bir anlamda istemeyerek- serbest bırakılmıştır.²⁷⁵

²⁷² Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 245-246; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 54-56.

²⁷³ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 244; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 52; a.mlf. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 65.

²⁷⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 244; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 52-53; a.mlf. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 65.

²⁷⁵ Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî eş-Şâfi'î, *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, haz. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Bağdat-Beyrut: Mektebetu'l-Musennâ ve Mektebetu'l-Ma'ârif, 1968) 38.

Bişr'in hapsedilmesi ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz ihtimalleri tasnif etmek istediğimizde karşımıza onun Râfîzîlik suçlamasıyla hapsedildiği ve i'tizâl savunusu dolayısıyla hapsedildiği şeklinde iki temel rivayet çıkmaktadır. Malatî'nin açık bir şekilde i'tizâl ile ilişkilendirdiği hapis hadisesine dair verileri, Muammer b. Abbad'ın Sind kralı ve etrafındaki Sümeni bilginlerle münazarayla görevlendirildiğini aktaran Mu'tezilî kaynaklar tarafından desteklenmektedir. Ancak aynı kaynaklar bize Bişr'in doğrudan Râfîzîlik ithamı ile hapsedildiği bilgisini de vermektedir. Dahası Muammer'in münazara için görevlendirildiği ve bunun için çıktığı yolculukta öldürüldüğü bilgisi doğru kabul edilse dahi²⁷⁶ bu tarihin Bişr'in ölümünden beş yıl sonrasına tekabül etmesi, Bişr'in hapsedilmesi ve serbest bırakılması sürecini bu hikâyeye ile ilişkilendirme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.²⁷⁷

Hârûn er-Reşîd'in Alioğulları ile sert bir mücadele içerisinde olması, Bişr'in bu mücadele kapsamında hapsedilmiş olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Onun kimi kaynaklarda yukarıda bahsi geçen Yahyâ b. Abdillâh hareketiyle bağlantılı gösterilmesi de bu ihtimali güçlendiren hususlardandır.²⁷⁸ Ancak aynı hareketin destekçileri arasında İmam Şafîî gibi isimlerin de zikrediliyor olması bizi, hem bu bilginin güvenilirliğini hem de öyle dahi olsa bunun Bişr'i Râfîzî ilan etmek için yeterli olup olmadığını, dahası burada kastedilen Râfîza'yı Şîa'nın hangi alt grubu ile ilişkilendirmek gerektiğini sorgulamaya itmektedir.²⁷⁹ Bu noktada onun Hz. Ali'yle ve imâmetle ilgili görüşlerini mercek altına almak yerinde olacaktır.

Bişr'e göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi idi²⁸⁰ ve fazilette Hz. Ebû Bekir ondan sonra gelmekteydi. Ancak Kureyş halkı Hz. Peygamber hayattayken Hz. Ali'nin kendilerinden döktüğü kanın etkisiyle Hz. Ali'nin hilafetindense

²⁷⁶ Öz, hikâyeyi menkıbe olarak değerlendirmektedir. bkz. Mustafa Öz, "Muammer b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/322.

²⁷⁷ Aydın, bu hikâyenin Mu'tezilî kaynaklar dışında desteklenememesinden hareketle ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanaatindedir. bkz. Aydın, *İmamet ve Siyaset*, 78-79. Krş. Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 214-215.

²⁷⁸ Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fahh ve Haberu Yahyâ b. Abdillâh ve Ehîhi İdrîs b. Abdillâh*, thk. Mâhir Cerrâr (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 198. Ahmed b. Sehl Bişr'in de dâhil olduğu söz konusu âlimleri hareketin dâîleri olarak nitelendirir. Wilferd Madelung, *Ahbâru Eimmeti'z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Cîlân* (Beyrut: Dâru'n-Neşri Franz Steiner, 1987), 55; Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 142.

²⁷⁹ Mehmet Ümit, söz konusu dâîler listesindeki çeşitliliğin hareketin geneli kucaklama çabasına işaret olduğu kanaatindedir. bkz. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 146. Nitekim İmam Şafîî'ye nispet edilen, "Âli Muhammed'i sevmek Râfîzîlikse şahit olun ben Râfîzîyim" ifadeleri de Ümit'in bu kanaatini destekler niteliktedir. bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Mufterî fîma Nusibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eş'ari* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 363; Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 146.

²⁸⁰ İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/288; 11/119.

Hız. Ebû Bekir'in hilafetini tercih etmişlerdi.²⁸¹ Nitekim böyle bir uygulama Hız. Peygamber'in sağlığında hayata geçirdiği kimi uygulamalar dikkate alındığında sünnete tamamen aykırı da değildi. Zira Peygamber kimi zaman orduda da şartlar gereği daha az ehil olanı tercih etmiş bulunmaktaydı. Bu nedenle adalet kendisiyle kesintiye uğramayacak olan ve insanların üzerinde fikir birliğine vardıkları bir kimsenin imâmeti, insanlar arasında kendisinden daha faziletli ve daha derin ilim sahibi birinin varlığı durumunda dahi geçerlidir.²⁸² Yine o, Hız. Osman'ın ikinci altı yılında gerçekleşen olaylar nedeniyle kendisinden teberrî edenler arasındadır.²⁸³ Aynı şekilde Hız. Ali girdiği savaşlarda haklı; karşısında yer alan Hız. Âişe, Talha, Zubeyr ve Muâviye ise hatalıdır.²⁸⁴ Tahkim olayında da kendisi hakeme başvurmakla Müslümanların selameti adına doğru karar vermiş, ancak hakem olarak seçilen kimseler hatalı kararlar vermişlerdir.²⁸⁵

Hız. Ali'nin Bişr'in zihninde nasıl bir konuma sahip olduğunu tespit edebilmek için onun şiirlerine başvurmak yararlı olacaktır. O, bir şiirinde Hâricîleri, kendilerine selef olarak benimsedikleri kimseler arasında Hız. Ali, İbn Abbas ya da “Ehl-i Sunen”den kimsenin bulunmayışıyla eleştirmektedir. Bişr aynı beyitinde bu isimlerin karanlığı aydınlatan soylu insanlar olduklarına ve onların toplumun önde gelenleri olarak Bedevî Araplardan farkına vurgu yapmaktadır.²⁸⁶

Öyle anlaşılmaktadır ki Bişr'in Râfıza ile ilişkilendirilmesi sürecini, tek başına Hız. Ali ile ilgili görüşleriyle ya da tek başına Yahyâ b. Abdillâh hareketiyle açıklamak yerine meseleye olabildiğince geniş bir zaviyeden bakmak gerekmektedir. Dikkate alınması gereken bir diğer önemli husus da Hız. Ali ve önceki halifeler ile ilgili görüşlerinin, Zeydiyye'yi ilk aşamada diğer şiî gruplardan ayıran temel doktrinlerle olan benzerliğinin dikkat çekmesidir.²⁸⁷ Nitekim Hârûn er-Reşîd'in, dönemin şîa'sı içinden özellikle Zeydiyye

²⁸¹ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), 56.

²⁸² Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), 51-52.

²⁸³ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), 57.

²⁸⁴ Kummî/Nevbahî, *şî Fırkalar*, 78-80; Eş'arî, *Makâlât*, 634-635.

²⁸⁵ Kummî/Nevbahî, *şî Fırkalar*, 84; Eş'arî, *Makâlât*, 630-631.

²⁸⁶ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1967), 6/455.

²⁸⁷ Van Ess Râfızîlerle hiçbir ortak noktası bulunmadığını düşündüğü Bişr'i bir Zeydî olarak tanımlamakta ve -muhtemelen hapsedilmesinin öncesindeki- sarayla yakınlığı sürecini Fazl b. Yahyâ el-Bermekî'nin ılımlı şîileri iktidar tarafına çekme çabasına bağlamaktadır. bkz. Van Ess, *Theology and Society*, 3/116, 141; a.mlf. “Political Ideas in Early Islamic Religious Thought”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28/2 (Kasım 2001), 157. Dahası van Ess Bişr'i Râfızî olarak nitelendiren Watt'ı eleştirmektedir. Ancak van Ess'in Watt'ı üzerinden eleştirdiği çalışmadaki ifadelerin yerini Watt'ın sonraki çalışmalarında daha temkinli ifadelerle bıraktığı görülmektedir. bkz. W. Montgomery Watt, “The Political Attitudes of the Mu'tazilah”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1/2 (Nisan 1963), 45-47. krş. a.mlf, *İslâm*

ile kavgalı olduğunu açıkça belirttiği ifadeleri,²⁸⁸ Bîşr'in Zeydiyye ve Zeydî kökenli isyan hareketleriyle ilişkisi nedeniyle hapsedildiği ihtimalini güçlendirmektedir.

Râfıza aleyhine ifadeler kullandığı bir başka şiirinde o, kendisinin ne akılsız bir İbâdî, ne de cifr ile aldanan bir Râfızî olduğunu söylemektedir.²⁸⁹ Bîşr'in yine doğrudan Râfıza'ya karşı bir reddiyesi bulunmakla birlikte²⁹⁰ kendisi ayrıca Hişâm b. Hakem'i tevhid akidesini tahrif etmekle suçlamaktadır.²⁹¹ Bu verilerden hareketle Bîşr'in Râfızîlik ithamıyla ilgili -kuvvetle muhtemel ki bu ithamın ve hapsedilmesinin sonrasında- kendini adeta bir aklama ya da en azından ilişkilendirildiği gruptan uzak gösterme çabası içerisine girdiğini söylemek mümkündür. Özellikle onun Râfıza'dan olmadığını vurguladığı esnada Hz. Ebû Bekir'e yönelik sevgisini belirtmesi, kendisinin tam olarak hangi kitle ile ilişkilendirildiğinin farkında olduğu ve bu noktada bir tashih gayreti hasıl olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Öyleyse onun hapsedilmesi ve sonrasında hapisten çıkarılması süreçlerini Hârûn er-Reşîd'in Alioğulları ve taraftarlarına yönelik tutumu, -özellikle Mûsâ el-Kâzım'ın hapsedilmesi, Ali soyunun Medine'ye sürülmesi ve Zeydî isyanlarla mücadele ekseninde- kendisinin saray yakınlarında bulunmasını ve muhtemelen Hârûn er-Reşîd tarafından daha yakından tanınmasını sağlayan Bermekî ailesinin akıbeti gibi unsurlar bütünüyle dikkate alınarak okunmalıdır.²⁹² Öyle görünmektedir ki o, Hz. Ali yanlısı fikirleri, iktidara karşı başlatılan ayaklanmalarda adının anılması ve bir sebeple halifenin gazabına maruz kalan Bermekî ailesi ile olan yakınlığı²⁹³ ile de ilişkili olarak Abbâsî halifesi tarafından “Râfızî” gibi karalama amacına çok uygun bir ithamın ardından cezalandırılmış ve sonrasında affedilmiştir. Ancak onun imâmet ve Hz. Ali ile ilgili görüşlerinin mahiyeti, Râfıza'yı reddeden eser ve beyitlerinin olması -özellikle bu amaçla Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e yönelik

Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Ethem Ruhi Fırlı (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 294. Resul Caferiyan ise Bîşr'in mezhebî kimliği konusunda farklı bir isimlendirmeye gitmekte ve Bîşr'in Bağdat'a gelmesi ile birlikte İ'tizâl'in içinden “Rey Alevîsi” adında yeni bir grubun ortaya çıktığını savunmaktadır. bkz. Resul Ca'feriyan, *Tarih-i Teşeyyu' Der İrân* (Tahran: Neşr-i İlm, 1388/2010), 283.

²⁸⁸ Söz konusu rivayete göre Hârûn er-Reşîd, “İmâmiyye” ile bir sorunu olmadığını da belirtir. Dahası söz konusu kesimin iddia ettiği vasıflara sahip bir kimse hurûc etse ilk tâbi olacak olanın da kendisi olduğunu savunur. Ebu'l-Firâs b. Di'sem, *es-Sîretu 'ş-Şerîfeti'l-Mansûriyye*, thk. Abdu'l-Ganî Mahmûd Abdu'l-Âfî (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1414/1993), 2/549; Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 134.

²⁸⁹ Câhız, *el-Hayevân*, 6/289; krş. Cemil Hakyemez, *Bîşr b. el-Mutemir ve Mu'tezile'nin Bağdad Ekolünün Doğuşu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 27.

²⁹⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 492-493.

²⁹¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 244. İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 54; a.mlf. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 66.

²⁹² Nitekim Watt ve Hakyemez, Bîşr'in Bermekîlerin düşüşünden sonra hapsedilmiş olduğu ihtimali üzerinde durmaktadır. bkz. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 294; Hakyemez, *Bîşr b. el-Mutemir*, 26.

²⁹³ Câhız, *el-Hayevân*, 6/90-91.

muhabbetini belirten ifadeleri- onun, nass ile tayin fikrinin kaçınılmaz bir sonucu olarak Hz. Ali öncesi halifeleri haksız ve hatta kimi zaman açıkça gaspçı ilan eden grup ile ilişkilendirilmesine engel olmaktadır.²⁹⁴

Sumâme b. Eşres ise yine Hârûn er-Reşîd zamanında 186/802 yılında kimi kaynaklara göre Zeyd b. Ali'nin torunu Ahmed b. İsa b. Zeyd²⁹⁵ (ö. 247/861) hakkında Hârûn er-Reşîd'e yalan söylediği için²⁹⁶ hapse atılmış²⁹⁷, dahası bu süreçte zındıklıkla itham edilmiştir.²⁹⁸ Bu dönemde ağır işkenceler gördüğü rivayet edilen Sumâme, Bişr ile aynı akıbeti paylaşmış ve Zeydî isyancılar ile olan yakınlığı nedeniyle cezalandırılmıştır. Ancak sonrasında halife ile ilişkilerini düzeltmiş olmalıdır ki 192/807 yılında Horasan'a yolculuğunda Hârûn er-Reşîd'e eşlik etmiş, halifenin 193/809 yılında Tûs'ta vefatının ardından da burada kalarak Me'mûn'un yakın çevresine girmiştir.²⁹⁹

Sumâme b. Eşres'in imâmet konusundaki düşüncelerine dair günümüze ulaşan kısıtlı verilerin Bişr örneğinde olduğu kadar kolay örtüşmemesi, kendisinin Şîa'ya ne derece yakın olduğunu tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Örneğin o, İbn Ebi'l-Hâdîd'in Amr b. Ubeyd, Nazzâm, Câhız, Hişâm b. Amr el-Fuvati, Şahhâm gibi Basra Mu'tezilesi'nin öncü isimleriyle birlikte hilafet sıralamasını fazilet sıralaması kabul edenler listesindedir.³⁰⁰ Diğer yandan ise İbn Tayfûr'un aktardığı bir rivayete göre o, Me'mûn'un Muâviye'nin *yevmu'd-dârda*³⁰¹ açıktan lanetlenmesi yönündeki uygulamasından rahatsız olan vezir

²⁹⁴ Van Ess, *Theology and Society*, 3/141; C. Hakyemez, *Bişr b. el-Mutemir*, 28.

²⁹⁵ C. E. Bosworth Taberî çevirisinde bahsi geçen şahsın 188/804 yılında Hârûn er-Reşîd tarafından Râfika'da hapsedilen ve daha sonra Basra'da saklanan Ahmed b. İsa olduğu bilgisi ile birlikte Ya'kûbî'nin *Târîh*'ine atıfta bulunur. Ancak söz konusu eserde geçen şahıs Ahmed b. İsa b. Yezîd el-Alevî ismini taşımaktadır. bkz. Taberî, *The History of al-Tabari* (New York: The State University of New York Press, 1989), 30/178; krş. Ya'kûbî, *Târîh*, 2/371. Bahsi geçen şahıs Ebû Abdullah Ahmed b. İsa b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin olmalıdır. Zira, Ebu'l-Ferec el-İsfahânî onun, Hârûn er-Reşîd zamanında başlayan uzun bir saklanma sürecinden sonra Mutevekkil döneminde ölmüş olduğu bilgisini verir. bkz. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtil*, 492. Ayrıca onun Yahyâ b. Abdillâh'ın ashabından olduğunu söyler. bkz. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtil*, 494; Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 165.

²⁹⁶ Van Ess bu yalanın mahiyetinin, o esnada Basra'da halifeden saklanmakta olan Ahmed b. İsa'yı ele vermemesi olabileceğini düşünmektedir. bkz. Van Ess, *Theology and Society*, 3/174. Mehmet Ümit de bu yalanın, Ahmed b. İsa'nın da dâhil olduğu Zeydî liderlere yönelik Hârûn er-Reşîd'in tutuklama politikası ile ilişkili olduğu tahminini paylaşmaktadır. bkz. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 164.

²⁹⁷ Taberî, *Târîh*, 8/275; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/110; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 8/22-23.

²⁹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 8/22.

²⁹⁹ İbn Ebi'l-Hâdîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 20/31; Van Ess, *Theology and Society*, 3/175.

³⁰⁰ İbn Ebi'l-Hâdîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/7; H. S. Nyberg, "Mu'tezile", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 8/763.

³⁰¹ Tarih kaynaklarında ağırlıklı olarak Hz. Osman'ın kendi evinde saldırıya uğrayıp öldürüldüğü güne işaret etmektedir. Taberî, *Târîh*, 4/394, 6/419; Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad A Study of the Early Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 135. Aynı ifade İmâmî kaynaklarda Hz. Peygamber'in yakınlarına yönelik açıktan tebliğine ilk icabet eden kişinin Hz. Ali olması ve onun Hz.

Yahyâ b. Eksem'e itiraz etmiştir.³⁰² Yahyâ b. Eksem'in bu yönde bir uygulamanın Horasanlılar dışında halk nazarında hoş karşılanmayacağı yönündeki sözlerine, halkın bu konularda kolay yönlendirilebilir oluşuna dikkat çekerek karşılık vermiştir.³⁰³ Bu yaklaşımından hareketle onun Muâviye'nin lanetlenmesi uygulamasını desteklemiş olduğu gibi bir sonuca ulaşmak da mümkündür. Eldeki verilerin her ikisi de doğru kabul edildiği takdirde, Sumâme'nin imâmet ve Hz. Ali ile ilgili görüşlerinde bir dönüşümün varlığından da söz edilebilir hale gelmektedir. Bu durumda Sumâme b. Eşres de tıpkı Bişr b. Mu'temir gibi Zeydî ayaklanmacılara olan yakınlığının bedelini hapisle ödemiştir.

2. 5. Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı Veliaht Tayin Etmesinde Mu'tezilî Öncülerin Rolü

Me'mûn dönemi, Alioğullarıyla ilişkiler noktasında yeni açılımlar barındırdığını söyleyebileceğimiz bir dizi uygulamayla dikkat çekmektedir. Sonrasında büyük tartışmalara neden olacak bu uygulamalardan ilk dikkat çeken, daha sonra İmâmiyye'nin sekizinci imamı olarak kabul edilecek olan Ali b. Mûsâ b. Ca'fer'in (ö. 203/818) Me'mûn tarafından veliaht tayin edilmesidir.

Halife, göreve gelişinden yaklaşık üç yıl sonra 201/817 yılının Ramazan ayında³⁰⁴ Ali b. Mûsâ b. Ca'fer'i kendisinden sonraki halife ilan etmiş ve ona er-Rızâ³⁰⁵ lakabını vermiştir.³⁰⁶ Kimi kaynaklara göre o, bunu hem Abbasoğulları hem de Alioğulları arasında Ali'den daha faziletli kimse olmadığı için yapmıştır.³⁰⁷ Minberden insanlar Ali'ye biata çağırılmış, onun adına dinar ve dirhemler basılmıştır.³⁰⁸

Peygamber tarafından vasî ilan edilmesini içeren rivayetler nedeniyle bu gün için kullanılır. bkz. Şeyh Mufîd, *el-İrşâd*, 1/7-8; İrbilî, *Keşfu'l-Gumme*, 1/128-129.

³⁰² İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, 54.

³⁰³ Sumâme burada, kimi insanları akletme bakımından hayvanlardan daha aşağı vaziyette olmakla eleştiren Furkân Sûresi'nin 44. âyetini örnek gösterir.

³⁰⁴ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/402; Taberî, *Târîh*, 8/554.

³⁰⁵ Me'mûn'un lakap için uygun gördüğü ifade, Alioğullarının çıkardığı ve Emevîlerin son dönemlerine kadar uzanan çok sayıda isyanda kullanılan "er-rızâ min âl-i Muhammed" sloganına atıftır. Taberî, *Târîh*, 8/554; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/431; Büyükkara, *Ehli Beyt*, 320.

³⁰⁶ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 470; Taberî, *Târîh*, 8/554; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtil*, 455; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/431; P. Crone, M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 138.

³⁰⁷ Taberî, *Târîh*, 8/554; Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 229; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/431; İrbilî, *Keşfu'l-Gumme*, 3/365; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 261. İmâmî kaynaklar arasında halifenin ilk teklifinin doğrudan hilafet makamını Ali'ye devretme olduğu ancak imamın bu ilk teklifi geri çevirdiği yönünde iddialar da bulunmaktadır. Bozan, "Ali er-Rızâ'nın Veliahtlığı Meselesi", *Dinî Araştırmalar*, 7/19, 163-164.

³⁰⁸ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/402.

Me'mûn, Mehdî'nin hilafetinde Alioğullarının Hz. Peygamber'e dayandırılan meşru imam silsilesinden çıkarılması amacıyla Hz. Peygamber'den sonra imâmetin amcası Abbas b. Abdilmuttalib'e dayandırılmasına itiraz etmiş ve Abbas b. Abdilmuttalib'in Hz. Ali'den daha faziletli olduğu iddiasını kabul etmemiştir.³⁰⁹ Devlet erkanının resmî kıyafeti olarak siyah terkedilmiş, yerine yeşil rengine geçilmiştir.³¹⁰ Halife ayrıca iki kızını Ali er-Rızâ ve oğlu Muhammed el-Cevâd (ö. 220/835) ile evlendirmiştir.³¹¹ Me'mûn ayrıca, 210/826 yılında Alioğullarının hak iddia ettiği konulardan bir diğeri olan Fedek arazisinin Fâtıma soyuna verilmesine karar vermiş,³¹² 211/826-827³¹³ ya da 212/827³¹⁴ yılında ise Muâviye'den hayırla bahsetmeyi ya da onu sahabeden herhangi birine takdim etmeyi yasaklamıştır.

Me'mûn'un söz konusu kararlarına topluca bakıldığında bunların halifenin Şîa'ya meyline birer işaret olduğu şeklinde değerlendirilmesi mümkündür. Nitekim bu gibi yorum ve tespitler klasik ve çağdaş çalışmalarda zikredilmiştir.³¹⁵ Dahası İbnu'l-Esîr'e göre bu uygulamaları Me'mûn'un, Bağdat'ta kendisinden uzaklaşan ve amcası İbrâhim b. Mehdî'ye biat eden³¹⁶ kesim tarafından Râfızîlikle itham edilmesine neden olmuştur. Aynı kesim destekledikleri İbrâhim'i de "Sünni Halife" ilan etmiştir.³¹⁷

Me'mûn'un veziri Fazl b. Sehl'in halife üzerindeki etkisi, kararın arka planına dair öne sürülen iddialardan bir diğeridir.³¹⁸ İbnu'l-Esîr, Bermekî ailesine yakınlığına da vurgu yaptığı Fazl'ın, Ali er-Rızâ'nın veliaht atanması fikrini Me'mûn'a telkin eden isim olduğunu savunmaktadır.³¹⁹

Halifenin mezhebî eğilimlerinin ötesinde birtakım stratejik kaygılarla hareket ettiği de dikkate alınması gereken diğer bir husustur. Seleflerinden miras aldığı Şîî/Zeydî tabiatlı isyanların önünü kesmek öncelikli hedefi olsa da olmasa da Alioğullarından döneminin en

³⁰⁹ Madelung, "New Documents", 341. Büyükkara, *Ehl-i Beyt*, 284.

³¹⁰ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/402; Taberî, *Târîh*, 8/554.

³¹¹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/410; Taberî, *Târîh*, 8/566; Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 230.

³¹² Ya'kûbî, *Târîh*, 2/428.

³¹³ Taberî, *Târîh*, 8/618.

³¹⁴ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 4/338.

³¹⁵ Me'mûn'un söz konusu kararlarının sebeplerine dair iddialar ve değerlendirmeleri için bkz. Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı -Me'mûn Dönemi-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 47-53; Büyükkara, *Ehl-i Beyt*, 278-295.

³¹⁶ Taberî, *Târîh*, 8/555.

³¹⁷ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/445.

³¹⁸ Taberî, *Târîh*, 8/555; Şeyh Sadûk, *Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ*, (Kum: İntişârâtü Şerîf Rızâ, 1378/1999), 2/158-159.

³¹⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/342.

çok itibar gören ismini tahtına vâris kılmak halifenin hareket alanını hayli genişletmiş olmalıdır. Nitekim Alioğulları arasından çıkan isyan hareketlerinin bu kararın ardından büyük oranda dindiğini ve Zeydîlerin bir kısmının da Ali er-Rızâ'ya biat edenler arasında yer aldığını söylemek mümkündür.³²⁰ Yine Me'mûn'un böylesi bir hamleden elde edebileceği stratejik yararlar arasında, Bağdat merkezli muhalif Abbasoğullarına karşı Şîî tabanı arkasına almak da yer almaktadır.³²¹

Halifenin Alioğulları ile yakınlaşmasına neden olan bir dizi kararın nedenleri ve bunlardan hangilerinin ne denli isabetli olduğu konusu çalışmamızın kapsamı dışına çıkmakla birlikte bu kararı bizim için önemli kılan iki isim bulunmaktadır. Ali er-Rızâ'nın veliaht tayin edildiği kararın altına imza atmış olan isimler arasında Bağdat Mu'tezilesi'nin öncüleri Bişr b. Mu'temir ve Sumâme b. Eşres de yer almaktadır. Hârûn er-Reşîd'in hilafetinde çeşitli kovuşturmalar atlatmış olan bu iki isim Me'mûn zamanında halife ile yakın ilişkiler içinde bulunmuşlardır. Her ikisi de halifenin meclislerinde yer almış görünen bu zevatın böylesi bir fikrin gündeme gelmesi aşamasında etkili olduklarına dair somut bir veriye rastlamamış olmakla birlikte³²² en azından kararı onayladıkları bilgisi de bizim için önem arz etmektedir.³²³ Basra Mu'tezilesi'nden en başta efdal-mefdul imam konusunda ayrılan ve efdal olan Alioğullarının yerine mefdulun imâmetini de makbul gören Bağdat Mu'tezilesi'nin bu iki temsilcisi, İmâmiyye'nin daha sonra sabitlenecek on iki imamından sekizincisi Ali er-Rızâ'yı meşru halife ilan eden bu kararı onaylayarak ilişkilerin bu erken döneminde ilk bakışta yakınlaşma olarak nitelendirilebilecek bir hamlede bulunmuşlardır.

Karara yönelik Mu'tezilî öncülerden gelen müspet tavrın, Alioğulları etrafında zümreleşen kesim tarafından bütünüyle karşılık bulduğunu söylemek ise güçtür. Zira nass ile tayin doktrininin fikir babası kabul edilen Hişâm b. Hakem'in öğrencisi Yunus b. Abdîrrahman, Ali er-Rızâ'nın bu teklifi kabul etmesini net bir dille eleştirmiştir.³²⁴ Kummî ve Nevbahtî de Zeydîlerden karara biat eden kesimi dünya malına tamah etmekle ve riyakâr davranmakla itham etmektedirler.³²⁵ Özellikle Yunus b. Abdîrrahman'ın tavrını bu noktada

³²⁰ Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 229; Büyükkara, *Ehl-i Beyt*, 290; Bozan, "Ali er-Rızâ'nın Veliahtlığı Meselesi", 165.

³²¹ Büyükkara, *Ehl-i Beyt*, 286.

³²² Ay mefdulun imâmetini kabul eden ve Hz. Ali'yi efdal gören Bişr'in kararda da etkili olması ihtimali üzerinde durur. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 238.

³²³ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/99; İrbilî, *Keşfu'l-Gumme* 3/473; Büyükkara, *Ehl-i Beyt*, 313-314.

³²⁴ Yunus b. Abdîrrahman burada Ali er-Rızâ'nın Horasan'a nakli haberlerinin kendisine ulaşması üzerine bu işin genel itibarıyla kerih olduğunu ifade etmektedir. Keşşî, *er-Ricâl*, 493, 496.

³²⁵ Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 229.

nass ile tayin fikrinin tabiatı üzerinden açıklamak zor olmasa gerektir. İlahî bir atama ile tespit olunan bir imama, kendisinin bulunması gereken bir konumun adeta lutfedilmesi bu doktrine sıkı sıkıya bağlı olanlar için kabul edilemez olmalıdır.³²⁶

Burada dikkat edilmesi gereken bir başka nokta, müntesiplerinin bu anlamı yükledikleri ve tercihini onaylamadıkları imamlarının teklifi kabul etmekle aynı endişe ve hassasiyetleri taşıyor görünmesidir. Zira Ali er-Rızâ'nın hangi gerekçeyle olursa olsun söz konusu teklifi onaylarken, ilahî bir tayinin bu şekilde tecelli ettiğini düşündüğüne dair de bir işaret görünmemektedir.³²⁷ Bu tarz bir çözümleme, sonraki yüzyıl İmâmî hadisçilerin bu konudaki rivayetlerini de anlaşılır kılmaktadır. Zira söz konusu kaynakların aktardığına göre Ali er-Rızâ'ya giden ilk teklif, hilafeti doğrudan kendisine devretmek olmuştur; ancak imamın bu ilk teklife yanıtı menfi olmuştur. Mezkûr rivayetler, imamın ikinci teklif olan veliahtlığı kabul etmesini bir tür zaruret hali üzerinden açıklama çabasını andırmaktadır.³²⁸ Zira Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı kendisinden sonra veliaht tayin ettiği bilgisine -üstelik bir kısmı teferruatlı bir şekilde- yer veren tarih kaynakları tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ilk tekliften söz etmemektedirler. Yine Sadûk, imamın nihai teklifi reddetmesi halinde ölümle tehdit edildiğine dair ifadeler de yer vermektedir.³²⁹ Dahası Sadûk'un kendi yorumlarında yansıttığı Me'mûn, hilafet makamını devretmeyi arzuladığı Ali er-Rızâ'nın ilmini kıskanan, onun çeşitli münazaralarda zor durumlarda kalmasını arzu eden ve bu doğrultuda imamı farklı din ve mezheplerden “sapkın” kimselerle tartışmak durumunda bırakan bir halifedir.³³⁰

Karara olumlu yaklaşmayan bir başka kesim de Taberî'nin Kûfe'de “Râfıza'nın Gulâtı” ve Şîa'nın çoğunluğu olarak nitelendirdiği bir kesimdir. Kûfe halkının büyük bölümü halifeden gelen karara biat ederken bir grup kararı kendilerine bildirmeye gelen ve Abbas b. Mûsâ'ya³³¹ itiraz etmişler, tebliğde Ali er-Rızâ'nın ismini Me'mûn'dan önce

³²⁶ Krş. Büyükkara, *Ehl-i Beyt*, 309.

³²⁷ Bu durum Onat'ın Ca'fer es-Sâdık için yaptığı tespitin esasında Ali er-Rızâ dönemi için de geçerli olabileceğini düşündürmektedir. Buna göre Ca'fer es-Sâdık'ın kendisi hakkında ilahî tayinle atanmış, itaati farz bir imam olduğuna dair bir iddiasından söz etmek makul görünmemektedir. Hasan Onat, “İmâmiyye Şiası”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat, Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 195.

³²⁸ Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/312; Şeyh Sadûk, *‘Uyûnu Ahbâri’r-Rızâ*, 2/151-152.

³²⁹ Şeyh Sadûk, *‘Uyûnu Ahbâri’r-Rızâ*, 150-152.

³³⁰ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 790-791.

³³¹ Ali er-Rızâ'nın kardeşi.

okumasını istemişlerdir. Bu talepleri geri çevrilen gruptan neredeyse hiç kimse Ali er-Rızâ'nın veliahtlığını onaylamamıştır.³³²

İmâmiyye cephesinden aktarılan veriler bizi, nass ile tayin öğretisiyle örtüşmeyen bu kararın ya onaylanmadığı ya da çetin koşullarla izah edilmeye çalışıldığı sonucuna ulaştırmaktadır. Bu nedenle, daha sonra Mu'tezile'nin temel görüşlerinden biri olan halku'l-Kur'ân'ı devletin resmî politikası haline getirecek olan Me'mûn'un ilk etapta iki fırka için de müspet olarak değerlendirilebilecek uygulamaları ve Mu'tezilî öncülerden iki önemli ismin Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etme kararı altına imza atmış olmaları dahi iki fırkanın ilişkilerinin bu evresine dair iyimser bir izlenim uyandırmada yetersiz kalmaktadır.

3. MU'TEZİLE VE İMÂMİYYE ÖNCÜLERİ ARASINDAKİ TARTIŞMALAR VE REDDİYELER

Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin ilk aşamasında yaşanan fıkîrî mücadelenin genel niteliklerini ve ağırlıklı olarak öne çıkan konuları ortaya koyabilmek, etkileşimin ilerleyen süreçlerinde yaşanan gelişmeleri daha sağlıklı bir şekilde anlamlandırabilmemize olanak tanıyacaktır. Bu nedenle öncü şahısların söz konusu olmasından hareketle etkileşimin ilk aşamasında konumlandığımız, ancak bu verinin dışında tarihlendirmekte zorlandığımız kimi tartışmalar ve reddiyeleri ayrıca değerlendirmek gerekli hale gelmiştir.

3. 1. Tartışmalar

Abbâsîlerin bu erken dönemi, Mu'tezile ve İmâmiyye'nin öncü kişilikleri arasında Bermekî meclisleri başta olmak üzere çeşitli mecralarda sözlü mücadelelerin de başladığı dönemdir. Sonucunda Mûsâ el-Kâzım'ın hapsedildiği iddiası nedeniyle Hişâm b. Hakem'in bu meclislerdeki tartışmasını içeren birbirine yakın üç farklı rivayeti yukarıda değerlendirmiştik. Mûsâ el-Kâzım'ın hapsedilmesi gibi başka kaynaklarla desteklenebilecek bir veriyi içermesi nedeniyle bu tartışmanın tarihlendirilmesi mümkün olmuştur. Ancak yine pek çoğu hicrî IV. ve V. yüzyıllarda kaleme alınmış kaynaklara dayanan ve içerik itibarıyla de hangi tarih ve coğrafyada gerçekleştiği bilgisini her zaman içermeyen çok sayıda münazara zikredilmektedir. Şüphesiz Bermekî meclisleri bu münazaraların da bir kısmına ev sahipliği yapmıştır. Bermekî meclisleri dışında Basra'da Mu'tezilî öncülerin tertip ettiği meclisler de bu münazaraların gerçekleştiği mekânlardır.

³³² Taberî, *Târîh*, 8/560.

Birkaç istisna dışında Mu‘tezilî ve İmâmî kaynaklardan ulaştığımız bu tartışmaların içerik ve netice itibarıyla neredeyse her seferinde nakledenin kendi savunusunu destekler nitelikte olması ne yazık ki bu malzemenin de güvenilirliğini sorgulatmaktadır. Bizim burada faydalandığımız kaynaklardan en erken tarihli olanlardan İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) *Te’vîlu Muhtelifi’l-Hadîs* adlı eseri isim belirtmeden Hişâm b. Hakem’in bir taraftarıyla bir Mu‘tezilî arasında Allah’ın “şey” olup olmaması üzerine geçen tartışmadan söz etmektedir. İbn Tayfûr (ö. 280/893) ise Me’mûn huzurunda geçen bir münazaraya değinmektedir. Bu iki müelliften sonraki iki yüzyılı kapsayan süreçte İmâmî ve Mu‘tezilîlerce yazılmış eserler bu iki örneğin de öncesine dair tartışma örneklerinin kaynaklarıdır. Yukarıda daha önce farklı örnekleriyle karşılaştığımız bu sorun, bizi yine malzemeyi toptan reddetmek yerine farklı açılardan fikir üretebilmek için değerlendirmeye yönlendirmiştir.

3. 1. 1. İmâmî Öncülerin İmâmet Konusunda Mu‘tezilî Öncülerle Tartışmaları

3. 1. 1. 1. Hişâm b. Hakem’in Tartışmaları

Gerek İmâmiyye ve Mu‘tezile’nin kendi kaynaklarında olsun, gerekse çeşitli tarih eserlerinde, iki fırka öncüleri arasında gerçekleşen münazaralara dair veriler incelendiğinde, Hişâm b. Hakem şüphesiz en fazla ön plana çıkan isimdir. O, aynı zamanda İmâmiyye’nin temel itikadî öğretilerinin oluşumunda da ismi en fazla zikredilen şahıstır. Sonraki yüzyıllarda yazılan eserlerde nass ile tayin, imamların masumiyeti ve hatta ilk iki halifeden teberri etme gibi pek çok doktrinin ortaya çıkışı kendisi ile ilişkilendirilmiştir.³³³ Hatta Kâdî Abdulcebbâr’a göre Hişâm, kendisinden önce Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ı dost edinen Şîîlerin varlığını, onları bizzat tanıdığını itiraf etmektedir.³³⁴ Ancak Hişâm, nassa aykırı davranmalarından dolayı, altı kişi haricinde tüm sahabeyi mürted kabul etmektedir.³³⁵ Hz. Ali de sahabeden korktuğu için kendi hüccetliğini gizlemek durumunda kalmıştır.³³⁶ Hişâm’ın bu öğretilerin çıkış kaynağı ilan edilmesinde, şüphesiz karşıt görüşlerdeki âlimlerle yaptığı tartışmaların büyük etkisi olmalıdır.

³³³ Bozan, *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, 123. Van Ess nass teorisinin Hişâm’dan önce, Abdullah b. Ca’fer’in imâmete adaylığı tartışmalarında bu fikrin de zikredilmiş olduğu kanaatindedir. Ona göre Hişâm ilk iki halife başta olmak üzere kimi sahabenin Hz. Ali karşıtlığı ile ilgili komplo teorilerini ilk ortaya atan olmalıdır. Kâdî Abdulcebbâr gibi isimlerin onu bütünüyle Şîî teolojinin babası ilan etmeleri de bundan olsa gerektir. Ancak van Ess’e göre bunlar, onu nass ile tayin fikrini ilk ortaya atan kişi kabul etmek için yeterli değildir. bkz. Van Ess, *Theology and Society*, 1/444-445.

³³⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ’ili’n-Nübüvve*, 432-433.

³³⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ’ili’n-Nübüvve*, 416-417.

³³⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ’ili’n-Nübüvve*, 436-437.

Hişâm b. Hakem'in çeşitli tarih, kelâm ve hadis kaynaklarında zikredilen diyaloglarında imâmet meselesinin yanında dönemin çeşitli kelâmî ve felsefî meselelerine dair düşünceleri hakkında fikir edinmek mümkündür. Eldeki rivayetler incelendiğinde, bizzat görüştüğü iddia edilen isimler arasında Amr b. Ubeyd, Dırâr b. Amr, Ebû Bekir el-Esam, Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm gibi Mu'tezilî ya da Mu'tezile ile ilişkilendirilen şahsiyetler yer almaktadır. Onun bu isimlerden özellikle Nazzâm gibi kimi şahısları etkilediği iddialarının üzerinde daha sonra durulacaktır. Burada söz konusu diyalogların muhtevasını incelemek amaçlanmaktadır.

Çeşitli kaynaklardan günümüze ulaşan rivayetler incelendiğinde Hişâm'ın, imâmetin gerekliliğini kendilerine karşı savunduğu Mu'tezilî öncülerin başında Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gelmektedir. İmâmî kaynaklarda rivayet edilen bir tartışma onun Amr b. Ubeyd'in Basra'da tertip ettiği meclislerinden birine katılmaya karar vermesiyle başlamaktadır. Söz konusu hadise yaşandığında çok genç yaşta olması gereken Hişâm, burada Amr'a sorular sormaya başlamıştır. Ona sırasıyla gözü, burnu, ağzı, kulağı olup olmadığını ve bunların ne işe yaradığını soran Hişâm, daha sonra Amr'a kalbini ve onun işlevini sormuştur. Amr, kalbin bu organlardan gelenleri ayırt ettiğini, bu organların kalpten bağımsız olamayacaklarını, çünkü bu organların duyumsadıkları bir şeyden dolayı kendisine ilettikleri şikayetlerini kalbin ortadan kaldırdığını açıklaması üzerine de Hişâm, kalbin bu organlara Allah tarafından tayin edilmiş bir imam olduğunu, aynı şekilde Allah tarafından tüm mahlukata da şüphe ve ihtilaflarını ortadan kaldırmak üzere bir imam gönderilmemiş olmasının imkânsızlığını savunmuştur.³³⁷ Bu konuda verecek cevabı olmayan Amr, ona kendisinin Hişâm olup olmadığını sormuş, Hişâm ilk etapta kimliğini açık etmek istemeyince, memleketini sormuş ve Kûfe cevabını aldıktan sonra o olduğunu anlamıştır. Ardından Hişâm'ı kaldırıp kendi yerine oturtan Amr, kalan sürede hiç konuşmamıştır.³³⁸

Yahyâ b. Hâlid'in tertipleycisi görüldüğü bir başka tartışmaya dair rivayette yine Hişâm ile Dırâr karşı karşıya gelmişlerdir. Bu kez Yahyâ Dırâr'a, Şîa'nın önde

³³⁷ Keşşî, *er-Ricâl*, 272-273; Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/98; Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 207-209. Doğan Kaplan, ana hatlarıyla aynı diyalogu anlatan Mes'ûdî rivayeti ile Keşşî ve Kuleynî rivayetleri arasındaki farkları ortaya koymuştur. bkz. Kaplan, *Hişâm b. el-Hakem*, 216-225. Örneğin Mes'ûdî'de Hişâm'ın Basra'ya gidip Amr'ın meclisine katıldığı bilgisi yer almamaktadır. Mes'ûdî söz konusu hikâyeyi Ebû İsa el-Varrâk'ın *Kitâbu'l-Mecâlis*'inden aktardığını belirtmektedir. bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 5/22.

³³⁸ Diyalogun bu kısmı Mes'ûdî'de yer almaz.

gelenlerinden³³⁹ biriyle tartışmak isteyip istemediğini sorar. Dırâr da bu teklife meydan okurcasına Yahyâ kimi isterse tartışabileceğini söyleyerek karşılık verir. Bu kez Hişâm'la görüşen Yahyâ, Dırâr ile imâmet konusunda münazara etmesini teklif eder. Hişâm bu teklife olumlu yanıt verir ve Dırâr'a velayet ve berâetin zâhir üzere mi yoksa bâtın üzere mi gerekli olduğunu sorarak tartışmayı başlatır. Dırâr bu soruya, zâhir üzere yanıtını verir, çünkü bâtın ancak vahiyle bilinebilir. Hişâm bu cevabı onaylar ve ardından Dırâr'a Hz. Peygamber'i kılıçla daha fazla savunan, Allah düşmanlarını öldüren ve cihadlarda daha fazla tesir bırakanın Hz. Ali mi yoksa Hz. Ebû Bekir mi olduğunu sorar. Dırâr bu soruya Hz. Ali karşılığını vermek durumunda kalır, ancak Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'e daha yakın olduğunu eklemeyi ihmal etmez. Ancak Hişâm bu yanıtı itiraz eder; zira ona göre bu husus, üzerine konuşamayacakları bâtın kapsamına girmektedir ve zâhirî boyutta da Hz. Ali'nin velayete Hz. Ebû Bekir'den daha layık olduğunu Dırâr açıkça itiraf etmiştir. Dırâr, Hişâm'ı bir kez daha onaylamak durumunda kalır. Hişâm, Dırâr'a bu kez de bâtının zâhirle birlikte olup olmadığını ve bu belirttiği şeyin inkâr edilemeyecek bir fazilet olup olmadığını sorar. Ardından da Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye “Senin bana karşı konumun Hârûn'un Mûsâ'ya karşı konumu gibidir. Ancak benden sonra nebî gelmeyecektir.” sözlerini hatırlatır ve sorar: Hz. Peygamber'in yalnızca kendi indinde bâtınen mümin olan birine bu sözleri söylemesi caiz olur mu?³⁴⁰ Dırâr “hayır” yanıtını verir. Ardından Hişâm, “Böylece, Ali'nin hem zâhir hem de bâtını doğrulanmıştır. Senin dostununsa (Hz. Ebû Bekir) ne zâhiri ne de bâtını doğrulanmıştır.” sözleriyle tartışmayı sonlandırır.³⁴¹

Kendisinden önceki temel İmâmî kaynaklarda geçmeyen ancak İbn Şehrâşûb'un (ö. 588/1192) eserinde yer verdiği bir başka kısa tartışmada Dırâr, Hişâm'a sormaktadır.³⁴² Eğer vasî kendisi ise neden Hz. Ali Hz. Peygamber'in vefatından sonra insanları kendine uymaya davet etmedi? Hişâm'ın buna cevabı: “Bu ona vacib olmazdı, zira Hz. Peygamber Gadîr günü, Tebûk günü ve bunların dışında insanları onun velayetini kabule ve ona uymaya davet etmiş ancak insanlar kabul etmemiştir. Eğer bu Hz. Ali için caiz olsaydı, Hz. Âdem için Rabbi davet ettikten sonra İblîs'i kendine secdeye davet etmesi de caiz olurdu.

³³⁹ ركن الشيعة

³⁴⁰ Hişâm'ın bâtına dair tartışma başındaki açıklaması dikkate alınacak olursa burada o, “Hz. Peygamber kendine bir vahiy gelmeksizin, böyle bir ifade kullanır mı?” sorgulaması yapıyor olmalıdır.

³⁴¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Ukberî el-Bağdâdî Şeyh Mufîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, thk. Seyyîd Ali Mîr Şerîfî (Kum: Dâru'l-Mufîd, 2010), 28; Kaplan, *Hişâm b. el-Hakem*, 232-235.

³⁴² Rivayette yalnızca Dırâr ismi geçmektedir. Dırâr b. Amr olmalı.

Hız. Ali (bunu yapmayıp) ulu'l-azm peygamberler gibi sabretme yoluna gitmiştir.” olmuştur.³⁴³

Hişâm'la Hız. Ali karşıtı tavrıyla tanınan Ebû Bekir el-Esam (ö. 202/818) arasında da bir tartışma geçtiği rivayet edilmektedir. Hatta Esam'ın bu nedenle halife ile başının derde girdiği bilgisi de taraftarlarına dayandırılarak zikredilmektedir.³⁴⁴

Hişâm, kelâmî ve felsefî meselelere hâkimiyeti ve -tüm rivayetler doğru kabul edilmese dahi- cedel konusundaki maharetine rağmen yine de hiçbir zaman akla tam anlamıyla özgürlük tanıyabilmiş görünmemiştir. Aklını imamın gerekliliği konusunda, kulların fiilleri ve iradesi konusunda ve dahası hareket konusunda ve bunlara dair yürüttüğü tartışmalarda argüman geliştirme konusunda ustalıkla kullanan Hişâm, kendisinden ontolojik olarak üstün ve hatasız kabul ettiği bir şahsın, imamının tabisi olduğunu ve meselelerde son sözün ona ait olacağını itiraf etmekten de kaçamamıştır. Ebu'l-Huzeyl kendisiyle bir münazara talebinde bulunduğunda ortaya attığı ve kaybeden tarafın kazananın mezhebini kabul edeceği yönündeki teklif, Hişâm tarafından adil bulunmamıştır. Hişâm, kazanması halinde Ebu'l-Huzeyl'in kendi mezhebini benimsemesi, ancak kaybetmesi halinde imamına danışması seçeneğini daha adil bulmuştur.³⁴⁵ Ancak yine de onun özellikle imâmetin gerekliliği konusundaki tartışmaları ve argümanları kendisinden sonraki İmâmî kaynaklar tarafından çokça kullanılmıştır. Dahası Hişâm'ın bu münazaralardaki saygınlığını ortaya koymak adına İbnu'n-Nedîm'in aktardığı ve onun kendisini Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'ye adayıp Yahyâ'nın meclislerine başkanlık ettiği bilgisi dikkat çekicidir.³⁴⁶ Diğer yandan Hişâm'ın, sonucu Mûsâ el-Kâzım'ın hapsedilmesi olarak yansıtılan ve yine Bermekî meclislerinde cereyan eden tartışmalarını burada bir kez daha hatırlamak yerinde olacaktır. Katıldığı tartışma ortamlarına dair erken dönem kelâmcıları arasında bize en fazla malzemeyi sunan Hişâm'ın, Mu'tezile öncüleri karşısında sözlü mücadele verdiğini aktaran çeşitli rivayetler, her şeyden önce nicelik itibarıyla ayrıca incelenmeyi hak etmektedir.

³⁴³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb, *Menâkıbu Âli Ebî Tâlib* thk. Muhammed Hüseyin Âştîyânî - Hâşim Resûlî (Kum: Muessesetu İntişârati 'Allâme, 1379/1959-1960), 1/270; Abdullah Ni'me, *Hişâm b. el-Hakem*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1985), 224-225; Kaplan, *Hişâm b. el-Hakem*, 235. krş. Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 436-437.

³⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 247; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 57; a.mlf. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 68.

³⁴⁵ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: AÜİF Yayınları, 1978), 43; Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, Abu Ja'far ibn Qiba al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought (Princeton: The Darwin Press, 1993), 112-113.

³⁴⁶ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 598-599.

İbn Şehrâşûb'un aktardığı bir diğer rivayette Hişâm, Ebû Ubeyde isminde bir Mu'tezilî ile karşı karşıyadır.³⁴⁷ Ebû Ubeyde, kendi inançlarının sıhhatinin sayıca üstünlükleriyle, Hişâm ve beraberindekilerin inancının geçersizliğinin de azınlıkta olmalarıyla kanıtlandığını savunmaktadır. Hişâm da bu sözlere Hz. Nûh ve kavmini emsal göstererek karşılık verir. Ona göre Ebû Ubeyde bu yaklaşımıyla 950 yıl yaşayıp kavmini kurtuluşa davet eden Hz. Nûh'a ta'n etmiş olmaktadır.³⁴⁸

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız rivayetlerin genel bir değerlendirmesini yapmamız gerekirse Hişâm'ın Amr b. Ubeyd ile yaptığı münazarayı iddia edildiği tarihlerde yaşanmış kabul edersek Hişâm'ın bu kalp-imam benzetmesi kaynaklardan görülebildiği kadarıyla İslâm cedel literatüründe bir ilk olmalıdır.³⁴⁹ Ne var ki van Ess, Aydınli ve Bozan bu rivayetlerde aktarıldığı şekilde bir hadisenin gerçekleşmiş olmasına ihtimal vermemektedirler. Aydınli'ya göre Hişâm'ın Bağdat'a gelişinin Hârûn er-Reşîd dönemine tekabül etmesi ve tartışma meclislerine katılmasının büyük ihtimalle bu tarihten sonra gerçekleşmesi, Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde vefat eden Amr b. Ubeyd'in meclislerine katılmasına ihtimal vermeyi güçleştirmektedir.³⁵⁰ Bozan da Hişâm'ın Amr b. Ubeyd ile olan münazarasına kuşkuyla yaklaşanlar arasındadır. Bozan, özellikle nassla tayin fikrinin Mûsâ el-Kâzım'ın imâmetinde ortaya çıktığı tespitinden hareketle, henüz Ca'fer es-Sâdık'ın sağlığında vefat etmiş olan Amr ile bu içerikte bir tartışma yapmış olmasını inandırıcı bulmamaktadır.³⁵¹ Van Ess'e göre ise Hişâm'ın bu argümanı onun bir kitabından alınmış ve sonraki Şîî yazarlar tarafından bu şekilde hikâyeleştirilmiş olmalıdır.³⁵²

Hişâm'ın, her halükârda imâmet konusunda yürütülen tartışmalardaki argümanların şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı kanaatindeyiz. Ancak yukarıda sıralanan münazara örneklerinden de anlaşılacağı üzere ona atfedilen -ve tamamının ayrı ayrı yaşanmış olması tutarsızlıklar doğuran- tartışmaların sayılarındaki çokluk, kimi argümanların sonraki yıllarda kaleme alınan kaynaklarca kendisine söyletildiği fikrini çok daha baskın hale getirmektedir. Aynı şekilde Hişâm'ın hem Amr hem de Dırâr gibi cedel konusunda kendisinden hiç de geri kalmayacak isimleri ikna edip üstüne onlar tarafından izzet-i ikram

³⁴⁷ Kaplan, İbn Şehrâşûb'un hakkında başka bir bilgi vermediği bu şahsın Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musenna (213/828) olabileceği düşüncesindedir. bkz. Kaplan, *Hişâm b. el-Hakem*, 236-237.

³⁴⁸ İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, 1/274.

³⁴⁹ Van Ess, *Theology and Society*, 1/443.

³⁵⁰ Aydınli, *İmâmet ve Siyaset*, 58.

³⁵¹ Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, 75.

görmesi, bu hikâyelere kuşkuyla yaklaşmak ve bunların muahhar Şîî yazarlar tarafından kurgulanmış olduğunu düşünmek için bir başka nedendir.³⁵³ Dahası böylesine keskin bir şekilde mağlubiyeti kabul edip kendi inanç ya da kabullerinde hiçbir değişikliğe gitme ihtiyacı hissetmemeleri de hikâyelerin inandırıcılığını sorgulamaya sevk eden bir başka husustur.

3. 1. 1. 2. Ebû Ca'fer el-Ahvel'in (ö. 160/777?) Tartışmaları

İmâmî kaynaklarda Mu'minu't-Tâk, muhaliflerce Şeytânü't-Tâk lakapları ile anılan Ebû Ca'fer el-Ahvel, münazara meclislerinde boy gösteren bir diğer önemli isimdir. Şehristânî, Varrâk'tan kendisi hakkında şu bilgiyi nakletmektedir: Ebû Ca'fer, Hişâm b. Sâlim (ö. II./VIII. asrın ikinci yarısı) ile birlikte imamları tarafından Allah Teâlâ hakkında konuşmaktan uzak durulması telkin edildiği için ölünceye kadar Allah hakkında konuşmayı bırakmışlardır.³⁵⁴ Diğer yandan Keşşî kendisine yönelik böyle bir yasaktan söz etse de Ebû Ca'fer'in buna sadık kaldığına dair somut bir ifade kullanmamaktadır. Aksine, bir rivayette kendisine ulaşan bu kelâm yasağını öğrenen Ebû Ca'fer sabredememekten korktuğunu itiraf etmektedir.³⁵⁵ Şehristânî'nin verdiği bilgi doğruysa da bu yasağa uymadan önceki süreçte o, Mu'tezilî öncüler dâhil olmak üzere çeşitli görüşlerden kimselerle kelâmî tartışmalara girmiş olmalıdır.

İbn Hazm *Fasl*'ında Câhız'dan (ö. 255/869) naklederek Nazzâm (ö. 231/845) ve Bişr b. Hâlid'in Ebû Ca'fer el-Ahvel'i imâmet bahsine dair yazdığı kitabı üzerinden eleştirdikleri bilgisini vermektedir. İddia edilene göre bu eserinde Ebû Ca'fer, Kur'ân'da geçen “(Allah yolunda savaşa çıkarak) Peygamber’e yardım etmezseniz bilin ki, ona Allah mutlaka yardım edecektir. Nitekim etmiştir de. Küfürde direnenler onu yurdundan sürüp çıkardıkları zaman, hani o, mağarada iki kişiden biri iken arkadaşına ‘Üzülme! Allah bizimle beraberdir.’ demişti...”³⁵⁶ âyetini inkâr etmekteydi. Allah Teâlâ'nın bu ifadeleri asla buyurmadığını savunduğu için utanması gerektiğini Ebû Ca'fer'in yüzüne söyleyen

³⁵² Van Ess, *Theology and Society* 1/414, 443.

³⁵³ Krş. Aydın, *İmamet ve Siyaset*, 60.

³⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 220. Keşşî, Hişâm b. Hakem için, Abbâsî halifesi Mehdî dönemindeki kovuşturmalardan dolayı bir kelâm yasağından söz eder. İki hadisenin ilişkili olması da Şehristânî'de bir isim karışıklığı olması da muhtemeldir.

³⁵⁵ Keşşî, *er-Ricâl*, 191. Bir başka rivayette de Keşşî, kelâm yasağına uymayan Ebû Ca'fer'den haber alan Ca'fer es-Sâdık'ın bunu tebessümle karşıladığı ve onun bu konudaki kabiliyetini övdüğü anlaşılmaktadır. bkz. Keşşî, *er-Ricâl*, 186.

³⁵⁶ et-Tevbe 9/40.

Nazzâm, onun aksine uzun bir kahkaha ile kendilerine karşılık verdiğini belirtmektedir. Ebû Ca'fer öylesine uzun bir kahkaha atmıştı ki, adeta günaha giren o değil kendileriydi.³⁵⁷

3. 1. 1. 3. Ali b. Mîsem'in (ö. 183/799 sonrası) Tartışmaları

İmâmiyye'nin öncü kelâmcıları arasında Mu'tezile'nin öncü isimleriyle münazaralarda bulunduğu belirtilen isimlerden bir diğeri Ali b. İsmâil b. Mîsem et-Temmâr'dır. Hişâm b. Hakem'in özellikle İmâmî kaynaklarda detaylı bir şekilde anlatılan tartışmalarına kıyasla daha az zikredilmiş olmakla birlikte, Ali b. Mîsem'in de özellikle Basra'daki çeşitli meclislerde münazaralarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Kûfe kökenli olmakla birlikte Basra'da yaşamış olması³⁵⁸ onun kendi dönemindeki Mu'tezile'nin öncü şahsiyetleri ile birebir görüşme imkânı yakalamasına ve fikirlerinden haberdar olmasına fırsat vermiş olmalıdır.

İbnu'n-Nedîm'in "İmâmiyye mezhebi³⁵⁹ hakkında ilk kelâm eden" olarak tanımladığı³⁶⁰ Ali b. Mîsem'in tartıştığı isimler arasında Ebu'l-Huzeyl ve Nazzâm³⁶¹ başta olmak üzere Dırâr b. Amr, Ali el-Esvârî gibi isimler yer almaktadır. Yine o, Bermekî meclislerinden birinde tertip edilen ve çeşitli fırkalardan temsilcilerin yer aldığı aşk temalı tartışmada hazır bulunanlar arasındadır. Söz konusu tartışmada onunla birlikte Hişâm b. Hakem, Ali b. Mansûr,³⁶² Sekkâk gibi meşhur isimler de hazır bulunmuşlardır.³⁶³

Hayyât (ö. 300/913), *İntisâr*'ında Ali b. Mîsem ile Basra'daki Mu'tezilîler arasında pek çok kez tartışmalar geçtiğinden bahsetmektedir. Ali b. Mîsem her seferinde yenilgiye uğratılmıştır.³⁶⁴ Hayyât, onun tartıştığı önde gelen Mu'tezilîlerden birinin de Basra Mu'tezilesi'nden Ali el-Esvârî (ö. 240/854) olduğunu öne sürmektedir. Hayyât'a göre Ali el-Esvârî, imâmet bahsinde yaptıkları tartışmalarda Ali b. Mîsem'i insanların önünde defalarca rezil etmiştir.³⁶⁵

³⁵⁷ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2017), 3/452-455; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lam*, thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993), 11/183.

³⁵⁸ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed en-Necâşî el-Esedî, *Ricâlu'n-Necâşî*, thk. Mûsâ eş-Şubeyrî ez-Zencânî (Kum: Muessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418/1997), 251.

³⁵⁹ "مذهب الإمامة"

³⁶⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 598-599.

³⁶¹ Necâşî, *Ricâl*, 251; Muhammed b. Ali el-Erdebîlî, *Câmiu'r-Ruvât* (Kum: Mektebetu Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1403/1983), 1/558.

³⁶² Hayyât, Ali b. Mansûr'u Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim, Ali b. Mîsem, Şeytânû't-Tâk, Sekkâk gibi isimlerle birlikte zikretmekte ve Râfıza'nın üstatlarından biri olarak saymaktadır. bkz. Hayyât, *el-İntisâr*, 6.

³⁶³ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 4/236-241.

³⁶⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 142.

³⁶⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 99.

Şeyh Mufîd'in naklettiği bir başka tartışmada Dırâr b. Amr, Ali b. Mîsem'e gelip onunla münazara yapmayı talep etmektedir. Dırâr'ın tartışmak istediği konu imâmettir. Ali b. Mîsem, bu konuda aralarında adil bir münazara geçmemesinden endişelenir. Zira muhatabının onun üzerinde tahakküm kurma arzusunda olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Dırâr'a iki seçenek sunar: Birincisi her iki tarafın kendi imamı hakkındaki düşüncelerini karşılıklı olarak kabul etmeleridir. Dırâr bu teklifi kabul edemeyeceğini belirtir. Çünkü Dırâr, Ali b. Mîsem'in kendi imamı hakkındaki düşüncelerini kabul etmesi durumunda onun Hz. Peygamber'in vâsîsi, ondan sonra insanların en faziletlisi, kavmi üzerinde onun halifesi ve Müslümanların efendisi olduğunu savunmuş olacaktır. Bu durumda Ali b. Mîsem'in Dırâr tarafından kendi imamına dair savunulanları kabul etmesi bir anlam ifade etmeyecektir; zira İbn Mîsem'in imamına dair savunduğu iddialar diğerini geçersiz kılacak türdendir.

Ali b. Mîsem, Dırâr'ın bu teklifini geri çevrildikten sonra ikinci seçeneği sunar: “O halde benim, senin imamın hakkındaki düşüncelerimi kabul et, ben de senin benim imamım hakkındaki düşüncelerini kabul edeyim.” Dırâr bu teklifin de kabul edilemez olduğunu söyler. Çünkü Ali b. Mîsem, Dırâr'ın imamının sapıtmış olduğunu, Âl-i Muhammed'e karşı zalim olduğunu ve Hz. Peygamber zamanında da münafık olduğunu savunmaktadır. Halbuki Dırâr, Ali'nin imamı hakkında onun hayırlı, salih ve güvenilir bir kimse olduğu şeklinde düşüncelere sahiptir. Bu gibi düşüncelerin Ali b. Mîsem tarafından kabul edilmesi bir anlam ifade etmemektedir. Dırâr muhatabının düşüncelerini kabul etmekle yine diğer türlü bir kabulü geçersiz ve anlamsız bırakacaktır. Her iki teklifi de Dırâr tarafından reddedilen Ali b. Mîsem, bu durumda kendisi ile bir tartışmada bulunamayacağını ifade eder. Belli ki muhatabı kendisi ile bir mübahase ya da münazara yapmak için gelmemiştir, ancak ona karşı bir tahakkümde bulunmak için oradadır.³⁶⁶

Şeyh Mufîd, Ali b. Mîsem ile Ebu'l-Huzeyl arasında geçen birden fazla tartışma nakletmektedir. Bunlardan ilkinde Ali b. Mîsem, Ebu'l-Huzeyl'e İblis'in tüm hayır ve şerri bilip bilmediği konusundaki fikrini sorar. Kullara tüm hayırları yasaklayıp tüm şerleri de emrederken, kendisinin bunların tamamına vakıf olmaması caiz midir? Ebu'l-Huzeyl bu soruya “Hayır” şeklinde yanıt verir. Ebu'l-Huzeyl'e İblis'in bilgisinin sınırsızlığını onaylatan Ali b. Mîsem, bu kez de muhatabının takip ettiği imamın bilgisini sorar. Ebu'l-

³⁶⁶ Şeyh Mufîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 29; Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr* (Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâsi'l-'Arabî, 1982), 10/371-372.

Huzeyl, imamının tüm hayır ve şerrin bilgisine sahip olmadığını itiraf eder ve aldığı cevap sayesinde Ali b. Mîsem, Ebu'l-Huzeyl'e İblis'in kendi imamından daha bilgili olduğunu kabul ettirmiş olur.³⁶⁷ Ebu'l-Huzeyl'i çaresiz bıraktığı bu tartışmada Ali b. Mîsem bir yandan da kendi imamlarının sınırsız bilgi sahibi olduğu ve dahası gaybı bildiği iddialarının aklî bir temellendirmesini yapmış olmaktadır.

Ebu'l-Huzeyl ile yaptığı bir tartışmada Ali b. Mîsem onu Hz. Ebû Bekir'in hilafetine dair görüşleri üzerinden eleştirmektedir. Tartışma yine Ali b. Mîsem'in Ebu'l-Huzeyl'e itiraz edemeyeceği bir soru sormasıyla başlamaktadır. Kendisi için yalan beyanda bulunmuş bir kimsenin başkalarına şahitlik etmesi caiz midir? Ebu'l-Huzeyl bu soruya elbette menfi yanıt verir. Muhatabından ilk etapta istediğini alan Ali b. Mîsem, Hz. Peygamber'in ardından halifenin belirlenmesi sürecinde Ensarın durumunun tam da bu şekilde olduğunu söyler. Çünkü onlar, başlangıçta kendileri için emirlik iddiasında bulunmuş olan Ensar, daha sonra bu iddialarını yalanlamış ve Ebû Bekir'in emirliği için şahadet etmişlerdir. Ali b. Mîsem, böyle bir kavmin şahadetini kabul etmek nasıl caiz olabilir? sorusunu yönelterek muhatabını zor durumda bırakır.³⁶⁸

Bir başka tartışmada Ebu'l-Huzeyl, Ali b. Mîsem'e Hz. Ali'nin imâmette Hz. Ebû Bekir'den evla olduğuna dair delilini sormaktadır. Ali b. Mîsem'e göre bunun delili Ali'nin Hz. Peygamber'in vefatında mümin, âlim, kâfi olduğuna dair ehli kıblenin icmaıdır. Ebû Bekir için ise böyle bir icma bulunmamaktadır. Ebu'l-Huzeyl bu kez Hz. Ebû Bekir'e icma etmeyenlerin kimler olduğunu sorar. Ali b. Mîsem: “Ben, seleflerim/atalarım ve şu anki ashabım.” şeklinde yanıt verir. Ebu'l-Huzeyl bu cevap karşısında sert bir çıkış yapar: Bu durumda Ali b. Mîsem ve ashabı sapıtmış kimselerdir. Ali b. Mîsem, ifadelerin ağırlığına tepki göstererek esasında benzer bir üslupla karşılığı hak ettiğini sitemkâr bir dille ifade eder.³⁶⁹

İbn Hazm'ın *Fasl*'ında Nazzâm, Ali b. Mîsem ile aralarında geçen kelâmî tartışmalardan bahsetmektedir. Nazzâm, Râfıza'nın şeyhlerinden ve mütekellimlerinden olarak tanımladığı Ali b. Mîsem'in kimi konulardaki görüşlerine dair, “bu senin görüşün müdür, yoksa imamlarından işittiklerin midir?” sorusunu yöneltme ihtiyacı hissettiklerini ve Ali b. Mîsem'in kendi düşünceleri olduğunu inkâr ettiğini belirtir. Daha önceki (bu

³⁶⁷ Şeyh Mufid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 23; Meclisî, *Bihâr*, 10/370.

³⁶⁸ Şeyh Mufid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 24; Meclisî, *Bihâr*, 10/371.

³⁶⁹ Şeyh Mufid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 86; Meclisî, *Bihâr*, 10/374.

beyana muhalif olan) sözleri kendisine hatırlatıldığında ise hiçbir şekilde bir utanma belirtisi göstermediğinden yakındır.³⁷⁰

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hişâm b. Hakem'den sonra Mu'tezilî öncülerle en fazla tartışması bulunan isim Ali b. Mîsem'dir. Bu tartışmaların büyük kısmı aynı eserde, Mufîd'in *Fusûlu'l-Muhtâra* adlı eserinde yer almaktadır ve yine çoğunluğu Ebu'l-Huzeyl ile aralarında cereyan etmektedir.

Ali b. Mîsem'in Dırâr b. Amr ile tartışmasında bir husus ayrıca dikkat çekmektedir. Ali b. Mîsem bu tartışmada tarafların imâmet anlayışlarındaki keskin farkı kullanarak muhatabı için kabul edilemez teklifler getirmektedir. Daha önce Sadûk'un aktardığı bir rivayette ise Hişâm b. Hakem bu farkın adetâ mağduru durumunda kalmış ve Ebu'l-Huzeyl'in kaybedenin diğerinin mezhebine geçmesi teklifini reddetmişti. Ona göre Ebu'l-Huzeyl mağlup olması durumunda kendilerine katılmalıydı; ancak Hişâm mağlup olursa imamına danışmalıydı.³⁷¹ Bu tartışmaların her ikisini de yaşamış saydığımız takdirde Ali b. Mîsem'in, Hişâm'ın yapamadığını yapıp bu temel farkı lehine kullanabildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Diğer yandan rivayetler aracılığıyla geçmişteki şahısların ağızlarına yeni argümanlar yerleştirilmesi hadisesi burada geçerli ise bu kez hikâyeyi aktaran Mufîd'in hocası Sadûk'tan okuduklarından doğru dersi çıkardığını söylemek mümkün hale gelecektir.

3. 1. 1. 4. Diğer İsimlerin Tartışmaları

Keşşî, Ahmed b. Hammâd el-Mervezî³⁷² ile Ebu'l-Huzeyl arasında geçen bir tartışmayı aktarmaktadır. Buna göre İbn Hammâd, Ebu'l-Huzeyl'e soru sormak üzere kendisine geldiğini söyler. Ebu'l-Huzeyl de sorabileceğini, kendisinin de Allah'tan korunma ve başarı (ismet ve tevfik) dilediğini belirten bir dua ile karşılık verir. Bunun üzerine İbn Hammâd, Ebu'l-Huzeyl'in inandığı dine göre ismet ve tevfikin yalnızca Allah'tan gelmekten ziyade amelle hak ederek elde edilen bir şey olup olmadığını sorar.

³⁷⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/455; İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2002), 6/34. Krş. Israel Friedlaender, *The Heterodoxies of The Shiites According to Ibn Hazm* (New Haven: b.y.1909), 51.

³⁷¹ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 43.

³⁷² Keşşî'nin verdiği bilgiye göre Muhammed el-Cevâd'ın (ö. 220/835) sağlığında vefat etmiş ve imam tarafından kendisinden övgüyle söz edilmiştir. Ancak bir başka rivayette Ali el-Hâdî'nin (ö. 254/868) dönemini gördüğü öne sürülmektedir. Ayrıca Fazl b. Şâzân'ın ağzından eleştirilmiş olan el-Mervezî, yine Keşşî'nin bir rivayetinden anlaşıldığına göre Ahmed b. Ebî Du'âd'ın (ö. 240/854) meclisinde de bulunmuştur. Bkz. Keşşî, *er-Ricâl*, 559-561. Şeyh Tûsî de onu Muhammed el-Cevâd'ın -ve muhtemelen yanlışlıkla- Hasan el-Askerî'nin ashâbı arasında kaydetmektedir. Bkz. Tûsî, *Ricâl*, 373, 396.

Ebu'l-Huzeyl bu soruya muhatabını onaylayarak cevap verir. Bunun üzerine de İbn Hammâd, “Öyleyse duanın ne anlamı var? Çalışır ve elde ederim.” şeklinde karşılık verir. Bunun üzerine söz söyleyemeyen Ebu'l-Huzeyl sorusuna geçmesini ister. İbn Hammâd, Allah Teâlâ'nın “Bugün sizin için dininizi tamamladım”³⁷³ âyetini sorar. Ebu'l-Huzeyl, Allah Teâlâ'nın dini tamamladığını tekrarlar. Bunun üzerine İbn Hammâd, öyleyse Allah'ın Kitab'ında, Rasulullah'ın sünnetinde, sahabenin sözlerinde, fukahânın hilesinde bulunmayan bir mesele için ne yapmak gerektiğini sorar. Ebu'l-Huzeyl bu soruyu da yanıtsız bırakarak, İbn Hammâd'dan diğer sorusuna geçmesini ister. İbn Hammâd bu kez farazi bir vaka üzerinden dinin kemale ermesi ifadesinin anlamını sorar: Aynı dönemde aynı kadınla ilişkiye giren on farklı adam üzerinde Allah'ın haddlerini bilebilecek, onlara bu dünyada Allah'ın haddlerini uygulayıp, âhiret için de onları arındırabilecek bir kimse var mıdır? Bu durumda dinin kemale ermesi ile anlaşılan nedir? Ebu'l-Huzeyl bu son soru üzerine, işin sonunun imâmete çıktığını kabul eder.³⁷⁴

İbn Tayfûr, Me'mûn'un münazara meclislerinden birine dair Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'den (ö. 218/833) naklettiği rivayette Me'mûn ile birlikte mecliste hazır bulunanların Sumâme b. Eşres, Muhammed b. Ebi'l-Abbâs ve Ali b. el-Heysem olduğunu aktarmaktadır. Şîa (teşeyyu') üzerine yapılan tartışmada Muhammed b. Ebi'l-Abbâs³⁷⁵ “İmâmiyye”yi, Ali b. el-Heysem ise “Zeydiyye”yi temsil etmektedir.³⁷⁶

Hişâm b. Hakem ile birlikte İmâmiyye'nin öncü isimleri arasında yer alan bu şahısların Mu'tezile kanadından yine öncü kimselerle görüştüğüne dair her iki cenahtan da rivayetlerin bulunması bu görüşmelerin gerçekleşmiş olduğuna dair kanaatimizi güçlendirmeye yardımcı olmaktadır. Diğer yandan içerik ve özellikle de tartışmaların sonuçları itibarıyla karşılıklı olarak vurgulanan zafer senaryoları göze çarpmaktadır. Yaşadığı dönem itibarıyla ve aynı zamanda ömrünü büyük oranda Basra'da geçirmiş olması nedeniyle Ali b. Mîsem'in Ebu'l-Huzeyl ve Nazzâm ile³⁷⁷ bizzat görüşmüş olması elbette

³⁷³ el-Mâide 5/3.

³⁷⁴ Keşşî, *er-Ricâl*, 562.

³⁷⁵ Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Tûsî, Me'mûn'un ordusunda görev almıştır ve Tâhir b. Hüseyin'in kayınbiraderidir. Ya'kûbî, *Târîh*, 2/425; Taberî, *Târîh*, 8/577; Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 174.

³⁷⁶ İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, 22; Taberî, *Târîh*, 8/577. İbn Tayfûr'da “İmâmiyye” olarak geçen ifade, Taberî'de “imâmet” şeklinde yer almaktadır.

³⁷⁷ Watt, “Sidelights on Early Imamite Doctrine” *Studia Islamica*, 31 (1970), 291.

muhtemeldir.³⁷⁸ Ancak bu tartışmaların ne şekilde ya da bir diğer tabirle kimin galibiyetiyle sonuçlandığına dair somut fikir edinmek hayli güçleşmektedir.

3. 1. 2. “Ebu’l-Huzeyl ve Mecnûnu’d-Deyr” Münazaralarına Dair Rivayetler

Kaynaklarda Ebu’l-Huzeyl ile Şîî eğilimleri olan bir mecnun arasında geçen diyaloga dair rivayetler hayli dikkat çekicidir. Konuyu dikkat çekici kılan birden fazla husus bulunmaktadır. Bu husulardan ilki şüphesiz, rivayetlerin tarihsel gerçeklikle ne derece örtüştükleri sorunudur. Zira çeşitli kaynaklarda hem birbirine çok temel noktalarda benzerlikleri bulunan, hem de zaman, mekân ve diyalogların ana konusu gibi kimi hususlarda ayrılan birden fazla rivayet söz konusudur. Konunun içerik ile ilgili dikkat çekici boyutu ise Ebu’l-Huzeyl gibi Mu‘tezilî doktrinlerin sistematik hale gelmesinde başat rol oynayan ve pek çok kaynakta zekasına vurgu yapılan bir ismin, bir mecnun tarafından detaylarda farklılık gösteren bu hikâyelerin her birinde alt ediliyor oluşudur.

Ebu’l-Huzeyl’in ölüm yılı dikkate alındığında ilişkinin erken dönemi olarak nitelendirebileceğimiz bir dönemde gerçekleştiği rivayet edilmiş olması, söz konusu diyalogu çalışmamız açısından önemli kılan unsurlardan bir diğeridir. Ne var ki en eski kaynaklarda yer alan içeriğin Şîî bir mahiyetle hacim kazanması daha ileri tarihlerde gerçekleşmiş görünmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla diyaloga; Nîsâbûrî’nin *Ukalâ’u’l-Mecânîn*’i, Demîrî’nin *Hayâtu’l-Hayevân*’ı ve Tabersî’nin *İhticâc*’ı gibi çeşitli matbu eserlerin yanı sıra British Museum ve Mısır Kütüphanesi gibi farklı kütüphanelerde bulunan yazmaların içinde de rastlamak mümkündür.³⁷⁹

Rivayetlerdeki çeşitli tarihi bilgilerin örtüşmemesi ve Şîî argümanlar barındırıp barındırmaması gibi hususlarda çeşitlilik arz etmesi bizi, söz konusu diyalogu bir başka münazara örneği olarak aktarmakla yetinmekten alıkoymakta ve kimi verilerin üzerinden karşılaştırma yapma ihtiyacını doğurmaktadır.

Rivayetlerin en temel ortak noktası farklı lokasyon ve isimlerle zikredilmiş olsa da Ebu’l-Huzeyl’in bu mecnun ile bir manastırda karşılaşmış olmasıdır. Kaynaklarda Deyru

³⁷⁸ Necâşî, *Ricâl*, 251.

³⁷⁹ Fuat Sezgin, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967), 1/618; Van Ess, *Theology and Society*, 3/235. Tahran Meclis-i Şûrâ kütüphanesinden çıkan 16 Receb 862/30 Mayıs 1458 tarihli yazmayı tahkikli neşreden Burûcerdî bu nüsha ile Tabersî nüshası ve dahası ulaştığı diğer yazmalar arasındaki farklardan da hareketle tartışmayı bütünüyle “hayalî” olarak nitelendirmektedir. Seyyid Hüseyin Mûsevî el-Burûcerdî, “Munâzaratu Ebî’l-Huzeyl el-Allâf”, *Turâsunâ*, 131/3, (1438/2017), 214, 215.

Hirakl,³⁸⁰ Deyru Hizkal,³⁸¹ Deyru Zekn³⁸² ya da Deyru Zekî³⁸³ gibi çeşitli isimlerle, zihinsel ve ruhsal hastalıkların tedavisi için başvuru alan manastırlara işaret edildiği anlaşılmaktadır.³⁸⁴ Birden fazla kaynaktan rivayet edilen ve içeriği de oldukça çeşitlilik arz eden hikâyeye göre bir şekilde yolu buradan geçen Ebu'l-Huzeyl kendisini buradaki mecnunlardan biri ile konuşmanın ortasında bulmaktadır.

Ebu'l-Huzeyl ve kimliğine dair herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız bu mecnun arasındaki diyaloga değinen tespit edebildiğimiz en eski kaynak olan Ebu'l-Kâsım Nîsâbûrî'nin (ö. 406/1016) *Ukalâ'u'l-Mecânîn*'ine göre Ebu'l-Huzeyl Basra'dan Asker'e gitmek üzere yola çıkmıştır. Nîsâbûrî'nin Deyru Hizkal telaffuzunu tercih ettiği mekâna vardığında Ebu'l-Huzeyl güzel sakallı birini görüp bakakalır. Kendisinin bakışlarını yakalayan Mecnûnu'd-Deyr ona önce “Mu‘tezilî misin?” şeklinde soru yöneltip müspet yanıt aldıktan sonra da “İmâmî misin?” diye sorar. Her iki sorusuna da müspet yanıt alan Mecnûnu'd-Deyr bu durumda onun Kur'an'ın mahluk olduğunu savunduğu sonucuna ulaşır ve ardından hemen tespitini yapar. “O zaman sen Ebu'l-Huzeyl olmalısın.” Bu tespitin ardından Mecnûnu'd-Deyr sorularına başlar. Hz. Peygamber semada ve yeryüzünde kendisinden emin olunan değil midir? O kendisine iftira, yanlış, heva ve hatta hata ve şüphenin uğramadığı kimse değil midir?³⁸⁵ Ebu'l-Huzeyl bu soruları kati surette onaylayarak cevaplar. Mecnûnu'd-Deyr bu kez Hz. Peygamber dışındaki yaratılmışların durumunu sormaya başlar. Onlar da Hz. Peygamber'in tam aksine, görüşlerinde fesat, kusur, heva ve dahası kutuplaşma gibi illetlerin hasıl olabileceği varlıklar değiller midir? Ebu'l-Huzeyl bunu da onaylamak durumundadır. Mecnûnu'd-Deyr hemen ardından sorar: Öyleyse neden Hz. Peygamber kendisinden sonrakiler için bir şahsa işaret etmemiştir? “Benden sonra halifeniz budur, bu uğurda ayrışıp da birbirinizi öldürmeyin”, dememiştir? İhtilafı ve dağılmayı sevmeyen Rasulullah neden böyle bir meseleyi insanların kendi

³⁸⁰ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, *Hayâtu'l-Hayevânî'l-Kubrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/174.

³⁸¹ Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *Ukalâ'u'l-Mecânîn*, thk. Ömer Es'ad (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987), 332.

³⁸² Ebû Mansûr Ahmed b. Ali Ebî Tâlib et-Tabersî, *el-İhticâc* (Kum: Menşûrâtü Şerîf Rızâ, 1380/2002), 2/131.

³⁸³ Muhakkik Muhammed Sâdık el-Kutubî, bir başka *İhticâc* nüshasında bu yazım ile de karşılaştığından bahseder. Tabersî, *el-İhticâc*, 2/131. Aynı yazımı tercih eden Meclisî de bu nüshadan faydalanmış olmalıdır. bkz. Meclisî, *Bihâr*, 49/279.

³⁸⁴ Van Ess ve Dols, ilk iki yazımın aynı mekâna işaret eden isimler olabileceği kanaatini paylaşırlar. bkz. Van Ess, *Theology and Society*, 3/236; Michael W. Dols, “The Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality” *Bulletin of the History of Medicine*, 61/3, (Sonbahar 1987), 389; a.mlf. *Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*, çev. Didem Gamze Dinç (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013), 263.

³⁸⁵ Aynı eserin bir başka nüshasında “şüpheden masum değil midir?” şeklinde bir ifade de yer almaktadır. bkz. Nisabûrî, *Ukalâ'u'l-Mecânîn*, thk. Muhammed Zağlul (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 142.

görüşlerine bırakmıştır? Ebu'l-Huzeyl bu soruların hiçbirisine yanıt bulamaz ve suskun halde yanından ayrılmak durumunda kalır. Ancak Mecnûnu'd-Deyr arkasından seslenir: “Sanırım halifenin yanına gidiyorsun. Ona ulaştığında benden bahset.” Ebu'l-Huzeyl bu teklifi kabul eder ancak arkasından bir istek daha gelir: “Deyrin (manastırın) sahibinin karısına söyle, beni bıraksın.” Ebu'l-Huzeyl bu talep doğrultusunda söz konusu kadına ulaşır ancak talebi kabul ettiremez, zira böyle bir hamle zararlı olacaktır. Talebinin reddedildiğini öğrenen Mecnûnu'd-Deyr en azından o gün, rutin olarak uygulandığını anladığımız burundan ilaç verme tedavisine ara vermesini talep eder. Bu talebi kabul ettirmeyi başaran Ebu'l-Huzeyl, Mecnûnu'd-Deyr'in kendisinin nereye gittiğini bilmiş olmasının da şaşkınlığıyla yeniden yola koyulur. Dönemin halifesi Vâsık'ın yanına varan Ebu'l-Huzeyl ona Mecnûnu'd-Deyr'den bahseder. Halifenin ilgisini hayli celbeden Mecnûnu'd-Deyr, halifenin emri ile -onun huzuruna çıkmaya uygun hale getirildikten sonra- huzura çıkar. Halife önce Ebu'l-Huzeyl ile Mecnûnu'd-Deyr arasında bir tartışma başlatmak arzusundadır; ancak bu isteği Mecnûnu'd-Deyr tarafından, Ebu'l-Huzeyl'in bilgisini de aşağılar bir üslupla reddedilir. O halde meclistekiler ile tartışmalıdır. Ancak Mecnûnu'd-Deyr'in Ebu'l-Huzeyl'e yönelttiği soru onlar tarafından da yanıtsız bırakılınca Mecnûnu'd-Deyr'in açıklamaktan başka çaresi kalmaz: İnsanların Hz. Peygamber sonrası ihtilafa düşecekleri Allah'ın hükmü dâhilindedir. O, daha kullarını yarattığında onların ayrılacaklarına da hükmetmiştir. Bu cevap karşısında Vâsık'ın meclisi sessizliğini korumak durumunda kalır ve Vâsık meclisi terk etmek üzere kalkar. Ancak Mecnûnu'd-Deyr bu kez de halifeye istediğini alıp ayrıldığı için sitemde bulunur. Bunun ardından halife tarafından kendisine ihsanda bulunulması için emir verilir.³⁸⁶

Demîrî'nin (ö. 808/1405) *Hayâtu'l-Hayevân*'ında geçen rivayette ise Ebu'l-Huzeyl'in istikameti Basra'dan Bağdat'a dönemin halifesi Memun'un huzuruna doğrudur. Demîrî'nin Deyru Hirakl olarak zikrettiği yerde Ebu'l-Huzeyl Mecnûnu'd-Deyr'i asılmış vaziyette bulur. İlk rivayette olduğu gibi Mu'tezilî misin ve İmâmî misin sorularına müspet cevap alan Mecnûnu'd-Deyr bu rivayette de ona uykuda lezzet var mıdır ve sahibi onu ne zaman bulur sorularını yöneltir. Özellikle ikinci soru karşısında Ebu'l-Huzeyl kendi kendine düşünmeye başlar: Sahibi lezzeti uyku halindeyken bulamaz zira o esnada bilinci yerinde değildir. Uyku öncesinde bulamaz çünkü henüz uyku hali ile buluşmamıştır bile. Uykudan sonra da bulamaz, bu kez de lezzetini alacağı hal sona ermiştir. Kafa karışıklığını

³⁸⁶ Ebu'l-Kâsım Nisabûrî, *'Ukalâu'l-Mecânîn*, 332-334.

Mecnûnu'd-Deyr'e açıkça itiraf eden Ebu'l-Huzeyl ondan doğru cevabı duymak ister. Ancak Mecnûnu'd-Deyr'in bir şartı vardır, manastırın sahibinin karısına kendisine o günlük zarar vermemesi için konuşmasını ister. Talebi karşılanan Mecnûnu'd-Deyr açıklamaya başlar: Uykusuzluk bedenin bir hastalığıdır ve devası da uykudur. Cevaptan memnun kalan Ebu'l-Huzeyl ayrılmaya niyetlendiğinde ise daha büyük bir mesele ile karşısına çıkar: Hz. Peygamber göklerde ve yerde en emin değil midir? Kendisinden sonra ümmetinde ittifak mı ihtilaf mı olmalıdır? Ebu'l-Huzeyl tarafından yeryüzünde ittifak olması gerektiği tasdik edilen Mecnûnu'd-Deyr sorusunu sorar: Öyleyse neden kendinden sonra halifeyi tayin etmedi? Halbuki o öncesinde vasiyetini nas kılmış ve insanları buna uymaları konusunda teşvik etmişti? Bu soruya da uygun bir yanıt bulamayan Ebu'l-Huzeyl oradan ayrılır ve halife Me'mûn'un yanına ulaşır. Yukarıdaki rivayette Vâsık ile yaşanan süreç bu kez Me'mûn ile yaşanır ve Mecnûnu'd-Deyr huzura çıkar. Sorusuna yine meclis uleması tarafından tatminkâr bir yanıt alamaz ve kendi açıklamak durumunda kalır: Allah ezelde hükmünü verdiği, kaza ve kader olarak yazdığı şeylerin bir kısmını da Rasulullah'a göstermişti. Hz. Peygamber'in haddini aşması Allah'ın takdirine karşı hareket etmesi layık ve dahi mümkün değildi. Me'mûn tarafından beğenilen bu cevabın ardından Mecnûnu'd-Deyr'e ihsanda (bin dinar) bulunulur.³⁸⁷

Kronolojik olarak Nîsâbûrî'den (ö. 406/1016) sonra, fakat Demîrî'den (ö. 808/1405) önce kaleme alınmış dahi olsa Tabersî'nin rivayetindeki farklılıklar, onu yukarıdaki iki hikâyeden ayrı olarak incelemeyi gerekli kılmıştır. Zira bu üç kaynak arasında imâmet bahsi üzerinde en fazla tartışma içeren rivayet, diğer iki Şafîî³⁸⁸ yazarın rivayetlerinden farklı olarak Tabersî'ye aittir ve daha sonraki yüzyıllarda zenginleşip hacim kazanarak çokça İmâmî tabiatlı argümanın dâhil olduğu rivayetlerin, öyle tahmin ediyoruz ki menşei mahiyetindedir.

Tabersî'nin *İhticâc*'ındaki farklılıklar başlangıçtan itibaren kendini göstermektedir. Diyalogun yaşandığı manastırın adı Deyru Zekn/Zekî'dir ve Rakka'dadır. Mecnun - özellikle Demîrî'nin rivayetinin aksine- bir minderin üstüne oturmuş halde saçlarını ve sakalını taratan ve Ebu'l-Huzeyl'in güzel görünüşlü olarak tarif ettiği bir adamdır. Ebu'l-Huzeyl'in memleketi üzerine başlayan konuşma, onun -meşhur- kelâmcı olduğunun ortaya çıkması ile doğrudan imâmet bahsine gelir. Mecnûnu'd-Deyr sorar: “Hz. Peygamber'den

³⁸⁷ Demîrî, *Hayâtu'l-Hayevânî'l-Kubra*, 1/174-175.

³⁸⁸ Muhakkik Ömer Es'ad, Nisabârî'nin öncesinde Kerrâmî olduğuna dikkat çekmektedir. Ömer Es'ad,

sonra imam olarak kimi önceliyorsunuz?” Ebu’l-Huzeyl yanıt verir: Rasulullah’ın kendisinin öncelediği kimseyi. O da Ebû Bekir’dir. Zira Hz. Peygamber “En hayırlınızı öne çıkarın ve en faziletlinizi veli kılın” buyurmuştur ve insanlar onun hilafetine rıza göstermiştir. Mecnûnu’d-Deyr itiraz eder. Ona göre Hz. Ebû Bekir minberden Hz. Ali aralarında olduğu sürece kendisinin en hayırlıları olmadığını bizzat beyan etmiştir. Bu durumda eğer onu en hayırlı ilan etmekle insanlar yalan söyledilerse, her şeyden önce Hz. Peygamber’e muhalefet etmişlerdir. Eğer Ebû Bekir, Hz. Ali’yi en faziletli tayin etmekle kendisi yalana başvurdu ise, Rasulullah’ın minberine yalancı bir insan çıkmamalıdır. İnsanların Hz. Ebû Bekir’e rıza gösterdiği ifadesine de Mecnûnu’d-Deyr’in itirazı vardır. Zira Ensarın büyük kısmı zaten “sizden bir emir, bizden bir emir” diyerek ihtilafı ortaya koymuşlardır. Muhacirden ise Zubeyr b. Avvam “Ali’den başkasına biat etmem, ... Ebû Süfyan b. Harb “Ey Ebû Hasan, istersen Medine’yi atlar ve insanlarla doldururum”... gibi sözlerle Hz. Ali’ye biatını açıkça ifade edenler çıkmışlardı. Dahası Ebû Bekir yine minberden kendisini etkileyen bir şeytanın varlığını itiraf etmiş ve insanların gerektiğinde kendisini uyarmalarını istemişti. Yani açıkça cinnetini haber vermişti ve bir mecnuna velayet vermek helal miydi?

Mecnûnu’d-Deyr taarruzuna Hz. Ömer ile devam eder. O ki önce Hz. Ebû Bekir’in göğsünde bir kıl olmayı dilerken sonra ona biatın hata olduğunu itiraf etmiş ve benzeri bir hataya davet edenin öldürülmesi gerektiğini söylemişti. Aynı Ömer, -tamamı cennet ehlinde oluşan- altı kişilik şûra oluşturulduğunda, bunlardan ikisi dördüne ihtilaf ederse o ikinin öldürülmesini, üç kişi diğer üçüne muhalefet ederse içlerinde Abdurrahman b. Avf’ın olmadığı üçünün öldürülmesini emretmişti. Peki cennet ehlinin öldürülmesini emretmek dinden sayılabilir miydi?

Mecnûnu’d-Deyr, eleştirilerine Hz. Ömer ile Abdullah b. Abbas arasında Ömer yaralandığında geçen bir konuşmayı aktararak devam eder. Buna göre kendisinden sonra velayetin kime geçeceği endişesi içerisinde olan Hz. Ömer’e İbn Abbas sırayla sahabeden çeşitli isimler önerir ki her birinin Hz. Ömer nezdinde bir kusuru vardır ve ümmetin sorumluluğunu alabileceğine dair kuşkuları söz konusudur. Talhâ b. Ubeyd, Zubeyr b. Avvam, Sa’d b. Ebi Vakkâs, Hz. Osman ve hatta kendi oğlu Abdullah gibi isimlerin her birini eledikten sonra İbn Abbas -Ömer’in Hz. Ali ile olan bir meselesinden dolayı- tereddüt ederek Ali’yi önerir. Hz. Ömer şöyle yanıt verir: “Vallahi benim endişem, hakkı erbabından

“Mukaddimetu’l-Muhakkik”, *Ukalâu’l-Mecânîn*, mlf. Ebu’l-Kâsım Nisabûrî, 7.

almamızdan başka bir şey değil. Eğer ona velayet verirsem onları (ümmeti) en büyük (doğru) yola taşır. Ve ona itaat ederlerse cennete girerler.” Ancak bu sözlerine rağmen Hz. Ömer kendisinden sonra şûra oluşturulmasını emretmişti. Mecnûnu’d-Deyr burada Hz. Ömer’e azap dilemeyi de ihmal etmez.

Ebu’l-Huzeyl yukarıdaki sözlerini tamamladıktan sonra bilincini kaybeden Mecnûnu’d-Deyr’in yanından ayrılır ve yanına vardığı halife Me’mûn’a olan biteni anlatır. Me’mûn, Mecnûnu’d-Deyr’i getirtir onu tedavi ettirmek ister ancak süreç içinde Mecnûnu’d-Deyr daha da kötüleşir. Tabersî bu nedenle halife Me’mûn’un Şîliği kabul ettiği iddiası ile hikâyesine son verir.³⁸⁹

Tabersî’nin rivayeti, detaylarda ayrıldığı noktaların yanı sıra nihayetiyle de oldukça dikkat çekicidir. Yazar Me’mûn’un Şîliği kabulünü iddia etmekle kalmayıp sebebi ya da en azından sebeplerinden biri mahiyetinde bu hikâyeyi öne sürmektedir. Çeşitli kaynaklarda rivayet edilen bu hadisenin hangi tarihte yaşandığına dair bir ifade yer almasa da Ebu’l-Huzeyl’in vefat tarihini dikkate aldığımızda en yakın tarihte kaleme alınmış olan kaynak ‘*Ukalâu’l-Mecânîn*’dir. Tabersî ondan en iyi ihtimalle bir asır sonra farklı şehirde ve neredeyse tamamen farklı bir diyalog aktarmaktadır. Tabersî’nin bu rivayeti daha sonraki asırlarda Meclisî gibi önde gelen İmâmî müellifler tarafından da aynen aktarılabileceğinin yanı sıra³⁹⁰ içerikte yer yer farklılaşarak XX. asır başlarına kadar çok sayıda müellif tarafından kaydedilmeye devam edecektir.

Aydınlı, her birinde oldukça pasif, karşıt argüman üretemeyen, halife huzurunda dahi mağlubiyeti kabul etmek durumunda kalan bu Ebu’l-Huzeyl tasvirini kendisine dair günümüze ulaşan diğer verilerle çelişkili bulmaktadır.³⁹¹ Nihayetinde Şîî bir yazardan alıntılanarak yayılmaya başlamış görünen bu rivayetin sonraki yüzyıllarda hacim kazanarak zenginleşmesini de bu doğrultuda okumak makul çözümlerden biri olmalıdır. Ne var ki bu kez de Nîsâbûrî ve Demîrî rivayetlerinde müştereken zikredilen “İmâmî” ifadesinin neye karşılık geldiğini açıklığa kavuşturmak gerekecektir.

Basra Mu‘tezilesi’nin en önde gelenlerinden kabul edilen ve pek çok Şîî görüşe muhalefet etmiş olan Ebu’l-Huzeyl’in sağlığında büyük oranda Râfıza olarak anılagelen kesimin bu metinlerde İmâmî olarak zikredilmiş olduğu varsayımı dahi konuyu çözüme

³⁸⁹ Tabersî, *el-İhticâc*, 2/132-134.

³⁹⁰ Meclisî, *Bihâr*, 49/279-281.

³⁹¹ Aydınlı, *İmamet ve Siyaset*, 18-19; a.mlf. *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 166.

kavuşturmak bir yana, bu kez Ebu'l-Huzeyl'in bu kesim ile ilişkilendirilebilirliği sorunu ile baş başa bırakacaktır. Ebu'l-Huzeyl'in daha sonraki yüzyıllarda sıkça kullanılır hale gelecek içeriğiyle İmâmî olduğu iddiası -kavramın onun sağlığında belirli bir fırkaya karşılık gelecek şekilde kullanılmaya başlandığı fikri bir an için kabul edilse dahi- onun görüşleri ile ilgili bilgilerimizden hareketle kabul edilmesi imkân dâhilinde olmayan bir iddiadır. Onun imâmet bahsindeki fikirleri onu Şîa'nın ne bütünü ne de bir alt kolu ile ilişkilendirme imkânı vermektedir. Bu durumda akla gelen bir başka ihtimal de "İmâmî" ifadesinin, metnin içinde farklı bir bağlamda kullanılmış olmasıdır. "İmâmetle alakalı görüş belirten" "ümmetin bir imamının bulunması gerektiğini savunan" gibi farklı tanımlama ihtimallerinin çoğaltılabilir olması konuyu netliğe kavuşturmanın aksine belirsizliği artırmaktadır.

Bütün bu soruların cevaplarını netleştirebilmek adına hadisenin yaşandığı yer ve Ebu'l-Huzeyl'in muhatabı olan "mecnun" figürü ile ilgili yaptığımız küçük bir araştırma bizi bir mecnun ile âlim arasında geçen diyaloglara dair bir literatürden haberdar etmiştir. Nitekim çok da uzaklaşmadan, yine *'Ukalâu'l-Mecânîn*'de Sumâme b. Eşres (ö. 213/828) ile Deyru Hizkal'de direğe bağlı bir genç arasında geçen bir başka hikâye mevcuttur. Bu hikâyede genç, elindeki kaptaki bulunan suyu döktükten sonra Sumâme'ye suyun nereye gittiğini sormaktadır. Zeminin sıcaklığı ile onu çektiğini söyleyen Sumâme'ye bahsi geçen genç, bu kez de "o halde bu sıcaklık ile kaynaklardaki suların kaynaması gerekiyor" şeklinde karşılık vermekte ve Sumâme'yi alt etmektedir. Ardından da uykunun lezzetine dair yukarıda özetlediğimiz soruyu sormaktadır.³⁹²

Aktörlerden birinin Bağdat Mu'tezilesi'nin öncülerinden Sumâme b. Eşres olduğu hikâye Hatîb Bağdadî'de (ö. 463/1071) de karşımıza çıkmaktadır. Bu hikâyede de Sumâme halife Me'mûn'a gitmek üzere Basra'dan yola çıkmıştır. Başlangıç diyalogu farklı olsa da mekân Deyru Hirakl'dır ve mecnun uykunun lezzetine dair sorduğu soru ile Sumâme'yi çaresiz bırakmaktadır.³⁹³ Hatîb Bağdadî'de bu rivayetin ravi zincirini bulmak da mümkündür.

Mes'ûdî'nin aktardığı farklı bir hikâye de bu bağlamda dikkat çekicidir. Bu defa meşhur dilci Muberrred (ö. 286/900) Mutevekkil tarafından bir seferle görevlendirilmiş ve Vasıt ile Bağdat arasında Nu'mân adında bir beldede Deyru Hirakl'da akıl hastalarının

³⁹² Ebu'l-Kâsım Nisabûrî, *'Ukalâu'l-Mecânîn*, 337.

³⁹³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 8/20.

tedavi gördükleri bilgisini almıştır. Merakına yenilip buraya giren Muberrred, bir gencin kendisine okuduğu şiirler karşısında hayranlığını gizleyemez.³⁹⁴

Sumâme ve Muberrred ile ilgili kısaca özetlediğimiz rivayetleri bu bağlamda önemli kılan, benzer hikâyelerin farklı isimlerle de olsa çokluğunu görebilme imkânını bize sunmalarıdır. Nitekim Nîsâbûrî'nin eseri, ismiyle dahi benzer hikâyelerin çokluğunu görebilmemiz açısından yeterli olsa gerektir. Farklı adres ve isimlerle de tarif edilmiş olsa akıl hastanesi hizmeti veren bir manastıra dair çeşitli verilere rastlamak mümkündür.³⁹⁵ Ulaşabildiğimiz en eski örneği Tabersî'nin *İhticâc*'ı olan Şîî literatürdeki rivayetler dışında, kaynakların çoğunlukla Basra ve Bağdat arasında bir konumu işaret etmesi bir diğer dikkat çekici husustur. Ancak özellikle Arap alfabesi düşünüldüğünde yazılışlarda dönüşümün mümkün olabileceği düşünülse dahi, Rakka'da Deyru Zekn/Zekî³⁹⁶ adında farklı bir manastırın olma ihtimalini de dikkate almak gerekmektedir. Ne var ki bu doğrultuda verilen İmâmî rivayetlerin Mu'tezile cephesinde sürekli Ebu'l-Huzeyl'i görüyor olmamız, onun bu kadar benzer mahiyetli iki farklı seyahat gerçekleştirmesi, Nîsâbûrî örneğini dikkate alırsak hikâyenin dönemin halifesi (Vâsık ya da Me'mûn) huzurunda son bulması gibi unsurlar farklı iki tecrübe ihtimalini de zayıflatmaktadır.

Bütün bu veriler ve onlar üzerinde yapılan fikir yürütmeler, içerisinde çeşitli akıl hastalıklarının tedavisine yönelik işlemler uygulanan bir ya da iki manastırın varlığını kabul etmeyi imkân dâhilinde bulmakla birlikte burada gerçekleştiği rivayet edilen hadiselerle ihtiyatlı yaklaşma zorunluluğunu doğurmaktadır. Öyle görünmektedir ki bir âlimin özellikle de uzmanı olduğu ya da iddialı olduğu hususta bir mecnun tarafından alt edilmesi ya da iyi ihtimalle kendine hayran bırakılması gibi menkıbevî mahiyetli bir literatür farklı türlerdeki eserlerde kendine yer bulmuştur. Ebu'l-Huzeyl de bu literatürden nasibini almış ve bambaşka bahisler üzerine dahi olsa defalarca bir mecnuna alt ettirilmiştir. Başlangıç aşaması Şîî edebiyatın mahsulu olmasa bile, bir noktadan sonra Şîî ihticâc geleneği Ebu'l-Huzeyl'in çaresiz ve kelamsız bırakıldığı bu hikâyeleri çok sevmiş ve birkaç cümle ile başlayan bu Ebu'l-Huzeyl-Mecnûnu'd-Deyr diyalogları ilerleyen yüzyıllar içinde sayfalar boyunca aktarılan rivayetlere dönüşmüştür.

³⁹⁴ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 5/9 vd.

³⁹⁵ Dols, söz konusu manastırı Süryanilerle ilişkilendirir. Dols, *Mecnun*, 263-264.

³⁹⁶ Yâkût el-Hamevî Rakka'da Fırat yakınlarında Deyru Zekkâ adında bir manastırdan bahseder. bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1977), 2/512.

3. 1. 3. İmâmî Öncülerin Tevhid Konusunda Mu‘tezilî Öncülerle Tartışmaları

Hişâm b. Hakem’in Mu‘tezile kanadından en fazla eleştiri aldığı hususların başında teşbîh ve tecsîm meselesi gelmektedir. Öyle ki onun Mu‘tezilî öncülerle diyaloglarına dair İmâmî kaynaklardan aktarılan rivayetlerin ağırlıklı olarak imâmet bahsini içermeleri dikkat çekmekle birlikte, Mu‘tezile kanadında Hişâm’a en fazla yüklenilen hususun teşbîh ve tecsîm olduğunu,³⁹⁷ bunun neticesi olarak birebir görüşmelere dair hikâyelerin de bu husus üzerine yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Nitekim Hayyât ve Kâdî Abdulcebbar’ın eserlerinde Hişâm’ı sık sık bu noktadan eleştirdikleri görülmektedir.³⁹⁸

Şehristânî, Ebu’l-Huzeyl ile Hişâm arasında teşbîh konusunda çok defalar münazaralar gerçekleştiği bilgisini verir.³⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar ve İbnu’l-Murtazâ’nın kaydettiği bir başka hikâyede, Ebu’l-Huzeyl’in hac görevini yerine getirmek üzere yola çıktığında Kûfe yolu üzerinde Hişâm ve beraberindeki bir grupta karşılaşmış ve “dakîku’l- kelâm” a dair onlarla münazara edip⁴⁰⁰ galip gelmiştir.⁴⁰¹ Hayyât da Hişâm ile Ebu’l-Huzeyl arasında Mekke’de gerçekleşen bir münazaradan ve Hişâm’ın uğradığı hezimetten bahsetmektedir. Ona göre Hişâm’ın burada düştüğü durum daha sonra kelâmcılar arasında darbimesele dönüşmüştür.⁴⁰²

Eş‘arî’nin aktardığına göre de Ebu’l-Huzeyl Hişâm’ın Allah’a oturma, kalkma, gelip gitme gibi nitelikler atfettiğini bizzat işitmiştir.⁴⁰³ Nazzâm da onu alaycı ve - muhtemelen- abartılı bir ifadeyle, tanrı hakkında bir yıl içinde beş farklı görüş savunmakla eleştirmektedir.⁴⁰⁴ Aynı şekilde Ebu’l-Huzeyl, bir görüşmelerinde Hişâm’a ilahının mı, yoksa Ebû Kubeys⁴⁰⁵ dağının mı daha büyük olduğunu sormuş ve Hişâm’dan söz konusu

³⁹⁷ Ebu’l-Abbas Takiyyudîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcu’s-Sunneti’n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyâd: Câmî’atu İmâm Muhammed b. Su’ûdi’l-İslâmiyye, 1986), 2/220.

³⁹⁸ Hayyât ve Kâdî Abdulcebbar pek çok kez, Hişâm ile birlikte Râfıza/İmâmiyye’nin genelini teşbîh ve tecsîmi kabul etmekle suçlama eğilimindedirler. Hayyât, *el-İntisâr*, 5-6, 41; Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâ’ili’n-Nübüvve*, 1020-1023.

³⁹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 42, 216.

⁴⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar *Fazlu’l-İ’tizâl*’inde münazarayı yapanın Nazzâm olduğunu söyler. bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu’l-İ’tizâl*, 229.

⁴⁰¹ İbnu’l-Murtazâ, *Tabakâtu’l-Mu‘tezile*, 44; a.mlf. *Mu‘tezile’nin Biyografik Tarihi*, 59.

⁴⁰² Hayyât, *el-İntisâr*, 142.

⁴⁰³ Eş‘arî, *Makâlât*, 78-79.

⁴⁰⁴ Ka’bî Câhız aracılığı ile Nazzâm’dan nakleder. Bkz. Ka’bî, *el-Makâlât*, 241; İbnu’l-Cevzî, *Telbîsu’l-İblîs* (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1403/1983), 84. İbnu’l-Cevzî’nin buradaki kaynağı (muhtemelen *Kitâbu’l-Arâ ve’d-Diyânât* eseriyle) Ebû Muhammed (Hasan b. Mûsâ) en-Nevbahtî’dir. Van Ess, *Theology and Society*, 1/422; *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1993), 5/74. Eş‘arî, *Makâlât*, 78-79. (Nazzâm’dan bahsetmez).

⁴⁰⁵ Yâkût Hamevî tarafından Mekke’nin doğusunda kalan bir dağ olarak tarif edilmekle birlikte Mescid-i Haram’ın kuzeybatısında yer aldığı anlaşılmaktadır. Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, 1/80.

dağın daha büyük olduğu cevabını almıştır.⁴⁰⁶ Kâdî Abdulcebbâr ise Tanrı'nın ebatları ile ilgili olarak ikisi arasında geçen diyalogu şu şekilde aktarmaktadır: Ebu'l-Huzeyl, Hişâm'a "İlahının" yedi karış olduğu görüşünü neye dayandığını sorar. Hişâm: çünkü O, en ideal⁴⁰⁷ ölçüdedir. Bu yanıt üzerine Ebu'l-Huzeyl bir soru daha yöneltir: Bizim karışımıza göre mi, herhangi bir kavmin karışına göre mi, yoksa Ye'cüc ve Me'cüc'ün karışına göre mi?" bu soru karşısında Hişâm sessiz kalır.⁴⁰⁸

Şehristânî'den aktarılanlara göre Hişâm ile Ebu'l-Huzeyl arasında tevhid kapsamında bir başka tartışma daha gerçekleşmiştir. Buna göre Hişâm, Ebu'l-Huzeyl'i Allah'ın ilim sıfatının zatı ile aynı olması görüşü üzerinden eleştirmektedir. O, Ebu'l-Huzeyl'e: "Sen Allah Teala bir ilimle âlim ve O'nun ilmi de zâtıdır, diyorsun; bu takdirde Allah, bir ilimle âlim olması bakımından yaratılmışlarla müşterek olur; ilminin zâtı olması konusunda ise yaratılmış varlıklardan ayrılır ve bilenler gibi olmaksızın bilir. Bu durumda Allah, niçin diğer cisimler gibi olmayan bir cisim, diğer sûretler gibi olmayan bir sûret, boyutlar gibi olmaksızın boyutludur, demiyorsun?"⁴⁰⁹ şeklinde bir soru yöneltmiştir. Bu noktada o, Ebu'l-Huzeyl'in zatî sıfatlardan saydığı ilim sıfatı üzerinden, kendi tecsîm anlayışını temellendirmeye çalışıyor görünmektedir.⁴¹⁰

Bişr b. Mu'temir ise bir şiirinde Hişâm'dan bahsetmekte ve onu tevhid akidesini tahrif etmekle suçlamaktadır. En azından Bermekî meclislerinde aynı ortamda bulunduklarını bildiğimiz bu iki isimden Bişr'in söz konusu şiiri ya da bu minvalde eleştirilerini Hişâm'la yüz yüze bir görüşmede mi zikrettiği, yoksa daha sonra şiir olarak mı kaleme aldığını tespit etmek mümkün görünmemektedir. Şiirde Bişr Hişâm'a "Tevhid ile öyle hileli oynarsın sanki şekilden şekle giren bir şeyden söz edilir hale gelir"⁴¹¹ demektedir.

İbn Kuteybe de Hişâm b. Hakem'in bir taraftarı ile bir Mu'tezilî arasında geçen tartışmayı nakletmektedir. Ancak her iki tarafta da temsilcinin kimliğine dair başka bir bilgi

⁴⁰⁶ Ka'bî rivayeti dağın ismini zikretmeden aktarır. Ka'bî, *el-Makâlât*, 246; Eş'arî, *Makâlât*, 78; Bağdâdî, *el-Fark*, 65; Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfî bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût, Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru'l-İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 2000), 26/58.

⁴⁰⁷ "أوسط"

⁴⁰⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 240.

⁴⁰⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 168.

⁴¹⁰ Ebu'l-Huzeyl'in Allah'ın ilim sıfatı konusundaki görüşleri için bkz. Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 177-179.

⁴¹¹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 54; a.mlf. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 66. Şiirde Arapların Gûl dedikleri ve kendini sûretten sûrete geçirebilen (efsanevî) bir varlığa atıfta bulunmaktadır. Kâdî

vermemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla tartışma Allah'ın "şey" olmadığını kabul eden Hişâm'ın taraftarı ile, O'nun "şey" olduğunu ancak diğer varlıklardan farklı olarak sonsuz olduğunu savunan bir Mu'tezilî arasında geçmektedir. Bu tartışmada, Hişâm'ın taraftarı, Mu'tezilî'ye âlemin sonu ve sınırı olup olmadığını sorarak konuya girer. Mu'tezilî, âlemin hem zaman hem de mekânsal olarak sonlu olduğu şeklinde yanıt verir. Bu kez Hişâm'ın taraftarı, Yaratıcı'nın sonlu olup olmadığını sorar. Mu'tezilî, bu durumun muhal olduğunu belirtir. Hişâm'ın taraftarı, bu durumda sonlu olmayan bir varlığın sonlu olanı yaratmasının mümkün olduğunu Mu'tezilî'ye teyit ettirir ve ardından hamlesini yapar, öyleyse tıpkı bunun gibi "şey" olmayanın da şeyi yaratması caiz olmalıdır. Ancak Mu'tezilî şahıs bu çıkarıma itiraz eder; zira "şey" olmamak demek yokluk ve iptal demektir. Hişâm'ın taraftarı ise sonlu olmamanın da yokluk ve iptal anlamına geleceğini savunmaktadır. Mu'tezilî şahıs bu kez sonlu "şey"lerin yaratıcısının da "şey" olması gerektiği, Hişâm'ın taraftarı ise aynı durumda yaratıcının da sonlu olması gerektiği argümanları ile devam ederler. Nihayetinde Mu'tezilî şahıs Allah'ın sonlu olmasının onun yaratılmış olması anlamına geleceğine vurgu yapar. Hişâm'ın taraftarı da "şey" olmasının da aynı anlama geleceğini, zira gördüğü her "şey"ın yaratılmış ve aciz olduğunu, bu durumda da ("şey" olması durumunda) Allah ile yaratılanlar arasında bir fark kalmayacağını söyler ve Mu'tezilî şahsı susturmuş olur.⁴¹²

Tarih, tabakat ve hadis kaynaklarında ulaşılan birebir görüşmelere dair rivayetlerin yanında Hayyât'ın *İntisâr*'ı bize Hişâm'ın -muhtemelen Ebu'l-Huzeyl şahsında- doğrudan Mu'tezile'ye yönelttiği soru ve eleştirilerden bolca örnekler sunmaktadır. Bu sorular ya da eleştiriler genellikle İbnu'r-Râvendî'nin (ö. 298/911?) ifadelerinin yer aldığı pasajlar içerisinde onun Hişâm'dan bize aktardığı görüşlerdir. Hayyât ise Hişâm'ın ve İbnu'r-Râvendî'nin ifadelerini aktardıktan sonra bu görüşlere yanıtlarını ya da karşıt eleştirilerini sunmaktadır. Hayyât'ın bu minvalde verdiği cevaplar ve görüşlerine çalışmamız boyunca ilgili yerlerde sıkça değinilmiştir. Burada yalnızca Hişâm'ın Mu'tezile'ye yönelttiğini tespit edebildiğimiz soru ve eleştiriler sunulacaktır. Hayyât'ın dolaylı olarak Hişâm'dan yaptığı bu alıntıların içeriği dikkate alındığında tartışmaların odağında Allah'ın ilminin ezeliiliğinin yer aldığını gözlemlemek mümkündür. Hişâm Mu'tezile'ye, kadim olan Allah'ın ilminin kendi zatında ve ezeli kabul edilmesi halinde doğacak çelişkileri dile getirmekte ya da

Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 244.

⁴¹² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar (Beyrut-Doha: el-Mektebetü'l-İslâmî, Muessesetü'l-İşrâk, 1999) 115; *Hadis Müdafaası*,

âyetlerle karşıt deliller sunmaktadır. Hişâm'a göre bu şekilde kabul edildiği takdirde cismin müteharrik oluşu da Allah tarafından ezelden biliniyor olacaktır. Bu da cismin hareketinin ezeliyeti sonucunu doğuracaktır.⁴¹³ Aynı şekilde kendisi ile birlikte hiçbir şey yokken var olan Allah'ın daha sonra olacak şeylerin bilgisine sahip olması da ona göre tutarlı değildir.⁴¹⁴ Diğer yandan kula yönelik imtihan mefhumunun içi boşalacak⁴¹⁵ ya da peygamberin Allah tarafından sonucu bilindiği halde O'nun yoluna daveti anlamsızlaşacaktır.⁴¹⁶ Hişâm, Kur'an-ı Kerim'de yer alan "Nasıl davranacağınızı bir görelim diye",⁴¹⁷ "Şu an Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaafın olduğunu bildi",⁴¹⁸ "Belki öğüt alır yahut korkar"⁴¹⁹ şeklindeki ifadelerin Allah Teala tarafından sonuçları henüz bilinmeyen ya da hadise gerçekleşikten sonra bilinen durumlara delalet ettiğini savunmaktadır.⁴²⁰

3. 1. 4. İmâmî ve Mu'tezilî Öncülerin Diğer Konulardaki Tartışmaları

Mes'ûdî'nin aktardığına göre Hişâm, Ebu'l-Huzeyl ile bu kez hareket üzerine bir tartışmaya girmiştir. Hişâm bu tartışmada Ebu'l-Huzeyl'in hareketin görülebileceği ancak dokunulamayacağı fikrine itirazda bulunmuştur. Ebu'l-Huzeyl'in hareketin cisim olmaması ile açıkladığı dokunulamazlık ilkesini Hişâm, görülme niteliğine de uyarlamak istemiştir. Tartışmanın bu noktasından sonra konu sıfatın zatın aynı mı gayrı mı olduğu sorusu üzerine yoğunlaşmış, Hişâm, Ebu'l-Huzeyl'in hareketin ne parçalardan oluşmuş ne de bölünmüş olduğunu savunmasından hareketle, sıfatın mevsufun ne aynı ne de gayrı olduğunun da söylenebileceği sonucuna ulaşmış ve Ebu'l-Huzeyl'i bu itirazıyla sessiz kalmak durumunda bırakmıştır.⁴²¹

çev. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 79,80.

⁴¹³ Hayyât, *el-İntisâr*, 178.

⁴¹⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 192.

⁴¹⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 186-187. Ayrıca bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 84-85.

⁴¹⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, 187.

⁴¹⁷ Yûnus, 10/14

⁴¹⁸ el-Enfâl, 8/66

⁴¹⁹ Tâhâ, 20/44

⁴²⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 185, 189. Kâdî Abdulcebbâr da Hişâm'a Allah'ın ilmi ile ilgili aynı görüşü atfetmektedir. Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 238-239. Şeyh Mufid, Mu'tezile tarafından Hişâm'a bu görüşün atfedilmesine karşı çıkmaktadır. Mufid'e göre İmamiyye'nin bu konudaki genel kanaati, Allah tarafından hadiselerin hakikatının ezelden bilindiğidir ve Hişâm'dan da buna muhalif bir görüş kendisine ulaşmamıştır. bkz. Şeyh Mufid, *Evâilu'l-Makâlât*, thk. Şeyh İbrâhîm el-Ensârî (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li'Elfiyyeti's-Şeyh Mufid, 1413/1992-1993), 55.

⁴²¹ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 5/21-22; Kaplan, *Hişâm b. el-Hakem*, 269-271. Aydın, Ebu'l-Huzeyl'in hareket konusundaki görüşüne (özellikle hareketin dokunulamaz olduğuna) dair diğer verilerin diyalogda geçenler ile örtüşmemesinden hareketle rivayete ihtiyatla yaklaşma taraftarıdır. bkz. Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 224.

Bir başka münazarada Hişâm, Nazzâm ile cennet ehlinin orada bâkî kalıp kalmayacakları üzerine tartışmış, Nazzâm'ın bu konudaki menfi tavrı Hişâm tarafından eleştirilmiştir. Nazzâm, bu kimselerin cennette bâkî olmalarını, Allah'tan gayrı bir bekâ unsurunun doğmasına sebebiyet vereceğinden mümkün görmemektedir. Ona göre cennet ehli, orada bir süre kaldıktan sonra yok olacaktır. Hişâm ise onların ebedi cennetlik olduklarını, ancak bunun Allah'ın bekâsından farklı bir durum olduğunu, zira Allah'ın cennetten bağımsız ve ona ihtiyaç duymaksızın bâkî olduğunu düşünmektedir. Hişâm bu tartışmada Nazzâm'a önce cennet ehlinin her isteğinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini, bu soruya müspet yanıt aldıktan sonra da Allah'tan orada ebedî olmayı istemeleri halinde ne olacağını sorar. Nazzâm bu soruya, Allah'ın böyle bir şeyi ilham etmeyeceği şeklinde kaçamak bir cevap verir. Daha sonra Hişâm, cennet ehlinen bir kimsenin iki farklı ağaçtan meyve almak üzere iki kolunu uzattığı ve ağaçlar ona meyvelerini sunmak için eğildikleri halde iken ölümün onu yakaladığı ve ağaçların yerlerine tekrar yükseldikleri bir yok oluş sahnesi resmeder ve Nazzâm'dan bu durumun açıklamasını ister. Nazzâm'a göre böyle bir sahne de muhaldir. Hişâm'a göre ise Nazzâm'ın savunduğu şey bundan da muhaldir; zira o yaratılıp yaşadktan sonra öldürülen ve ardından tekrar diriltip cennete giren birinin tekrar öleceğini savunmaktadır.⁴²²

Hişâm'ın yine Nazzâm ile yaptığı bir tartışmada da Hişâm ruhun cesetten bağımsız bir varlık olduğunu ve cisim de olmadığını savunmaktadır. Nazzâm da şeylerin idrakinin ruh aracılığı ile gerçekleştiğini savunan Hişâm'a bunun imkânını sormaktadır. Hişâm'ın idrak genişleme⁴²³ yoluyla gerçekleştiği ve ancak bu idrak için yine duylara ihtiyaç duyduğu düşüncesindedir. Nazzâm bu noktada Hişâm'a itiraz eder ve bu tarz bir idrak sürecinde ruhun neden duylara ihtiyaç duyduğunu sorar. Hişâm'a göre idrak süreci hem vehim ve tasavvur hem de müşahade gerektiren bir süreçtir. Duylar yolu ile başlayan süreç, daha sonra tasavvur yoluyla tamamlanır. Zira uzunluk hakkında gördükleri üzerinden bir altyapısı olmayan kimse, onu zihninde tasavvur edemeyecektir.⁴²⁴

Bir rivayete göre Ali b. Mîsem, Ebu'l-Huzeyl'in karşısına Basra emirinin huzurunda çıkmaktadır. İlk soruyu Ali, Ebu'l-Huzeyl'e yöneltir: Akıl mübah mıdır, yoksa mahzur mudur? Ancak Ebu'l-Huzeyl bu soruya hiçbir şekilde cevap veremez. Ali b. Mîsem

⁴²² Keşşî, *er-Ricâl*, 274-275; Kaplan, *Hişâm b. el-Hakem*, 271-273.

⁴²³ “الانبساط”

⁴²⁴ Ebû Nasr Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbu 'l-Bed' ve 't-Târîh* (Kahire: Mektebetu's-Sakafeti't-Diniyye, ts.) 2/123-124; Kaplan, *Hişâm b. el-Hakem*, 273-275. Tartışma ayrıca daha sonra Nazzâm'ın Hişâm'dan

ayrıldıktan sonra onun bu suskunluğu emirin de dikkatini çeker ve cevap verecek olsaydı ne şekilde cevap vereceğini sorar. Ebu'l-Huzeyl soru karşısında kaldığı ikilemi şu şekilde izah eder: “Eğer mahzurdur demiş olsaydım, Ali b. Mîsem’e tabi olacaktım. Mübahtır demiş olsaydım, yalnızca aklı esas almış olacaktım.”⁴²⁵

3. 1. 5. Tartışmaların Genel Değerlendirmesi

Tespit edebildiğimiz kadarını yukarıda sıralamaya çalıştığımız münazaraların gerçekte hangilerinin tam olarak aktarıldığı şekilde cereyan ettikleri konusu tam bir muammadır. Bu belirsizliğin en temel sebebi de büyük kısmına Mu‘tezilî ya da İmâmî kaynaklar üzerinden ulaşabilmiş olmamızdır. Yalnızca tartışılan konulara dair bilgi vermekle yetinilen ya da her iki fırkaya da mensup olmayanlarca aktarılan rivayetleri dışarıda tuttuğumuz takdirde tüm kaynakların, kendi mensubu oldukları fırkanın temsilcisini tartışmanın galibi ilan ettikleri bir manzara söz konusudur. Dahası bu münazaraların bir kısmında, Amr b. Ubeyd-Hişâm b. Hakem örneğinde olduğu gibi tarihlendirme hususunda da sorunlar baş göstermektedir. Diğer yandan Ebu'l-Huzeyl-Mecnûnu'd-Deyr tartışmaları gibi örneklerde ise rivayetlerin zaman içerisinde abartılması ve hikâyelerin genişletilmesi ihtimali ağırlık kazanmaktadır.

Yukarıda yer verdiğimiz tartışmalardan neredeyse hiçbiri, gerçeklikle hangi ölçüde örtüştüğü konusundaki kuşkulardan azade değildir. Yine de hem onları bize ulaştıran kaynaklara dair hem de muhtevaları itibarıyla dönemin gündemine dair fikir üretebilmemizin önünde bir engel bulunmamaktadır.

Münazaralar bütün olarak değerlendirildiğinde ilk olarak dikkatimizi çeken husus muhtevaya yönelik keskin denebilecek bir farklılıktır. Zira özellikle Hişâm b. Hakem'in münazaralarında imâmet bahsinde yer verdiğimiz tartışmaların tamamı İmâmî kaynaklarca aktarılmaktadır. Buna karşılık Mu‘tezilî kaynakların bize sunduğu tartışmaların içeriği ağırlıklı olarak tevhid akidesi ve onun da özelinde tecsîm ve teşbîh konularıdır. Diğer yandan İmâmî kaynaklar Hişâm b. Hakem başta olmak üzere öncü kelâmcılarının uzun uzadıya tartışmalarını rivayetler üzerinden aktarırken, Hayyât'ın başı çektiği Mu‘tezile kanadında Râfîzîlerin kendi selefleri tarafından rezil edildikleri iddiası/bilgisi çoğu zaman yeterli görülmüştür.

etkilendiği iddia edilen konulardan birini ihtivâ etmesi bakımından kıymetlidir.

⁴²⁵ Ebu'l-Kâsım et-Teymî el-İsfahânî, *el-Hucce fi Beyâni'l-Mahacce ve Şerhi Akîdeti Ehli's-Sünne*, thk. Muhamed b. Rebi' el-Medhali (Riyad: Dâru'r-Râye, 1999), 2/79-80; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, 6/34.

Ulaşabildiğimiz tartışma rivayetlerinin Mu‘tezilî ya da İmâmî olmayan kaynakları arasında İbn Kuteybe, Ebû Kâsım et-Teymî ve İbn Hacer ile İbn Hazm öne çıkmaktadır. İbn Hazm, taraflardan birinin Nazzâm olduğu iki farklı rivayetini de Râfızîlerin çirkinliklerini ortaya koyma gayesi ile derlediği bölümünde ele almıştır ki anlatım ve üslupta bu kaygı açıkça fark edilebilir durumdadır. Her iki hikâyeye de Râfızî şahsın, bir çelişkisi ya da günahı yüzüne vurulmasına rağmen herhangi bir mahçubiyet belirtisi göstermemesi ile sona ermektedir. Nitekim rivayetlerden biri Ebû Ca‘fer el-Ahvel’in bir âyeti inkâr etmesini konu almaktadır. Diğerinde ise Ali b. Mîsem’in çeşitli zamanlarda birbiriyle çelişen beyanları söz konusudur. Bunlardan özellikle Nazzâm ve Ebû Ca‘fer el-Ahvel arasında geçtiği rivayet edilen hadisenin cereyan etmesi, neredeyse imkânsız görünmektedir. Ebû Ca‘fer el-Ahvel’in ölüm, Nazzâm’ın ise doğum tarihi kesin olarak bilinmese de tahminî tarihlerden hareket edildiğinde, böyle bir görüşmenin Nazzâm’ın çok küçük yaşlarına tekabül etmesi gerekmektedir.

İbn Hazm’ın rivayetlerinin aksine, İbn Kuteybe ve Ebû Kâsım et-Teymî’deki hikâyelerin her ikisinde de verecek cevap bulamayıp sessiz kalan taraf Mu‘tezile kanadıdır. İbn Kuteybe’nin hikâyesinde tarafların ikisinin de ismi bilinmemektedir, yalnızca bir tarafta Hişâm b. Hakem’in ashâbından olan bir kimse söz konusudur. Bu şahıs Allah’ın “şey”liği konusunda Mu‘tezilî şahsı çaresiz bırakmaktadır. Ebû Kâsım et-Teymî’ye ve İbn Hacer’e göre ise Ali b. Mîsem akıl konusunda sorduğu tek bir kilit soru ile Ebu’l-Huzeyl’i susturmaktadır.

Anlaşılaçağı üzere bahsi geçen tartışmalara dair soru işaretleri, yalnızca bize ulaştıran kaynağın mezhebî kimliğinden kaynaklanmamaktadır. İbn Hazm’ın rivayetlerini ve onları aktarırken takındığı üslûbu, kendi kabullerini dikkate alarak anlamlandırmak bir nebze mümkün olmalıdır. Ancak Ebu’l-Kâsım et-Teymî’nin bize aktardığı ve Ebu’l-Huzeyl’in Ali b. Mîsem’den gelen tek soru karşısında tutulup kaldığı bir sahne -bütünüyle imkânsız olmamakla birlikte- aynı ölçüde soru işaretleri doğurmaktadır.

Muahhar kaynaklar üzerinden içeriklerine dair fikir edinmeye çalıştığımız tartışmaların metinler üzerinden de sürdürüldüğünü tahmin etmek güç değildir. Ne yazık ki çok azı metin olarak günümüze ulaşan bu en erken dönem eserlerinin isimleri bize en azından hangi konular üzerindeki fikrî mücadelenin yazın sahasında da yürütüldüğüne dair fikir vermeleri bakımından oldukça kıymetlidir.

3. 2. Reddiyeler

Mu‘tezile ile İmâmiyye’nin öncü isimleri arasındaki ilk tartışma ve anlaşmazlıkları, reddiye literatürü aracılığıyla de takip etmek mümkündür. Ne yazık ki günümüze ulaşmamış olan bu eserlerin en azından isimlerinin tespiti ve bu isimler üzerinden yapılabilecek kimi tahliller, erken dönemdeki ilişkinin mahiyeti ve yoğunluğu hakkında kanaat oluşturabilmeye yardımcı olacaktır. Nitekim münazaralar bahsinde iki fırka temsilcilerinin imâmet bahsi başta olmak üzere çeşitli konularda karşı karşıya geldiklerini müşahade etme imkânı doğmuştu. Aynı dönemlerde kaleme alınmış olan eserlerin de bu yoğun ve ağırlıklı olarak menfi ilişkiyi bir kez daha gözler önüne serdiğini söylemek mümkün görünmektedir.

3. 2. 1. İmâmî Öncülerin Mu‘tezile’ye Karşı Yazdığı Reddiyeler

İki fırkanın ilişkisinde kilit bir noktada yer alan imâmet bahsinin, karşılıklı olarak kaleme alınmış olan eserlerde de önemli bir yer işgal ettiği göze çarpan ilk hususlardandır. Bu doğrultuda İmâmiyye’nin öncü kelâmcıları olarak nitelendirebileceğimiz âlimler, imâmet bahsinde Mu‘tezilî fikirler aleyhine eserler kaleme alanların da öncüleridirler. Bu doğrultuda, Mu‘minu’t-Tak/Şeytânü’t-Tâk olarak bilinen Ebû Ca‘fer el-Ahvel *er-Redd ‘ale’l-Mu‘tezile fî İmâmeti’l-Mefdûl* adlı eseri ile karşımıza çıkmaktadır.⁴²⁶ Mu‘tezilî öncüler karşısında imâmet nazariyesini birden fazla kez şifahen savunmuş olan Hişâm b. Hakem’in de *Kitâbu’r-Redd ‘alâ Men Kâle bi İmâmeti’l-Mefdûl* isimli eseri bu bağlamda dikkat çekmektedir. O, çağdaşı gibi doğrudan Mu‘tezile’yi hedef almış görünmese de aynı bahiste yazdığı bu eserin en ciddi muhatabının Mu‘tezilîler olması oldukça yüksek bir ihtimaldir.⁴²⁷ Hişâm’ın sağlığında, mefdûlün imâmetini kabul etmesiyle ön plana çıkan kesim, Zeydîler olduğu kadar, Hişâm’ın çağdaşı Bişr b. Mu‘temir’in başını çektiği Bağdat Mu‘tezilesi’nin öncüleridir.⁴²⁸

⁴²⁶ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 600-601; Ebû Ca‘fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Fihrist*, thk. Seyyîd Abdulazîz et-Tabâtâbâ’î (Kum: Mektebetü’l-Muhakkik et-Tabâtâbâ’î, 1420/1999), 388-389; Agabozorg Tahrânî, *ez-Zerî’a ila Tasâniif’ş-Şî’a* (Beyrut: Dârü’l-Edvâ’, 1983), 10/224. Zehebî’nin yalnızca *Redd ‘ale’l-Mu‘tezile* olarak ismini zikrettiği bir eser söz konusudur. Aynı eser olması mümkündür. Zehebî, *Siyeru A’lami’n-Nubelâ*, 10/553.

⁴²⁷ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 600-601; Tûsî, *Fihrist*, 494. Necâşî aynı eseri *Kitâbuhu fî İmâmeti’l-Mefdûl* adıyla zikreder. Necâşî, *Ricâl*, 433. Hişâm’ın yalnızca *Kitâbu’l-İmâme* adıyla zikredilen bir eseri daha bulunur. bkz. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 600-601; Necâşî, *Ricâl*, 433; Tûsî, *Fihrist*, 494. Yine onun *Kitâbu’l-Vasiyye ve’r-Redd ‘alâ Men Enkereha/Munkiriha* isimli eseri bir başka eseri bulunmaktadır. bkz. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 600-601; Necâşî, *Ricâl*, 433; Tûsî, *Fihrist*, 494.

⁴²⁸ Krş. Watt, “Sidelights on Early Imamite Doctrine”, 289-290.

Eserleri günümüze ulaşmadığı için fikirlerini muahhar Şîlilerin eserlerinden takip edebildiğimiz Hişâm b. Hakem doğrudan *Kitâbu'r-Redd 'ale'l-Mu'tezile*⁴²⁹ adlı eserinin yanı sıra, bir de *er-Redd 'ale'l-Mu'tezile fî (Emri) Talha ve'z-Zubeyr*⁴³⁰ isimli bir reddiye kaleme almıştır. Bunların dışında Mu'tezile'den Ebu'l-Huzeyl'in dışında Câhız, Ebû Ali el-Cubbâî gibi isimler de muhtelif kelâmî konularda İmâmîlerin hedefi olmuşlardır ki bunlara çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde değinilecektir.

3. 2. 2. Mu'tezilî Öncülerin İmâmî Öncülere Karşı Yazdığı Reddiler

İmâmîyye'nin öncüleri tarafından yukarıda zikredilen eserler yazılmakta iken Mu'tezilî öncülerden Ebû Bekir el-Esam *Kitâbu'l-Cami' 'ale'r-Râfıza*⁴³¹, Bîşr b. Mu'temir *Kitâbu'r-Redd 'ale'r-Râfıza*,⁴³² Dırâr b. Amr *Kitâbu'r-Redd 'ale'r-Râfıza ve'l-Haşviye*,⁴³³ adını taşıyan ve bütün olarak “Râfıza”yı hedef alan reddiyeler kaleme almışlardır.

Mu'tezile cephesinden yazılan reddiyelerin şahıs düzeyinde ilk muhatabı Hişâm b. Hakem'dir. Ebu'l-Huzeyl, bu minvalde *Kitâbu'l-İmâme 'alâ Hişâm* isimli bir eser yazmıştır.⁴³⁴ Ebû Bekir el-Esam *er-Redd 'alâ Hişâm fî't-Teşbîh*⁴³⁵ ile Bîşr b. Mu'temir *Kitabu'l-İstîta'a 'alâ Hişâm b. el-Hakem*⁴³⁶ ve *Kitabu'r-Redd 'alâ Hişâm b. el-Hakem*⁴³⁷ ile Hişâm b. Hakem'i muhatap almışlardır.

İlişkilerin bu en erken döneminde kaleme alınmış reddiyelerde özellikle İmâmî öncülerin en fazla odaklandıkları konunun imâmet olduğu görülmektedir. Mu'tezilî öncülerin ise bu dönemdeki reddiyelerinde öncelikli ilgi alanları arasında imâmetin tek başına yer aldığını söylemek güçtür. Anlaşıldığı kadarıyla onlar, muhataplarının tecsîm ve teşbîh içerikli iddialarına cevap vermeyi de oldukça önemli görmüşlerdir. Diğer yandan bu

⁴²⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 600-601; Necâşî, *Ricâl*, 433; Tûsî, *Fihrist*, 494. (Tûsî aynı isimli -Talha ve Zubeyr bahsi dışında- ikinci bir eserinin daha bulunduğunu belirtir. bkz. *Fihrist*, 495; Agabozorg Tahrânî, *ez-Zerî'a*, 10/225. Van Ess, Hayyât'ın *İntisâr*'ında İbnü'r-Râvendî'nin kul fiilleri ve Allah'ın ilmi ile ilgili Hişâm'a yaptığı atıfların kaynağının bu eser olması ihtimaline değinir. bkz. Van Ess, *Theology and Society*, 1/437.

⁴³⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 600-601; Necâşî, *Ricâl*, 433; Tûsî, *Fihrist*, 494; Agabozorg Tahrânî, *ez-Zerî'a*, 10/224.

⁴³¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 564-565.

⁴³² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 492-493. Bîşr'in reddiyesi, Hârûn er-Reşîd zamanında Râfızîlik ile itham edilmiş olması ve bu ithamı çürütmek adına sergilediği çabaları bir kez daha hatıra getirmektedir.

⁴³³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 566-567.

⁴³⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 532-533. Van Ess, Hişâm'ın *Kitâbu'l-İmâme*'sine cevap olduğunu düşünmektedir. bkz. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5/72.

⁴³⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 564-565.

⁴³⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 536-537. Van Ess Hişâm'ın *Kitâbu'l-Kader*'ine yanıt olabileceğini düşünür. bkz. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5/72.

⁴³⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 494-495.

dönemde İmâmî öncülerin reddiyelerinde doğrudan Mu‘tezile ifadesini görmek mümkünken Mu‘tezilî öncülerin reddiyelerinde tercihleri Râfıza kavramından yanadır.⁴³⁸ Ayrıca yine Mu‘tezilî öncülerin reddiyelerinde, şahıs düzeyinde en çok Hişâm b. Hakem’i muhatap almaları, Hişâm b. Hakem’in İmâmiyye için olduğu kadar iki fırkanın ilişkileri için de ne derece önemli bir şahsiyet olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır.

⁴³⁸ Krş. Niyazi Kahveci, “Şia ve Mutezile’nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma”, *Dinî Araştırmalar*, 8/23 (2005), 91.

İKİNCİ BÖLÜM

MU‘TEZİLE-İMÂMİYYE ETKİLEŞİMİNDE İKİNCİ AŞAMA: MU‘TEZİLE’DEN İMÂMİYYE’YE GEÇİŞLER VE GERİLİM

Etkileşimin birinci aşaması olarak değerlendirdiğimiz ilk karşılaşmalar evresinde, öncü kelâmcılar arasında gerçekleşen tartışmalar önemli bir yer işgal etmektedir. Bu evrenin aynı zamanda, iki fırkanın temel itikadî ve siyasî öğretilerinin şekillenmeye başladığı dönemi kapsamı ve bu öğretilerin geliştirilmesinde doğrudan pay sahibi şahısların aynı zamanda ilk karşılaşmaların baş aktörleri olması bu dönemi tanımayı elzem hale getirmiştir. Etkileşimin ikinci evresi olarak tanımladığımız süreç, Mihne ve sonrasında her iki fırkanın seyrinde yaşanan gelişmeleri ele almaktadır. Mihneyi bu bağlamda bir kırılma noktası olarak belirlememizin birden fazla nedeni bulunmaktadır. Bu nedenlerin başında, her iki fırkanın da Mihne’nin sona ermesiyle başlayan siyasî gelişmelerden doğrudan etkilenmesi yer almaktadır. Diğer yandan çalışmamızın kapsadığı süreç boyunca Mu‘tezile’den İmâmiyye’ye geçiş yaptığını tespit ettiğimiz isimlerin neredeyse tamamının hicrî üçüncü asırda (daha çok da ikinci yarısında) yaşamış kimseler olmaları, bu geçişlerin Mihne sonrasında Mu‘tezile’nin yaşadığı kan kaybıyla da ilişkili olabileceğini düşünmemize neden olmuştur. Bu nedenle, söz konusu geçişleri ve onların öznelere tek tek incelemeyen önce Mihne sürecine değinmenin anlamlı olacağı kanaatindeyiz. Sonrasında Basra ve Bağdat Mu‘tezilesi’nin önde gelen temsilcilerinin İmâmiyye ile ilişkileri ele alınacak, İmâmiyye kanadında ise Fazl b. Şâzân örneği üzerinden değişen Mu‘tezile algısı değerlendirilecektir. Nihayetinde Mu‘tezile’den İmâmiyye’ye geçiş yaptığı aktarılan şahıslar ve onlar üzerinden yaşanan tartışmalar incelenecektir.

1. MİHNE SÜRECİNİN MU‘TEZİLE’DEN KOPUŞLARA ETKİSİ

1. 1. Mihne Süreci ve Mu‘tezile ile İlişkisi

Me’mûn’un hilafeti (198-218/813-833) dönemi uygulamalarından kuşkusuz en fazla tartışılanı Mihne adı ile bilinen ve Kur’ân’ın yaratılmışlığı konusu üzerinden başlatılan sorgulamalardır. 218/833 yılında Me’mûn’un Bağdat valisi İshâk b. İbrâhim’e gönderdiği ilk mektubu ile başlayan ve başlangıçta kadılar ve muhaddisleri hedef alan bu sorgulamalarda Kur’ân’ın mahluk olduğunu beyana rıza göstermeyen çok sayıda şahıs

hapsedilmek başta olmak üzere sert muamelelere maruz kalmıştır.⁴³⁹ İçlerinde İbn Sa'd (ö. 230/845), dönemin fakîh ve kadılarında Bîşr b. Velîd el-Kindî (ö. 238/853), Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi isimlerin olduğu⁴⁴⁰ çok sayıda âlim ve din adamı arasından Kur'ân'ın mahluk olduğunu beyan etmek zorunda kalanlar olsa da bu beyanı ısrarla reddedenler görevden azl, hapis ve zincire vurma gibi çeşitli yöntemlerle cezalandırılmışlardır.⁴⁴¹

Mihne süreci ve onun halk tabanındaki olumsuz etkilerinin şahsında simgeleştiği isim kuşkusuz Ahmed b. Hanbel olmalıdır. Onun Kur'ân'ın mahluk olduğuna yönelik bir beyanı ısrarla reddetmesi ve onu kelâmullah olarak nitelemekte ısrarı, zincire vurulmasına, Bağdat'ta hapsedilmesine ve dahi işkence görmesine neden olmuştur.⁴⁴² Sorgulamaları başlattığı yıl vefat eden ağabeyi Me'mûn'dan vasiyetle devraldığı⁴⁴³ bu sorgulamaları şiddetle uygulamaya devam eden Mu'tasım (218-227/833-842) Ahmed b. Hanbel'e yönelik zulmü de sürdürmüştür.⁴⁴⁴

Vâsık (227-232/842-847), babası Mu'tasım ve amcası Me'mûn'dan devraldığı uygulamalara devam etmiş ve çeşitli beldelerdeki kadılarına Mihneyi uygulamaları için emir göndermiştir.⁴⁴⁵ Kur'ân'ın yaratılmışlığını kabul etmemekle kalmayıp, uygulamalara karşı ayaklanma hareketi başlatmayı amaçlayan Ahmed b. Nasr el-Huzâ'î (ö. 231/846), halife tarafından önce sorgulamaya tabî tutulmuş, sonrasında idam edilmiş ve kesik başı Bağdat'ta sergilenmiştir.⁴⁴⁶

Me'mûn'un hilafetinde başlayıp daha sonra Mu'tasım ve Vâsık hilafetlerinde devam eden sorgulamaların altında yatan neden ve motivasyonlar dahi sonraki asırlarda ve çağdaş çalışmalarda tartışma konusu edilmiş ve bu nedenlere dair farklı açıklamalar yapılmıştır. Bunların başında Me'mûn'un Zeydî-Mu'tezilî eğilimleri gelmektedir. Fiilen 218/833 yılında başlayan sorgulamaların ilk adımı esasında, 212/827 tarihinde Me'mûn'un

⁴³⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/426-427; Taberî, *Târîh*, 8/631, 644.

⁴⁴⁰ Taberî, *Târîh*, 8/634, 637.

⁴⁴¹ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 136 vd.

⁴⁴² Taberî, *Târîh*, 8/644.

⁴⁴³ Taberî, *Târîh*, 8/648.

⁴⁴⁴ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/432. Ya'kûbî, bu sorgulamalar neticesinde Ahmed b. Hanbel'in halku'l-Kur'ân'ı kabul ederek serbest bırakıldığını savunmakla birlikte bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. bkz. Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 169-177; Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/27.

⁴⁴⁵ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/444.

⁴⁴⁶ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/445; Taberî, *Târîh*, 9/135-139.

halku'l-Kur'ân'ı ve Hz. Ali'nin efdaliyetini aynı anda ilan etmesiyle atılmıştır.⁴⁴⁷ Gerçekten de bu iki kararın bir arada ilan edilmesi tam da Zeydî-Mu'tezilî yönelimlere işaret eder görünmektedir.⁴⁴⁸ Üstelik zaman içinde Mu'tezile ile özdeşleşmiş hale gelecek olan bir görüşün resmî bir uygulamaya dönüşmüş olması, sürecin Mu'tezile ile ilişkilendirilmesinin tek nedeni değildir. İdarî anlamda sürecin içinde ya da arka planında karşımıza çıkan Mu'tezilîlerin yanında, Câhız (ö. 255/869) örneğinde olduğu gibi yazılı yollarla verilen bir destekten de söz etmek mümkündür. Me'mûn'un yakın çevresinde Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Sumâme b. Eşres (ö. 213/828), Ebu'l-Huzeyl (ö. 227/841?), Ahmed b. Ebî Du'âd (ö. 240/854) gibi Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinin bulunduğu bilinmektedir. Me'mûn'un kardeşi Mu'tasım'a vasiyetinde de karşımıza çıkan Ahmed b. Ebî Du'âd, hem kâdıkudâtlık makamına getirildiği Mu'tasım döneminde hem de Vâsık dönemlerinde etkinliğini sürdürmüştür.⁴⁴⁹

Câhız'ın Mu'tasım döneminde yazdığı risâleleri, iktidarın arkasındaki Mu'tezilî desteğin bir başka tezahürüdür. Onun Ahmed b. Ebî Du'âd'a hitaben yazmış olması muhtemel⁴⁵⁰ *Halku'l-Kur'ân*⁴⁵¹ adlı risalesi ile Muhammed b. Ahmed b. Ebî Du'âd için yazdığı *er-Redd 'ale'l-Muşebbihe*⁴⁵² ve *Risâle fî Nefyi't-Teşbîh*⁴⁵³ adlı risâleleri bulunmaktadır. Özellikle son iki risâle teşbîh iddiasında olanlara yönelik eleştiri görünümünde olmakla birlikte Câhız'ın hedef kitlesi içinde -Râfıza kadar- Ahmed b. Hanbel destekçisi Hadis Taraftarlarının da yer aldığını söylemek mümkündür.⁴⁵⁴

Mutevekkil'in (232-247/847-861) hilafeti devralmasıyla birlikte, süreç bir anlamda tersine dönmüş, halife önce insanların Kur'ân hakkında konuşmasını ve tartışmasını yasaklamış, ağabeyi Vâsık döneminde hapsedilenleri de serbest bırakmıştır.⁴⁵⁵ İbnu'l-Cevzî'nin bildirdiğine göre 234/848-849 yılında fukaha ve muhaddislerden Mu'tezile ile Cehmiyye'nin reddedilmesini ve ru'yetullah konusunu içeren hadisleri rivayet etmelerini istemiştir.⁴⁵⁶ Mihne sürecinin olumsuz etkilerini silmeye yönelik bir diğer uygulaması da

⁴⁴⁷ Taberî, *Târîh*, 8/619.

⁴⁴⁸ Konu ile ilgili farklı yaklaşımlar ve değerlendirmeleri için bkz. Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 104-107.

⁴⁴⁹ Taberî, *Târîh*, 8/649.

⁴⁵⁰ Mustafa Köse, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce -Câhız-* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2017), 158.

⁴⁵¹ Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 3/285-300.

⁴⁵² Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 4/5-16; Köse, *Câhız*, 157.

⁴⁵³ Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 1/281-308.

⁴⁵⁴ Köse, *Câhız*, 157.

⁴⁵⁵ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/447.

⁴⁵⁶ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/207; Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2008), 79.

Ahmed b. Nasr el-Huzâ'î'nin Bağdat'ta mahfuz bulunan kesik başının, ölümünden beş yıl sonra 237/851'de defin için yakınlarına teslim edilmesi olmuştur.⁴⁵⁷

Mutevekkil bir yandan da Alioğullarının otoritesine yönelik bir mücadele başlatmıştır. Onun bu konudaki ilk hamlesi, çevresinde ciddi bir kesimi topladığını bildiği Ali el-Hâdî'yi (ö. 254/868) Medine'den Bağdat'a, oradan da Sâmerâ'ya getirtmek olmuştur.⁴⁵⁸ İnsanların Alioğulları etrafında toplanmasından tedirgin olduğunu anladığımız Mutevekkil, 236/850-851 yılında yeni bir hamlede bulunmuş, Hz. Hüseyin'in kabri ve civarının yıkılması ve yerinin ekim alanına dönüştürülmesi emrini vermiştir. Bölgede üç günden daha fazla bulunduğu tespit edilen kişilerin ise hapsedilmesi yönünde emir vermiştir.⁴⁵⁹

Mihne sürecinin arkasında yatan saikler ve Me'mûn'un Mu'tezilî eğilimlerinin süreci açıklamakta ne derece yeterli olduğu hususu, çalışmamızı doğrudan ilgilendirmemektedir.⁴⁶⁰ Ancak Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrinin üç Abbâsî halifesi dönemi politikalarına bu denli yansımış olması, sürecin yürütücüleri arasında Ahmed b. Ebî Du'âd gibi tanınmış Mu'tezilîlerin yer alması, uygulamalara karşı tepkilerin istikametinin bir noktadan sonra doğrudan Mu'tezile mezhebine yönelmesine de neden olmuştur. Mutevekkil hilafetinin başlarında Ahmed b. Ebî Du'âd ile ilişkilerinde olumsuz bir girişimde bulunmamış, İbn Ebî Du'âd iyice rahatsızlandığında kâdıkudâtlık görevi için yerine oğlu Ebû Velîd Muhammed b. Ahmed'i getirmiştir.⁴⁶¹ Ancak aile ile ilişkileri daha sonra bozulan halife, Ebû Velîd ile kardeşlerini hapse attırmış, mal varlıklarını elinden almış daha sonra da başkent Sâmerâ'dan Bağdat'a göndermiştir.⁴⁶²

Mutevekkil'in bu uygulamalarıyla birlikte Mihne süreci sona ermiş, ancak bu sürecin halk tabanındaki olumsuz izleri varlığını sürdürmüş ve Mu'tezile'ye karşı toplu bir tepkiye dönüşerek kendine yeni bir alan açmıştır. Ahmed b. Hanbel'in bir halk kahramanına dönüştüğü sürecin ardından Hadis Taraftarlığı toplumda etkinliğini artırmış, başından beri

⁴⁵⁷ Taberî, *Târîh*, 9/190.

⁴⁵⁸ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/447.

⁴⁵⁹ Taberî, *Târîh*, 9/185.

⁴⁶⁰ Akoğlu ve Nawas, Me'mûn'un Mu'tezilî eğilimlerinin Mihne'yi açıklamakta yetersiz kalacağına hemfikirdir. Akoğlu süreci okumasında Mevâlî-Arap çekişmesini ön plana çıkarırken, J. A. Nawas'ın tercihine göre uygulamanın arka planındaki en temel etken, halifenin "ulemâ"ya karşı otoritesini sağlamlaştırmaya yönelik pratik kaygılardır. Bkz. Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 122-123, 279-281. Krş. John Abdallah Nawas, *al-Ma'mûn, the Inquisition and the Quest for Caliphal Authority* (Atlanta: Lockwood Press, 2015), 51-76, 77-79.

⁴⁶¹ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/448.

⁴⁶² Ya'kûbî, *Târîh*, 2/453; Taberî, *Târîh*, 9/189.

kelâmî ve kısmen de felsefî konuların inceliklerine kendilerini adanmış ve bu yönleriyle kendilerini toplum ortalamasının üstünde bir noktada konumlandırmış olan Mu‘tezilîler ise tepkilerin odağında yer almıştır.⁴⁶³

Süreci “Mihne Sonrası Mu‘tezile’den Kopuşlar” olarak nitelendirmemizin temel nedeni, özellikle İmâmî tabakât ve ricâl türündeki eserlerde, öncesinde Mu‘tezilî iken sonra İmamiyye fırkasına geçmiş olduğu ifade edilen isimlerin hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren tarih sahnesine çıkmalarıdır.⁴⁶⁴ Çalışmamızın ana hatlarını kapsayan hicrî üçüncü ve dördüncü asırda Mu‘tezile’den İmamiyye fırkasına geçişlerde Mihne sürecinin olumsuz etkilerinin de yer aldığına yönelik tahminimiz, meseleyi bu zâviyeden değerlendirme ihtiyacını da beraberinde getirmiştir.

Kuşkusuz “geçiş” olarak nitelendirilen bu kararların arka planını tek bir nedene bağlamak meselenin sağlıklı okunmasının önünde bir engel teşkil edecektir. Nitekim Mu‘tezile’den İmâmiyye’ye geçen isimler ve onlar hakkında sahip olduğumuz bilgiler daha sonra ayrıntılı olarak değerlendirilecektir. Bu değerlendirmeler neticesinde, geçiş kararlarının arkasında birtakım şahsî sâiklerin de varlığına dair işaretlere rastlamak mümkündür. Bununla birlikte, Mu‘tezile’nin özellikle halk tabanından aldığı tepkiyi ve fırkaya yönelik genel izlenimdeki kırılmayı kopuş sebepleri arasında saymanın büyük ölçüde isabetli bir okuma olacağı kanaatindeyiz.

1. 2. Mihne Sonrası Mu‘tezile’den Kopuşlar

Mihne sonrasında Mu‘tezile’den İmâmiyye’ye doğru gerçekleşen geçişlerin genel tablo içerisinde ne kadar bir yer işgal ettiğini tespiti yönelik çabamız, Haricî, Hanefî, Şâfiî, ve Hanbelî tabakât eserlerinde hicrî üçüncü ve dördüncü asırda yaşamış isimler arasında kendi fırkalarına bir geçişten söz edip etmediklerini araştırma ihtiyacı doğurmuştur. Bu araştırmamız neticesinde ortaya çıkan tablo, çalışmamız açısından dikkat çekicidir: Tespit edebildiğimiz kadarıyla, söz konusu iki asırda Mu‘tezile’den en fazla “geçiş” İmâmiyye’ye olmuştur.⁴⁶⁵

Söz konusu tespitin, tabakâtlarda ısrarla bir geçiş arayışımızın neticesinde ortaya çıktığını ifade etmek yerinde olacaktır. Zira özellikle Şâfiî ama en çok da Hanefî şahıslar

⁴⁶³ Mu‘tezile aleyhinde diğer uygulamalar ve değerlendirmeleri için bkz. Aydın, *İmâmet ve Siyaset*, 115-122.

⁴⁶⁴ Ayrıca bkz. Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu‘tezile*, 229.

arasında aynı zamanda (usûlde) Mu‘tezilî kimliğine sahip olan çok sayıda isim bulunmaktadır. Kuşkusuz hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda yaşamış ve fıkhıta Şafîliği benimsemiş olan Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025) bu isimlerin en meşhurlarından biridir.⁴⁶⁶ Dahası üzerinde durduğumuz iki asırda yaşamış olup Mu‘tezilî-Hanefî kimliği barındıran çok sayıda isim iki fırkanın ilişkisi bağlamında detaylı bir araştırmaya da konu olmuştur.⁴⁶⁷ Diğer yandan özellikle Bağdat’ta söz konusu dönemde de Mu‘tezilî-Zeydî aidiyeti ile bilinen pek çok isim karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda Mu‘tezilî-İmâmî kimliğinin bir arada bulunduğu bir isme rastlayamamış olmamız, üzerinde durulmaya değerdir.⁴⁶⁸

Mu‘tezilî-Hanefî, Mu‘tezilî-Şafî, Mu‘tezilî-Zeydî gibi bir birlikteliğin Mu‘tezilî-İmâmî için en azından ilgili dönemde söz konusu olmamasını birden fazla nedenle ilişkilendirmek mümkündür. Kanaatimizce bunların başında, İmâmiyye’nin bir anlamda alamet-i farikası niteliğinde olan nass ile tayin fikrinin Mu‘tezilî düşünce yapısına uzaklığıdır. Mu‘tezile’den Hz. Ali’nin efdaliyetini kabul edenler dahi bunun ilâhî bir tayinle belirlendiği iddiasına şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu nedenle bizim kanaatimize göre Mu‘tezile’den İmamiyye’ye yönelik meylin, bir birliktelikten ziyade bir kopuşla neticelenmesi neredeyse kaçınılmazdır. Dahası özellikle hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren, Mu‘tezile’nin en fazla eleştirdiği kimselerin İmâmiyye’nin öncü kelâmcıları olduğu, en fazla eleştirdikleri konuların da teşbîh-tecsîmle birlikte imâmet konusu olduğu hususunu tekrar hatırlamak yerinde olacaktır. Kopuştan ziyade bir birliktelikten söz etmeye en müsait isimler olan Nevbahîlerde ise muhtemelen ailelerinde kendilerinden çok önce kabul edilmiş olan İmâmî öğretilerle, yine aileleri sayesinde içli dışlı oldukları entelektüel ortamlarda tanıdıkları Mu‘tezilî yöntem ve fikirlerinin harmanlanması söz konudur.

Kopuşun İmâmiyye’ye doğru olmasının altında yatan olası nedenler arasında bu isimlerin, hayatlarının Mu‘tezilî oldukları erken döneminde Şîî kültürüyle tanışmış olma

⁴⁶⁵ İmâmiyye’den bağımsız olarak tabakâtlarda Mu‘tezile’den ayrıldığı bilgisi verilen en meşhur isim kuşkusuz Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’dir (ö. 324/935-936). Eş‘arî’nin kelâmî görüşleri, hicrî dördüncü asırdan itibaren Bağdat’tan başlayarak geniş bir coğrafyaya yayılmış ve müstakil bir ekol haline gelmiştir.

⁴⁶⁶ Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Takiyuddîn es-Subkî, *Tabakâtu’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Hicr li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1413/1992-1993), 5/97; Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. Hasan b. Ali el-İsnevî, *Tabakâtu’ş-Şâfi’iyye*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002), 1/173.

⁴⁶⁷ Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu‘tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

⁴⁶⁸ İmâmî kimliklerini koruyarak Mu‘tezilî tabakâtlarda kendine yer bulan Nevbahîler’in bu konuda istisna kabul edilmesi mümkündür.

ihтимalleri yer almaktadır. Mu‘tezile’yi terk eden isimlerden belki Eş‘arî’den sonraki en meşhuru İbnu’r-Ravendî’dir. Daha sonra kendisi ve fikirleri üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde duracak olmakla birlikte, onun Merverrûz kökenli olduğu bilgisini burada paylaşmak yerinde olacaktır.⁴⁶⁹ Üstelik onun doğduğu dönem, muhtemelen Me’mûn’un davetiyle Merv’e gelen Ali er-Rızâ’nın (ö. 203/818) ardından Horasan’da Şî‘ nüfusun belirginleşmeye başladığı dönemdir. İbn Kıbe (ö. IV./X. asrın başı) ise muhtemelen Reylidir.⁴⁷⁰ Bu isimlerin tamamı olmasa da belki bir kısmı, Mu‘tezile’nin itibarının zedelendiği ve büyük tepki topladığı bir dönemde, şiddetle eleştirmeye devam ettiği “Râfıza”ya geçiş yaparak bir şekilde tepkisini göstermiştir. Bu tepkiselliğin de simge ismi yine İbnu’r-Râvendî (ö. 298/911?) olmalıdır. O, döneminin önemli tartışma konularından efdaliyete dair farklı dönemlerde farklı görüşler ortaya atmasına rağmen her daim Râfıza’yı eleştirmekten geri durmayan Câhız’a en şiddetli tepkiyi gösteren isimdir. Câhız’ın *Fazîletu’l-Mu‘tezile*’sine cevaben yazdığı *Fadîhatu’l-Mu‘tezile* adlı eseriyle, kendisinden önce Mu‘tezile’ye karşı çoğunlukla savunma konumunda kalan İmâmiyye’nin belki ilk ve en şiddetli hücumunu gerçekleştirmiştir.

1. 2. 1. Mu‘tezile’den Ayrılan “Bidatçılar”

İbnu’r-Râvendî’den hemen bir önceki nesil olduğunu tahmin ettiğimiz ve İbnu’n-Nedîm tarafından birtakım ortak özelliklerine vurgu yapılan bir gruba burada ayrıca değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. İbnu’n-Nedîm’e göre önceleri Mu‘tezilî iken sonra “yoldan çıkan, bidatçılardan olan, kafası karışmış” bu grubun aşağı yukarı çağdaş olmaları ve -İbnu’l-Heysem dışarıda tutulmak kaydıyla- Hayyât, Kâdî Abdulcebbâr gibi Mu‘tezilîlerce sık sık bir arada anılmaları onları ilgi alanımıza dâhil eden hususlar olmuştur. Bu şahıslar arasında Ebû İsâ el-Varrâk’ı (ö. 247/861?), İbnu’r-Râvendî’den (ö. 298/910-911?) hemen önce ayrıca bir başlık altında inceleyeceğimiz için burada ona yalnızca ismen değinmekle yetineceğiz. Onunla birlikte Mu‘tezilî iken “doğru yoldan ayrılan” diğer isimler ise İsâ b. el-Heysem, Ebû Saîd el-Hadrî ve Ebû Hafs el-Haddâd’dır.

Ebû Mûsâ İsâ b. el-Heysem es-Sûfî (ö. 245/859),⁴⁷¹ Mu‘tezile’nin yedinci tabakasında yer almaktadır. Ca’fer b. Harb’ın (ö. 236/850-851?) ilim halkasından olup,

⁴⁶⁹ Abdul-Amir al-A‘asam, *Ibn Ar-Riwandi’s Kitab Fadihat Al-Mu‘tazilah: Analytical Study of Ibn Ar-Riwandi’s Method in His Criticism of the Rational Foundation of Polemics in Islam* (Beyrut- Paris: Editions Oueidat, 1975-1977), 7-8.

⁴⁷⁰ Hossein Modarresi, *Crisis and Consolidation*, 117.

⁴⁷¹ İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 568-569.

Ebu'l-Huzeyl'den de ders almıştır. Ca'fer b. Harb'ın ölümünden sonra onun yerini dolduramaması, Mu'tezilî kaynakların vurgulama ihtiyacını hissettiği bir husus olmuştur.⁴⁷² Aynı zamanda onun Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854) ve Murdâr (ö. 226/841) ile de yakınlığı kaynaklarda geçen bilgiler arasındadır.⁴⁷³ İbnu'n-Nedîm'e göre o, öncesinde Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden iken zamanla yanlış düşüncelere sapmıştır. O, aynı zamanda İbnu'r-Râvendî'nin ders aldığı isimlerden biridir.⁴⁷⁴

Ebû Sa'îd el-Hadrî (Husrî) es-Sûfî de önceleri Mu'tezilî iken, kafası karışıp bidatçı düşüncelere bulaştığı öne sürülen isimler arasındadır. Kendisine nispet edilen eserler; *Kitâbu'l-İstîtâ'a*, *Kitâbu'l-Mahlûk ale'l-Mücebbire*, *Kitâbu'l-Îmân*, *Kitâbu Fazâ'ili Alî Aleyhisselâm*'dır.⁴⁷⁵ Kâdî Abdulcebbâr ona ayrıca Hz. Peygamber'e saldırdığını öne sürdüğü *fî Tesviyeti Ashâbi'l-Kelâm bi'l-Avâm* adlı bir eser izafe etmektedir.⁴⁷⁶

Ebû Hafs el-Haddâd,⁴⁷⁷ İbnu'n-Nedîm'e göre Mu'tezile'den kopup bidata yönelen isimlerden bir diğeridir. Onun *Kitâbu'l-Cârûf fî Tekâfu'i'l-Edille* adlı eserine Hayyât, Ebû Ali el-Cubbâi ve Hâris el-Varrâk tarafından reddiyeler yazılmıştır.⁴⁷⁸ Kâdî Abdulcebbâr, ayrıca onun Hz. Peygamber'e saldırdığı *Erkân* adlı bir eserinden söz etmektedir.⁴⁷⁹ Keşşî'nin *Ricâl*'inde Hişâm b. Hakem'in katıldığı Bermekî meclislerine dair Yunus b. Abdîrrahman'a dayanan rivayette raviler arasında yer alsa da⁴⁸⁰ İmâmiyye ile bağlantısına dair Mu'tezilî iddialar dışında bir veri bulunmamaktadır.⁴⁸¹

İbnu'n-Nedîm'in, Mu'tezile'den ayrılmış ve aşırı görüşlere yönelmiş oldukları noktasında benzer ifadelerle tasvir ettiği bu üç isimden Îsâ b. Heysem'i Mu'tezile'nin ilhâd suçlamalarının odağında yer almadığı için diğer iki isimden ayrı değerlendirmek mümkündür. Ancak Ebû Sa'îd el-Hadrî ve Ebû Hafs el-Haddâd, Hayyât ve Kâdî Abdulcebbâr tarafından Ebû Îsâ el-Varrâk ve İbnu'r-Râvendî ile birlikte kimi zaman

⁴⁷² Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-Î'tizâl*, 276; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 78-79. Krş. Van Ess, *Theology and Society*, 4/101.

⁴⁷³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 83.

⁴⁷⁴ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 568-569.

⁴⁷⁵ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 568-569.

⁴⁷⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 120-121. Hadrî için ayrıca bkz. Patricia Crone, "Abû Sa'îd al-Hadrî and the Punishment of Unbelievers", *Islam, the Ancient Near East and Varieties of Godlessness*, ed. Hanna Siura (Leiden-Boston: Brill, 2016), 82-95.

⁴⁷⁷ Büyük ihtimalle çağdaşı da olan Ebû Hafs Amr b. Seleme el-Haddâd es-Sûfî ile karıştırılmamalıdır.

⁴⁷⁸ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 568-569.

⁴⁷⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 120-121.

⁴⁸⁰ Keşşî, *er-Ricâl*, 258.

⁴⁸¹ Van Ess, İsmâilî olma ihtimalini de dikkate değer bulmaktadır. Bkz. *Theology and Society*, 4/104.

Râfıza'nın/İmâmiyye'nin âlimleri olarak gösterilmekte,⁴⁸² kimi zaman da doğrudan İslâm dinine, rubûbiyete ya da Hz. Peygamber'e ta'n ettikleri ve mülhid oldukları savunulmaktadır.⁴⁸³ Yine Kâdî Abdulcebbar'a göre bu dört isim, Ebû Şâkir ed-Deysânî'nin ashâbıdır ve önceleri Hz. Ebû Bekir aleyhinde başlayan söylemlerini daha ileri taşıyarak Hz. Peygamber'e yönelik iftiralara kalkışmışlardır.⁴⁸⁴

Mu'tezilî kaynakların bu minvaldeki iddialarına rağmen yukarıda saydığımız isimleri Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçişler arasında değerlendirmememizin en temel nedenleri arasında İmâmî kaynaklarca kabul görmemiş olmaları ve -Mu'tezilî iddiaları dışarıda tutarsak- İmâmiyye'nin temel öğretilerini benimsediklerine dair bir veriye ulaşamamış olmamız yer almaktadır. Ebû Sa'îd'in Hz. Ali'nin faziletlerine dair eseri bulunmakla birlikte, bu eser ismi tek başına onu İmâmî görüşlerle ilişkilendirmeye yetmemektedir. Daha sonra değineceğimiz üzere Ebû İsmâ el-Varrâk'a ve İbnu'r-Râvendî'ye, Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) gibi İmâmiyye kelâmı için son derece önemli bir isim tarafından bir anlamda sahip çıkılmasına ve onların imâmet başlıklı eserlerinden alıntılarda bulunulmasına rağmen, mezkûr şahıslar için tespit edebildiğimiz kadarıyla benzer bir durum söz konusu olmamıştır. Aksine Şerîf el-Murtazâ, Ebû Hafs el-Haddâd'ın İmâmiyye ile ilişkilendirilmesine anlam dahi verememektedir. Ona göre Ebû Hafs el-Haddâd'ın ilişkilendirildiği zümre olan İmâmiyye; ona dair hiçbir şey bilmediği gibi imâmet konusunda bir söylemini, bir delillendirmesini de işitmiş değildir. Hatta onun -en azından bir dönem- Mu'tezile'den olduğuna dair iddialar daha bilinirdir. Bu nedenle o, söz konusu iki fırkadan birine ne kadar uzaksa diğerine de o kadar uzaktır.⁴⁸⁵

Mu'tezile'deki Mihne sonrası zayıflamanın izlerini yalnızca münferit terk edişlerde aramak elbette yetersiz kalacaktır. Hicrî üçüncü asırda Câhız, Hayyât, Cubbâi ailesi, Ka'bî başta olmak üzere kendi dönemi ve sonrasına izler bırakmış çok sayıda âlim kazandıran Mu'tezile belki fikrî alanda etkinliğini sürdürmüştür ancak bu etkinlik onu, özellikle siyasî erki arkasında hissedememenin toplumsal sonuçları ile yüzleşmekten kurtaramamıştır.

⁴⁸² Hayyât, *el-İntisâr*, 150, 152. Hayyât'ın ağırlıklı olarak andığı kişi Ebû Hafs el-Haddâd'dır. O, İsmâ b. Heysem ve Hadri'den tespit edebildiğimiz kadarıyla söz etmemektedir. Kâdî Abdulcebbar ise Haddâd ve Hadri'yi sık sık Varrâk ve İbnu'r-Râvendî ile birlikte anmaktadır. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 120-121, 260-261, 682-683, 686-687.

⁴⁸³ Hayyât, *el-İntisâr*, 142; Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 120-121, 258-259, 260-261; a.mlf. *el-Muğnî*, 20-1/37.

⁴⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 680-683.

⁴⁸⁵ Ali b. Hüseyin eş-Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, thk. Seyyid Abduzzehrâ el-Huseynî el-Hatîb (Tahran: Muessesetü's-Sâdık li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2006), 1/89.

2. MİHNE SÜRECİ VE SONRASINDA BASRA MU‘TEZİLESİ’NİN İMÂMİYYE İLE İLİŞKİLERİ

Hicrî üçüncü asırda Basra Mu‘tezilesi’nin önde gelen temsilcilerinin İmâmiyye ile ilişkilerinin değişkenlik arz ettiğini söylemek mümkündür. Zira ilk karşılaşmalar aşamasında İmâmiyye’nin öncü kelâmcıları ile tartışmalarına dair rivayetlere yer verdiğimiz Nazzâm (ö. 231/845), aynı zamanda kimi kaynaklarda birtakım “Râfızî” fikirleri benimsemekle itham edilmiştir. Basra Mu‘tezilesi’nin bir diğer meşhur temsilcisi Câhız ise hem eserlerinde yaptığı Zeydiyye-Râfıza ayrımıyla hem de İbnu’r-Râvendî’nin kendisi üzerinden Mu‘tezile’ye reddiye yazmasına neden olan eleştirileriyle ilgili dönemde iki fırka arasındaki gerilimin yükselmesine neden olmuştur. Hicrî üçüncü asrın sonu ve dördüncü asrın başında Cubbâîler, bir yandan Mu‘tezilî imâmet anlayışının Sünnî çizgiye yakınlaşmasında pay sahibi olurken, bir yandan da İmâmiyye’nin imâmet anlayışına eleştiri getirmişlerdir.

2. 1. Nazzâm’ın Hişâm b. Hakem’den Etkilendiğine Dair İddialar

Nazzâm’a (ö. 231/845) ve taraftarlarına yönelik Râfızîlik yakıştırmalarının kökeninde, bizim tahminimize göre onun Hişâm b. Hakem (ö. 179/795?) ile ilişkisine dair muhtelif iddialar yer almaktadır. Bu nedenle Nazzâm’ın “Râfızî” fikirler benimsediğine dair iddiaların, onun Hişâm b. Hakem’le olan ilişkisiyle birlikte ele alınması, meseleyi sağlıklı değerlendirebilmek için daha anlamlı olacaktır.

2. 1. 1. Nazzâm ve Hişâm b. Hakem’in İletişim Kanalları

Daha önce münazaralar bahsinde karşılaştıklarına dair rivayetlere değindiğimiz bu iki isimden Hişâm b. Hakem’in Nazzâm’ı felsefe ya da dakîku’l-kelâm olarak nitelendirilebilecek konularda ne derece etkilemiş olabileceği hususu, bu görüşmelerin yoğunluğu ya da kapsamından önce imkânını sorgulamayı gerektirmektedir.

İki ismin görüşmelerini içeren verileri dikkate aldığımızda Nazzâm, Hac yolculuğu sürecinde -Kâdî Abdulcebbâr’a göre Mekke, İbnu’l-Murtazâ’ya göre Kûfe yolunda- Hişâm ve beraberindeki kimseler ile münazaralarda bulunmuş ve onların ellerindeki felsefe kitaplarını görmüştür.⁴⁸⁶ Kûfe’de görüştükleri bilgisinin Nazzâm’ın öğrencisi Câhız tarafından da teyit ediliyor olması ikinci ihtimali kuvvetlendirmektedir.⁴⁸⁷ Bir diğer

⁴⁸⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu’l-İ’tizâl*, 229; İbnu’l-Murtazâ, *Tabakâtu’l-Mu‘tezile*, 44.

⁴⁸⁷ Câhız, *el-Hayevân*, 5/29; Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu’l-*

görüşme kanalı ise her iki ismin de Bağdat'ta bulundukları zaman diliminde Bermekî meclislerinde mümkün olmalıdır. Ayrıca yer ve zaman belirtmeksizin bize aktarılan ve içeriğine daha önce yer verdiğimiz iki tartışmadan Keşşî ve Makdisî aracılığıyla haberdar olmaktadır.⁴⁸⁸

Bu görüşmelerin her biri Nazzâm'ın gençliğinde gerçekleşmiş olmak durumundadır. Hişâm'ın ölüm Nazzâm'ın ise doğum tarihine dair belirsizlik bu görüşmelerin gerçekleşmiş olma ihtimallerini de sorgulamaya yöneltmiştir. Ancak Hişâm'ın ölüm tarihi olarak ağırlık kazanan 179/795, Nazzâm'ın ise 160/776-777 civarı doğduğu bilgisi⁴⁸⁹ esas alınır ise hem Nazzâm'ın gençlik yıllarında dahi olsa görüşme ihtimalleri hem de her iki ismin Bermekîlerle ilişkileri makul bir zemine oturabilmektedir. Bu durumda Bağdâdî'nin ihtiyarlık yıllarında filozofların mühlidlerinin yanı sıra Hişâm'la dostluk kuran Nazzâm portresi inandırıcı görünmemektedir.⁴⁹⁰ Diğer yandan Hişâm'dan ders alan, onun talebesi konumunda bir Nazzâm⁴⁹¹ portresi de ikna edici değildir. Üstelik Nazzâm'ın Hişâm'ın pek çok konudaki görüşlerinden etkilendiğini düşünen van Ess de bizzat görüşme ihtimallerine ihtiyatlı yaklaşmaktadır. Ona göre Nazzâm'ın muhtemelen Hişâm'ın öğrenci halkasıyla irtibatı olmuştur ve Hişâm'dan aldıklarının açıklaması da bu iletişim kanalıdır.⁴⁹²

2. 1. 2. Felsefî Görüşlerde Benzerlikler

Hişâm b. Hakem ve Nazzâm'a ortak olarak nispet edilen görüşlerin başında *cuz'un lâ yetecezzânın*, yani cismin bölünemeyen bir en küçük parçasının bulunduğu fikrinin reddi yer almaktadır. Eş'arî ve Bağdâdî başta olmak üzere, kimi kaynakların bize sunduğu bilgiye göre iki isim de her cüzün bir cüzü olduğu ve cismin sonsuza kadar bölünebileceği görüşündedirler. Eş'arî bu fikri Hişâm ile birlikte kimi Râfızîlere isnat ettikten⁴⁹³ sonra aynı

Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye (Kahire: Matbaatu'l-Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1365/1946), 6.

⁴⁸⁸ Keşşî, *er-Ricâl*, 274-275; Ebû Nasr Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, 2/123-124.

⁴⁸⁹ Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, 5.

⁴⁹⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 119.

⁴⁹¹ Ni'me, *Hişâm b. el-Hakem*, 24. Üstelik Ni'me, Hişâm'ın ölüm yılı olarak 199/814-815 tarihini veren ve Hişâm'ın Bağdat'a geldiği yılın aynı zamanda öldüğü yıl olduğunu aktaran Necâşî'yi esas almakta; diğer yandan Nazzâm'ın doğum tarihi olarak da 185/801'i kabul etmektedir. Bu hocalık/talebelik ilişkisinin Nazzâm'ın erken gençlik yıllarında gerçekleştiğini ve en fazla bir yıl sürebildiğini düşünen Ni'me, bu tarihlendirmeye Nazzâm'ın Bermekî ailesiyle irtibatına dair verileri boşa çıkarmış olmaktadır. Ni'me, *Hişâm b. el-Hakem*, 45-46.

⁴⁹² Van Ess, *Theology and Society*, 3/333.

⁴⁹³ Eş'arî, *Makâlât*, 112-113.

iddiayı ayrıca Nazzâm'a atfetmektedir.⁴⁹⁴ Bağdâdî ise ilişkiyi doğrudan kurmakta ve Nazzâm'ın bu fikri Hişâm'la birlikte bazı mülhid filozoflardan aldığını savunmaktadır.⁴⁹⁵

Nazzâm'la özdeşleşen bir başka kavram olan *tafra* da Eş'arî'nin Zurkân'dan naklettiğine göre Hişâm b. Hakem ve taraftarlarınca savunulmuştur. Bir cismin bir mekândan ikinci mekâna uğramadan üçüncüye geçebileceği/sıçrayabileceği iddiası için kullanılan kavram Bağdâdî'ye göre Eş'arî'de sunulanın aksine Nazzâm tarafından (muhtemelen Müslüman coğrafyayı kastederek) ilk kez öne sürülmüştür.⁴⁹⁶

Tafra, cismin sonsuz bölünebilirliği teorisi ile tutarlılık arz etmesi açısından önemli bir iddiadır. Buna göre bir cismin sonsuz parçaları olan bir başka cismin kapsadığı mesafeyi katetmeyi tamamlaması bazı parçaları/mekânları sıçrayarak geçmesiyle mümkün olmalıdır. Bu noktada Ebu'l-Huzeyl'in Nazzâm'ın sonsuz bölünebilme iddiasına yönelik getirdiği eleştiri etkili olmuş görünmektedir: Cismin sonsuz parçalara sahip olması durumunda, küçük bir karıncanın bir ayakkabının bir ucundan diğer ucuna ulaşması mümkün olamayacaktır.⁴⁹⁷ Nazzâm da bu eleştiriye söz konusu eylem için tüm mekânlara uğramanın zorunlu olmadığı, mesafenin bir kısmının doğrudan, bir kısmının ise *tafra*/sıçrama ile tamamlanacağı yönündeki teorisi ile karşılık vermiştir.⁴⁹⁸

En net haliyle Şehristânî'nin ortaya attığı iddiaya göre Nazzâm'ın Hişâm b. Hakem'le mutabık olduğu bir diğer husus renk, tat, koku gibi mefhumların cisim olduğu görüşüdür. Diğer yandan ona göre Nazzâm, bazen cisimlerin araz bazen de arazların cisim olduğu hükümleriyle ortaya çıkarak adeta tutarsızlık arz etmektedir.⁴⁹⁹ Bu noktada belki de Hişâm ve Nazzâm'ın cisim anlayışına dair diğer verilere odaklanmak yerinde olacaktır. Ka'bî'ye göre Hişâm ve onunla birlikte teccîmî savunanlar için cisim, faal olandır.⁵⁰⁰ Eş'arî'ye göre ise Hişâm için cisim mevcut, şey ve kendi zâtıyla kâim demektir.⁵⁰¹ Bu iki

⁴⁹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 448-449.

⁴⁹⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 67, 119. Ka'bî söz konusu görüşü doğrudan Nazzâm'a atfetmekte, Şehristânî ise Nazzâm'ın bu görüşünü Hişâm ile değil, yalnızca filozoflarla ilişkilendirmektedir. bkz. Ka'bî, *el-Makâlât*, 451; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 69.

⁴⁹⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 119. Ka'bî ve Şehristânî'nin de fikri doğrudan Nazzâm'la ilişkilendirdiklerini söylemek mümkündür. bkz. Ka'bî, *el-Makâlât*, 164; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 69.

⁴⁹⁷ Konu ile ilgili kimi zaman ayakkabı (نعل) kimi zaman ise kaya parçası (صخرة) örneği verilmektedir. Kâdî Abdulcebâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 240; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 69-70.

⁴⁹⁸ Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, *et-Tezkire fî Ahkâmî'l-Cevâhir ve'l-A'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: Ma'hedu'l-İlmi'l-Fransî li'l-Âsârî's-Şerkiyye, 2009), 79; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 69-70. Nazzâm'ın bu konuda getirdiği bir başka örnek de üst tarafı alt tarafından daha fazla hareket eden topaştır. Eş'arî, *Makâlât*, 452-453.

⁴⁹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 70.

⁵⁰⁰ Ka'bî, *el-Makâlât*, 241-242.

⁵⁰¹ Eş'arî, *Makâlât*, 432-433.

tanımlama da onun tecsîm anlayışı ile tutarlılık arz etmektedir. Diğer yandan Ka‘bî, Hişâm taraftarlarının müşahade edilebilen şeyin ya cisim ya da araz olduğunu savunduklarını nakletmektedir⁵⁰² ki bu ifadelerde arazi reddettiğinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Nazzâm ise renk, tat, koku, uzunluk, genişlik gibi mefhumları araz değil cisim olarak nitelendirmektedir.⁵⁰³ O, hareket ve sükûn haricinde, “Ashâbu’l-A‘râz”ın araz kabul ettiği her şeyi cisim kabul etmektedir.⁵⁰⁴ Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere Nazzâm’la özdeşleşen görüşlerden biri de arazların reddi meselesidir.

Müdâhale, yine iki isme ortak olarak isnat edilen görüşler arasındadır. *Müdâhale*, ısı, renk, tat, koku gibi birden fazla cism-i latîfin bir mekânda iç içe bulunabilir olduğuna yönelik iddiayı kapsamaktadır. Eş‘arî ve Bağdâdî’nin müştereken Zurkân’dan naklettiklerine göre Hişâm ve Nazzâm müdâhale konusunda hemfikirdirler. Ancak her iki kaynağın da buradaki güvenilirliği sorgulanmaya muhtaçtır. Zira Eş‘arî, Zurkân’ın Hişâm’ın müdâhale görüşüne dair naklettiklerine kuşku ile yaklaşmaktadır.⁵⁰⁵ Aynı iddiayı barındıran Bağdâdî ise çelişkili bilgiler vermektedir. O bir yerde Hişâm’ın cisimlerin müdâhale yolu ile iç içe geçebildiğini savunduğunu Zurkân’dan aktardıktan sonra Nazzâm’ın da iki cism-i latîfin bir yerde bulunabilmesine cevaz verdiğini söyler.⁵⁰⁶ Ancak aynı Bağdâdî bir başka yerde renk, tat, koku ve ses gibi mefhumların cisim oldukları görüşünü Hişâm b. Hakem’den alan Nazzâm’ın bu bidatin üzerine müdâhale ilkesini inşâ ettiğini savunur.⁵⁰⁷ Yani ikinci iddiasında müdâhale ilkesini geliştiren Nazzâm’ın kendisidir.

Hişâm’ın *müdâhale* kavramını kullanımına dair bir başka kaynak ise Kuleynî’dir. O doğrudan imamları konu edinmeyen nadir rivayetlerinden birinde Hişâm’ın şeylerin idrakine dair görüşlerine yer verir. Buna göre Hişâm idrakin iki yolu olduğunu söyler. Bunlardan ilki duyular, ikincisi ise (daha önce de gördüğümüz üzere Hişâm’ın vücudun merkezine koyduğu) kalptir. Duyularla idrak ise üç şekilde gerçekleşir: Müdâhale yoluyla, temas yoluyla ve müdâhale ya da temas olmaksızın. Müdâhale ile sesler, kokular ve tatlar algılanır. Temas yoluyla şekiller, yumuşaklık-sertlik, sıcaklık-soğukluk algılanır. Müdâhale ya da temas olmaksızın idrak ise görmedir. Görme yolu ile idrak, bir yol ve bir sebep ile

⁵⁰² Ka‘bî, *el-Makâlât*, 242.

⁵⁰³ Câhız, *el-Hayevân*, 5/9; Eş‘arî, *Makâlât*, 500-501; Van Ess, “Theology and Science: The Case of Abû Ishaq an-Nazzam”, *Kleine Schriften by Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden-Boston: Brill, 2018), 2/1159.

⁵⁰⁴ Ka‘bî, *el-Makâlât*, 163-164, 453. Krş. Eş‘arî, *Makâlât*, 482-483, 496-497.

⁵⁰⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, 114-115. Nazzâm’ın müdâhale görüşü için bkz. Eş‘arî, *Makâlât*, 460-461, 482-483.

⁵⁰⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 67.

⁵⁰⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 119.

olur. Burada yol havadır, sebep de ışıktır. Bu ikisinin de mevcut olduğu durumlarda göz renkleri ve şeyleri görür. Ancak yolda bir engel varsa ayna örneğinde ya da berrak bir su örneğinde olduğu gibi bakış sahibine geri döner.⁵⁰⁸

Eş‘arî‘ye ve onun kaynağı Zurkân‘a göre Nazzâm görme de dâhil olmak üzere idrak sürecini hem tafra hem de müdâhale kavramlarıyla birlikte açıklamaktadır. Bakışın görülen nesneye sıçraması ve onunla iç içe geçmesi ile algılama süreci gerçekleşmektedir. O, duyular yoluyla gerçekleşen tüm idraklerin bu şekilde bir bütünleşme ve iç içe geçme sürecinin neticesi olduğunu savunmaktadır.⁵⁰⁹

Hişâm ve Nazzâm‘ın paralellik arz ettiği söylenen görüşlerinden bir diğeri de beden-ruh ayrımı ve insanın ruh oluşu meselesidir. Buna göre hem Hişâm b. Hakem‘de hem de Nazzâm‘da ruh-beden ayrımı görülmektedir ve Eş‘arî‘nin aktardığına göre Nazzâmiyye içinden insanın ruh olduğunu iddia edenler (ki bu doğrudan Nazzâm‘a atfedilen görüştür) bu noktada Râfızîlerin görüşünü benimsemişlerdir.⁵¹⁰

Hişâm‘a dair verilerinin ağırlıklı kaynağı olan Zurkân aracılığıyla bize ulaşan bilgilerden hareketle Hişâm, insanın beden ve ruhtan müteşekkil olduğunu ancak beden ölür, ruhun ise faal, hisseden ve idrak eden olduğunu düşünmektedir. Dahası ona göre ruh nûrlardan bir nûrdur.⁵¹¹ Nazzâm için ise insan ruhtur. Ruh ise cism-i kesîfe (bedene) müdâhil olmuş bir cism-i latîftir. Hisseden ve idrak eden ruhtur, ruh da nûr veya zulmet değildir.⁵¹²

Temel makâlât eserlerinde zikredilen bu iddiaların yanı sıra ve muhtemelen onların da etkisiyle kimi çağdaş araştırmacılar da Nazzâm‘ın çoğu görüşünü Hişâm‘dan aldığını kabul ederler.⁵¹³ Madelung, özellikle Eş‘arî‘nin bu konuda bize sunduğu bilgilerden şüphe etmek için bir neden görmemektedir. Zira Eş‘arî‘nin bu konudaki bilgileri aktarırken

⁵⁰⁸ Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/58.

⁵⁰⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, 532-533.

⁵¹⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, 116-117.

⁵¹¹ Ka‘bî, ilk kaynağı Zurkân‘dan bu bilgiyi aktardıktan sonra bir diğer iddia olarak İbnu‘r-Râvendî‘nin aktardıklarına dayanarak, Hişâm‘ın bu konuda hemfikir olduğu ismin Nazzâm olduğu iddiasına yer verir. Burada gözetilen fark, Nazzâm‘ın insanı doğrudan ruh olarak anlaması olmalıdır. Ka‘bî, *el-Makâlât*, 462; Eş‘arî, *Makâlât*, 114-115, 464-465; Kâdî Abdulcebâr, *el-Muğnî*, 11/310.

⁵¹² Ka‘bî, *el-Makâlât*, 163, 461; Eş‘arî, *Makâlât*, 464-465, 468-469; Şehristânî, Şehristânî, *el-Milel ve ‘n-Nihal*, 69.

⁵¹³ Laoust, *İslam‘da Ayrılıkçı Görüşler*, 162-163; Madelung, “The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash‘arite Kalâm”, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (London: Variorum Reprints, 1985), 125, 127, 129.

sıklıkla başvurduğu kaynağı Zurkân'dır, Zurkân da Nazzâm'ın öğrencisidir.⁵¹⁴ Bu yakınlığa en fazla vurgu yapan isimlerin başında gelen van Ess; Nazzâm'ın *kumûn*,⁵¹⁵ *icâbu't-tabiât*,⁵¹⁶ *mukatta*⁵¹⁷ gibi kavramları da Hişâm'dan esinlenerek ortaya atmış olabileceğini düşünmektedir.

2. 1. 3. Hişâm ve Nazzâm'ın Ortak Kaynakları

Hocalık-talebelik türünden bir ilişkiden söz etme olasılığı çok güçlü olmamakla birlikte, Hişâm ve Nazzâm'ın birden fazla kez görüşmüş olmaları imkân dâhilindedir. Bu da yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız ve çok çeşitli konular üzerinden kurulan fikrî bağın bir zemine oturmasını sağlamaktadır. Kanaatimizce burada önemli olan, Nazzâm'ın doğrudan Hişâm b. Hakem'in görüşlerini aldığından mı yoksa her iki ismin ortak bir kanaldan beslenmiş olduklarından mı söz edilebileceği meselesidir. Nitekim Nazzâm'ın Hişâm'la olan paralelliklerine vurgu yapan çalışmalarda da kimi zaman bu ortak kaynaklara değinilmektedir.

Mümkün olduğunca bir kronoloji gözetmeye çalıştığımızda, ortak kaynaklar arasında dikkat çeken isimlerin başında Aristo gelmektedir. Hem Hişâm'ın hem de Nazzâm'ın Arsito'ya reddiye yazdığı bilinmektedir. Gutas'a göre hem *Kitâb alâ Aristâtâlis fi't-Tevhîd*⁵¹⁸ adlı eseri ile Hişâm hem de Nazzâm⁵¹⁹ Aristo'yu *Fizik* adlı eserinde savundukları üzerinden eleştirmiş olmalıdır.⁵²⁰ Diğer yandan daha önce değinildiği üzere, Hişâm'ın kalp merkezli vücut sistemi algısı da Aristo ile benzerlik göstermektedir.

Nazzâm, Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî ile Aristo üzerine bir konuşması esnasında ona Aristo'yu tenkit ettiğinden söz etmektedir. Ca'fer'in daha Aristo'yu (anadilinde) okuması mümkün değilken nasıl eleştirdiği yönündeki iğneleyici sorusuna maruz kalan Nazzâm, Aristo metinlerine hâkimiyetini kanıtlarcasına -ismi açıkça belirtilmeyen- eserin içeriğini sırayla aktarmakta ve ardından eleştirilerini sıralamaktadır.⁵²¹

⁵¹⁴ Madelung, "The Shiite and Kharijite Contribution", 133.

⁵¹⁵ Van Ess, "Theology and Science", 2/1167.

⁵¹⁶ Van Ess, *Theology and Society*, 1/437, 3/411.

⁵¹⁷ Van Ess, *Theology and Society*, 1/441.

⁵¹⁸ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 600-601.

⁵¹⁹ Câhız, *el-Hayevân*, 5/53. Ebû Rîde, Nazzâm'a ait bu eleştirinin İbnu'r-Râvendî'nin de bahsettiği *Kitâbu'l-Âlem* olması ihtimali üzerinde durur. bkz. Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, 75.

⁵²⁰ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2020), 76.

⁵²¹ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 242; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 50; Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, 2-3.

Yukarıdaki kısa tartışma, -tarihsel gerçekliği yansıttığı kabulüyle hareket ettiğimizde- bizim için oldukça bilgilendirici mahiyettedir. Buna göre Arapçaya çok sayıda dilden çeviriler yapılmasında ön ayak olan Bermekî ailesinin bir ferdi olarak Ca'fer b. Yahyâ bize, Aristo'nun bahsi geçmekte olan eserinin henüz çevirilmediği bilgisini vermiş olmaktadır. Yunancası olmadığına itiraz etmeyen Nazzâm ise yine de metne vukufiyetini kanıtlayabilmektedir. Bu durumda Nazzâm'ın elinde onun da hâkim olduğu bir başka dildeki çeviriden söz etmek mümkün hale gelmektedir.⁵²² Bu dilin ise onun Belh'e dayanan kökenleri de dikkate alındığında Farsça/Pehlevîce olması ihtimal dâhilindedir.⁵²³

Aristo dâhil olmak üzere Yunan Felsefesinden eserlerin Arapça'dan önce Süryanîce ve Pehlevîce gibi dillere tercüme edilerek bu dillerin konuşulduğu coğrafyalara ulaştığı bilinmektedir.⁵²⁴ Dahası bu dolaylı aktarım sürecinde kuvvetle muhtemel ki farklı kültürlerin de dahli olmuştur. Bu noktada farklı kültürler, hem Hişâm hem de Nazzâm kanadında önem kazanmaktadır. Muhallifleri tarafından Hişâm b. Hakem'in fikirlerine, zaman zaman da şahsiyetine ve Müslümanlığına yönelik yapılan tenkitlerde ismi sıkça öne çıkarılan Ebû Şâkir ed-Deysânî burada bir kez daha gündeme gelmektedir. Zerdüştilik kökenli olup dualist ve gnostik fikirleri ile bilinen Deysânîyye'ye mensup Ebû Şâkir, en azından Hişâm'ın, belki de hem Hişâm hem de Nazzâm'ın Yunan felsefesine ya da onun Zerdüşti unsurlarla harmanlanmış haline ulaşmasına aracılık etmiştir.⁵²⁵

Nazzâm'ın görüşlerinin Deysânîyye ile olan benzerlikleri İbnu'r-Râvendî'nin sık sık onu hedefine almasına neden olmuştur. Câhız'ın aktardığına göre esasen Nazzâm, Deysânîleri âlemin aslının ışıık ve karanlık, sıcak ve soğuk gibi zıtlıkların karışımından meydana geldiği görüşlerinden dolayı eleştirmektedir.⁵²⁶ İbnu'r-Râvendî'ye göre ise o, hem dualistleri eleştirmekte hem de sonsuz bölünebilirlik gibi onların inanç sistemini yansıtan unsurları savunmaktadır.⁵²⁷ Yine İbnu'r-Râvendî'nin iddiasına göre Nazzâm, Deysânîyye'yi

⁵²² Fizik Arapçaya Sellâm el-Ebreş tarafından yine Hârûn er-Reşîd zamanında çevrilmiştir. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 792-793; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 76; Van Ess, *Theology and Society*, 3/338.

⁵²³ Van Ess, "Theology and Science", 2/1151.

⁵²⁴ Gutas, doğrudan Yunancadan Pehlevîceye çeviri faaliyetlerinden emin olmamakla birlikte, Zerdüştilerin kutsal kitabı *Denkard* başta olmak üzere Aristo fiziği ve ilişkili konuların Pehlevîce metinler üzerinden takip edilebileceğini düşünmektedir. bkz. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 36.

⁵²⁵ Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*, 48-51.

⁵²⁶ Câhız, *el-Hayevân*, 5/46.

⁵²⁷ Hayyât bunların farklı şeyler olduğu iddiası üzerinden Nazzâm'ı müdafaa eder. bkz. Hayyât, *el-İntisâr*, 32-34.

andıran görüşlerinden dolayı Mu'tezile tarafından da kınanmıştır. Hayyât'ın bu iddiaya yanıtı ise asıl Hişâm b. Hakem ile Ebû Şâkir'in ilişkisine dikkat çekmek yönündedir.⁵²⁸

Van Ess'e göre Nazzâm, hem Yunan felsefesi hem de kadim İran kültürü ve dinî geleneğiyle ilgili biridir. Öyle ki Zındıkların lideri olarak tanıttığı Mani'nin, Zerdüş'tün ve Aristo'nun fizikî özelliklerine dair bile fikir sahibidir.⁵²⁹ Esasında o, Ebu'l-Huzeyl'in İslâm felsefe ve kelâmına atomculuk fikrini uyarlarlarken yaptığını, her şeyden önce bu fikre karşı çıkarken yapmaktadır. Bu noktada kimden ne kadar aldığı ya da esinlendiği meselesi keskin hatlarla belirlenebilecek bir husus olmasa gerektir. Dahası onun doğrudan Aristo'ya yönelik reddiyeleri bize, onun bu metinlere ulaştığına dair kesin bilgi sunmakla birlikte, Antik Yunan'dan Stoacı fikirlerin izlerini taşıdığı da Nazzâm hakkında ileri sürülen bir başka iddiadır.⁵³⁰

Eserleri günümüze ulaşmamış olan bu iki ismin fikirlerinin takibini kendilerinden sonraki eserler üzerinden yapmak zorunluluğu, kanaat geliştirmekte ciddi bir engel teşkil etmektedir. Ancak bu noktada bir hususa daha dikkat çekmek yerinde olacaktır. Nazzâm'ın kendisi ile meşhur olmuş kimi kavram ve kuramlarının takibini en azından eser isimlerinden yapmak da mümkün olmaktadır. İbnu'n-Nedîm, Nazzâm'ın yazdığı *Kitâbu'l-Cuz'*, *Kitâbu't-Taфра*, *Kitâbu'l-Mukâmene*, *Kitâbu'l-Mudâhale*, *Kitâbun fi'l-Âlemi'l-Kebîr*, *Kitâbu'l-Âlemi's-Sağîr*, *Kitâbu'l-Hades*, *Kitâbu'l-İnsân*, *Kitâbu'l-Mantık*, *Kitâbu'l-Harekât*, *Kitâbu'l-Cevâhir* ve *'l-A'râz* gibi eserlerin isimlerini vermektedir.⁵³¹ Hişâm'a ise ilişkili olduğunu tahmin ettiğimiz *ed-Delâle 'alâ Hadesi'l-Ecsâm*, *er-Redd 'alâ Ashâbi'l-İsneyn*, *er-Redd 'alâ Ashâbi't-Tabâi'*⁵³² gibi eserler nispet edilmekle birlikte bunların yanında bir de cisim ve ru'ye bahsine dair eseri olduğu tahmin edilmektedir.⁵³³

⁵²⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 39-41. Deysânî öğretilerin Mu'tezile ve Nazzâm üzerindeki etkilerine dair iddialar ve değerlendirmesi için bkz. Osman Aydın, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mutezilî Düşünceye Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007/1), 18-21.

⁵²⁹ Câhız, *Kitâbu'l-Bursân* ve *'l-Urcân* ve *'l-Umyân* ve *'l-Hûlân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1990), 397.

⁵³⁰ Van Ess, özellikle Nazzâm'ın Aristo'dan ayrıldığı noktaların bu suretle açıklanabileceğini düşünmektedir. Nazzâm'ın henüz Stoacıların metinlerine doğrudan ulaşma imkânı bulamamış olduğu kabulünden hareket eden van Ess, Aristo'ya Resainalı Sergios tarafından Süryanice yapılan ve Stoacı izler barındıran şerhlerin Nazzâm'a kadar ulaşan fikirlerde etkili olabileceğini düşünmektedir. bkz. Van Ess, "Kumûn", *Kleine Schriften by Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt (Leiden-Boston: Brill, 2018), 2/1171; "Theology and Science", 2/1168.

⁵³¹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 540-541.

⁵³² Necâşî, *Ricâl*, 433.

⁵³³ İbnu'r-Râvendî'ye ait *Kitâbu Hikâyeti 'İleli Hişâm fi'l-Cism* ve *'r-Ru'ye* isimli eser ve Ebû Ali el-Cubbâî tarafından Hişâm b. Hakem'e yine cism ve ru'ye bahsine dair bir tenkid kaleme alınması Hişâm'ın bu isimde bir eseri olma ihtimalini güçlendirmektedir. bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 572-573; Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 104; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 65.

Nazzâm'ın kendisinden aldığı ya da kendisi aracılığıyla ulaştığı *tafra*, *kumûn*, *müdâhale* gibi kavramlara dair Hişâm'ın ne yazdığının takibini yapmak ne yazık ki mümkün görünmemektedir. Bu nedenle onların görüşlerini aktaran makâlat türündeki eserler, iddiaların temel kaynağı konumundadır. Elbette doğrudan eser isimlerine yansımamasından hareket ederek Hişâm'ın bu kavramlar üzerine bir fikir inşa etmediğini düşünmek yanıltıcı olacaktır. Ancak genel hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız bu fikrî benzerliklerin ne tür bir ilişkinin neticesi olduğu konusunda fikir geliştirebilmemize bir parça daha katkı sağlamaktadır.

Nazzâm'ın elimizdeki rivayetler doğrultusunda bir kez Hac yolunda Kûfe'de, daha sonrasında ise Bermekî meclisleri aracılığıyla Bağdat'ta ve her iki durumda da ancak gençlik yıllarında görüşmüş olabileceği Hişâm'ın, Nazzâm'ın düşünce dünyasına tesir eden isimlerden biri olmasını bütünüyle reddetmek için bir neden yoktur. Ancak Antik Yunan düşüncesiyle takip edilebilir ilişkileri olan kavram ve kuramların, kısa bir zaman diliminde Hişâm'dan Nazzâm'a aktarılması şeklinde bir açıklama yetersiz kalacaktır. Bu noktada Hişâm'ın bir eserinin, belki de doğrudan Aristo'ya reddiyesinin, Nazzâm'ın eline ulaşması da ihtimaller arasındadır. Hişâm'ın Yunan felsefesinin İran kültür ve inanışlarıyla harmanlanmış haline ve bunları barındıran kaynaklara ulaşmasında etkili olduğunu düşündüğümüz Deysânîyye, bir ihtimal Nazzâm'a da bu noktada kaynaklık teşkil etmiş olabilir.⁵³⁴

2. 1. 4. Nazzâm'ın Râfıza ile İlişkilendirilmesi

Nazzâm'ın Râfızî düşüncelere yakınlığına dair iddiaların kaynaklarından biri olan Şehristânî (ö. 548/1153) tespit edebildiğimiz kadarıyla onu, nass ile tayin fikriyle ilişkilendiren ilk isimdir. Kendisinden önce Bağdâdî, Nazzâm ve Hişâm'ın yakınlığını yerici bir dille -ve Nazzâm'ın ihtiyarlık dönemini işaret ederek gerçeklikle örtüşmesi çok da makul olmayan bir tarihlendirmeye- vurgulamıştır. Dahası Bağdâdî'nin Nazzâm'a ve ona atfettiği düşüncelere dair bilgilerini aktarırken kullandığı üslup oldukça serttir. Bağdâdî'ye göre Nazzâm'ın Hz. Ömer hakkındaki düşünceleri son derece menfidir. Öyle ki ona göre Nazzâm, Hz. Ömer'in Hz. Fâtıma'ya şiddet uyguladığı görüşündedir.⁵³⁵

⁵³⁴ Özellikle Nazzâm'ın görüşlerinin özgünlük taşıyan noktalarının tespiti, onun Yunan düşüncesi ile irtibatının daha derinlikli bir takibine ve görüşlerinin karşılaştırmalı bir tahliline muhtaçtır. Böylesi bir derinlikli çalışmada Hişâm'ın rolünün de berraklaşabileceği kanaatindeyiz.

⁵³⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 133.

Bağdâdî'nin Nazzâm aleyhtarı üslup ve diline rağmen onda göremediğimiz nass ile tayin iddiası ilk kez Şehristânî'de karşımıza çıkmaktadır. Ona göre Nazzâm, Hz. Peygamber tarafından bizzat nassla sabit kılınan Hz. Ali'nin imâmetinin Hz. Ömer tarafından saklandığını düşünmektedir. Dahası yine bu kaynağa göre Nazzâm, Hz. Ömer hakkında şöyle düşünmektedir: O, Hz. Ali'nin eşi Fâtıma, oğulları Hasan ve Hüseyin ile birlikte evlerinde yakılmasını istemiş; hatta Hz. Fâtıma'nın hamile iken karnına vurmuş ve bu nedenle bebeğini düşürmesine neden olmuştur. Nazzâm'ın Hz. Osman hakkındaki fikirleri de aynı ölçüde olumsuzdur ve bunu Hz. Osman'ın sahabeye karşı tavırlarını içeren örneklerle desteklemektedir. Bu noktada ilginç olan Şehristânî'nin, Nazzâm'ın daha sonra Hz. Ali'yi de çeşitli konularda ayıpladığını savunmasıdır. Şehristânî'nin bir başka iddiasına göre Nazzâm, şer'î hükümlerde icmâ ya da kıyası da delil olarak kabul etmemekte, bunlar yerine masum imamın sözlerini huccet saymaktadır.⁵³⁶ Şehristânî'nin Nazzâm'a karşı saldırgan bir dille kaleme aldığı bu iddiaların diğer kaynaklardaki karşılığına kısaca göz atmak yine de yerinde olacaktır.

Ca'fer b. Harb *Kitâbu'l-Usûl*'ünde Nazzâm'ı Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Ebûl-Huzeyl, Dırrar b. Amr gibi isimlerle birlikte efdalin imâmetini savunanlar arasında konumlandırmıştır. O, aynı zamanda Hz. Ebû Bekir'i Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi kabul edenler arasındadır.⁵³⁷ Hz. Osman'ı ise hilafeti döneminde gerçekleşen olaylardan dolayı onaylamamaktadır.⁵³⁸ Yine o, Hz. Ali'yi veya Talha ile Zubeyr ikilisini toptan sevmeye ya da reddetmeye yerine bu iki eğilime ayrı ayrı muhabbet besleyen kimselerdendir.⁵³⁹ Kummî ve Nevbahtî'ye göre de Nazzâm, Hz. Ali'nin tahkime gitme konusunda haklı olduğunu düşünmektedir.⁵⁴⁰ Ona göre imâmet Kur'ân ve sünnete uygun amel eden herkesin hakkıdır ve imâmetin vucûbiyetinden ziyade insanların Allah'a itaat ve doğru davranış konusundaki eksikliklerinden dolayı ihtiyaç haline gelmesi söz konusudur.⁵⁴¹

⁵³⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 71-72.

⁵³⁷ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), 51-52. Krş. Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 74-75.

⁵³⁸ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), 53.

⁵³⁹ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), 56. Bu bilgi; Kummî/Nevbahtî'nin verdiği Hz. Ali'ye, Talha ve Zubeyr'e karşı olan dışındaki savaşlarında hak verdiği bilgisi ile örtüşmektedir. bkz. Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 79-80.

⁵⁴⁰ Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 84.

⁵⁴¹ Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 74.

Kendisinden yaklaşık üç asır önce kaleme alınmış olan Ca'fer b. Harb'ın *Kitâbu'l-Usûl*'ünde yer almayan, kendileri de İmâmî olmaları nedeniyle böyle bir bilgiyi memnuniyetle paylaşmaları beklenebilecek İbnu'r-Râvendî'nin ya da Nevbahtî'nin değinmediği nass ile tayin meselesinin Nazzâm'la ilgili olarak Şehristânî tarafından gündeme getirilmesi, iddianın sıhhatine gölge düşürmektedir.⁵⁴² Buna karşın, tarihsel gerçeklikle örtüşüp örtüşmediği hususundan bağımsız olarak Şehristânî'nin bize sundukları, altında yatan temel motivasyon itibarıyla da önemli olmalıdır. Kanaatimizce özellikle Eş'arî tarafından Hişâm b. Hakem'le Nazzâm arasında kurulan fikrî bağlantı, Mu'tezile'nin önde gelenlerinden Nazzâm'ı Râfıza ile ilişkilendirme noktasında sağlam bir fırsat sunmuş, bu ise sonraki iki asırda daha da ileri taşınarak Nazzâm'a nass ile tayin iddiasının nispet edilmesine imkân tanımış gibidir. Şehristânî'nin Eş'arî ve Bağdâdî'ye kıyasla Nazzâm'ın sonsuz bölünebilirlik, tafra, müdâhale gibi görüşlerini Hişâm b. Hakem'le en az irtibatlandıran isim oluşu, süreç içerisinde Nazzâm algısında yaşanan dönüşümün bir tezahürü olmalıdır.⁵⁴³

2. 2. Câhız'ın Râfıza-Zeydiyye Ayrımı ve Râfıza'ya Yönelik Eleştirileri

Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız'ı (ö. 255/869), yalnızca Mu'tezile'nin değil İslâm düşünce tarihinin tanınmış simalarından biri olarak nitelemek mümkündür. O yalnızca kelâm değil, edebiyat, dilbilimi, tarih gibi alanlarda da çok sayıda eser kaleme almıştır. Nazzâm'dan ders almış⁵⁴⁴ ve Sumâme b. Eşres, Ahmed b. Ebî Du'âd gibi Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen isimleri ile yakın ilişkiler geliştirmiştir. Onun özellikle İbn Ebî Du'âd'a takdim ettiği eserleri bulunmaktadır.

Câhız'ın bütün olarak Şîa ile ilişkisi konusu birden fazla yönden değerlendirilmeyi hak etmektedir. Onun efdaliyet meselesine ve Hz. Ali ile ilgili görüşlerine dair farklı eserlerinde farklı yaklaşımların gözlemlenebilir olması dahi müstakil bir araştırma konusu kılınabilecek mahiyettedir. İbn Kuteybe'nin onun için “Onun bazen Osman taraftarlarını

⁵⁴² Aydınli bir an için Nazzâm'ın Hz. Ali'nin efdaliyetini savunduğu kabul edilse dahi bunun; onun nass ile tayin, ismet gibi doktrinleri benimsediği anlamına gelmeyeceğini düşünmektedir. bkz. Aydınli, *İmâmet ve Siyaset*, 63.

⁵⁴³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şehristânî Nazzâm'ın yalnızca renk, tat ve kokuların cisim olduğu görüşünü Hişâm'la ilişkilendirmektedir. Diğer konulardaki görüşlerini genellikle kadim filozoflardan aldığını savunmaktadır. bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 70.

⁵⁴⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 243.

Râfızîlere karşı müdafaa ettiğini, bazen de Zeydiyye'yi Osman taraftarlarına ve Ehl-i Sünnet'e karşı müdafaa ettiğini görürsün.”⁵⁴⁵ sözleri bu noktada hayli dikkat çekicidir.

Câhız'ın imâmet meselesine ve Hz. Ali'ye dair değişen görüşleri çeşitli çalışmalar kapsamında incelenmiştir.⁵⁴⁶ Câhız'ı çalışmamız açısından önemli ve kıymetli kılan, onun *Fazîletu'l-Mu'tezile*'si ve daha sonra bu esere cevaben İbnu'r-Râvendî tarafından *Fadîhatu'l-Mu'tezile* adlı bir eserin kaleme alınmış olmasıdır. İbnu'r-Râvendî, Mu'tezile kanadını hayli öfkeliendiren bu çalışmasının da etkisiyle daha sonra kendisini Hayyât başta olmak üzere pek çok Mu'tezilî ismin hedefinde bulacaktır.

Câhız'ın Şîa'ya ve daha dar anlamıyla Râfıza'ya dair kaleme aldığı çok sayıda eserin varlığı onunla ilgili ilk etapta dikkat çeken hususlardan biridir. Nitekim o, Mu'tezile'nin faziletlerinden bahsetmekten ziyade Râfıza'ya yüklenmiş görüldüğü mezkûr eserinin dışında, doğrudan *Kitâbu'r-Râfıza* adında bir çalışmaya da imza atmıştır.⁵⁴⁷ Yine o, bir kısmı risaleler olarak günümüze ulaşmış eserleri ile karşımıza çıkmaktadır. Bunun dışında Câhız'a nispet edilen *Kitâbu'l-İmâme 'alâ Mezhebi's-Şî'a*,⁵⁴⁸ *Kitâbu İstihkâki'l-İmâme*,⁵⁴⁹ *Risâle fî Beyâni Mezâhibi's-Şî'a*,⁵⁵⁰ *Kitâbu'z-Zikr mâ beyne'z-Zeydiyye ve'r-Râfıza*⁵⁵¹ isimlerinde risaleler bulunmaktadır ki bunlardan bir kısmı daha sonra içerikteki örtüşmeler nedeniyle tek başlık altında neşredilmiştir.⁵⁵² Özellikle imâmet, tahkim meselesi, ilhâm, teşbîh konularını işlerken Şîa ve alt kollarının Câhız'ın öncelikli gündeminde yer aldığını söylemek mümkündür. Öyle ki Ebû Ali el-Cubbâî onun iki özelliğiyle nam saldıığını, bunlardan ilkinin bilginin zarûreti (hakkındaki düşünceleri), diğerinin ise Râfıza hakkında konuşmak olduğunu belirtmiştir.⁵⁵³

Câhız'ın döneminde Şîa ile ilişkileri ve onlar hakkındaki algılarında çıkış noktası Basra'daki Şîîler olmalıdır. Onun özellikle *Kitâbu'l-Hayevân* ve *Kitâbu'l-Kavl fî'l-Bigâl*'inde kendisinden yer yer rivâyette bulunduğu İbrâhîm b. Süleymân b. Ebî Dâhe el-

⁵⁴⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, 111; *Hadis Müdafaa*, 76.

⁵⁴⁶ Aydın, *İmâmet ve Siyaset*, 133-165; Köse, *Câhız*, 252-338; Adem Eryiğit, *Mu'tezile İmâmet Düşüncesinde Osmanî Tavrı: Câhız'ın İmâmet Teorisi* (İstanbul: Hiper Yayın, 2019).

⁵⁴⁷ Câhız, “Makâletü'z-Zeydiyye ve'r-Râfıza”, *Resâilu'l-Câhız*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1979), 4/317; Charles Pellat, “Nouvel Essai D'inventaire De L'œuvre Ğâhizienne ”, *Arabica*, 31/2 (1984), 155.

⁵⁴⁸ Charles Pellat, “Nouvel Essai D'inventaire De L'œuvre Ğâhizienne ”, 142.

⁵⁴⁹ Köse, *Câhız*, 156.

⁵⁵⁰ Charles Pellat, “Nouvel Essai D'inventaire De L'œuvre Ğâhizienne ”, 156.

⁵⁵¹ Charles Pellat, “Nouvel Essai D'inventaire De L'œuvre Ğâhizienne ”, 163.

⁵⁵² Ayrıntılı bilgi için bkz. Köse, *Câhız*, 156.

⁵⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 259.

Muzenî⁵⁵⁴ bu noktada dikkat çeken bir isimdir. Câhız, şiirle ilgilendiği de anlaşılan⁵⁵⁵ İbn Dâhe'yi (kendi dönemi için) Şîa'nın şeyhleri olarak nitelendirdiği üç isim arasında saymaktadır. Bunlardan diğer ikisi, -en önde gelenleri olarak kabul ettiği- Muhammed b. Umeyr ve Sâlih b. Ali el-Efkam'dır.⁵⁵⁶

Câhız aynı zamanda Ali er-Rızâ'yı kendine veliaht tayin eden ve Alioğulları ile yakın ilişkiler geliştiren Me'mûn dönemini de Mutevekkil'in hilafeti devralmasıyla karşıt mihne olarak nitelendirilebilecek sürecin başladığı ve iktidarın hem Mu'tezile hem de Şîîlerle ilişkilerinin sert geçtiği dönemi de görmüş bir isimdir. Bu verilerden hareketle Câhız'ın Şîî fırkalara ve onların önde gelen temsilcilerine yönelik yaklaşımı ve bu yaklaşımın ne derece müspet ya da menfi olduğu çalışmamız için kıymet arz etmektedir.

2. 2. 1. Câhız'ın Kullandığı Kavramlar

Câhız, hem bizzat kaleme aldığı reddiyelerle hem de İmâmiyye kanadından kendisine karşı yazılanlarla iki fırka arasındaki yazılı ilişkilerde önemli bir noktada yer almaktayken münazara meclislerinde İmâmiyye karşısında sözlü mücâdele içine girdiğini görmemiz mümkün olmamıştır. Bermekîlerin meclislerinin tertip edildiği dönemde muhtemelen çok genç yaşta olan Câhız'ın, Me'mûn dönemine gelindiğinde muteber bir âlim olduğu ve halifenin ihtiramına mazhar olduğu bilinmektedir. Bunun yanında onun önceleri vezir İbnu'z-Zeyyât'a, daha sonra ise Ahmed b. Ebî Duâd'a ve oğluna ithaf ettiği eserlerinden devlet erkânıyla yakın ilişkileri olduğu da anlaşılmaktadır. Bu nedenle onun ismini halifenin ya da yakınlarının huzurunda gerçekleşen münazara meclislerinde göremeyişimizin nedenini bireysel tercihte aramak daha makul hale gelmektedir. Pek çok ilme dair hem merak hem de donanım sahibi olan Câhız, münazara meclislerinde İmâmiyye ya da başka fırka mensuplarına karşı sözlü olarak mücadele etme konusunda selefleri kadar hevesli görünmemektedir.⁵⁵⁷ Onun bu tercihini somut bir nedene bağlamak eldeki veriler ışığında mümkün olmamakla birlikte, halihazırda devlet erkanından itibar gören bir kimsenin, bu tarz meclislerde kendini ispatlama kaygısı yaşamamış olması ihtimaller arasında değerlendirilmeye değerdir.

Câhız'dan günümüze ulaşan eserlerde Şîa'ya dair kavramların kullanımında ilk olarak dikkat çeken husus, onun Şîa'yı Zeydiyye ve Râfıza olarak iki ana gruba ayırmasıdır.

⁵⁵⁴ Necâşî, *Ricâl*, 15; Tûsî, *Fihrist*, 10.

⁵⁵⁵ Câhız, *el-Hayevân*, 3/402. Câhız burada İbn Dâhe için Râfızî nitelemesini kullanır.

⁵⁵⁶ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998), 1/84.

O, İmâmiyye ifadesine yer vermezken; Râfıza'yı çoğunlukla İmâmiyye'ye karşılık gelecek şekilde kullanmaktadır.⁵⁵⁸ Me'mûn döneminde kaleme alındığı tahmin edilen ve imâmet bahsine dair yazdığı ilk eserlerinden biri olan⁵⁵⁹ *Mâkâletü'z-Zeydiyye ve'r-Râfıza*'sında Câhız, "Şî'atu Ali"yi Zeydiyye ve Râfıza olarak iki ana gruba ayırmakta ve geri kalanların dağınık vaziyetteki zümreler olduğunu belirtmektedir.⁵⁶⁰ Bu çalışmasında Zeydîlerin Hz. Ali'nin efdaliyetine dair delillerini aktaran Câhız ayrıca bu grubu neden Râfızîlerden ayrı zikrettiğine de değinmektedir. O, Râfızîlere dair bilgilerini daha önce -günümüze ulaşmayan- *Kitâbu'r-Râfıza* isimli çalışmasında aktardığını hatırlatıp akrabalık ve soyu imâmet sebebi gören bu zümrenin Zeydîler ve onların argümanlarından ayrı olarak işlenmesini uygun gördüğünü paylaşmaktadır.⁵⁶¹

Bir başka çalışmasında Câhız'ın *mütekellim* kavramına getirdiği yorumlarda dikkat çektiği fırkalar da bize Zeydiyye ve Râfıza kavramlarını nasıl kullandığı konusunda fikir vermektedir. O, *Sinâ'atu'l-Kelâm* adlı çalışmasında mütekellim ifadesinin karşılık geldiği grupları şu cümlesinde sıralamaktadır: "Mütekellim ismi; Ezrakî ve Gâlî arasındakileri, bunların altında Hâricî ve Râfızî'den olanları, tüm Şîa'yı ve Mu'tezile'nin sınıflarını, tüm Mürcie'yi ve şâz mezheplerin ehlini kapsar."⁵⁶² Bu ifadelerde Câhız'ın Ezârika ve Gulât fırkalarını âdetâ iki uca yerleştirmiş olması hayli dikkat çekicidir. Bir diğer dikkate değer husus ise onun Gâliyye, Râfıza ve Şîa'yı ayrı ayrı zikretmiş olmasıdır.

Yukarıdaki veriler bir araya getirildiğinde Câhız'ın Zeydiyye'yi, Râfıza'yı ve Gâliye'yi ayrı ayrı gruplara karşılık gelecek şekilde kullanma yöneliminden söz etmek mümkündür. Ne var ki Râfıza'ya en sert eleştirilerini kaleme aldığı *Osmâniyye*'si incelendiğinde onun, Şîa ve Aleviyye⁵⁶³ de dâhil olmak üzere bu kavramların bir kısmını kimi zaman birbirinin yerine kullanabildiği görülmektedir.⁵⁶⁴ O ayrıca "Râfıza'dan Guluvv Ehli" olarak nitelendirdiği bir kesimin iddialarına Osmâniyye'nin görüşleri üzerinden yanıt vermektedir ki bunlardan birisi; Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'den bir hadis duyduğunda

⁵⁵⁷ Krş. Köse, *Câhız*, 120.

⁵⁵⁸ Diğer yandan *Şerhu Nehci'l-Belâga* aracılığı ile günümüze ulaşan ve Ebû Ca'fer el-İşkâfî'nin Câhız'a cevaben yazdığı *Münâkazât*'ta İmâmiyye ifadesi yer almaktadır. bkz. "Münâkazâtü Ebî Ca'fer el-İşkâfî", *el-Osmâniyye*, mlf. Câhız, 318.

⁵⁵⁹ Köse, *Câhız*, 156.

⁵⁶⁰ Câhız, "Mâkâletü'z-Zeydiyye ve'r-Râfıza", *Resâilu'l-Câhız*, 4/311.

⁵⁶¹ Câhız, "Mâkâletü'z-Zeydiyye ve'r-Râfıza", *Resâilu'l-Câhız*, 4/317.

⁵⁶² Câhız, "Sinâ'atu'l-Kelâm", *Resâilu'l-Câhız*, 4/250.

⁵⁶³ Örneğin Câhız, Hz. Ali'nin Müslüman olma yaşıyla ilgili tartışmalara yer verirken "Aleviyye"nin, onun yedi yaşındayken Müslüman olduğu yönündeki haberlere dair değerlendirmelerini aktarır. Burada onun, İmâmî iddiaları kastettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Câhız, *el-Osmâniyye*, 19.

Allah tarafından istediğiyle faydalandırıldığı iddiası ile başlayan bir hadis rivayetini esas almaktadır. Bir anlamda Hz. Ali'nin ilahî bir ilham ile desteklendiği iması içeren bu rivayeti Câhız, Râfıza'nın Guluvv ehlinde başkasından duymadığını belirtmekte ve bu kesimin içinden Hz. Ali'nin avama karşı takıyye yaptığı iddiasında bulunanların çıktığını savunmaktadır.⁵⁶⁵ Aynı şekilde Hz. Ali'nin Hz. Ömer'e itaatinin bir göstergesi olarak şûra fikrine rıza göstermesi öne sürüldüğünde de bu kesim, Ali'nin takıyye yaptığını iddia etmiştir.⁵⁶⁶

2. 2. 2. Câhız'ın *Fazîletu'l-Mu'tezile*'de Râfıza'yı Eleştirdiği Hususlar

Hayyât'ın *İntisâr*'ı hicrî üçüncü asır sonlarından günümüze ulaşan ve elbette çalışmamız için büyük önem arz eden bir eserdir. Bu çalışma yalnızca onun İbnu'r-Râvendî'ye ve ondan önceki Râfızîlere yönelik eleştirilerini içermekle kalmayıp, sahip olduğu çok katmanlı örgü ile bizi hem İbnu'r-Râvendî'nin *Fadîhatu'l-Mu'tezile*'sinin hem de bunun hareket noktasını oluşturan Câhız'ın *Fazîletu'l-Mu'tezile*'sinin içeriğinden kısmen de olsa haberdar etmektedir. Her ikisi de bütün olarak günümüze ulaşmamış olan bu eserlerin içeriğine dair genel hatları ile sahip olduğumuz bilginin neredeyse tamamı Hayyât'ın *İntisâr*'ına dayanmaktadır.

Söz konusu esere göre İbnu'r-Râvendî, Câhız'ın *Fazîletu'l-Mu'tezile*'sinde Râfıza'ya dair işlediği konuların şunları kapsadığını belirtmektedir:⁵⁶⁷

- Cisim, mahiyet, ilmin hudûsu, rec'at konusundaki görüşleri

Câhız'ın Râfıza'ya itirazda bulunduğu konular arasında cisim ve Allah'ın ilminin hâdis oluşu ile birlikte gündeme gelen *bedâ* kavramı da dikkat çekmektedir.⁵⁶⁸ Nitekim o, İbnu'r-Râvendî'nin belirttiğine göre Allah'ın ilmi meselesinde Hişâm b. Hakem'e karşı çıkmaktadır ki bu itirazın Hişâm'ın Allah'ın ilminin hâdis oluşu görüşüne yönelik olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁶⁹ Yine aynı eserin bize bildirdiğine göre Câhız *Fazîletu'l-Mu'tezile*'sinde, Râfızîlerin Ebû Tâlib'in ailesine teşbîh, sûret (Allah'a sûret atfetme), *bedâ*, *rec'at*, ümmeti

⁵⁶⁴ Câhız, *el-Osmâniyye*, 18, 19.

⁵⁶⁵ Câhız, *el-Osmâniyye*, 84.

⁵⁶⁶ Câhız, *el-Osmâniyye*, 240.

⁵⁶⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 103-104.

⁵⁶⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 105.

⁵⁶⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 126.

tekfir, sünnete muhalefet, Kur'ân'a ta'n gibi pek çok konuda rivayetler atfettiklerinden yakınmaktadır.⁵⁷⁰

Câhız'ın hem *Fazîletu'l-Mu'tezile*'sinde hem de diğer çalışmalarında Allah'a cisim ve sûret atfetme meselesi üzerinden Râfıza'yı bütün olarak eleştirdiği anlaşılmaktadır.⁵⁷¹ Onun *Risâle fi'n-Nâbite* adlı eserinde de Râfıza'yı Allah'a cisim, sûret ve sınır atfetmekle itham ettiği görülmektedir. Ona göre bu kesim, Allah'ın bilâkeyf görüleceğini savunanları küfürde geride bırakmaktadır.⁵⁷² Onlara göre “Allah cisimdir.” demek, “O şeydir.” demekten efdaldır.⁵⁷³

- (Râfıza'nın) Rasulullah'ın çocuklarını, onların ilhâmla bilgilendirildiği yönündeki iddiaları nedeniyle dînin fikhını öğrenmekten alıkoymaları

Câhız'a göre onlar, Hz. Peygamber'in çocuklarını ilim talep etmekten alıkoymaktadır. Çünkü bu kesimin inancına göre Allah bu kimselere ilham etmektedir.⁵⁷⁴

- (Râfıza'nın) Sahabeye ta'n etmesi ve onları küfürle itham etmesi

Câhız *Osmâniyye*'sinde olduğu gibi⁵⁷⁵ *Fazîletu'l-Mu'tezile*'sinde de Râfıza'nın sahabeyi tekfir etmesi üzerinde durmaktadır. İbnu'r-Râvendî'nin bu iddiya karşı geliştirdiği itirazlara ise Hayyât karşılık vermektedir. Hayyât'a göre Câhız, Râfızîlerin sahabeyi toptan tekfir etmediklerini bilmektedir. Ancak onların bu konuda istisna kabul ettiği kimseler de Ali b. Ebî Tâlib, Hasan, Hüseyin, Selmân, Mikdâd gibi birkaç kişiden ibarettir.⁵⁷⁶

- Râfıza içinden, Allah'a sûret atfeden ve Ali'yi ilah kabul eden gruplar çıkması

Câhız *Fazîletu'l-Mu'tezile*'sinde Şîa'yı Allah'a sûret atfetme görüşüyle suçlamasına ilaveten⁵⁷⁷ Hz. Ali'yi ilah kabul edenleri de bu zümre kapsamında zikretmektedir.⁵⁷⁸ İbnu'r-Râvendî de Câhız'ı Haricîleri aşırı övmekle ve hatta onlara meyletmekle suçlamaktadır. Hayyât ise bu eleştiriye karşı Câhız'ın tüm sapkınlıklarına, dinden çıkmalarına ve

⁵⁷⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 135.

⁵⁷¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 144.

⁵⁷² Câhız, “Risâletun fi'n-Nâbite”, *Resâilu'l-Câhız*, 2/18.

⁵⁷³ Câhız, “Risâletun fi'l-Hakemeyn ve Tasvîbi Emîru'l-Mu'minîn Ali b. Ebî Tâlib fi Fi'lihi”, *Resâilu's-Siyâsiyye*, thk. Ali Ebû Mulhim (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 2002), 380.

⁵⁷⁴ Hayyât, Câhız'ın burada Cârûdiyye'yi kast ettiğini savunur. Alioğulları ile birlikte hareket ederek kılıç kuşanan ve hurûc edenler onlardır. Bunun dışında ilhama inananlar zaten hurûc etmeyen kesimdir. bkz. Hayyât, *el-İntisâr*, 152-154. Aynı eserde İbnu'r-Râvendî, Câhız'ın *Kitâbu'l-İlhâm* adlı bir eserinden de söz etmektedir, bu eser de muhtemelen aynı konuları içermektedir. bkz. Hayyât, *el-İntisâr*, 172.

⁵⁷⁵ Câhız, *el-Osmâniyye*, 149.

⁵⁷⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, 137-138.

⁵⁷⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 144.

cehaletlerine rağmen Haricîleri Râfıza'ya kıyasla daha mutedil⁵⁷⁹ kabul ettiğini savunmaktadır.⁵⁸⁰

2. 2. 3. Câhız'ın Osmâniyye'de Râfıza'yı Eleştirdiği Hususlar

Osmâniyye'nin büyük kısmı Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'den efdal olduğuna yönelik Osmânî iddiaları barındırmakta ve -Câhız'ın da en sık tercih ettiği kullanım ile- Râfıza'nın argümanları kimi zaman Osmânîler üzerinden kimi zaman yazarın diliyle boşa çıkarmaya çalışılmaktadır. Ancak efdaliyet konusuna yönelik itirazı ile Câhız aslında nassla tayin gibi iddialarda bulunmaksızın Hz. Ali'yi efdal kabul eden Zeydiyye'yi de karşısına almış olmaktadır. Nitekim Câhız'ın Zeydî-Mu'tezilî çağdaşı Ebû Ca'fer el-İşkâfi (ö. 240/854) daha sonra *Münâkazât* adlı eseri ile Hz. Ebû Bekir'in tafdil edildiği bu Osmânî iddialara karşı çıkacaktır.⁵⁸¹

Hz. Ebû Bekir'in daha faziletli ve hilâfet makamına daha layık olduğu savunusu ve buna dair delillerle başlasa da Câhız, mezkûr eserinde daha sonra İmâmiyye ile özdeşleşecek olan pek çok iddiayı çürütmeye koyulmaktadır. Bu iddiaların arasında doğrudan Hz. Ali'nin imâmetine işaret eden âyetlerin bulunduğu savı da yer almaktadır. “Allah’a, Rasûl’üne ve sizden olan ulu’l-emre itaat edin”,⁵⁸² “De ki: Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ve yanında Kitâb’ın bilgisi olan yeter.”⁵⁸³ gibi âyetlerin Hz. Ali için indirildiği iddialarını kimi zaman bu doğrultudaki rivayetlerin zayıflığı, kimi zaman da akıl yürütmeler üzerinden reddetmektedir. Örneğin ikinci âyette Râfıza'nın ortaya attığı “Kitâb’ın bilgisinin Hz. Ali’de bulunduğu” iddiasını, Hz. Peygamber’in sağlığında Kur’ân-ı Kerîm’in toplanmamış olduğu verisi ile -yine Osmânîlerin dilinden- çürütmektedir.⁵⁸⁴

Câhız meşhur Gadîr-i Hum rivayetlerine de itiraz etmekte ve Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber tarafından övüldüğü örneklerle buna karşılık vermektedir.⁵⁸⁵ Hatta onun karşıt delil olarak aktardığı bir rivayette, Mescid-i Nebevî'nin inşasında Hz. Peygamber, Ebû Bekir, Ömer ve Osman sırayla birer taş koymuş, ardından kendisine bunun nedeninin

⁵⁷⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 148.

⁵⁷⁹ “أحسن اقتصاداً”

⁵⁸⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 141.

⁵⁸¹ İbn Ebi'l-Hadîd'in *Şerhu Nehci'l-Belâga*'sında pasajlar halinde bulunan eser Abdusselâm Muhammed Hârûn tahkikli *Osmâniyye*'nin hemen arkasında neşredilmiştir. bkz. “Münâkazâtü Ebî Ca'fer el-İşkâfi”, *el-Osmâniyye*, mlf. Câhız, 282-343.

⁵⁸² en-Nisâ 4/59.

⁵⁸³ er-Ra'd, 13/43.

⁵⁸⁴ Câhız, *el-Osmâniyye*, 120-121.

⁵⁸⁵ Câhız, *el-Osmâniyye*, 134-136.

sorulması üzerine Hz. Peygamber; “Bu benden sonraki hilafet sırasıdır.” şeklinde cevap vermiştir.⁵⁸⁶ Câhız’ın bu konuda aktardığı bir başka argüman da “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır.” sözünün Hz. Ali ile Zeyd b. Hârise arasında cereyan eden bir sıkıntı üzerine söylendiğidir.⁵⁸⁷

Râfıza’nın Ensar ve Muhaciri küfürle itham ettiğine de değinen Câhız, onların Hz. Ali’nin nassla tayin edildiğini ve imâmetin onun soyundan devam edeceğini savunmalarını eleştirmektedir.⁵⁸⁸ Râfıza’nın en temel argümanlarından bir diğeri olan “Hârûn-Mûsa” benzetmesi de Câhız’ın uzun uzadıya eleştirdiği bir başka konudur. Rivayetin sıhhatine yönelik itirazlara yer vermekle kalmayarak söz konusu benzetmenin Hz. Ali’nin Hz. Peygamber nazarındaki konumuna karşılık gelemeyeceğini savunmaktadır.⁵⁸⁹

Başta Gadîr-i Hum ve “Hârûn-Mûsa” benzetmesi olmak üzere İmâmiyye’nin Hz. Ali’nin imâmetine dair en temel argümanları haline gelecek olan iddiaları hedef alması, nass ve takıyye gibi kavramlara odaklanması gibi örnekler Câhız’ın esasında Şîa’nın belirli kesimini hedef aldığını göstermektedir. Hz. Ali’nin daha faziletli olmasına da karşı çıkmakla birlikte (ki onun bu konudaki yaklaşımları, günümüze ulaşan eserleri bütün halinde incelendiğinde çeşitlilik arz etmektedir) Osmânîler üzerinden eleştirmeyi amaçladığı zümre, esasında bu son derece karakteristik kavramları şiar edinenlerdir. Nitekim o, *Osmâniyye* ile yakın aralıklarla ancak ondan önce yazılmış olduğu düşünülen⁵⁹⁰ *Fazîletu’l-Mu‘tezile* adlı eserinde de yine Râfıza’yı hedef almakta, üstelik burada aynı zümrenin iddialarına dair başka kavramlara da yer vermektedir.

İmâmet, sahabenin en faziletlisinin kim olduğuna ve Hz. Ali’ye yaklaşımındaki farklılıklara rağmen Câhız, Râfıza’nın nass ile tayin başta olmak üzere temel öğretileri ve iddialarının daima karşısında yer almış görünmektedir.⁵⁹¹ Diğer yandan onun, tam da

⁵⁸⁶ Câhız, *el-Osmâniyye*, 136. Köse, metin boyunca ağırlıklı olarak Ebû Bekir’i önceleyen Câhız’ın bu gibi örneklerle diğer iki halifenin hilafetini de onaylamış olduğuna dikkat çekmektedir. bkz. Köse, *Câhız*, 322.

⁵⁸⁷ Câhız, *el-Osmâniyye*, 146.

⁵⁸⁸ Câhız, *el-Osmâniyye*, 149.

⁵⁸⁹ Câhız, *el-Osmâniyye*, 153-158. Câhız’ın bu konudaki eleştirilerinin özeti için bkz. Sabri Hizmetli, “Kitâbu’l-Osmâniyye’ye Göre Câhız’ın İmâmet Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (1983), 708-710.

⁵⁹⁰ *Osmâniyye*’nin, icraatları ile Sünnî yükselişe imkân tanıyan Mutevekkil döneminde (232-247/847-861) kaleme alındığı yönündeki tahminler için bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 221; Köse, *Câhız*, 157. Eser aynı zamanda, *Münâkazât*’ı kaleme alan Ebû Ca’fer el-İşkâfî’nin (ö. 240/854) ölümünden önce kaleme alınmış olmalıdır. Bu durumda en geç hicrî 230’lu yılların son yarısı şeklinde bir tahminde bulunmak mümkündür. *Fazîletu’l-Mu‘tezile* için ise A’sem, *Hayevân*’dan (233/847-848) kısa süre önce yazıldığı bilgisinden hareketle 230/844-845 civarı şeklinde bir tahminde bulunmaktadır. bkz. A’Asam, *Ibn ar-Riwâdi’s Kitâb Fadihat al-Mu‘tazilah*, 28.

⁵⁹¹ Aydınlı, *İmâmet ve Siyaset*, 181.

muhababında eleştirdiği delillendirme yöntemine bizzat başvurması ve Hz. Eb  Bekir'in Hz. Peygamber'e yakınlığı ve onun faziletleri hakkında nass iddiasında bulunması, daha sonra Zeyd -Mu'tezil  Eb  Ca'fer el- sk f  tarafından eleştirilmesine neden olacaktır.⁵⁹²

2. 3. Cubb iler ve  m miyye ile  lişkileri

Basra Mu'tezilesi'nde özellikle C h z'dan sonra en fazla ön plana çıkan isimlerin başında Cubb  i ailesi gelmektedir. Fırka içinde ve dışında daha sonra elde edecekleri şöhretin yanı sıra Eb  Ali el-Cubb   ( . 303/916) ve oğlu Eb  H şim el-Cubb  'nin ( . 321/933) hayatlarının büyük kısmını hicr  üçüncü asırda geçirmiş olmaları ve bize Mihne sonrası tabloya dair fikir vermeleri, onları çalışmamız açısından kıymetli hale getirmektedir.

Eb  Ali el-Cubb  , Mu'tezile kanadında  m miyye'ye hem sözlü hem de yazılı yollardan eleştirilerini dile getiren isimler arasındadır. Onun Hiş m b. Hakem'e *Nakzu Kit bi Hiş m b. el-Hakem fi'l-Cism ve'r-Ru'ye* adıyla bir reddiye kaleme aldığı bilinmektedir.⁵⁹³ Eb  Ali muhtemelen aynı konular üzerinden Hiş m'ı savunan  bnu'r-R vend 'ye de bir reddiye yazmıştır.⁵⁹⁴ Ayrıca onun ş   im met anlayışına karşı yazdığı düşünülen *Kit bu'l- m me* adlı da bir eseri daha bulunmaktadır.⁵⁹⁵

Basra Mu'tezilesi'nden olup, mefdul n im metini c iz gören Eb  Ali ve Eb  H şim'in, Hz. Eb  Bekir ya da Hz. Ali'nin tafd li konusundaki kesin bir görüş belirtmekten kaçınmayı tercih ettiklerini söylemek mümkündür. Cubb  i ailesinin her iki ferdinin de Hz. Ali'nin efdaliyetine yönelik yaklaşımları ve bunu içeren veriler, daha önce farklı isimler için de belirttiğimiz üzere, çalışmamızın kapsamına doğrudan girmemektedir.⁵⁹⁶ Bizi doğrudan ilgilendiren husus ise onların  m miyye'ye ve onun temsilcilerine atfedilen düşüncelere yönelik tavırlarıdır.

⁵⁹²  bn Ebi'l-Had d, *şerhu Nehci'l-Bel ga*, 13/264.

⁵⁹³ K   Abdulcebb r, *Fazlu'l- tiz l*, 104; Koloğlu, *C bb iler'in Kel m Sistemi*, 65.

⁵⁹⁴ Eb  Hayy n Ali b. Muhammed et-Tevh  , *Ahl ku'l-Vez reyn*, thk. Muhammed T v t et-Tanc  (Beyrut: D ru's-S  r, 1992), 127-129.

⁵⁹⁵ K   Abdulcebb r, *el-Muğn *, 20-1/239, 253, 327. Gimaret, bu eserin ş   im met anlayışına reddiye mahiyetli olduğunu savunur. Bkz. Daniel Gimaret, "Materiaux Pour Une Bibliographie Des Gubba'i", *Journal Asiatique*, 264/3 (1976), 282; Koloğlu, *C bb iler'in Kel m Sistemi*, 58. Nitekim  bn Memelek el- sfah n 'nin Eb  Ali'ye *Nakdu'l- m meti 'al  Eb  Ali* isimli bir reddiyesi mevcuttur. Bkz.  bnu'n-Ned m, *el-Fihrist*, 604-605; T s , *Fihrist*, 548; Agabozorg Tahr n , *ez-Zer 'a*, 24/289. Koloğlu, Eb  Ali'ye ait eserler listesinde onun *Kit bu'l- m me*'si ile  bnu'r-R vend 'ye aynı konulu reddiyesini ayrı eserler olarak ele alır. bkz. Koloğlu, *C bb iler'in Kel m Sistemi*, 58, 64.

⁵⁹⁶ Eb  Ali ve Eb  H şim el-Cubb  'nin im met anlayışlarına dair kapsamlı bilgi ve bunların değerlendirmeleri için bkz. Aydınl , * m met ve Siy set*, 210-265; Koloğlu, *C bb iler'in Kel m Sistemi*, 547-560.

Ebû Ali, Hz. Ali hakkındaki düşüncelerinden bağımsız olarak İmâmiyye ve onun imâmet anlayışını açık bir şekilde eleştirmektedir. Onun “Hadis İbn Hanbel’in, fıkıh Ebû Hanîfe’nin ashabının, kelâm Mu‘tezile’nin, yalan ise Râfıza’nın işidir.”⁵⁹⁷ ifadelerinin kapsamına muhtemelen İmâmîler de girmektedir. O, imâmeti nübüvvetin benzeri addeden, bu nedenle ismet sıfatını da barındırması gerektiğini savunan ve bunlara benzer iddialar ortaya atanların İslâm’a ta’n niyetindeki kimseler olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu kimseler arasında Hişâm b. Hakem, Ebû İsâ el-Varrâk, Ebû Hafs el-Haddâd ve İbnu’r-Râvendî gibi isimler bulunmaktadır. Ebû Ali, bu kimselerin muradının Kitap ve Sünneti iptal olduğunu, onların Kur’ân’da ziyade ve noksanlık bulunduğunu iddia ettiklerini belirtir. Bu kesimin işi tevhid ve adaleti iptale kadar götördüklerini savunan Ebû Ali, bunu temellendirmek adına Hişâm b. Hakem’in tecsîm, hudûsu’l-İlm (Allah’ın ilminin hâdis oluşu), bedâ gibi görüşleri savunduğunu ve bunların tevhid akidesi ile örtüşmediğini belirtir. Keza ona göre adaletle bağdaşmayan husus Hişâm’ın cebri savunmasıdır ki bu da *teklif-i mâ lâ yutak*’ın kabulünü getirmekte ve adaleti ortadan kaldırmaktadır.⁵⁹⁸

Ebû Ali el-Cubbâî, Hz. Ali’nin imâmetinin nassla sabit olduğunu ispat için delil olarak gösterilen rivayetleri mütevâtir olmadıkları için kabul etmemektedir.⁵⁹⁹ Dahası kendisi de aynı yöntemi kullanmak suretiyle sahabe ve selefin uygulamalarına dair mütevâtir haberlerin, Hz. Ali’nin imâmeti hakkında bir nass olmadığını gösterdiğini savunmaktadır.⁶⁰⁰ Yine o, İmâmiyye’nin sahabeye yönelik ithamlarını câiz görmemektedir.⁶⁰¹ Diğer yandan aynı kesim tarafından kimi sahabenin ön plana çıkarılmasını da eleştirmekte ve Selmân-ı Farisî, Bilâl-i Habeşî, Ammâr b. Yâsir gibi isimlerin de diğer halifelere biat ettiklerini ispat eden örnekler getirmektedir.⁶⁰²

Ebû Hâşim el-Cubbâî’nin İmâmiyye’nin imâmet iddialarına karşı tavrı, babası Ebû Ali ile hemen hemen aynı çizgidedir. O, tıpkı Ebû Ali gibi imâmet ve efdaliyete yorulan âyetlerin değerlendirmesini yaparak, her birinde murâdın iddia edildiği şekilde olmadığı sonucuna ulaşır. Örneğin o, mübâhele âyetinin⁶⁰³ nâzil olmasından sonra Hz. Peygamber’in Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hüseyin’i toplamasını Hz. Ali’nin Peygamber tarafından tafdiline yoranlara cevaben, burada kastedilenin nesep açısından bir yakınlık olduğunu

⁵⁹⁷ Safedî, *el-Vâfi*, 4/55; Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi*, 53.

⁵⁹⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 20-1/36-38.

⁵⁹⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 20-1/187-188.

⁶⁰⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 20-1/272.

⁶⁰¹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 20-2/3-4.

⁶⁰² Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 20-1/291-292.

belirtmektedir. Söz konusu âyetteki “kendimizi ve kendinizi”⁶⁰⁴ ifadeleri doğrultusunda Hz. Peygamber’in kan bağı üzerinden Hz. Fâtıma, Hz. Ali ve oğullarının anlaşılması son derece olağandır. Dolayısıyla Hz. Ali’nin efdal oluşuna ya da imâmetine delil olarak öne sürülecek bir durum söz konusu değildir.⁶⁰⁵ Ayrıca o, Ebû Ali ile birlikte Gadîr-i Hum rivayetini farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Ona göre rivayette Hz. Peygamber’in Hz. Ali için söyledikleri onun imâmetinin değil, onun her daim geçerli faziletinin göstergesidir. Aksi takdirde (imâmetine delil olarak yorumlandığında) yalnızca muhatap olanları, belirli bir zaman diliminde bağlayıcı kılacak bir beyan haline dönüşecektir. Halbuki onun hiçbir zaman diliminde değişmeyecek olan fazileti, imâmetten çok daha büyük bir makamdır.⁶⁰⁶

Ebû Hâşim’e göre İmâmiyye’ye öncülük edenler, nassla ilişkilendirdikleri rivayetleri delil getirirken, şüpheyi mahal veren aklî yorumlara⁶⁰⁷ başvurmuşlardır. Daha sonra gelenler ise buradaki gayenin bir şekilde muhataba karşı galebe çalmak olduğunu ve başvurdukları ahbârın ikna edici olmadığını görmüşlerdir.⁶⁰⁸

Cubbâîlerin İmâmiyye’nin imâmet anlayışına yaklaşımlarına dair en kapsamlı bilgiyi sunan eser Kâdî Abdulcebbâr’ın *Muğnî*’sidir.⁶⁰⁹ Nitekim Ebû Ali’nin imâmet bahsindeki eserinin bilgisini de bize o vermektedir ki muhtemelen bu konudaki verilerini büyük oranda Ebû Ali’nin mezkûr eserinden sağlamaktadır. Diğer yandan özellikle Ebû Ali’nin İmâmîlerle ilişkisinin izini onun yüz yüze görüşmeleri üzerinden de takip etmek mümkündür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla o, Ahvâz’da Ebû Sehl en-Nevbahtî’yle (ö. 311/924),⁶¹⁰ Askerimükrem’de İbn Memelek el-İsfahânî’yle⁶¹¹ ilmî toplantılarda bir araya gelmiştir.

Ebû Ali’nin İbnu’r-Râvendî ile Cisru Bağdat’ta (Bağdat Köprüsü’nde) bir araya geldiğine dair rivayet ise fazla ihtimal verilen bir hadise değildir.⁶¹² Rivayete göre, İbnu’r-

⁶⁰³ Âl-i İmrân 3/61.

⁶⁰⁴ “انفسنا و انفسكم”

⁶⁰⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 20-1/142.

⁶⁰⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 20-1/146.

⁶⁰⁷ “النظر”

⁶⁰⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 20-1/120.

⁶⁰⁹ Kâdî Abdulcebbâr’ın *Muğnî*’sinin imâmet bahsi üzerinden İmâmiyye’ye getirilen eleştirilerin derlemesi için bkz. Veysi Ünverdi, *Mu‘tezile ve İmâmet - İmâmiyye Şiası’nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdî Abdulcebbâr Örneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020).

⁶¹⁰ Necâşî, *Ricâl*, 32, Tûsî, *Fihrist*, 31.

⁶¹¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu’l-İ‘tizâl*, 278-279.

⁶¹² Değerlendirmeler için bkz. Van Ess, *Theology and Society*, 4/339; Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam, Ibn al-Rawandî, Ebu Bakr al-Razi and Their Impact on Islamic Thought* (Leiden Boston Köln: Brill, 1999), 138; Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi*, 49.

Râvendî burada Ebû Ali'ye kendisinin Kur'ân'a karşı itiraz ve eleştirisini (eleştiriler getirdiği eserini) duyup duymadığı sorar. Ebû Ali; "Senin ve Dehrî yakınlarının size söylediği saçmalıklardan haberdarım." şeklinde bir karşılık verir. Bunun ardından ise İbnu'r-Râvendî'nin "kendi hükmünü kendisinin vermesini" sağlamak adına ona bir soru yöneltir: "Peki kendi itirazlarında Kur'ân'daki gibi bir zarâfet, yumuşaklık, tatlılık ve onun nazmı gibi bir nazm bulabildin mi?" İbnu'r-Râvendî'nin buna cevabı, "Vallahî hayır" şeklindedir. Bunun ardından Ebû Ali, "Bu (cevap) bana yeterli. Şimdi ne istersen yap" karşılığını verir.⁶¹³

İbnu'r-Râvendî ile görüşmesine dair rivâyetin kurgu olması ihtimali, Ebû Ali'nin İmâmiyye kelâmının önde gelenleri ile birebir görüşmüş olabileceği yönündeki tespitimiz için bir engel teşkil etmemektedir. O hem yazılı hem de sözlü yollardan İmâmiyye'ye karşı görüşlerini ifade etme imkânı bulmuş görünmektedir. Özellikle öncü mütekellimlerden Hişâm b. Hakem'e yönelik reddiyesinin tecsîme dair olması ve geri kalan reddiyelerinin hedefinde İbnu'r-Râvendî'nin en tartışmalı eserlerinin yer alıyor olması, Ebû Ali'nin yazılı mücadelede önceliğinin imâmet değil, akaid konuları olduğunu düşündürmektedir.

3. MİHNE SÜRECİ VE SONRASINDA BAĞDAT MU'TEZİLESİ'NİN İMÂMİYYE İLE İLİŞKİLERİ

Bişr b. Mu'temir ile başlatılan Bağdat Mu'tezilesi'nde Bişr ve Sumâme b. Eşres daha önce tespit ettiğimiz üzere Bermekîlerin ve Me'mûn'un ilim meclisleri vesilesiyle İmâmiyye'nin öncü isimleriyle aynı ortamda bulunmuş görünmektedir. Mihne sürecinin başlamasına yetişmemiş görünen bu iki ismin ardından özellikle Ca'fer b. Harb ve Ca'fer b. Mubeşşir'den itibaren Bağdat Mu'tezilesi İmâmiyye kanadıyla çeşitli mecralarda karşı karşıya kalmaya devam etmiştir.

3. 1. Mihne Sonrası Bağdat Mu'tezilesi'nin İmâmiyye ile Karşılaşmaları

Malatî'nin, Bağdat Mu'tezilesi'nin imamı olarak tanıttığı Ca'fer b. Mubeşşir es-Sekafî, Ca'fer b. Harb el-Hemedânî ve Ebû Ca'fer el-İskâfî'ye nispet ettiği Ca'feriyye fırkasının görüşleri arasında aktardığı bilgi dikkat çekicidir. Buna göre bu grup, Hz. Ali'yi efdal kabul etmekle kalmayıp onun *adl*, *tevhîd*, *vaîd*, *el-menzile beyne'l-menziyeteyn* ve

⁶¹³ Safedî, *el-Vâfi*, 8/154-155; Ebu'l-Feth Abdurrahîm b. Abdurrahmân el-Abbâsî, *Me'âhidu't-Tensîs 'alâ Şevâhidu't-Telhîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 1/157-158.

emr-i bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-munker prensiplerini de savunduğunu iddia etmektedir. Onlara göre Hz. Ali'nin bu konulardaki görüşlerini de benimsemek gerekmektedir.⁶¹⁴

Hayyât, Hişâm b. Hakem'in ilim halkasından çıkan Bağdatlı Ebû Ca'fer Muhammed b. Halîl es-Sekkâk ile Mu'tezilîler arasında geçen tartışmalarda onun her defasında Mu'tezile tarafından susturulduğunu iddia etmektedir.⁶¹⁵ Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-851?) da Hayyât'ın bu minvalde zikrettiği Mu'tezilî isimlerden biridir. Daha önce Bermekî meclislerinde Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm, Muammer b. Abbad es-Sulemî, Bişr b. Mu'temir, Sumâme b. Eşres gibi isimlerle Allah'ın ilminin hudûsu hakkında geçen bir tartışmada Ca'fer, Allah'ın ilminin ezeli ve zatında olduğunu savunmaktadır. İlmin hâdis olduğunu savunduğu anlaşılan Sekkâk'a hayat ve kudret sıfatları üzerinden örnek getiren Ca'fer b. Harb; Allah'ın bu sıfatları başta taşımazken âlemi sonradan yaratması nasıl mümkün değilse, aynı şekilde ilim sıfatının da sonradan yaratılmış olmasının mümkün olamayacağını savunmakta ve bu suretle Sekkâk'ı eleştirmektedir. Sekkâk'ın bu yoruma herhangi bir cevap veremediği kaydedilmektedir.⁶¹⁶

Yine Hayyât, Zeydî-Mu'tezilî Ebû Ca'fer el-İşkâfî (ö. 240/854) ile Sekkâk arasında geçen tartışmalardan, ikisi arasındaki donanım farkının açıkça görüleceğini savunmaktadır.⁶¹⁷ Hayyât bu iki isim arasında geçen tartışmaların içeriğine dair bir bilgi vermese de van Ess içeriğin imâmetten ziyade kelâmî bir konu olduğunu tahmin etmektedir.⁶¹⁸ Diğer yandan Sekkâk'ın *Kitâbun (er-Redd) 'alâ Men Ebâ Vucûbe'l-İmâmeti bi'n-Nass* isimli bir eser kaleme aldığı bilinmektedir ki⁶¹⁹ mefdûlün imâmetini câiz gören el-İşkâfî ile aralarındaki bu görüş ayrılığının da bir tartışmada konu edilmiş olması muhtemeldir.

İbnu'n-Nedîm ve Kâdî Abdulcebbâr, Ca'fer b. Harb'in İbn Ebî Du'âd tarafından organize edilen Vâsık dönemi münazara meclislerine katıldığından bahsetmektedir.⁶²⁰ Ebû Ca'fer el-İşkâfî ise Mu'tasım'ın meclislerinde halifenin gözdesidir.⁶²¹ Bu iki ismin Sekkâk'la tartışmaları söz konusu iki halifenin meclislerinde gerçekleşmiş olmalıdır.⁶²²

⁶¹⁴ Malatî, *et-Tenbîh*, 34-35.

⁶¹⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 142.

⁶¹⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, 110-111.

⁶¹⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 142.

⁶¹⁸ Van Ess, *Theology and Society*, 4/92.

⁶¹⁹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 600-601.

⁶²⁰ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 558-561; Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 269-270.

⁶²¹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 560-561.

⁶²² Ayrıca bkz. Watt, "The Rafidites: A Preliminary Study", *Oriens*, 16 (Aralık 1963), 114.

Bağdat Mu‘tezilesi’nin İmâmîyye ile yazılı ilişkilerinin Mihne sonrası süreçteki ilk örneği olarak Ca‘fer b. Mubeşşir’in (ö. 234/848) *Kitabu’t-Tevhid ‘alâ Esnâfi’l-Muşebbihe ve’l-Cehmiyye ve’r-Râfıza*⁶²³ isimli eseri karşımıza çıkmaktadır. İçeriğini ve tam olarak kime hitaben yazıldığını tespit etmek mümkün olmamakla birlikte Ebû Ca‘fer el-İşkâfî’nin *Kitabu’r-Redd ‘alâ Hişâm*⁶²⁴ isimli reddiyesinin Hişâm b. Hakem’e karşı yazılmış reddiyelerden biri olması muhtemeldir.⁶²⁵ Dördüncü asra gelindiğinde özellikle İbnu’r-Râvendî’ye reddiyelerden oluşan literatür çok büyük bir hacim teşkil edecek olmakla birlikte, yine de imâmet bahsinde yazılan ve İmâmî düşüncüyü hedef aldığını tahmin ettiğimiz eserlere rastlamak mümkündür. Ali b. Ahmed b. Tâlib el-Mu‘addel’e⁶²⁶ (ö. 377-378/987-989) ait *Kitâbun fi’l-İmâme* ve Ali b. İsa er-Rummânî (ö. 384/994) tarafından yazılan *Kitâbu’l-İmâme*,⁶²⁷ bu kapsamda değerlendirilebilecek eserler arasındadır.

3. 2. Ca‘fer b. Harb’ın Şîî Fırkaları Ele Alışı ve Kullandığı Kavramlar

İçeriğinin bir kısmı günümüze ulaşan en erken tarihli Mu‘tezilî eserlerden biri Ca‘fer b. Harb’ın (ö. 236/850-851?) kaleme aldığı *Kitâbu’l-Usûl/Usûlu’n-Nihal*’dir. İlgili eserinin içinde, Müslüman toplumdaki imâmet bahsi etrafında gerçekleşen fırkalaşmaları aktaran Ca‘fer b. Harb, Hz. Osman’ın ölümünden sonra ortaya çıkan dört fırka arasında Hz. Ali’nin ahabı için Aleviyye ifadesini kullanmaktadır.⁶²⁸ Tahkîm olayından sonra Hz. Ali’nin taraftarları⁶²⁹ halen Aleviyye olarak anılmaktadır.⁶³⁰ Hz. Ali’nin hilafeti sonra

⁶²³ İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 544-545.

⁶²⁴ İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 562-563.

⁶²⁵ Van Ess, İskafi’ye kronolojik yakınlığından dolayı Hişâm b. Amr el-Fuvati olma ihtimalini de güçlü bulur. Krş. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5/72; 6/301.

⁶²⁶ Hatib Bağdâdî, Zehebî, İbn Hacer gibi yazarlar tarafından Mu‘tezilî kelâmcılardan olduğu belirtilmekle birlikte Mu‘tezilî tabakât kitaplarında yer almaz. Zehebî ve İbn Hacer yalnızca Râfıza’ya reddiyesi olduğunu belirtirken, Bağdâdî eserin imâmet üzerine olduğunu belirtir. Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti’s-Selâm*, 13/227; Zehebî, *Mîzânü’l-İ’tidâl fi Nakdi’r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1995), 5/139; a.mlf. *Târîhul’l-İslâm*, 27/345; İbn Hacer, *Lisânu’l-Mîzân*, 5/485.

⁶²⁷ Ebu’l-Hasan Cemaluddin Ali b. Yûsuf el-Kıfî, *İnbâhu’r-Ruvât ‘alâ Enbâhi’n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhim (Beyrut-Kahire: Muessesetu’l-Kutubi’s-Sakâfiyye-Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1406/1982), 2/296. Aynı zamanda öğrencisi de olan İmâmî âlim Şeyh Mufîd bu esere en-Nakdu ‘alâ Alî b. İsa fi’l-İmâme adlı bir eleştiri kaleme almıştır. Tûsî, *Fihrist*, 445. İbnu’n-Nedîm’in *Fihrist*’inin günümüze kadar neşredilen kısımlarında Ali b. İsa’nın kelâma dair eserleri arasında Şîa ya da imâmet bahsine dair bir eser bulunmamaktadır. Ancak İbn Hacer’in Rummânî bahsinde İbnu’n-Nedîm *Fihrist*’inde ismi geçen Şîa’ya dair eserlerini takıyye ile yazdığı ifadesi geçmektedir. İbn Hacer, *Lisânu’l-Mîzân*, 5/571; krş. İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuâd (London: Muessesetu’l-Furkân li’t-Turâsi’l-İslâmî, 2009), 2/623-624. Diğer yandan aynı Rummanî’nin *Kitâbu Tafdîli Alî* isimli bir eserinin varlığı da dikkate alınmalıdır. Kıfî, *İnbâhu’r-Ruvât*, 2/296; Mâzin Mubârek, *er-Rummânî en-Nahvî fi Dav’i Şerhihi li Kitâbi Sîbeveyh* (Beyrut-Şam: Dâru’l-Fikri’l-Mu‘âsir-Dâru’l-Fikr, 1995), 103.

⁶²⁸ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu’l-İmâme* (Ca‘fer b. Harb, *Kitâbu’l-Usûl*), 16.

⁶²⁹ “شيعة”

⁶³⁰ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu’l-İmâme* (Ca‘fer b. Harb, *Kitâbu’l-Usûl*), 19.

erdiğinde ise başlangıçta yedi, daha sonra Osmâniyye'nin Mürcie'ye eklenmesi ve Huleysiyye'nin Haşeviyye'ye eklenmesiyle beş sınıfa ayrılmış olan ümmet içinde kendine yer bulan sınıflardan biri, artık Şîa olarak anılmaktadır.⁶³¹ Hz. Ali'nin öldürülmesinden sonra Şîa, üç ana fırkaya ayrılmıştır. Bunlardan ilki, Hz. Ali'nin ölümünü kesin olarak kabul eden ve ondan sonra Hz. Hasan'ın imam olduğunu kabul edenlerdir. Ca'fer b. Harb burada ilk kez nass ifadesini kullanmakta ve bu kitlenin; Hz. Peygamber'in, tıpkı babası Hz. Ali'ye nassla işaret ettiği gibi Hz. Hasan'ı nassla tayin ettiğini iddia ettiklerini aktarmaktadır. Ca'fer b. Harb'ın burada verdiği bir başka kıymetli bilgi, söz konusu grubun, imâmetin “nesk” (sıralılık), vasiyetin ise tevatür ile olduğuna inandıklarıdır. Bu kesim ayrıca, imamların kıyamete kadar Hz. Ali evladından olacağını ve bu imamların isim ve sıfatlarıyla belirlenmiş olduklarını iddia etmiştir. Ca'fer b. Harb, bu nedenle bahsi geçen kesimi Ashâbu'n-Nesk olarak anmaktadır.⁶³² Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da katlinden sonra ise Nesku'l-İmâme'yi kabul Eden Şîa ikiye bölünmüştür. Ali b. Hüseyin 'in imâmetinin babası tarafından vasiyet edildiğini ve imâmet Kıyamet'e kadar Fâtıma oğlu dışına çıkmayacağını iddia eden kesim Fâtımiyye olarak anılmaktadır.⁶³³ Râfıza kavramının tarih sahnesine çıkışı ise Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114/733?) ardından yaşanan fırkalaşmaya tekabül etmektedir. Buna göre Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) imâmetini savunan fırka, Muğîre b. Sa'îd (ö. 119/737) ya da bir diğer rivayete göre Zeyd b. Ali (ö. 122/740) tarafından Râfıza olarak isimlendirilmiştir.⁶³⁴ Ca'fer es-Sâdık⁶³⁵ ve Mûsâ el-Kâzım'ın⁶³⁶ (ö. 183/799) ölümleri ardından yaşanan fırkalaşmaları da aktardıktan sonra Ca'fer b. Harb, Ashâbu'l-İmâme'den neski savunanların mevcut durumunun aktardığı şekilde olduğunu ifade etmektedir. Onun döneminde bu kesim on fırkadan müteşekkildir. Bunlar Muğîriyye, Ca'feriyye, Nâvûsiyye, Fethiyye, Hattâbiyye, Samtiyye, Mûsâiyye, Kat'îyye, Vâkıfa ve Şekkâkiyye'dir.⁶³⁷

Ca'fer b. Harb'ın kullanmayı tercih ettiği isimlendirmeler arasında çalışmamız açısından öne çıkan üçü, Ashâbu'n-Nesk, Râfıza ve Ashâbu'l-İmâme Kâilîne bi'n-Nesk'tir.

⁶³¹ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), 20.

⁶³² Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), 22-23.

⁶³³ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), 24-25.

⁶³⁴ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), 46.

⁶³⁵ 1- Nâvûsiyye 2-Fethiyye 3-Hattâbiyye 4- Vâkıfa 5-Samtiyye 6- Başta Abdullah b. Ca'fer'in imâmetini kabul edip, sonra Mûsâ b. Ca'fer'in taraftarları arasına katılanlar. Bkz. Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), 46-47.

⁶³⁶ 1- Vâkıfa 2-Kat'îyye 3- Şekkâkiyye Bkz. Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), 47-48.

⁶³⁷ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*), 48.

Bunlardan ilki ve üçüncüsünün birbiri yerine kullanıldığını söylemek mümkündür. Râfıza'nın ise bu kesim içinde, Muhammed el-Bâkır'ın ölümü ardından Ca'fer es-Sâdık'ın taraftarları için kullanılmaya başladığı anlaşılmaktadır. Onun isimlendirme tercihini ayrıntılı olarak vermemiz, bunlardan özellikle Ashâbu'l-Îmâme'nin Mu'tezilî gelenekte yerini zamanla Ehlu'l-Îmâme ve nihayetinde Îmâmiyye'ye bırakacak olmasıdır.

3. 3. Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin Câhız'a Yönelttiği Eleştiriler

Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin (ö. 240/854) Câhız'ın *Osmâniyye* 'sine yazdığı eleştirisi, İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258) sayesinde günümüze dağınık pasajlar halinde de olsa ulaşabilmiştir. İbn Ebi'l-Hadîd'in aslına sadık kalarak alıntıladığını kabul edersek bu reddiye, Îmâmiyye ifadesinin kullanıldığını görebildiğimiz en erken eserlerden biridir. Burada İskâfî, Câhız'ın Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'den daha faziletli ve imâmet makamına daha layık olduğuna yönelik iddialarını ve bunlara getirdiği delilleri çürütmeye çalışmaktadır. Hz. Ali'nin sahabenin en faziletlisi olduğunu göstermeye çalışan İskâfî, yine de kendi görüşünü Îmâmiyye'den ayırmaya özen göstermektedir. O, diğer taraftan Câhız'ın söylemleri karşısında bütün olarak Şîa'yı benimseyici bir üslup takınmaktadır. Câhız, Hz. Peygamber'e Hz. Ebû Bekir'le Sevr Mağarası'nda yaşadıklarına dair nâzil olan âyeti ve buradaki "Allah bizimle beraberdir."⁶³⁸ ifadelerinin Hz. Ebû Bekir'in fazileti ve Peygamber'e yakınlığına delalet ettiğini savunmuştur. İskâfî bunu, Câhız'ın Şîa'ya ta'n etme çabasının açık bir örneği olarak görmekte ve aslında bu tutum ile Câhız'ın kendi kendini zor duruma düşürdüğünü ifade etmektedir. Zira ona göre Şîa, tam da bu âyeti Hz. Ebû Bekir için bir ayıp olarak yorumlamaktadır. Çünkü bu âyet, Hz. Ebû Bekir'in çaresizliği ve ümitsizliğini ortaya koymaktadır.⁶³⁹ Diğer yandan İskâfî, kendisinin de içinde bulunduğu zümrenin sahabenin faziletlerini inkâr etmediğini, bu sûretle sahabeye hevâ atfeden Îmâmiyye'den ayrıldıklarını savunmaktadır. O ve onun gibi düşünenler yalnızca sahabenin geri kalanının Hz. Ali'den daha faziletli olduğunu inkâr etmektedirler. Onlar aynı zamanda Câhız tarafından Hz. Ali'nin fazilet ve menâkıbını iptal için gösterilen çabaya ve bunun altında yatan taassuba karşı çıkmaktadır.⁶⁴⁰ Ancak İskâfî devamında Hz. Ali'nin faziletlerine dair deliller getirirken ona, eşi Hz. Fâtıma'ya ve oğullarına dair bütün bir sûre indiğini iddia etmektedir ki⁶⁴¹ bu ifadeler İbn Ebi'l-Hadîd'in İskâfî'den yaptığı alıntılarını

⁶³⁸ et-Tevbe, 9/40.

⁶³⁹ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 13/264.

⁶⁴⁰ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 13/275.

⁶⁴¹ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 13/276.

en azından bu kısmına şüphe ile yaklaşmaya neden olmaktadır. İmâmiyye'nin dahi tamamının savunmadığı böylesine büyük bir iddianın İskâfî tarafından tam da yukarıda özetlediğimiz ılımlı beyanların arkasından gelmesindeki tutarsızlığın gözden kaçması mümkün değildir.⁶⁴²

Bir başka örnekte Câhız, A'râf Sûresi'nin 89. âyetinden hareketle Hz. Ebû Bekir'in henüz imân etmemiş olan oğlu ile yapmak üzere olduğu mücadeleden Hz. Peygamber tarafından vazgeçirildiğini anlatmaktadır. İskâfî ise bu örneğin İmâmiyye'ye Hz. Ebû Bekir'e kusur yüklemek için bir başka fırsat vereceğini savunmaktadır. Burada bir kez daha o, kendisinin Hz. Ebû Bekir'e yönelik bir kastının olmadığını, bu kaygıyı güdenin İmâmiyye olduğunu vurgulamış olmakta ve karşıt argümanları adeta onların ağızından ortaya atmaktadır.⁶⁴³ Bir yandan da o İmâmiyye vesilesiyle, Câhız gibi Ebû Bekir'in üstünlüğünü savunanların argümanlarını boşa çıkarma fırsatını değerlendirmiş olmaktadır.

3. 4. Ka'bî'nin İmâmiyye'yi Ele Alışı

Bağdat Mu'tezile'sinin Mihne sonrasındaki yüzyılında Hayyât (ö. 300/913) ve Ka'bî (ö. 319/931) elbette en fazla ön plana çıkan isimler arasındadır. Hayyât'ın *İntisâr*'ı başta olmak üzere, bu isimlerin özellikle Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçen isimlere hitaben yazdıkları reddiyelere daha sonra değineceğiz. Dahası Ka'bî'nin Şiî fırkaları ele alış biçimi müstakil bir çalışmaya da konu olmuştur.⁶⁴⁴ Bununla birlikte onun *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eserinin, günümüze ulaşan Mu'tezilî kaynaklar arasında İmâmiyye terimini kullanan en erken tarihli kaynak olmasının çalışmamız için ayrıca önem arz ettiğini düşünüyoruz.

Hicrî üçüncü asrın sonunda yazılmaya başlamış olan *Kitâbu'l-Makâlât*; yalnızca imâmet konusu etrafındaki fırkalaşmalara dair değil, pek çok kelâmî meseledeki görüşler ve fırkalaşmalar hakkında da bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır. Ka'bî, Hz. Ali'nin sağlığında ortaya çıkan Şîa'nın, bu dönemde üç ana gruptan oluştuğunu, bunlardan ilkinin, tahkîm olayı sonrasında ortaya çıkan kesim olduğunu savunmaktadır. İkinci fırka ise Hz. Osman'a kasteden ve onun ölümünden sorumlu olan fırkadır. Ka'bî'ye göre bunlar ilk iki

⁶⁴² *Şerhu Nehci'l-Belâga* içinde İskâfî'nin *Osmâniyye*'ye eleştirilerinin yer aldığı kısımları bir araya getirerek *Osmâniyye*'nin ardında neşreden Abdusselâm Muhammed Hârûn, bunun İskâfî'ye atılmış bir iftirâ olduğunu düşünmektedir. bkz. "Münâkazâtü Ebî Ca'fer el-İskâfî ", *Osmâniyye*, 319. İskâfî ve onun mezkûr eseri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Ümit, *Hicrî Üçüncü Asırda Şiî-Mu'tezilî İmâmet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).

⁶⁴³ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 13/294.

⁶⁴⁴ Mohammed Ahmed Shihab, *Ebu'l-Kâsım Ka'bî'nin Makâlât'ında Şîa'yı Ele Alışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

halifeye meyledenlerdir. Üçüncü fırka ise aşırılığa kaçan ve büyük iddialar ortaya atan gruptur. Bunlar, İbn Sebe'nin taraftarlarıdır ve Hz. Ali tarafından İbn Sebe'nin kendisiyle birlikte cezalandırılmışlardır.⁶⁴⁵

Şîa çatısı altında daha sonra iki ana fırka ortaya çıkmıştır ve bunlar, Zeydiyye ile İmâmiyye'dir. Bu iki fırkanın da ortak görüşü, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra sahabenin ve insanların en fazîletlisi ve imâmete en layık olduğudur. Onlara göre imâmeti Hz. Ali'nin evladı dışına çıkarmak câiz değildir.⁶⁴⁶ Hz. Ali'nin tafdîlinde birleşen bu iki fırkadan İmâmiyye daha sonra kendi içinde alt fırkalara ayrılmaktadır. Tıpkı Ca'fer b. Harb'in eserinde olduğu gibi Râfıza, Ca'fer es-Sâdık'ın imâmetini kabul eden Ca'feriyye için Muğîre b. Sa'îd tarafından yapılan isimlendirmedir.⁶⁴⁷ Ka'bî burada, söz konusu isimlendirmenin kendi dönemine kadar geldiği açıklamasını da eklemektedir.⁶⁴⁸

İmâmiyye fırkası, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi nassla halefi ilan ettiğine ve bunu açıkça duyurduğuna inanmaktadır. Onlara göre sahabenin altı kişi hariç tamamı, Hz. Peygamber'in bu telkinine uymayarak irtidât etmiştir. Onlar imâmetin verâsetle elde edileceğine ve imamın, ümmetin muhtaç olduğu tüm dinî bilgilere sahip olduğuna inanmaktadır. Hatta imam, imam olmadığına dair Allah üzerine ya da boşama veya köle azadı gibi şartlar üzerine yemin etse dahi bu, takıyye halinde onun için câizdir ve bu durumda dahi imama itaat farzdır. İmam, zorba imama karşı, kendisine helâl kılınan zaman (kıyamet) gelinceye kadar isyan etmez. İmam, ya bizzat Hz. Peygamber tarafından ya da bir önceki imam tarafından nassla tayin edilir ve Hz. Ali, hiçbir yanlış davranışta bulunmamış, din ya da ahkâm konularında hiç hata yapmamıştır.⁶⁴⁹

Ka'bî'ye göre İmâmiyye fırkasının Hz. Ali'den sonra imam kabul ettiği silsile şu şekildedir: Hasan, Hüseyin, Muhammed,⁶⁵⁰ Ali, Ca'fer b. Muhammed, Mûsâ, Ca'fer, Ali b. Mûsâ, Muhammed, Ali b. Mûsâ, Ali b. Muhammed el-Askerî, Hasan b. Ali. Bu isimlerden sonuncusu olan Hasan b. Ali 260/874 yılında ardında bir evlat bırakmadan vefat etmiştir.

⁶⁴⁵ Ka'bî, *el-Makâlât*, 84.

⁶⁴⁶ Ka'bî, *el-Makâlât*, 84-85.

⁶⁴⁷ Kabî, aynı isimlendirmenin Zeyd b. Ali tarafından yapıldığı yönündeki diğer iddiaya da ayrıca yer vermektedir. Bkz. Ka'bî, *el-Makâlât*, 115.

⁶⁴⁸ Ka'bî, *el-Makâlât*, 92.

⁶⁴⁹ Ka'bî, *el-Makâlât*, 85.

⁶⁵⁰ Yüksek ihtimalle burada bahsi geçen şahıs Muhammed el-Bâkır'dır ve bir sıralama karışıklığı söz konusudur. Ali Zeynelâbidîn ile Ca'fer es-Sâdık'ın arasında olması gerekirdi.

Ardından ortaya çıkan karışıklık neticesinde oluşan alt fırkalardan Kat'îyye, sayıca en fazla olup, sesi en az çıkan fırkadır.⁶⁵¹

Ka'bî, Keysâniyye ve onun Muhammed b. el-Hanefiyye ve oğlu Ebû Hâşim'in imâmeti etrafında toplanan alt fırkalarına yer verdikten sonra Muhammed b. Abdillâh b. Hasan'ın imâmetini savunan Muğîre'ye ve ondan ayrılarak Râfıza adını alan Ca'feriyye'ye, ardından Ca'fer es-Sâdık ve Mûsâ el-Kâzım'ın ölümleriyle ortaya çıkan alt gruplara yer vermektedir.⁶⁵²

Ka'bî, İmâmiyye'nin önde gelen ricâli arasında şu isimleri saymaktadır: Hişâm b. Hakem, Ali b. Mansûr, Yûnus b. Abdîrrahmân, Sekkâk, hadis ehlinden Fazl b. Şâzân, Hasan b. İşkâb⁶⁵³ ve Belh ehlinden Sa'îd b. Ebî Sa'îd.⁶⁵⁴ Ona göre Kum ve İdrîs b. Abdillâh'ın beldesi (Mağrip olmalı) dışında Şîîlerin çoğunlukta olduğu bir yer kalmamıştır ve Şîa'nın üstünlüğünü kaybettiği bu şehirler arasında Kûfe de bulunmaktadır.⁶⁵⁵

Kitâbu'l-Makâlât, İmâmiyye'nin öncü kelâmcılarına nispet edilen görüşlere dair temel kaynaklarımızdan biridir. Ka'bî, bu öncü kelâmcılara dair verdiği kıymetli bilgilerin yanında yer yer İbnu'r-Râvendî'den bahsederken, Nevbahtîlerden ve -muhtemelen- daha sonra reddiyeleşeceği İbn Kîbe'den hiç söz etmemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun İmâmiyye'ye ve onun temsilcilerine dair temel bilgileri İbnu'r-Râvendî ile son bulmaktadır. Bu durumu, İmâmiyye'nin daha sonraki temsilcilerinden -en azından *Makâlât*'ını kaleme aldığı anda- henüz haberdar olmadığı şeklinde yorumlamak mümkündür.

Ka'bî'nin isimlendirme tercihi konusunda dikkat çeken bir başka husus, onun Şîa'nın alt fırkaları bahsinde İmâmiyye'yi tercih etmesiyle birlikte, imâmet konusu etrafındaki tartışmalarda sık sık Ehlu'l-İmâme ifadesine başvurmasıdır. Mesela ona göre Ehlu'l-İmâme, imâmetin Hz. Hüseyin'in evladı dışında olmasını câiz görmeyenlerdir. Yine Allah ve Rasûlü'nün Hz. Ali'yi nassla tayin ettiğini, Hz. Peygamber'in bunu yaparken ona ismi, zatı (aynı) ve nesebiyle işaret ettiğini savunanlar da Ehlu'l-İmâme'dir.⁶⁵⁶ Bu ve

⁶⁵¹ Ka'bî, *el-Makâlât*, 87.

⁶⁵² Ka'bî, *el-Makâlât*, 92-96.

⁶⁵³ Ebû Ali Hüseyin b. İbrâhîm b. el-Hurr b. Za'lân (ö. 216/831). Horasanlı olup Necâşî kendisini Hüseyin b. İşkayb şeklinde zikretmektedir. Ali el-Hâdî'nin ashâbından olduğu kaydedilir. Mervezî nisbesiyle de anılan İbn İşkâb, Semerkant'ta ikamet etmiştir. Necâşî, *Ricâl*, 44-45; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 8/532-534.

⁶⁵⁴ Şeyh Sadûk'un râvîleri arasında geçer. Ali el-Hâdî'nin ashabındandır. Şeyh Sadûk, *'İlelu's-Serâyi'*, (Necef: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1963), 602.

⁶⁵⁵ Ka'bî, *el-Makâlât*, 117.

⁶⁵⁶ Ka'bî, *el-Makâlât*, 429-430.

benzeri örneklerden anladığımız kadarıyla Ka‘bî Ehlu‘l-İmâme‘yi⁶⁵⁷ aynı zamanda İmâmiyye olarak isimlendirdiği fırka için kullanmaktadır. O bunun yanında, özellikle kelâmî meselelere dair fırkaların görüşlerine yer verirken Râfıza kavramını kullanmaya devam etmektedir. Örneğin ona göre Râfıza içinde bedâ, rec‘at, imanın ve İslâm‘ın ayrı olduğu görüşlerini savunanlar bulunmaktadır. Yine bu fırka mensupları; Allah‘a teşbîh, icbâr ve ilminin hâdis olması gibi özellikler atfetme konusunda -bundan sakınan kesim dışında- mutabıktırlar.⁶⁵⁸ Diğer yandan onun İmâmiyye‘yi -anakronik bir şekilde- Hz. Ali‘nin vefatının ardından yaşanan fırkalaşmalarla başlatması, onun İmâmiyye ile Ca‘fer b. Harb‘ın Ashâbu‘n-Nesk ya da Ashâbu‘l-İmâme bi‘n-Nesk olarak tanımladığı fırkaya işaret ettiği anlamına gelmektedir.

4. MİHNE SONRASINDA İMÂMİYYE‘NİN DEĞİŞEN MU‘TEZİLE ALGISI

Mihne sonrasındaki bir asrı aşkın bir süreçte tespit edebildiğimiz kadarıyla azımsanmayacak sayıda şahıs İmâmiyye fırkasına geçiş yapmıştır. Esasında bu geçişlerle eş zamanlı olarak iki fırka arasında hem müspet hem de menfi yönde ilişkiler devam etmiştir. Bir yandan Mu‘tezile‘ye ya da bu fırkadan şahıslara yönelik reddiyeler yazılmaya devam etmiş, bir yandan da çeşitli ortamlarda entelektüel ilişkiler sürdürülmüştür. Bunların dışında iki fırka âlimleri arasında hocalık-talebelik ilişkilerinin de varlığı görülmektedir. Yakınlaşmalar kapsamında inceleyeceğimiz isimlere geçmeden önce hicrî ikinci asır ortalarından çalışmamızı sonlandırdığımız tarih olan Şeyh Sadûk‘un ölümüne (381/991) kadarki süreçte münferit ilişkilerde ön plana çıkan isimlere değinmek yerinde olacaktır.

Hişâm b. Hakem‘in fikirleri ve çizgisi kendisinden sonraki nesillerde ilk olarak Yûnus b. Abdirrahmân ve Sekkâk ile devam etmiştir. Fazl b. Şâzân b. Halîl en-Nîşâbûrî (ö. 260/874) ise kendi ifadesine göre onların halefidir. Ona göre Hişâm b. Hakem öldükten sonra muhalifleri reddetme işi halefi Yûnus b. Abdirrahmân‘a geçmiştir. Ondan Sekkâk‘a devreden görev, Sekkâk‘ın da ölümünün ardından Fazl b. Şâzân‘ın vazifesi haline gelmiştir.⁶⁵⁹ Onun bu görevi ne kadar sahiplendiği Mürcie‘ye, Bâtıniyye ve Karâmita‘ya, Seneviyye‘ye, Haşeviyye‘ye, Gulat hareketlere, filozoflara, Hasan el-Basrî‘ye (tafdîl konusunda), Muhammed b. Kerrâm‘a hitaben yazdığı reddiyelerden anlaşılmaktadır.⁶⁶⁰

⁶⁵⁷ Kabî kimi zaman Ashâbu‘l-İmâme terkiibini de kullanmaktadır. Bkz. Ka‘bî, *el-Makâlât*, 433.

⁶⁵⁸ Ka‘bî, *el-Makâlât*, 116.

⁶⁵⁹ Keşşî, *er-Ricâl*, 539.

⁶⁶⁰ Necâşî, *Ricâl*, 307; Tûsî, *Fihrist*, 361-362. Fazl b. Şâzân ve eserlerine dair daha fazla bilgi için bkz. Metin Bozan, “Fadl b. Şâzân”, *Erken Dönem Şii Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Yayınları,

İbn Şâzân'ın geriye bıraktığı bu geniş kapsamlı telifâtı içinde Mu'tezile cephesine yönelik eserler de bulunmaktadır. O, Ebû Bekir el-Esam'ı muhatap alarak *er-Redd 'ale'l-Esam* isminde⁶⁶¹ ve Ebû Ca'fer el-İskâfî'ye hitaben de *Kitâbu'n-Nakd 'ale'l-İskâfî fi (Takviyeti) 'l-Cism*⁶⁶² isminde eserler kaleme almıştır. İbn Şâzân'ın *Kitâbu'l-Va'îd* ile *Kitabu'l-Va'd ve'l-Va'îd*⁶⁶³ adlı iki ayrı eseri de muhtemelen Mu'tezile'yi, bir ihtimal de Mu'tezilî fikirler üzerinden Zeydiyye'yi hedef almaktadır.

Fazl b. Şâzân'ın herhangi bir Mu'tezilî isimle yüz yüze görüştüğüne dair doğrudan ve somut bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, ona yakın isimlerden biri olan Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Kuteybe en-Nîşâbûrî'nin *Mecâlisu'l-Fazl b. Şâzân ma'a Ehli'l-Hilâf ve Sâiri Ehli'l-Buldân* isimli eseri, İbn Şâzân'ın çeşitli meclislerde muhalif görüşlerle karşılaştığını göstermektedir.⁶⁶⁴ Seyahat ettiği şehirler arasında Bağdat'ın da yer alması, İbn Şâzân'ın katıldığı meclislerde, içlerinde Mu'tezile'nin de bulunduğu muhaliflerle tartışmış olma ihtimalini artırmaktadır.⁶⁶⁵ Nitekim Watt, onun eser isimlerinin Mu'tezile ile aynı entelektüel ortamlarda bulunduğuna işaret ettiğini öngörmektedir.⁶⁶⁶

Fazl b. Şâzân'dan günümüze ulaşan *el-İzâh*, Şiî fırkalar karşısında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın konumlandırıldığı ve bu ana başlık altındaki grupların düşüncelerinin aktarıldığı ve eleştirildiği bir çalışmadır.⁶⁶⁷ Cemâat olarak isimlendirilen ve sünnete intisap etmiş olan bu kesim, kendi içlerinde çeşitli konularda ayrılmakta ancak Şîa'nın hilâfında birleşmektedirler.⁶⁶⁸ Cehmiyye, Cebriyye, Ashâbu'l-Hadîs, Mürcie, Havâric'in yanı sıra Ehl-i Hicâz ve Ehl-i Irak'ın da yer aldığı bu alt gruplar arasında Cehmiyye'nin ardından zikrettiği Mu'tezile; tevhid, kabir azabı, mîzân ve sırât konularında Cehmiyye ile aynı

2017), 103-124.

⁶⁶¹ Necâşî, *Ricâl*, 307; Tûsî, *Fihrist*, 361; Agabozorg Tahrânî, *ez-Zerî'a*, 10/185. Van Ess, bu reddiyyeyi Esam'ın *Kitâbu'l-İmâme* isimli eseriyle ilişkilendirmektedir. bkz. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 5/194.

⁶⁶² Necâşî, *Ricâl*, 307; Tûsî, *Fihrist*, 361; Agabozorg Tahrânî, *ez-Zerî'a*, 24/285; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/302.

⁶⁶³ Necâşî, *Ricâl*, 307; Tûsî, *Fihrist*, 361.

⁶⁶⁴ Necâşî, *Ricâl*, 259; Agabozorg Tahrânî, *ez-Zerî'a*, 19/363.

⁶⁶⁵ Ahmed Pâketçî "İbn Şâzân", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, ed. Kâzım Mûsevi Bocnurdî (Tahran: Merkez-i Dâireti Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî, 1370/1991), 4/50.

⁶⁶⁶ Watt, "Sidelights on Early Imamite Doctrine", 291.

⁶⁶⁷ Pâketçî, Eserin erken dönem Şiî Ricâllerinde isminin geçmeyip en erken hicrî on birinci asırda gündeme gelmesinden hareketle İbn Şâzân'a aidiyetine ihtiyatlı yaklaşmaktadır. bkz. Pâketçî "İbn Şâzân", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, 4/52. Bozan Keşşî'nin İbn Şâzân'a nispet ettiği görüşlerle tutarlılık arz etmesinden hareketle eserin İbn Şâzân'a aidiyetini makul bulmaktadır. Bkz. Bozan, "Fazl b. Şâzân ve *Kitâbu'l-İlâh*'i Çerçevesinde İmâmet Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45/2 (2004), 73; a.mlf. "Fazl b. Şâzân", 111.

⁶⁶⁸ Fazl b. Şâzân el-Ezdî en-Nîsâbûrî, *el-İzâh*, thk. Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî (Tahran: İntişârât-ı Dâneşgâh-ı Tahrân, 1972), 3.

fikirdedir ki bu mîzânı, kabir azabını, sırâtı reddettiği anlamına gelmektedir.⁶⁶⁹ Ona göre Mu‘tezile, kazâ ve kaderi reddetmekte, Allah’ın insanlar üzerinde hayır ve şer yönünde herhangi bir takdirinin olmadığını düşünmektedir. Yine onun iddiasına göre Mu‘tezilîler, Allah’ın yaratmasını da kulların dilemesine bağlamıştır. Çünkü Mu‘tezile’nin görüşüne göre dilemek kulun elindedir. Nitekim onlar; “Biz dilersek fiili gerçekleştirir, dilemezsek gerçekleştirmeyiz.” görüşündedirler. O, Mu‘tezile’nin fikirleri arasında Allah’ın şerri yaratmadığı, çünkü bunun Allah tarafından dilenen ya da hoş görülen bir şey olmadığı görüşünü de zikretmektedir. İbn Şâzân, aktardığı bu görüşe köpekler ve domuzlar örneği üzerinden itiraz etmeyi ihmal etmemektedir. Ona göre bu görüşü kabul etmek halinde ortaya çıkacak sonuçlardan biri, Allah’ın bu varlıkları sevdiğidir. Allah Teâlâ’nın bu canlıları sevmediği ve dolayısıyla yaratmadığı ihtimalinde ise Mu‘tezile, Mecûsîlerin görüşüne uymuş olmaktadır.⁶⁷⁰

Fazl b. Şâzân’ın Şîa dışı fırkalara, özelde de Mu‘tezile’ye bakışı, içinde yetiştiği geleneğin kendisinden önceki temsilcilerinden farklılık arz ediyor görünmektedir. İmâmiyye’nin öncü kelâmcılarının İslâm fırkaları arasında öncelikli muhatabının Mu‘tezile olduğunu söylemek abartılı bir ifade olmayacaktır. Özellikle Bağdat’taki meclislerde iki fırkanın önde gelen temsilcileri arasındaki tartışmalar, gördüğümüz kadarıyla Me’mûn döneminde de devam etmiştir. Ancak hem çoğu Kûfe kökenli öncülerden farklı olarak Horasan coğrafyasında, Nîşâbur kültüründe yetişmesi hem de Mu‘tezile’nin özellikle idarî alanda güç kaybetmesi, Mu‘tezile’yi Fazl b. Şâzân’ın -en azından ilgili eserinde- öncelikli muhatabının bir alt kümesi haline getirmiştir. Bu etkenlerden özellikle ilki kanaatimizce daha büyük önem arz etmektedir. Zira aynı asrın Bağdat’ı Câhız, İbnu’r-Râvendî ve Hayyât üçlüsü arasında yaşanacak olan hararetli reddiyeleşmeleri barındırmaktadır. Fazl b. Şâzân ise Nîşâbur’da Mürciîler ve başlangıçta Mürcie’nin bir alt grubu olarak ortaya çıkan Kerrâmîlerle mücadele halindedir.⁶⁷¹

⁶⁶⁹ İbn Şâzân, *el-İzâh*, 5-6.

⁶⁷⁰ İbn Şâzân, *el-İzâh*, 6.

⁶⁷¹ Krş. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 237-238. İbn Şâzân’ın Ehl-i Sünnet ve Mürcie algısı hakkında daha fazla bilgi için bkz. İsa Koç, “İbn Şâzân’ın el-İzâh Adlı Eserine Göre İslam Mezhepleri”, *Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları*, 2018; Ümit Toru, “Fazl B. Şâzân’ın Nazarında Ehl-i Sünnet’in Şîlik Algısındaki Tutarsızlıklar (Sahabe Örneği)”, *e-Makâlât*, 13/1 (2020).

5. MU‘TEZİLE’DEN İMÂMİYYE’YE İLK GEÇİŞLER

Mu‘tezile-İmâmiyye etkileşiminin kanaatimizce en önemli evrelerinden biri Mu‘tezile’den ayrılıp İmâmiyye saflarına ilk katılımların gerçekleştiği evredir. Hicrî üçüncü asrın ortalarıyla başlatabileceğimiz bu sürecin ilk temsilcileri, Ebû İsâ el-Varrâk ve İbnu’r-Râvendî’dir. Onlar için mülhidce fikirler savundukları yönünde iddialar ortaya atılmıştır. İmâmiyye’nin gaybet öğretisinin aklî yönden temellendirilmesinde pay sahibi olan İbn Kibe ve İbn Memelek de yine Mu‘tezile’den İmâmiyye’ye geçiş yaptığı belirtilen isimler arasındadır. Bu şahıslardan özellikle ilk ikisini mümkün olduğunca yakından incelemek, onların ilhâdına dair iddiaların sorgulanmasında ve bu iddiaların en ateşli savunucuları olan Mu‘tezilîlerin tavırlarının anlaşılmasında büyük önem arz etmektedir.

5. 1. Ebû İsâ el-Varrâk

Özellikle Mu‘tezilî kaynaklarda İbnu’r-Râvendî ile ilişkisinin altı çokça çizilen Varrâk’ın hayatı ve fikirleri hakkında oldukça ihtilafli iddialar söz konusudur. Onun Mu‘tezile’den ayrıldıktan sonra mülhidce fikirler benimsediğine dair yine çoğunlukla Mu‘tezile menşeli iddialar, İmâmiyye’ye geçişi konusu ile birlikte bu meselenin de sorgulamaya açılmasını gerektirmiştir. Bu nedenle Varrâk’ın Râfıza ile ilişkilendirilmesi ve mülhid ilan edilmesi konularına ayrı ayrı, ama birbirleriyle ilişkisi de sorgulanarak değinmek anlamlı olacaktır.

5. 1. 1. Hayatı ve Eserleri

Ebû İsâ Muhammed b. Harun el-Varrâk’ın hayatı hakkında elimizde çok az bilgi bulunmakla birlikte Mes‘ûdî, onun 247/861’de Bağdat’ın batı bölgesinde Remle adı verilen bir mevzide öldüğünü kaydetmektedir.⁶⁷² Ancak Mes‘ûdî’nin aynı yerde İbnu’r-Râvendî’nin ölümüne dair de 245/859-860 yılını zikretmesi bu bilginin güvenilirliğine dair şüphe uyandırmaktadır. Daha sonra değineceğimiz kimi nedenlerden ötürü İbnu’r-Râvendî’nin ölümü için bu tarih erken görünmektedir. Diğer yandan Stern’in vurguladığı gibi Şehristânî, *Milel* ve *Nihal*’inde Seneviyye’nin alt grupları arasında Maniheistlere dair bilgi verirken Varrâk’tan alıntılara başvurmaktadır. Eğer Şehristânî, 271/884-885 tarihinin zikredildiği bir bilgiyi paylaşırsa⁶⁷³ bundan Varrâk’ın bu

⁶⁷² Mes‘ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, 5/23.

⁶⁷³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 290-294.

tarihte hayatta olduğu anlamı çıkmaktadır.⁶⁷⁴ İbnu'l-Cevzî ise Varrâk'ın İbnu'r-Râvendî ile birlikte yakalanması yönünde dönemin sultanı tarafından bir emir çıkarıldığını, Varrâk'ın yakalanıp hapiste vefat ettiğini, ancak İbnu'r-Râvendî'nin kaçmayı başardığını kaydetmektedir.⁶⁷⁵

Makâlât türü eserlerin en erken örneklerinden biri olduğunu söyleyebileceğimiz Varrâk'ın *Makâlât*'ından, sonraki dönem müelliflerinin bolca istifade ettiği anlaşılmaktadır. Mes'ûdî *Murûcu'z-Zeheb*'inde Zeydî fırkalara dair bilgilerini paylaşırken Varrâk'a atıfta bulunmaktadır.⁶⁷⁶ Burada Mes'ûdî'nin -doğrudan eser ismi belirtmese de- Varrâk'ın *Makâlât*'ından faydalanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Keza Varrâk; Ka'bî, Eş'arî, Bağdâdî ve Şehristânî'nin de Hişâm b. Hakem'e, Hişâm b. Sâlim'e (ö. II./VIII. asrın ikinci yarısı) ve Seneviyye'ye dair bilgilerinin kaynakları arasındadır.⁶⁷⁷ Kâdî Abdulcebbâr da Maniheistlere dair verilerinde Varrâk'tan faydalanmıştır.⁶⁷⁸ Varrâk'ın bütün olarak günümüze ulaşmamış olan *Makâlât*'ından alıntı yapan bir diğer isim ise Mu'tezilî İbnu'l-Melâhimî'dir (ö. 536/1141). O, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn* adlı eserinde Varrâk'ın Dehrîyye, Seneviyye ve Mecûsîler gibi İslâm dışı gruplara dair bilgilerinden istifade etmiştir.⁶⁷⁹ Ebû İsâ'dan alıntıda bulunan bir diğer isim olan Bîrûnî ise *Âsâru'l-Bâkiye* isimli eserinde Yahudilere dair dinî gün ve bayramlar hakkında sunduğu bilgilerin bir kısmını Varrâk'a dayandırmaktadır.⁶⁸⁰

Varrâk'ın ayrıca *Redd 'ale'n-Nesârâ* adlı eserinin bir kısmı, Yahyâ b. Adî (ö. 364/975) tarafından kendisine yazılan reddiye sayesinde günümüze ulaşmıştır.⁶⁸¹ Diğer yandan Mes'ûdî, onun Hişâm b. Hakem ve Amr b. Ubeyd arasında geçen bir tartışmaya dair rivayetinde kaynak olarak kullandığı *Mecâlis* isimli bir eserinden bahsetmektedir.⁶⁸²

⁶⁷⁴ Samuel M. Stern, "Abu Isa Muhammad b. Harun al-Warraq", *Encyclopaedia of Islam*, ed. H. A. R. Gibb vd. (Leiden: Brill: 1986), 1/130; krş. Van Ess, *Theology and Society*, 4/331.

⁶⁷⁵ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/112.

⁶⁷⁶ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 4/45.

⁶⁷⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 78-81, 484-485; Bağdâdî, *el-Fark*, 66, 68; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 216, 290, 295.

⁶⁷⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 5/10.

⁶⁷⁹ Ruknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, thk. Martin McDermott, Wilferd Madelung (London: Al-Hoda, 1990), 547 vd, 561 vd, 597 vd; Patricia Crone, "Abû Sa'îd al-Hadîrî and the Punishment of Unbelievers", 97.

⁶⁸⁰ Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Âsâru'l-Bâkiye mine'l-Kurûni'l-Hâliye* (Kahire: Mektebu's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2008), 338, 347, 348.

⁶⁸¹ David Thomas, ilgili pasajları tercümesiyle birlikte yayımlamıştır. David Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abu Isa al-Warraq's "Against the Trinity"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); *Early Muslim Polemic against Christianity: Abu Isa al-Warraq's "Against the Incarnation"* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

⁶⁸² Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 5/23.

İbnu'n-Nedîm tarafından Varrâk'a isnat edilen eserler şu şekilde sıralanmaktadır:

Kitâbu 'l-Makâlât,⁶⁸³

Kitâbu 'l-Hades,

Kitâbu 'l-İmâmeti 'l-Kebîr,

Kitâbu 'l-İmâmeti 's-Sağîr,

Kitâbu Garîbi 'l-Meşrikî (Müstevfi) fi 'n-Navhi 'ale 'l-Hayevân,

Kitâbu İktisâs Mezâhibi Ashâbi 'l-İsneyn ve 'r-Reddi aleyhim,

Kitâbu 'r-Redd ale 'n-Nesârâ (Kebîr, Evsat, Asğar),⁶⁸⁴

Kitâbu 'r-Redd 'ale 'l-Mecûs,

Kitâbu 'r-Redd 'ale 'l-Yehûd.⁶⁸⁵

Necâşî'de geçen diğer eserleri ise *Kitâbu 's-Sakîfe*, *Kitâbu 'l-Hukm 'alâ Sûreti Lem Yekun* 'dur.⁶⁸⁶

5. 1. 2. Varrâk'ın Râfıza ile İlişkilendirilmesi

Ebû İsâ el-Varrâk, kimi kaynaklarda Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçen isimler arasında gösterilmektedir. Onun bu geçiş süreci ile alakalı ne yazık ki elimizde ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Ancak kesin olarak söyleyebileceğimiz, Mu'tezilî kaynakların onun yine Mu'tezile'yi terk eden İbnu'r-Râvendî ile ilişkisini vurgulama konusunda son derece istekli olduğudur. Hayyât onu, kimi zaman İbnu'r-Râvendî'nin hocası⁶⁸⁷ kimi zaman kardeşi⁶⁸⁸ ya da selefi⁶⁸⁹ olarak tanıtmaktadır. Eş'arî ise Varrâk'ı İbnu'r-Râvendî ile birlikte Râfıza'ya dâhil olup onlar lehine eserler kaleme almış biri olarak nitelemektedir.⁶⁹⁰ Bağdâdî ve Şehristânî'nin eserlerinde ise Varrâk karşımıza Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim ve onların görüşlerine dair rivayetler nakleden bir kaynak olarak çıkmaktadır.

Varrâk için özellikle Mu'tezile kanadından yükselen ilhâd iddialarının, onun İmâmiyye ile ilişkisini tespit etmede bir sorun teşkil ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Zira aşağıda değineceğimiz üzere Varrâk'ın İslâm dininin temel akidelerine itirazlarının

⁶⁸³ Necâşî, *Kitâbu İhtilâfi 'ş-Şî'a ve 'l-Makâlât* adıyla zikretmektedir.

⁶⁸⁴ Kâdî Abdulcebbâr Ebû İsâ'nın Hristiyanlığa dair bir eserine Ebû Ali el-Cubbâtî'nin reddiyesi bulunduğunu yazmaktadır. Bahsi geçen eserin burada zikredilen üçünden birisi olma ihtimali vardır. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ 'ili 'n-Nübüvve*, 388.

⁶⁸⁵ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 570-571.

⁶⁸⁶ Necâşî, *Ricâl*, 372.

⁶⁸⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 97.

⁶⁸⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 152.

⁶⁸⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 155.

⁶⁹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 118-119.

bulunduğu yönündeki iddialar ve bu yöndeki alıntılar, onu İmâmiyye mezhebi kapsamında değerlendirmenin mümkün olup olmadığı sorusunu da gündeme getirmektedir. Yine de öncelikle onun İmâmiyye ile ilişkilendirilmesine imkân tanıyan eser ve görüşlerine odaklanmak yerinde olacaktır.

Varrâk'ın İmâmiyye doktrinlerini benimsediği ve ona sahip çıktığı ihtimalini güçlendiren hususların başında, onun imâmet bahsine dair iki eser kaleme almış olduğu bilgisi gelmektedir. Şerîf el-Murtazâ'ya göre o, tıpkı İbnu'r-Râvendî ve Nevbahîler gibi imâmetin gerekliliğine ve imamların vasıflarına dair delillendirmelerde bulunmuştur.⁶⁹¹ Mufîd'in (ö. 413/1022) verdiği bilgiye göre ise Varrâk, iki yüz sayfalık *Sakîfe* adlı eserinde “Nâsıbe”nin Hz. Ali aleyhindeki ve Hz. Ebû Bekir lehindeki iddialarını (bunlardan birisi de Hz. Ebû Bekir'in namazda imamlığı meselesidir) çürütmekte ve “onların ifsadını açıkça ortaya koymaktadır.”⁶⁹²

Mes'ûdî, Varrâk'ı Câhız'a reddiye yazan Şîfler arasında zikretmektedir.⁶⁹³ Ancak onun burada doğrudan bir isim zikretmemiş olması, Varrâk'ın diğer kaynaklarda bahsi geçen bir eserinin mi yoksa farklı bir eserin mi söz konusu olduğunu tespit etmemizi zorlaştırmaktadır. Diğer yandan Varrâk'ın ashabından Subeyt b. Muhammed aracılığı ile haberdar olduğumuz *Kitâbu Nakdi'l-Osmâniyye* adlı bir eserinin varlığı bilgisi, yukarıdaki bilgi ile birleştirildiğinde onun Câhız'ın *Osmâniyye*'sine bir reddiye yazdığı ihtimali en güçlü seçenek haline gelmektedir.⁶⁹⁴ Thomas'ın da kanaati bu yönde olmakla birlikte o, Câhız tarafından da Varrâk'a hitaben eserler yazıldığını düşünmektedir ancak bu, pek ihtimal dâhilinde görülebilecek bir husus değildir.⁶⁹⁵

5. 1. 3. Varrâk'ın Mülhid İlan Edilmesi

Varrâk, Mu'tezile ve İmamiyye fırkaları dışında ilhâd ile de ilişkilendirilmiştir. İbnu'n-Nedîm onu, Mu'tezile mezhebine mensup iken, kafası karışıp Seneviyye ile ilişkilendirilmeye başlamış birisi olarak tanıtmaktadır.⁶⁹⁶ İbnu'l-Cevzî, Varrâk'ın genellikle

⁶⁹¹ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 1/98.

⁶⁹² Şeyh Mufîd, *el-İfsâh fi'l-İmâme* (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li'Elfiyyeti's-Şeyh Mufîd, 1413/1992-1993), 207.

⁶⁹³ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 4/77.

⁶⁹⁴ Necâşî, *Ricâl*, 117; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/431.

⁶⁹⁵ Thomas, *Anti-Christian Polemic*, 11, 23. Thomas, Câhız'ın *Risâle fi Medhi'l-Varrâk* ve *Risâle fi Zemmi'l-Varrâk* isimli risalelerinin bu atışmaların bir parçası olabileceği ihtimali üzerinde durur, ancak onun Varrâklara (Varrâkîn) hitaben yazılan eserleri yanlış yorumladığı anlaşılmaktadır. Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 556-557.

⁶⁹⁶ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 570-571.

İbnu'r-Râvendî'ye atfedilen *Kitâbu'z-Zumurrud*'un aidiyeti konusunda İbnu'r-Râvendî ile çatıştıklarını ve bu eserin telifi (suçunu) birbirine atmaya çalıştıklarını, ancak onların Kur'ân'a ta'n etme konusunda hemfikir olduklarını ileri sürmektedir.⁶⁹⁷ Şehristânî ise bu yazarlardan farklı olarak Varrâk'ı Mecûsî olarak tanıtmaktadır.⁶⁹⁸ Ne var ki bu bilginin doğruluğunu destekleyecek herhangi bir veriye tesadüf edemedik.⁶⁹⁹ Diğer yandan Mes'ûdî'nin Varrâk'ın Mu'tezile geçmişinden ya da Seneviyye, ilhâd gibi iddialardan bahsetmiyor oluşu, bütün bu veriler ile karşılaştırıldığında kayda değer bir husustur.⁷⁰⁰

Varrâk'la ilgili aşırı iddiaların kaynaklarının başında Mu'tezilî yazarlar, onların başında da Hayyât ve Kâdî Abdulcebbâr gelmektedir. Hayyât'a göre o, İbnu'r-Râvendî'nin ilhâda düşmesinin bizzat müsebbibidir. Üstelik Varrâk, Hayyât'ın iddialarına göre Hz. Ali'ye bile buğzetmiş bir kimsedir. Muhatabı İbnu'r-Râvendî'nin Câhız'a yönelik suçlamalarına karşılık vermeye çalışan Hayyât, burada Hz. Ali'ye muhabbet yönünden Varrâk ve Câhız karşılaştırması yapmakta ve Câhız'ın bu konudaki konumunun Varrâk'tan çok daha iyi olduğunu göstermek istemektedir. Burada bizzat İbnu'r-Râvendî'nin ondan aktardıklarına başvurduğunu iddia eden Hayyât'a göre Varrâk, Hz. Ali'yi çok kan dökmekle eleştirmektedir.⁷⁰¹

Kâdî Abdulcebbâr, Varrâk'ın İbnu'r-Râvendî ile birlikte İslâm dairesi dışına çıkmış birisi olduğunu düşünmektedir. Ona göre kendisini Müslüman olarak tanıtan ve öyle bilinen bu iki isim, esasında irtidat etmiş ve tanrıtanımaz hale gelmişlerdir.⁷⁰² Kâdî Abdulcebbâr, özellikle *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nubuvve*'sinde onu genellikle İbnu'r-Râvendî'nin yanında Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Saîd el-Hadrî gibi isimlerle birlikte anmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr'a göre bu isimlerin hepsi peygamber düşmanındırlar.⁷⁰³ Onlar kimi zaman Hz. Peygamber'e ta'n etmekle de yetinmemiş, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve sahabeden başka kimselere de aynı şekilde nefret söylemlerinde bulunmuşlardır.⁷⁰⁴ O, *el-Muğnî*'sinde de bu isimleri birlikte anmaya devam etmekte, burada da onları Kur'ân'a iftiralar atan kimseler olmakla

⁶⁹⁷ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/109.

⁶⁹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 290.

⁶⁹⁹ Krş. Van Ess, *Theology and Society*, 4/327.

⁷⁰⁰ Krş. David Thomas, *Anti-Christian Polemic*, 10.

⁷⁰¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 155.

⁷⁰² Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013), 1/88-89.

⁷⁰³ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 120-121, 444-445.

⁷⁰⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 258-259, 446-447.

suçlamaktadır.⁷⁰⁵ O, ayrıca İslâm dışı fırkalara dair bilgilerinin kaynaklarından olan Varrâk'ın kendisinin de Seneviyye'den olduğunu iddia etmektedir.⁷⁰⁶

Varrâk'a İslâm dışı fikirler isnat edenler yalnızca Mu'tezilî şahıslar değildir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) Varrâk'ı; İbnu'r-Râvendî, Ebû Sa'îd el-Hadrî gibi isimlerle birlikte İslâm dairesi dışına çıkanlar arasında saymaktadır. Hatta bunun sebebi olarak da onların ilahî adalete yönelik sorgulamalarını göstermektedir. Ona göre “fazîletli olan yoksulluk çekerken, bu konuda eksik ve yetersiz olanın başarıyı elde etmesi karşısında İbnu'r-Râvendî dinin ipini bırakmış, Ebû Sa'îd el-Hadrî şüpheyne düşmüş ve onlar gibi başkaları da İslâm dinini reddetmiştir.⁷⁰⁷ Ayrıca o anlattığı bir hikâye ile Varrâk'ın ilahî adalete yönelik isyanını resmetmektedir. Buna göre Varrâk, halifenin sarayından çıkan şık ve pahalı giyimli, etrafında insanların ve atların koşuşturduğu bir adamı görünce başını semaya kaldırarak isyan etmiştir: “Ben senin tevhidini her türlü dil ve lisanla teyit ediyorum, hüccetler ve delillerle sana davet ediyorum, senin dinine her türlü şahitlik ve kanıtla yardım ediyorum. Sonra böyle çıplak, aç, susuz bir şekilde yürüyorum. Bunun gibi adamlarsa etrafı ipekli sırmalı kıyafetlerle, hizmetçilerle, uşaklarla donatılmış bir şekilde yaşıyorlar.” Ebû Hayyân, burada bahsi geçen gösterişli adamın İbnu'r-Râvendî olduğuna dair söylentiler bulunduğunu da eklemektedir.⁷⁰⁸

Ebû Hayyân'ın Varrâk'ın zekâsına övgüde bulunduğu bir başka alıntıda Varrâk'ın *Garîbu'l-Meşrikî* eserinin içeriğine dair bilgi verilmektedir. Ebû Hayyân'ın bildirdiğine göre Varrâk, mezkûr eserinde ilâhî hikmeti sorgulayan düşüncelerin sahibidir ya da en iyi ihtimalle -onaylamasa da- onları “doğulu bir yabancı”dan aktarmaktadır. Allah'ın imân etmeyeceklerini bildiği halde kâfirlere imânı emretmesinin mantıksızlığına vurgu yapan Varrâk'ın, ebedî cezalandırmaya da itirazları vardır. Buna göre birini cezalandırmada onu ıslah etmek ya da cezalandırıcının öfkesini dindirmek gibi işlevler olmazsa bu ceza zulme dönüşecektir. Allah Tealâ'nın cehennem ehlini cezalandırmasında onları ıslah etmek ya da onlara öfkesinin dinmesi gibi bir işlev görünmemektedir. Bu nedenle de onların cezalandırılmasında bir hikmet bulunmamaktadır.⁷⁰⁹

⁷⁰⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 20-1/37-38.

⁷⁰⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 5/11 vd, 16.

⁷⁰⁷ Ebû Hayyân et-Tevhîdî-Miskeveyh, *el-Hevâmil ve's-Şevâmil*, nşr. Ahmed Emîn - Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Matba'atu Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1951), 212-213.

⁷⁰⁸ Tevhîdî, *el-Hevâmil*, 213.

⁷⁰⁹ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Mu'âne* (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2011), 395.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbu t-Tevhîd*'inde ise Ebû İsa karşımıza nübüvvet olgusuna ciddi eleştiriler getiren biri olarak çıkmaktadır. Kimi zaman peygamberleri illüzyonistlere benzetmekte,⁷¹⁰ kimi zaman onların getirdiği haberlerin (canlıların ölümlü olmaları gibi) insanın ulaşabileceği türden haberler oldukları eleştirisi getirmekte,⁷¹¹ kimi zaman da Kur'ân'ın nübüvvete delil oluşunu özellikle onun i'câzı bakımından eleştirmektedir. Ona göre Kur'ân'ın belagat bakımından meydan okuduğu Araplar, bu alanda sanıldığı derecede ileri seviyede insanlar değildirler. Bu surette Kur'ân'ın meydan okuması da zannedildiği ölçüde bir güç gösterisi değildir. Aynı şekilde muhatap alınan kitlenin, meydan okunduğu üzere Kur'ân'ın bir benzerini getirecek zamanları olmamıştır, zira bu meydan okuma süreci ani gelişmiştir.⁷¹² Dahası Varrâk, bu alıntıya göre Kur'ân'ın Yahudilere⁷¹³ ve Hristiyanlara⁷¹⁴ yönelik meydan okuyan âyetlerini delil kabul etmemekte; önceki kavim ve peygamberlerden ulaşan bu tarz bilgilerin haber değerlerini tartışmaktadır.⁷¹⁵ Bedir'de Hz. Peygamber'e ve ashabına yardım eden meleklerin Uhud'da yardım etmeyişi sorgulamakta,⁷¹⁶ peygamberlerin delillerin aklın kurallarına uygun olmaları halinde onların peygamber olarak bir özelliklerinin kalmadığını, akla aykırı deliller getirmeleri halinde ise Allah tarafından kesin ölçüt olarak bahşedilen aklın kuralları doğrultusunda reddedilmeleri gerektiğini savunmaktadır.⁷¹⁷

Mâturîdî'nin daha sonra inceleyeceğimiz üzere İbnu'r-Râvendî'ye yönelik algıyı sorgulamaya açan alıntıları, Varrâk için aynı imkânı sunmamaktadır. Burada Varrâk doğrudan İslâm'daki peygamberlik algısına ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine itirazlarda bulunmaktadır. Hem ondan günümüze bütün halinde bir eserin kalmamış olması hem de hayatı ile ilgili tarafsız bir okuma yapabileceğimiz malzemenin eksikliği, yukarıdaki iddiaların ne derece gerçeği yansıttığını tespit etmeyi oldukça güç hale getirmektedir. Yine de kanaatimize göre Hayyat ve Kâdî Abdulcebbâr gibi Mu'tezilîlerin iddia ettikleri minvalde bir "Mu'tezile'den kovuluş" hikâyesini tarihsel verilerle desteklemek hayli güçtür. Özellikle bu iki ismin kullandıkları genel ifadelerin Hişâm b. Hakem, Ebû İsa el-Varrâk, İbnu'r-Râvendî, Ebû Sa'îd el-Hadrî (Husrî) gibi her konuda

⁷¹⁰ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 284.

⁷¹¹ Mâturîdî, *Kitâbu t-Tevhîd*, 286.

⁷¹² Mâturîdî, *Kitâbu t-Tevhîd*, 292-294.

⁷¹³ el-Bakara 2/94.

⁷¹⁴ Âl-i İmrân 3/61. Mübâhele âyeti olarak da bilinir.

⁷¹⁵ Mâturîdî, *Kitâbu t-Tevhîd*, 298-300.

⁷¹⁶ Mâturîdî, *Kitâbu t-Tevhîd*, 304.

⁷¹⁷ Mâturîdî, *Kitâbu t-Tevhîd*, 305.

hemfikir olmaları mümkün görünmeyen isimleri genelde ortak kanaat sahibi gösteriyor olmaları, onların iddialarına olan güveni sarsmaktadır.

Varrâk'ın irtidâtı ya da ilhâdıyla ilgili kesin bir kanaat oluşturabilmenin çok kolay olmamasının yanında, bunun çalışmamızın temel problematiğinin dışında kalan bir husus olduğunu hatırlamak yerinde olacaktır. Bizim için önemli olan, Varrâk'ın anlamaya ve aydınlatmaya çalıştığımız bu geçiş sürecinde ne derece önemli bir konumda yer aldığına yönelik sağlıklı bir bakış açısı geliştirebilmektir. Varrâk'ın sözünü ettiğimiz süreçteki konumunu, hem kendisi hem de irtidâtı ve ilhâdıyla ilgili iddialar Varrâk'tan çok daha meşhur hale gelecek olan İbnu'r-Râvendî'den bağımsız tespit etmek mümkün olmasa gerektir. Bu ise İbnu'r-Ravendî'ye yönelik çok yönlü bir tetkiki kaçınılmaz kılmaktadır.

5. 2. İbnu'r-Râvendî

Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçtiği öne sürülenlerin şüphesiz en meşhuru İbnu'r-Râvendî'dir. Tıpkı Varrâk örneğinde olduğu gibi İbnu'r-Râvendî'nin de pek çok kaynaktan itikadı sorgulamaya açılmış ve o bunların çoğunda mürted ve mülhid kabul edilmiştir. Kendisine isnat edilen ve İslâm'ın ana inanç unsurlarına saldırı ya da eleştiri niteliği taşıyan görüşler; yalnızca Mu'tezilî değil Hanbelî, Eş'arî gibi farklı geleneklerin kaynaklarında da nakledilmiştir. Onunla ilgili bu fazlasıyla olumsuz algının yanında, nispeten zayıf olarak nitelenecek bir de İmâmî fikirlerin bahsi söz konusudur. Özellikle Hayyât'ın günümüze ulaşan *el-İntisâr* adlı eseri sayesinde İbnu'r-Râvendî'nin İmâmî fikir ve öncülerle tereddütsüz bir şekilde ilişkilendirilebilmesi mümkün hale gelmektedir. Ancak onunla ilgili ilhâd iddialarının “Râfizîlik” iddialarıyla birlikte değerlendirilmesi ve bu iddialarda Mu'tezile'nin payının sorgulamaya açılması, İbnu'r-Râvendî'nin iki fırka etkileşimindeki konumunu belirlemede büyük önem taşımaktadır.

5. 2. 1. Hayatı

Tam ismi Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Yahya b. Muhammed b. İshak olan İbnu'r-Râvendî isminden ölüm tarihine, mezhebî aidiyetinden kişiliğine kadar pek çok konuda İslâm düşünce tarihinin en tartışmalı isimlerinden biri olsa gerektir. Onunla ilgili verilerin sınırlı oluşu sağlıklı bilgiler sunabilme imkânını kısıtlamakta, mezhebî aidiyetleriyle ilgili farklı ve karmaşık dönemlerden geçmiş olması da şahsına yönelik eleştirel ve hatta hakaretamiz ifadelerin ortaya çıkmasına neden olmakta, bu durum da kendisiyle ilgili

günümüze ulaşan veriler konusunda kuşkucu bir tavır benimsenmesine sebebiyet vermektedir.

İbnu'r-Râvendî ile ilgili tartışmalı olarak tanımladığımız hususların başında gelen isim meselesi esasında modern çalışmalar sayesinde büyük oranda çözüme kavuşturulmuş görünmektedir. Zira kendisi ile ilgili biri doktora tezi olmak üzere kapsamlı çalışmalara imza atan el-A'sem bu ismin Horasan'da Maru'r-rûz⁷¹⁸/Merverrûz⁷¹⁹ olarak bilinen bölgenin kuzeyinde yer alan bir köyden geldiğini ve bu köyün isminin Revend⁷²⁰ olduğunu ve özellikle Hayyât'ın *el-İntisâr*'ı ve Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid*'i gibi erken dönem kaynakların doğru olarak bu köye atıfla İbnu'r-Revendî⁷²¹ yazımını tercih ettiğini belirtmektedir. Ancak bu bölgenin İsfahan bölgesinde Kâsân yakınındaki başka ve daha büyük bir köy olan Râvend⁷²² ile karıştırıldığı, özellikle daha sonraki tarihlerde yazılan eserlerin bu yazıma kaydığı tespitinde bulunmaktadır.⁷²³ Diğer yandan İbnu'l-Cevzî'nin *el-Muntazam fi't-Târîh* adlı eserinde olduğu gibi başka bir kullanım olan Rîvend⁷²⁴ yazımı ile de karşılaşmak mümkündür.⁷²⁵ Bu tespitinden dolayı A'sem "Riwandî" ve van Ess "Rewandî" kullanımını tercih etmektedir. Ancak *Encyclopaedia of Islam*'da ilgili maddenin yazarı Kraus ve Vajda, *TDV İslâm Ansiklopedisi* ilgili madde yazarı Kutluer, İbnu'r-Râvendî ile ilgili kapsamlı çalışmaları olan Stroumsa gibi çağdaş yazarlar bu konuda galat-ı meşhur hale gelmiş Râvendî kullanımına karşı, bizim gibi kayıtsız kalmamayı tercih edenler arasındadırlar.⁷²⁶

İbnu'r-Râvendî ile ilgili tartışmalı hususlardan ikincisi de onun ölüm tarihidir. Mesele hakkındaki tartışmalar büyük oranda hicrî üçüncü asrın ilk yarısının sonları ile üçüncü asrın sonları olmak üzere iki farklı yaklaşım etrafında toplanmaktadır. A'sem, Mes'ûdî ve İbn Hallikân gibi yazarlar tarafından İbnu'r-Râvendî'nin ölüm tarihi olarak

⁷¹⁸ A'sem kelimeyi bu şekilde okumaktadır. bkz. Abdul-Amir al-A'asam, *Ibn Ar-Riwandî's Kitab Fadihat Al-Mu'tazilah: Analytical Study of Ibn Ar-Riwandî's Method in His Criticism of the Rational Foundation of Polemics in Islam* (Beyrut- Paris: Editions Oueidat, 1975-1977), 7.

⁷¹⁹ Merv ile Belh şehirleri arasında kalan bir bölgede bulunan eski bir şehirdir. Bkz. Ya'kûbî, *el-Buldân*, thk. Muhammed Emîn Dannâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 121. Krş. İlhan Kutluer "İbnü'r-Râvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/179.

⁷²⁰ روند

⁷²¹ ابن الروندي

⁷²² راوند

⁷²³ A'asam, *Ibn Ar-Riwandî's Kitab Fadihat Al-Mu'tazilah*, 7-8.

⁷²⁴ ريوند

⁷²⁵ İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 13/108.

⁷²⁶ Kraus, P. - Vajda, G., "İbn al-Rāwandī or al-Rēwendī", *Encyclopaedia of Islam*, ed. B. Lewis vd. (Leiden: Brill, 1986), 3/905; İlhan Kutluer "İbnu'r-Râvendî", 21/179; Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 37 vd.

verilen 245/859-860⁷²⁷ yılı bilgisinden ve öldüğünde kırk yaş civarında olduğu ifadelerinden hareketle onun 205/820-21 civarında doğduğu kanaatindedir.⁷²⁸ A'sem, bu konudaki kanaatini yukarıdaki tarihler doğrultusunda belirlemiş ve onun hayatıyla ilgili tüm önemli hadise ve kırılma noktalarının tarihlendirmesini bu zaman aralığı içerisinde yapmıştır. Kraus ve Vajda de erken tarihlendirmeyi tercih edenler arasındadırlar. Berâhime'nin peygamberlik eleştirisine dair yazdığı bir esere,⁷²⁹ eserlerini en geç hicrî üçüncü asrın son üçte birinde yazmış olan Dâvud b. Mervân er-Rekkî isminde Yahudî bir mütekelim tarafından atıfta bulunulmuş olmasından hareketle, İbnu'r-Râvendî'nin iddia edildiği gibi üçüncü asrın sonlarında ölmüş olmasının bu veriyle örtüşmeyeceği kanaatindedirler.⁷³⁰ Ne var ki biz, İbnu'r-Râvendî'nin ölüm yılı için ileri bir tarihi esas almanın bir tutarsızlık doğuracağı konusunda kuşkuluyuz.

İbnu'l-Cevzî, Safedî, İbn Kesîr gibi âlimler ise onun ölüm yılını 298/910-911 olarak kaydeder.⁷³¹ Nyberg, Hayyât'ın *İntisâr*'ına yazdığı girişinde bu konuyu tartışmış ve tercihinin hicrî üçüncü asrın sonu doğrultusunda kullanmıştır. Dahası o net bir şekilde 298/910-911 tarihini tercih etmektedir.⁷³² Aynı şekilde van Ess de geç tarihlendirmeyi çeşitli çıkarımlar ile desteklemektedir. Onun delillerinin başında, Hayyât gibi İbnu'r-Râvendî'ye oldukça sert bir üslupla reddiye yazmış bir ismin, 269/882-883'da ya da ondan kısa süre sonra⁷³³ kaleme aldığı bu eserde muhatabının *Kitâbu't-Tâc*, *Kitâbu'z-Zumurrud* gibi eserlerine değinmiş olup,⁷³⁴ üzerinden benzer tartışmaların döndüğü bir başka eseri olan *Kitâbu'd-Dâmiğ*'e hiç değinmemiş olması bulunmaktadır. Van Ess bunun, *Dâmiğ*'in Hayyât'ın *İntisâr*'ından sonra kaleme alındığının bir belirtisi olarak okunması gerektiğini, dolayısıyla İbnu'r-Râvendî'nin *İntisâr*'ın yazılışından sonra da hayatta olduğu şeklinde bir sonuca ulaşılabileceğini düşünmektedir.⁷³⁵ Van Ess'in yaklaşımını yerinde bulan Kutluer de İbnu'r-Râvendî'nin *İntisâr*'ın yazılışından sonrasını da gördüğü kanaatindedir.⁷³⁶ Hayyât'ın *İntisâr*'ı yazarken muhatabının hayatta olmadığı yönündeki kanaatini de İbnu'r-

⁷²⁷ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 5/23. İbn Hallikân da bu yıl Bağdat'ta öldüğü kanısındadır. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 1/94.

⁷²⁸ A'sam, *Ibn Ar-Riwandi's Kitab Fadihat Al-Mu'tazilah*, 10.

⁷²⁹ *Kitâbu'z-Zumurrud* olmalı.

⁷³⁰ Kraus, P. - Vajda, G., "Ibn al-Rāwandī or al-Rēwendī", 3/905.

⁷³¹ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/108 vd; Safedî, *el-Vâfi*, 8/155; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/443.

⁷³² Nyberg, "Mukaddimetu'n-Nâşir", *el-İntisâr*, mlf. Hayyât, 43.

⁷³³ Madelung, "Imamism and Mutazilite Theology", *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (London: Variorum Reprints, 1985), 14; Van Ess, *Theology and Society*, 4/336.

⁷³⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 2.

⁷³⁵ Van Ess, "Ibn ar-Rewandi or the Making of an Image", *Kleine Schriften* (Leiden-Boston: Brill, 2018), 2/1346.

Râvendî'nin o tarihlerde Bağdat'ı terk etmiş ve muhtemelen ölümüne kadar gözlerden, belki de bütünüyle Irak coğrafyasından uzak bir yerde hayatını sürdürmüş olması ile açıklamak mümkündür.⁷³⁷ Diğer yandan onun meşhur Arap dili âlimi Muberrred'in (ö. 286/900) *el-Muktedab* adlı eserini ondan okumuş olması⁷³⁸ ve Muberrred'in bu eseri 270/883-884 tarihinden sonra yazmaya başlamış olması gibi verilerden hareketle van Ess, İbnu'r-Râvendî'nin ölümü için ileri bir tarihi esas almak gerektiği kanaatini desteklemektedir.⁷³⁹

255/869 tarihinde vefat eden Câhız'ın, kendisine ve ait olduğu gruba oldukça sert bir dille reddiye yazan İbnu'r-Râvendî'nin bahsi geçen eserine yanıt vermek bir yana, onun böyle bir eserin varlığından haberdar olduğuna dair bir işaret bulunmamaktadır. Bu durum da İbnu'r-Râvendî'nin ölümü için 245/859-860 tarihini esas almayı güçleştirmektedir. Netice olarak bizim de tercihimiz ileri tarihli olan ikinci seçeneğe yönelmektir. Bu tarihin ise Mes'ûdî tarafından verilen onun kırk yaşlarında öldüğü bilgisiyle tutarlılığı kalmamaktadır. Çünkü bu, onun -yine Mes'ûdî tarafından- 247/861 yılında öldüğü söylenen Varrâk ile hiç görüşmemiş olduğu anlamına gelecektir. Ancak bu iki şahsın ilişkisine dair iddialar, onların birebir irtibatlarının bulunduğu şeklinde anlaşılmaya hayli müsaittir. Özellikle Mâtûrîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inden anlaşılan, bu iki şahsın nübüvvet konusundaki görüşlerini karşılıklı (sözlü ya da yazılı) olarak dile getirdikleri ve birbirlerinin görüşlerine karşıt argümanlar ürettikleridir. Bu durum, her iki ismin ölüm tarihine dair Mes'ûdî'nin verdiği bilgileri tartışmaya açık hale getirmektedir.

İbnu'r-Râvendî'nin Fars kökenli Yahudî bir aileden geldiği yönündeki iddiaların da bir diğer tartışmalı husus olduğunu söylemek mümkündür. İbnu'l-Cevzî onun babasının Yahudî olduğunu ancak daha sonra İslâm'ı seçtiğini belirtmektedir.⁷⁴⁰ Ne var ki A'sem de İbnu'l-Cevzî'den önceki kaynaklarda yer almayışı, İbnu'r-Râvendî'nin dedesinin isminin Muhammed oluşu gibi verilerden hareketle bu bilgiye kuşkuyla yaklaşmaktadır.⁷⁴¹

İbnu'n-Nedîm *Fihrist*'inde Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'nin *Kitâbu Mahâsini Horasân* isimli eserinden alıntı yapmaktadır. Burada dikkat çekici olan Ka'bî'nin ondan döneminin

⁷³⁶ İlhan Kutluer "İbnu'r-Râvendî", 21/180.

⁷³⁷ Van Ess, *Theology and Society*, 4/337.

⁷³⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. İhsân Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2684. Krş. Safedî, *el-Vâfi*, 8/154.

⁷³⁹ Van Ess, "İbn ar-Rewandi or the Making of an Image", 2/1346-1347.

⁷⁴⁰ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/108.

⁷⁴¹ A'sam, *Ibn Ar-Riwandi's Kitab Fadihat Al-Mu'tazilah*, 11-12.

kelâmında en yeteneklisi ve en bilgilisi olarak bahsetmesidir.⁷⁴² Hayatının başlarında⁷⁴³ iyi huylu, doğru yolda⁷⁴⁴ ve bolca haya sahibi olduğunu ancak sonra onu etkileyen çeşitli sebeplerden dolayı bunları terk ettiğini çünkü ilminin aklından daha çok olduğunu (öğrendiklerinin aklının alamayacağı seviyeye ulaştığını) söylemektedir. Yine İbnu'n-Nedîm'in aktardığı bir rivayet, onun ölümüne yakın yaptıklarından pişmanlık duyup tevbe ettiği, ancak çevresindeki insanlardan da eziyet gördüğü ve meclislerden dışlandığı bilgisini vermektedir. Ka'bî'ye göre o, küfür mahiyetindeki eserlerinin çoğunu evinde öldüğü Ebû İsâ b. Lâvî el-Yehûdî el-Ahvâzî için kaleme almıştır.⁷⁴⁵ Aşağı yukarı aynı bilgi, İbu'l-Cevzî tarafından biraz daha ayrıntılı olarak aktarılmaktadır. İbnu'l-Cevzî'ye göre dönemin hükümdarı tarafından Ebû İsâ el-Varrâk ile birlikte kendisi için çıkan yakalatma kararının ardından İbn Lâvî isminde bir Yahudî'nin evine sığınmış ve *Kitâbu'd-Dâmiğ*'ini de bu şahıs için kaleme almış, bunun üzerinden çok geçmeden de vefat etmiştir.⁷⁴⁶ Van Ess, Lâvî hikâyesine bütünüyle kuşkulu yaklaşmaktadır. Öyle ki ona göre bu çelişkili versiyonların türediği iddia, Bağdat ve civarını kapsayan batı coğrafyasında onun öldüğü ile ilgili algıyı güçlendiren bir hikâyeye dönüşmüştür ve Hayyât da bu yanılgıdan nasibini almıştır.⁷⁴⁷ Esasında yanılgıyla onun öldüğü yönünde iddiaların ortaya çıkması, onun muhtemelen Bağdat'ı terk ediş tarihinden sonrasına tekabül etmektedir.⁷⁴⁸

Kâdî Abdulcebbâr, Mu'tezile'nin sekizinci tabakasında İbnu'r-Râvendî'ye yer verirken bu tabakadan kovulduğuna⁷⁴⁹ ve daha sonra yoldan çıktığına değinmektedir.⁷⁵⁰ Ömrünün son demlerinde tevbe ettiğine dair iddialardan bahsetmekte ancak Hayyât'ın bu bilgiyi inkâr ettiğini aktarmaktadır.⁷⁵¹ O *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nubuvve*'sinde ise İbnu'r-Râvendî'yi el-Haddâd, Ebû İsâ el-Varrâk, el-Hadrî ile birlikte İmâmiyye'nin âlim ve reislerinden olarak tanıtmaktadır. Bu şahısların genel olarak Hz. Peygamber'e ta'nda bulunduklarını, İmâmiyye'nin ise onları dost edindiğini söylemektedir.⁷⁵² *el-Muğnî*'de ise ilhâdın onda nasıl başarılı olduğunu belirtmekte ve bu tarz şüpheye sürükleyici şeyler

⁷⁴² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 570-571.

⁷⁴³ "في أول أمره"

⁷⁴⁴ "جميل المذهب"

⁷⁴⁵ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 570-571.

⁷⁴⁶ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/112. İbnu'l-Murtazâ bu evin Kûfe'de olduğunu söyler. İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 92.

⁷⁴⁷ Van Ess, "Ebn Ravandi, Abu'l-Hosayn Ahmad", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim: 22 Ekim 2018).

⁷⁴⁸ Van Ess, "Ibn ar-Rewandi or the Making of an Image", 2/1347.

⁷⁴⁹ "مخدول"

⁷⁵⁰ "ثم جرى منه ما جرى"

⁷⁵¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 293-294.

⁷⁵² Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübuvve*, 120-121.

yazmasının şehvet ve menfaat gibi duyguların tesiri ile gerçekleşmiş olabileceğini düşünmektedir.⁷⁵³ İbnu'l-Murtazâ da bu ifadelere ek olarak dinden çıkıp ilhâd ve zındıklık (belirtileri) gösterdiğine, Mu'tezile tarafından kovulduğuna ve sonrasında İslâm'a muhalif pek çok eser kaleme aldığına değinmektedir.⁷⁵⁴

Hayyât ve Kâdî Abdulcebbâr gibi Mu'tezilîler tarafından sık sık kendisi ile birlikte anılan Ebû İsâ el-Varrâk, Ebû Hafs el-Haddâd, İsâ b. Heysem es-Sûfî (ö. 245/859) gibi şahsiyetler ile tanışma sürecinin, gerçekten de onun üzerinde tesir bırakmış olma ihtimali vardır. İbnu'n-Nedîm'e göre bu isimlerin üçü de başlangıçta Mu'tezilî iken sonrasında "yoldan çıkmışlardır." Yine bu kaynakta İsâ b. Heysem ve Ebû İsâ el-Varrâk ayrıca İbnu'r-Râvendî'nin hocaları arasında sayılmaktadır.⁷⁵⁵

İbnu'r-Râvendî'nin Mu'tezilî fikirleri benimseme süreciyle ilgili kesin bilgilere ulaşmak oldukça zor olsa da Hayyât'ın *İntisâr*'ında amcası ve kardeşinin de bu mezhebe mensup oldukları bilgisi göze çarpmaktadır.⁷⁵⁶ A'sem onun yirmili yaşların başlarında Mu'tezile mezhebini benimsemiş olması ihtimaline yer vermektedir.⁷⁵⁷ Ancak onun, İbnu'r-Râvendî'nin ölüm yılı olarak 245/859-860 tarihini esas aldığını ve tüm kronolojiyi bu doğrultuda inşa ettiğini tekrar hatırlamak yerinde olacaktır. İbnu'r-Râvendî'nin Mu'tezile'den uzaklaşma süreci için ise kişisel olduğu kadar siyasî nedenleri de dikkat almak yerinde olacaktır. Örneğin Akoğlu, İbnu'r-Râvendî'deki bu tavır değişikliğini "geçmişin sorumluluğundan toplum nazarında kurtulma çabası ve beliren yeni şartlara kendini kabul ettirebilme çabası"⁷⁵⁸ olarak tanımlamaktadır.

Küçük yaşlarda iken ailesi ile köylerinden önce Merverrûz'a, ardından Rey'e, sonrasında da Bağdat'a geldiklerini tahmin eden A'sem'den hareketle,⁷⁵⁹ onun Mu'tezile ile tanışmadan önce -en azından- Şîî çevrelerle yakın ilişkiler içinde bulunma ihtimali doğmaktadır. Diğer yandan o, Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık'ın hilafetlerinde yaşanan Mu'tezile'nin siyasî anlamda en parlak dönemi olarak değerlendirilecek sürecin sonrasında Mutevekkil'in hilafeti (232-247) ile birlikte başlayan Mu'tezile karşıtı sürecin etkilerini her halükârda tecrübe etmiş olmalıdır. Dönemin siyasî tablosunun ve seyrinin Mu'tezile

⁷⁵³ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 20-1/38.

⁷⁵⁴ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 92.

⁷⁵⁵ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 568-571.

⁷⁵⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, 149.

⁷⁵⁷ A'sam, *Ibn Ar-Riwandi's Kitab Fadihat Al-Mu'tazilah*, 12.

⁷⁵⁸ Muharrem Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile*, 83.

⁷⁵⁹ A'sam, *Ibn Ar-Riwandi's Kitab Fadihat Al-Mu'tazilah*, 11.

aleyhinde ilerliyor oluşunu onun Mu‘tezile ile bağlarını koparma kararında tek etken olarak değerlendirmek yanlış görünmektedir. Zira aynı halifenin hilafet döneminin Alîoğulları ve onların taraftarları için de parlak olduğunu söylemek güçtür. Onun Mu‘tezile ya da Şîa ile ilişkisi sosyo-politik etkenlerin yanı sıra kişisel sebeplere de dayanıyor görünmektedir.

İbnu’r-Râvendî’nin Mu‘tezile’den kimi sapkın düşüncelerinden dolayı kovulduğu yönündeki yoruma da kuşku ile yaklaşmak yerinde olacaktır; zira onun daha sonra tartışmalara neden olacak eserlerini henüz Mu‘tezile mensubu iken yazdığına dair elimizde bir kanıt bulunmamaktadır. Aksine yukarıda van Ess’in -geç ölüm tarihi- tezini savunmak üzere dile getirdiği gibi bu eserlerin en azından Mu‘tezile’den ayrıldıktan sonra yazılmış olma olasılığı daha yüksektir. Bu durumda bir ihtimal, onun henüz üzerine yazılı eserler inşa etmemiş olsa da kimi aşırı görüşlerini Mu‘tezile’ye mensupken dile getirmeye başlamış olması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu ihtimal, eserini baştan sona oldukça saldırgan bir dille kaleme alan Hayyât ve Kâdî Abdulcebbâr gibi isimlerin kovulma minvalindeki iddialarını gerçek kabul ettiğimiz takdirde devreye girmektedir. Üstelik İbnu’n-Nedîm’in, onun “itikadı sağlamken” yazdığı eserleri arasında Mu‘tezile’ye vâid ve menzile beyne’l-menzileteyn bahsinde bir reddiyesini zikretmesi, Mu‘tezile’den ayrılışını ilhâdıyla ilişkilendirilen görüşler öne sürmesine takdim etmeyi gerektirmektedir.

Van Ess, özellikle Me’mûn’un Merv’de ikamet etmiş olmasından sonra başlayan bir süreçte, Bağdat kadar Horasan’ın da güçlü bir merkeze dönüşmeye başlamasından bahsetmektedir. Nitekim onun Ali er-Rızâ’yı veliaht tayin ettiği ve Bişr b. Mu‘temir gibi Bağdat Mu‘tezilesi’nin öncü isminin bulunduğu merasim de Merv’de gerçekleşmiştir.⁷⁶⁰ Tüm bunlar doğu ile batı arasındaki genel hava kadar, algı ve bilgiler arasında da fark olabileceğinin belirtileridir.⁷⁶¹ Basra’da ve Bağdat’ta Câhız ve Hayyât gibi Şîa, bir başka deyişle Râfıza karşıtı söylemlerin revaçta olduğu (eserler ve genel hava arasında iç içe geçmiş bir sebep-sonuç ilişkisi olduğu muhakkaktır) bir ortam söz konusuysa, Horasan bölgesinde Şîî görüş ve eğilimlere karşı daha ılımlı bir havanın varlığı ihtimal dâhilindedir. Öyle ki van Ess bu coğrafyadan çıkan Ebu’l-Kâsım el-Ka’bî ve Mâturîdî gibi isimlerin -özellikle bir Mu‘tezilî olarak Ka’bî’nin- İbnu’r-Râvendî’ye karşı yukarıda saydığımız isimler gibi düşmanca bir tutum benimsememiş olmalarını da iki coğrafya arasındaki farkı

⁷⁶⁰ Dahası bu karar Bağdat’a ulaştığında halkın bir kısmı tarafından tepki ile karşılanmıştır. Bkz. Nahide Bozkurt, “Me’mûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/102.

⁷⁶¹ Van Ess, “Ibn ar-Rewandi or the Making of an Image”, 2/1348.

destekler mahiyette yorumlamaktadır.⁷⁶² Bu yaklaşımı değerlendirirken dikkatten kaçmaması gereken husus, İbnu'n-Nedîm'in alıntılarında İbnu'r-Râvendî'ye övgüler sıralayan Ka'bî'nin, onun "irtidât"ından önceki halini tasvir etmesidir. *Makâlât*'ında ise genel itibarıyla o, şahısların ve fırkaların görüşlerini nispeten tarafsız bir üslupla aktarmaktadır; yine de İbnu'r-Râvendî'nin irtidatını ya da Mu'tezile tarafından meclislerinden kovulduğunu vurgulamayı ihmal etmemektedir.⁷⁶³ Ona göre İbnu'r-Râvendî'nin Varrâk'la yakınlaşması da bu kovulma sürecine tekabül etmektedir. Ka'bî'nin doğrudan İbnu'r-Râvendî'ye reddiye olarak yazdığı ancak ne yazık ki içeriğine vakıf olamadığımız eserlerin arasında ise dönemin diğer Mu'tezilîlerinin neredeyse ortak hedefi haline gelen *Zumurrud*, *Dâmiğ*, *Tâc*, *Na'tu'l-Hikme* gibi eserlerin olmayışı dikkat çekicidir. Diğer yandan İsfahanlı bir Mu'tezilî olan Zubeyrî İbnu'r-Râvendî'nin ismi verilmeyen dört eserine reddiye yazmıştır ki bunların onun ilhâdıyla ilişkilendirilen mezkûr eserler olması ihtimali hayli yüksektir.⁷⁶⁴ Bu verilerin toplamında kanaatimiz, İbnu'r-Râvendî'ye karşı tavırda mezhebî aidiyetin coğrafyadan daha belirleyici olduğu yönündedir. Yine de Ka'bî'nin ona karşı tavrının Hayyât, Cubbâîler ya da daha sonra Kâdî Abdulcebbâr şiddetinde olmadığını kesin olarak söylemek mümkündür.

5. 2. 2. Eserleri

İbnu'n-Nedîm, İbnu'r-Râvendî'ye nispet ettiği eserleri lanetlenmiş olanlar ve itikadının düzgün olduğu zamanlarında yazdıkları şeklinde ayırmak suretiyle ikili bir tasnife gitmektedir.⁷⁶⁵ Onun "melûn" eserleri arasında yer alanlar şunlardır:

Kitâbu't-Tâc: İbnu'r-Râvendî'nin bu eserde âlemin kıdemini kanıtlamaya çalıştığı iddia edilmektedir.⁷⁶⁶

Kitâbu'z-Zumurrud/Zumurruze:⁷⁶⁷ İddiaya göre burada o, risaletin iptalini kanıtlamaya çalışmaktadır. Daha sonra bizzat, kendi eserine eleştiri yazmıştır.⁷⁶⁸ Onun

⁷⁶² Van Ess, "İbn ar-Rewandi or the Making of an Image", 2/1348.

⁷⁶³ Ka'bî, *el-Makâlât*, 305, 539, 540.

⁷⁶⁴ Bu reddiyelerin isimlerine daha sonra "Geçişler Karşısında Mu'tezile'nin Tavrı" başlığı altında yer verilecektir.

⁷⁶⁵ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 570-573.

⁷⁶⁶ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 570-571; İbnu'l-Murtazâ Muvahhidlere reddiye olduğu açıklamasını yapar. İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 92. İbnu'l-Cevzî'nin bildirdiğine göre Ebû Ali el-Cubbâî de; âlemin kıdemini, bir yaratıcının reddini konu alan ve Dehriyye'nin fikirlerini onaylayıp Tevhid Ehli'nin reddeden bir eserini okuduğundan bahsetmektedir. Söz konusu eserin *Tâc* olması muhtemeldir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/111.

⁷⁶⁷ Nyberg, "زمرّة" yazımı ile aktarmaktadır.

⁷⁶⁸ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 570-571.

esere Zumurrud adını vermesinin nedeni, zümrüt taşının yılanlar kendisine baktığında gözlerini eritmek gibi bir özelliği olmasıdır. O, kitabının da hasmı üzerinde aynı etkiyi bırakacağına inanmaktadır.⁷⁶⁹ İbnu'l-Cevzî, Ebû İsâ el-Varrâk ile İbnu'r-Râvendî'nin bu eserin telifini birbirlerinin üzerine yıkmaya çalıştıklarını, ancak her ikisinin de esasında Kur'ân'a ta'n konusunda hemfikir olduklarını savunmaktadır.⁷⁷⁰

*Kitâbu Na'ti'l-Hikme (Sifâtu'l-Kadîmi Teâlâ ve Celle İsmuh fî Teklîfi Halkıh Emrih ve Nehyih):*⁷⁷¹ Allah'ın kullarına emir ve nehiylerini konu edinmektedir.⁷⁷² İbnu'l-Cevzî'nin bize bildirdiğine göre bu eserde, cehennem ehlinin sonsuza kadar orada kalacağına itiraz etmektedir ve bunun ne kullara ne de Yaratan'a bir faydası bulunmadığını, Allah Teâlâ'nın da içinde fayda bulunmayan bir şey yapmayacağını savunmaktadır.⁷⁷³ Safedî ise İbnu'r-Râvendî'nin aynı kitabında *teklif-i mâ lâ yutâk* üzerinden Allah Teâlâ'ya saldırdığı bilgisini vermektedir.⁷⁷⁴

Kitâbu'd-Dâmiğ: Kur'ân'ın nazmına⁷⁷⁵ ve Hz. Peygamber'e ta'n etmiştir. Evinde öldüğü Yahudî İbn Lâvî için yazdığı iddia edilen eserlerdendir.⁷⁷⁶ Daha sonraki kaynaklarda yapılan alıntılardan, İbnu'r-Râvendî'nin bu eserinde Kur'ân-ı Kerîm'de birbiri ile çelişen âyetler yer aldığını savunduğu ve bunu örneklerle temellendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.⁷⁷⁷

Kitâbu'l-Kadîbi'z-Zeheb: Allah'ın şeylere dair ilminin muhdes olduğunu ve ilmi kendisi için yaratana kadar âlim olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır.⁷⁷⁸

Kitâbu'l-Ferîd (Ferend): İddiaya göre burada o, Hz. Peygamber'e ta'n etmiştir.⁷⁷⁹ İbnu'l-Cevzî'nin Ebû Hâşim el-Cubbâ'î'den aktardığına göre bu eserde İbnu'r-Râvendî, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin bizzat getirdiği Kur'ân-ı Kerîm ile delillendirilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre böyle bir delilin kabul edilmesi demek, Öklid ve Batlamyus'un

⁷⁶⁹ Safedî, *el-Vâfi*, 8/152.

⁷⁷⁰ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/109.

⁷⁷¹ İbnu'l-Murtazâ da *Abesu'l-Hikme* adında bir eserden bahsetmektedir. İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 92. Nyberg ve van Ess, çeşitli kaynaklarda zikredilen ve İbnu'r-Râvendî'ye atfedilen *Na'tul-Hikme* ve *Abesu'l-Hikme*'nin ve dahası Hayyât'ın *İntisâr*'ında bahsi geçen *Ta'dil ve Tecvîr*'in aynı esere işaret eden farklı başlıklar oldukları kanaatini paylaşmaktadır. bkz. H. S. Nyberg, "Mukaddimetu'n-Nâşir", *el-İntisâr*, mlf. Hayyât, 34-35; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/436.

⁷⁷² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 570-571.

⁷⁷³ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/112.

⁷⁷⁴ Safedî, *el-Vâfi*, 8/152.

⁷⁷⁵ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 570-571; Safedî, *el-Vâfi*, 8/152.

⁷⁷⁶ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/112.

⁷⁷⁷ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/112-117.

⁷⁷⁸ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 572-573; Safedî, *el-Vâfi*, 8/152.

delilinin bizzat ortaya attıkları savlar olması ve kendilerine karşıt argüman üretmede aciz kalınması onların da peygamber oldukları anlamına gelmektedir.⁷⁸⁰

*Kitâbu 'l-Lu 'lu 'a fî Tenâhi 'l-Harekât*⁷⁸¹

*Kitâbu 'l-Mercân fî İhtilâfi Ehl-i İslâm*⁷⁸²

İbnu'n-Nedîm ve Safedî İbnu'r-Râvendî'nin daha sonra kendisinin *Zumurrud*, *Mercân*, *Dâmiğ* eserlerine tenkit yazdığını ancak bunlardan sonuncusunu tamamlayamadığını savunmaktadır.⁷⁸³

İbnu'r-Râvendî'nin itidakinin sağlam olduğu dönemde yazıldığı söylenen eserleri:

Kitâbu 'r-Redd 'ale 'l-Mu 'tezile fî 'l-Va 'îd ve 'l-Menzile beyne 'l-Menzileteyn

Kitâbu 'l-Esmâ 've 'l-Ahkâm

Kitâbu 'l-İbtidâ 've 'l-İ 'âde

*Kitâbu 'l-İmâme*⁷⁸⁴

Kitâbu Halkı 'l-Kur 'ân,

Kitâbu 'l-Bekâ 've 'l-Fenâ '

Kitâbu 'l-Vakf

*Kitâbu 'l-Haceru 'l-Ahmer*⁷⁸⁵

Kitâbu 'l-Haceru 'l-Esved

Kitâbu Lâ Şey 'e İllâ Mevcûd

Kitâbu 'l-İstitâ 'a

Kitâbu Fazâ 'ihi 'l-Mu 'tezile

Kitâbu 'r-Ru 'ye

Kitâbu 'l-İhticâc li Hişâm b. el-Hakem

Kitâbu 'l-İnsân

Kitâbu 'l-Hâss ve 'l- 'Âmm

Kitâbu 'r-Redd 'alâ men Kâle bi Rama 'l-Hareketi bi Basârihi

⁷⁷⁹ Safedî, *el-Vâfi*, 8/152.

⁷⁸⁰ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/111; Safedî, *el-Vâfi*, 8/152.

⁷⁸¹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 572-573.

⁷⁸² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 572-573.

⁷⁸³ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 572-573. Safedî'ye göre bu üç eser, İbnu'r-Râvendî'nin kendisine yaptığı çok sayıda tenkidin birkaçıdır. Safedî, *el-Vâfi*, 8/152.

⁷⁸⁴ İbnu'l-Murtazâ bu eseri Râfıza için yazdıktan sonra onlardan 30 dinar aldığı iddialarından bahsetmektedir. Bkz. İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu 'l-Mu 'tezile*, 92. Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîr*'te imâmet konusunda Ebû Ali'nin reddiye yazdığını söyler. Bkz. *Tesbîtu Delâ 'ili 'n-Nübüvve*, 120-121.

⁷⁸⁵ İbnu'n-Nedîm eseri, "ıfsat" günlerinde yazıldığı bilgisiyle birlikte paylaşmaktadır. Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-*

Kitâbu 'l-Cumel

Kitâbu 'İsbâti 'r-Rusul

Kitâbu Fesâdi 'd-Dâr ve Tahrîmi 'l-Mekâsib

Kitâbu 'r-Redd 'alâ men Nefâ 'l-Ef'âl ve 'l-A 'râz

Kitâbu 'l-Mesâil 'ale 'l-Hâşimiyye

Kitâbu Keyfiyyeti 'l-İstidlâl

Kitâbu 'l-A 'râz

Kitâbu 'r-Redd 'ale 'z-Zanâdika

Kitâbu Hikâyeti Kavli Mu 'ammer ve İhticâcihi fi 'l-Ma 'ânî

Kitâbu 'n-Nuket ve 'l-Cevâbât 'ale 'l-Mennâniyye

Kitâbu Keyfiyyeti 'l-İcmâ ' ve Mâhiyetih

Kitâbu 'İsbâti Haberi 'l-Vâhid

Kitâbu 'l-İdrâk

Kitâbu Hikâyeti 'İleli Hişâm fi 'l-Cism ve 'r-Ru 'ye

Kitâbu 'l-Ahbâr ve 'r-Redd 'alâ men Ebtale 't-Tevâtur

*Kitâbu Edebi 'l-Cedel*⁷⁸⁶

İbnu'l-Murtazâ ise yukarıda zikredilenlere ek olarak onun *Kitâbu 't-Tabâi*⁷⁸⁷ isimli bir kitabından bahsetmektedir.

Nyberg yukarıda zikredilenler dışında *Kitâbu 'l-Basîra* (Samerrâ Yahudîleri tarafından kendisine ödenen dört yüz dirhem karşılığında yazdığı İslâm'a yönelik reddiyesi oluşu savunulmaktadır. Hatta söylentilere göre bu parayı tükettikten sonra kendi eserine reddiye yazmaması karşılığında bir iki yüz dirhem daha talep etmiştir.)⁷⁸⁸, *Kitâb fi 'd-Tevhîd*, *Kitâbu 'z-Zîne*, *Kitâbu İctihâdi 'r-Re 'y*⁷⁸⁹ eserlerinin isimlerine yer vermektedir.

5. 2. 3. İbnu'r-Râvendî'nin Mu'tezile Eleştirisi ve Râfıza ile İlişkilendirilmesi

İbnu'r-Râvendî'nin fikirlerini tespit etmek de onun hayatı ile ilgili kesin sonuçlara ulaşabilmek kadar güçtür. Onun hayatındaki kırılma noktaları, Mu'tezile mensubu iken, Şîa taraftarı iken ve -Mu'tezile'nin iddiaları doğru kabul edilirse- ilhâd ile itham edildiği dönemde yazıp çizdiklerinin, onun bütün olarak düşünce dünyasını temsil edip etmediği

Fihrist, 572-573.

⁷⁸⁶ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 572-573.

⁷⁸⁷ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu 'l-Mu 'tezile*, 92.

⁷⁸⁸ Safedî, *el-Vâfi*, 8/151.

⁷⁸⁹ Nyberg, "Mukaddimetu'n-Naşir", 34-36.

meselesi başlı başına bir sorun teşkil etmektedir. Bu soruna ilave olan bir başka mesele ise kendisine nispet edilen fikirlerin gerçekten ona ait olup olmadığının bile tam olarak aydınlatılamamış olmasıdır. Ondan günümüze bütün olarak ulaşmış bir eser bulunmayışı bizi Hayyât'ın *İntisâr*'ı dışında neredeyse tamamı en erken bir sonraki yüzyılda kaleme alınmış olan eserler üzerinden iz sürmek durumunda bırakmaktadır. Bunların -özellikle Mu'tezile kanadından kaleme alınmış olanların- İbnu'r-Râvendî'nin bahsinin geçtiği anlardaki dil ve üslupları da dikkate alındığında ne derece gerçeği yansıttıkları sorunu en temel mesele haline dönüşmektedir. Onun özellikle mülhid olmakla itham edildiği eserlerinde savunduğu görüşlerin konumuz için büyük önem taşıdığını söylemek güçtür. Ancak yine de kendisine yakın tarihlerde yazılmış olan eserlerde yer alan İbnu'r-Râvendî'ye ve fikirlerine dair bilgileri genel hatlarıyla görebilmenin, onun Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin seyrinde belirleyici bir rol oynayıp oynamadığını, oynadıysa bunun hangi seviyede olduğunu anlama konusunda büyük katkı sağlayacağını tahmin etmekteyiz.

İbnu'r-Râvendî'nin Mu'tezile ile ilişkisi açısından önemli olduğu kanaatini taşıdığımız eserlerin başında kuşkusuz Câhız'ın *Fazîletu'l-Mu'tezile*'sine reddiye olarak kaleme aldığı *Fadîhatu'l-Mu'tezile* isimli eseri gelmektedir. Hayyât *İntisâr*'ında onu reddetmek kaygısı güderken bu eserin önemli bir kısmının günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Hayyât'ın İbnu'r-Râvendî'den yaptığı alıntılara bakıldığında onun, Mu'tezile'nin o döneme kadar isim yapmış önemli temsilcileri üzerinden bu fırkaya bolca eleştiri getirdiği görülmektedir. O; Ebu'l-Huzeyl, Câhız, Nazzâm, Muammer gibi Mu'tezilîlerin Allah'a sınırlılık atfettikleri fikirlerini aktarmakta ve bu noktadan kendilerini eleştirmektedir. Hayyât ise onun Mu'tezile'ye nispet ettiği fikirleri çoğunlukla reddetmekte, kimi zaman ise İbnu'r-Râvendî'nin bunları çarpıttığı ya da yanlış aktardığı gerekçesi ile savunma yapmaktadır. Hayyât'ın alıntılarına bakıldığında İbnu'r-Râvendî; Ebu'l-Huzeyl'in Allah'ın ilmi ve kudretini sınırlı kabul ettiğini,⁷⁹⁰ Nazzâm'ın Allah'ın bir şey için en iyi olanı (aslah) bilip de onu terk edip ertelemesinin imkânsızlığını kabul ettiğini,⁷⁹¹ Câhız'ın Allah'ın yarattığı cisimleri tamamen yok etmesinin imkânsızlığını öne sürdüğünü⁷⁹² iddia etmektedir. İbnu'r-Râvendî genellikle bu iddiaların ardından da cedel konusundaki

⁷⁹⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 8.

⁷⁹¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 17.

⁷⁹² Hayyât, *el-İntisâr*, 21-22.

maharetini devreye sokarak, rakiplerini köşeye sıkıştırarak şekilde kendileriyle çelişen ifadeler vermek durumunda bırakmaktadır.⁷⁹³

İbnu'r-Râvendî aynı eserinde Sumâme b. Eşres'ten "Allah, âlemi kendi tabiatı üzere yarattı." ifadesini aktarmaktadır ve bunun küfür olduğunu savunmaktadır. Zira Allah'ı âlemlerle aynı tabiatla kabul etmek Allah'ın (tıpkı âlem gibi) muhdes oluşu anlamını barındırmaktadır.⁷⁹⁴ Bu ifadeyi ve İbnu'r-Râvendî'nin bu konudaki görüşünü ilgi çekici kılan, ona daha sonraki eserlerde atfedilecek olan fikirler arasında âlemin ezeliliğinin de yer alıyor oluşudur.

İbnu'r-Râvendî bu eserinde Mu'tezile'ye en çok gulat hareketler üzerinden "Şîa'yı"⁷⁹⁵ eleştirdikleri ve onları genelledikleri için karşı çıkmakta ve esasında kendi içlerinde Şîa'ya atfettiklerinden daha tehlikeli ve aşırı fikirler çıktığını göstermeye çalışmakta; Şîa'ya ise kelâmıla uğraşmayıp Mu'tezile içerisindeki çelişki ve fahiş hataları görmedikleri için sitem etmektedir.⁷⁹⁶

Aynı eserde İbnu'r-Râvendî'nin Mu'tezile'nin en çok eleştirdiği öğretileri savunma çabası içinde olduğunu da görmek mümkündür. O, *bedâ* ilkesinin Mu'tezile'nin nesih konusunda kabul ettiklerinden bir farkı olmadığını söylemektedir.⁷⁹⁷ Yine *rec'at* prensibinin de Mu'tezile'nin savunduğu gibi *tevhid* ve *adl* ile çelişmediğini, Allah'ın kudret ve hikmetine bir hâlel getirmediğini savunmaktadır.⁷⁹⁸ Sahabenin "Şîa" tarafından tekfir edildiği iddialarına da karşı çıkan İbnu'r-Râvendî, bunu yapanın Şîa nezdinde kâfir sayılacağını ifade etmektedir.⁷⁹⁹ Bu konuda Kâdî Abdulcebbâr'ın kendisine isnat ettiği fikir ise bunun tam aksidir. Kâdî Abdulcebbâr'a göre ise o, *el-İmâme* adlı eserinde "Râfıza"nın Muhacir ve Ensardan teberrî etme anlayışını desteklemekte; bu konudaki veri ve delillerini de Hişâm'a dayandırmaktadır.⁸⁰⁰

⁷⁹³ Nazzâm'a cennet ehlini nimetlendirme ya da öldürme meselesi üzerinden, Muammer'e de Allah'ın âlemi tamamen yok etmesinin imkânı üzerinden, sonunda tek başına kalana kadar her şeyi yok etmesi mümkün müdür şeklinde soru yöneltilmekte, her ikisi de bunun imkânsız olduğunu söylemektedir. İbnu'r-Râvendî'nin genel tavrının burada, hasımlarının bir şekilde "bu muhaldir" demesini sağlamak olduğu görülmektedir.

⁷⁹⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 22.

⁷⁹⁵ Hayyât'ın alıntılarında anlaşıldığı kadarıyla İbnu'r-Râvendî'nin ağırlıklı olarak kullanmayı tercih ettiği kavram Şîa'dır.

⁷⁹⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, 3-4.

⁷⁹⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 127.

⁷⁹⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 130.

⁷⁹⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 137.

⁸⁰⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 434-435.

İbnu'r-Râvendî, Şîa içerisinde Allah'ın sûretinin olduğu görüşlerinin yer aldığı iddialarını da bir kişi hariç⁸⁰¹ reddetmekte ve sûret sahibi olmakla bir sûretten hitap etmek (Hz. Mûsâ ile ağaçtan konuşması gibi) arasında fark bulunduğunu savunmaktadır.⁸⁰² Bu durumda İbnu'r-Râvendî'nin en azından Şîa'ya genel olarak nispet edilen bir Müşebbihe-Mücessime fikrini reddettiğini söylemek mümkündür ki bu fikir de daha sonraki kaynaklarda⁸⁰³ kendisi ile ilgili ortaya atılacak iddialar arasındadır.

Masum imam görüşlerine yönelik eleştirileri de İbnu'r-Râvendî, Mu'tezile'den Ebu'l-Huzeyl, Hişâm el-Fuvaî gibi isimlerin her asır için yirmi masum kimsenin bulunacağı iddiaları ile kıyaslamaktadır. Bu durumda Şîa'nın tek kişilik bir masumiyet iddiası -en azından nicelik bakımından- Mu'tezile'nin iddiasının yanında daha kabul edilebilir kalmaktadır.⁸⁰⁴

Hayyât'ın *Fadîhatu'l-Mu'tezile*'den aktardıklarından hareketle ortaya çıkan İbnu'r-Râvendî imgesi, irtidât ve ilhâd gibi suçlamalarla karşılaşacağı seviyedeki fikirlerin kendisinden yayıldığına dair bir kanaat oluşturmak için yetersiz görünmektedir. Zira burada o, İmamiyye için temel kabul edilecek ismet, bedâ, rec'at gibi ilkeleri savunan ve bunlardan dolayı da Hayyât tarafından eleştirilen ancak kendini ve savunuculuğunu yaptığı fırkayı aşırı iddialardan tenzih etmeye çalışan bir görüntü çizmektedir. Hayyât'ın ve içerikten anlaşıldığı kadarıyla Câhız'ın İbnu'r-Râvendî'ye ve intisap ettiği fırkaya (Râfıza ifadesiyle) dair getirdiği en uç iddialardan biri Hz. Ali'yi ilah kabul eden, onun imamlığını reddedenleri tekfir eden bir zümreyi de barındırıyor olmalarıdır.⁸⁰⁵ Ancak Câhız'ın bu iddialarını İbnu'r-Râvendî reddetmekte, Hayyât'ın ondan alıntılandığı söylemler arasında da bu seviyede bir iddia yer almamaktadır.

5. 2. 4. İbnu'r-Râvendî'nin Mülhid İlan Edilmesi

İbnu'r-Râvendî'ye nispet edilen ve onun irtidâtıyla ilişkilendirilen eserlerinin başında gelen *Zumurrud*'le ilgili birlikte değerlendirilmesi isabetli olacak iki önemli eser bulunmaktadır. Bunlardan ilki Mâturîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbu't-Tevhîd*'i, diğeri ise İsmâîlî Mueyyed Fi'd-Dîn eş-Şîrâzî'nin (ö. 470/1078) *Mecâlisu'l-Mu'eyyediyye* adlı

⁸⁰¹ Burada bir isim vermemektedir.

⁸⁰² Hayyât, *el-İntisâr*, 144.

⁸⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 186-187.

⁸⁰⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 161-162.

⁸⁰⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 162-163.

eseridir.⁸⁰⁶ Aralarında bir asırdan fazla bir zaman bulunan bu iki isim İbnu'r-Râvendî'nin nübüvvete dair görüşlerini -bir ihtimal- *Kitâbu'z-Zumurrud*'e dayanarak aktarmakta ve İbnu'r-Râvendî'ye dair iki farklı tablo ortaya çıkarmaktadırlar. Zira Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde onun nübüvveti savunan bir konumda olduğu görülürken, *Mecâlisu'l-Mu'eyyediyye*'de bir belirsizlik söz konusudur. Mu'eyyed'in metninden anlaşılan, Berâhime'nin nübüvveti reddine dair söylemleri İbnu'r-Râvendî tarafından *Zumurrud*'da aktarılmıştır ve bunlara Mu'eyyed'in ismini vermediği bir başka Fâtımî/İsmâîlî dâî tarafından cevap verilmiştir.⁸⁰⁷ Ancak bu kıymetli içerik, birden fazla taraf içermesinin yanında bir de kelâm eserlerinde sıkça karşılaşılan “kitabın sahibi dedi”, “deriz ki”, “ona denir ki” tarzı ifadelerdeki belirsizliğe kurban gitmektedir. Bu metinde Berâhime'nin nübüvveti eleştiren söylem ve sorgulamalarının aktarıcısı konumundaki İbnu'r-Râvendî'nin bunların ne kadarının bizzat savunucusu olduğu konusu belirsizdir. Dahası bu söylemlere cevap verenin Mu'eyyed'in de kaynağı olan bir başka dâî olması, *Zumurrud*'un içeriğinde İbnu'r-Râvendî'nin nübüvvet bahsindeki konumunu tespit etmeyi zorlaştırmaktadır.

Öncelik itibarıyla Mâturîdî dikkate alındığında, İbnu'r-Râvendî Ebû İsâ el-Varrâk'a eleştiri mahiyetinde savunduğu görüşlerinde, Mâturîdî'nin ifadesi ile nübüvveti aklî istidlaller yolu ile savunmuş ve ispat etmeye çalışmış görünmektedir. İbnu'r-Râvendî bu pasajda Ebû İsâ el-Varrâk'ın Kur'ân'ı nübüvvete delil olarak saymaya yönelik eleştirilerine cevap vermektedir. O, bu metinde her şeyden önce haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmenin gerekliliğini savunmaktadır. Ona göre haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmezseniz, geçmiş olaylara ve uzak mekânlara dair bilgi sahibi olmak imkânsız hale gelecektir. Eğer haberi bilgi kaynağı olarak kabul ederseniz, bu durumda tevâtür benzeri yollarla ulaşan haberlere itimat etmek gerekir ki peygamberlere dair haberlere inanmak da kaçınılmaz hale gelir.⁸⁰⁸ Mâturîdî, İbnu'r-Râvendî'nin, kendisinin de delil olarak başvurduğu gıdalar ve zehirlere yönelik ayırım üzerinden bir istidlale gittiğini belirtmektedir.⁸⁰⁹

⁸⁰⁶ İsmâîlî dâî Mu'eyyed ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muzaffer Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâîlî Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 162-171.

⁸⁰⁷ Bu metin daha sonra Abdurrahman Bedevî ve Abdülemir el-A'sem tarafından alıntılanmıştır. Bkz. Bedevî, *min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm* (Beyrut: Muessesetu'l-Arabiyyeti li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1980), 70- 86; el-A'sem, *Târîhu İbni'r-Rîvendî el-Mulhid (History of Ibn ar-Riwandi The Heretic)* (Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, 1975), 120-137.

⁸⁰⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 295.

⁸⁰⁹ Mâturîdî'nin muhtemelen burada atıfta bulunduğu meseleye yönelik kendi açıklaması şu şekildedir: Allah insanlar için hem gıdalar, ilaçlar hem de hastalıklar ve öldürücü zehirler yaratmıştır. Bunlardan hangisinin faydalı ya da zararlı olduğunu denemeden bilmesi mümkün değildir. Ancak Allah'ın bunları bildirdiği biri

İbnu'r-Râvendî'ye göre Kur'ân'ın delil oluşu birkaç çeşittir. Bunlardan birincisi onun edebî yönüdür. O günün Arapları onun bir benzerini yapabilme imkânını değerlendirmek yerine Hz. Peygamber ile savaşıma yoluna gitmişlerse bu nazire getirme konusundaki acziyetlerini kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. İkincisi, Kur'ân'da yer alan ve Ehl-i Kitap âlimlerinin bilgisi dâhilinde olan konuların varlığıdır. Hz. Peygamber'in bu tarz âlimler ile bir bilgi alış-verişinde bulunmamış olması bunu vahiy yolu ile aldığı delilidir. Üçüncü delil, Hz. Peygamber'in düşmanları karşısında en zayıf olduğu dönemde gelen, düşmanlara ve diğer dinlere karşı zafer haberleridir ki süreç, Kur'ân'ın bu konuda haber verdiği şekilde gerçekleşmiştir. Dördüncü delil ise Kur'ân'da kıyamete kadar gerçekleşecek olayların genel bilgisinin yer alıyor oluşudur. Gayba dair bilgi veriyor oluşu, onun gaybdan geliyor oluşunun kanıtıdır. Aynı şekilde Kur'ân'da yer alan bilgilerin diğer kitaplar ile örtüşmesi de onun da diğerleri ile aynı kaynaktan gönderildiğinin delilidir.⁸¹⁰

İbnu'r-Râvendî Kur'an'ın delil oluşunun farklı boyutlarını ortaya koyduğu pasajda, mübâhele olayı ile birlikte, ileriye dönük çeşitli hadiselerin de Hz. Peygamber'in bildirdiği şekilde gerçekleşmiş olmasını onun nübüvvetine delil olarak göstermektedir ve Kur'ân'da cinlerin de Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul ettiklerine dair deliller olduğunu savunmaktadır. Tevhidin ne olduğunun dahi bilinmediği bir dönemde, tevhide dair tarihin tüm muvahhidlerinin bir araya gelip oluşturamayacakları ve açıklayamayacakları deliller getirmesi, yirmi yıl gibi uzun bir süreye yayılmış olmasına rağmen tutarlı ve edebî açıdan ahenkli bir dile sahip olması, Bakara Sûresi'nin 94. âyetinde yer alan (Yahudîlere yönelik) "Haydi ölümü temenni edin" ifadelerini ve mübâhele âyeti olarak bilinen Âl-i İmrân Sûresi'nin 61. âyeti, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delilleridir. Ebû İsâ el-Varrâk mübâhele konusunda İbnu'r-Râvendî'ye itiraz etmekte, dilleriyle ölümü temenni etmiş olsalar "kalben temenni etmeleri gerekirdi" şeklinde bir itiraz ile karşılaşabileceklerini savunmaktadır. Diğer taraftan o, "Yahudî ve Hristiyanlara Hz. Mûsâ ya da Hz. İsâ tarafından ileride kendilerine böyle bir meydan okumayla gelecek birinin haberi ulaşmış olabilir" şeklinde fikir yürütmektedir. İbnu'r-Râvendî bu itiraza, mübâhelede lisan-kalp ayrımının olmadığı şeklinde karşılık vermektedir.⁸¹¹ Yine o, Varrâk'ın tevatur kavramına yönelik eleştirilerine cevaben,⁸¹² onu âlimler ve raviler meclislerini bilmemekle

aracılığı ile bunlar öğrenilir. bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 276.

⁸¹⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 295-297.

⁸¹¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 297-298.

⁸¹² Burada meselenin tevatur kavramı üzerinden hareket etmesinin nedeni, Kur'ân'ın ulaşma şekline yönelik tartışmadır. Zira Ebû İsâ onun haber-i vâhid ile ulaştığı kanaatinin yanı sıra, tevatur ilkesine de karşı

suçlamaktadır. Bu tarz meclislerde yazılı ya da sözlü bir bilginin yayılmaması, gizli kalması mümkün değildir. O, Varrâk'ın Yahudiler ve Hristiyanların da icmaları bulunduğu bilgisi üzerinden yaptığı eleştiriye, onu Mani dinini taklit etmekle itham ederek karşılık vermektedir.⁸¹³ Aynı metin içerisinde bir kez de o, Varrâk'ı “göklerin şeytan derisinden döşendiği, yılanların ve akreplerin hareketi sebebiyle yerin sarsıldığı, nûr ile zulmetin fonksiyonlarına ait haberlerin kabul edildiği” bir inanış olan Mennâniyye inancının kabullerine insanları zorlamakla suçlamaktadır.⁸¹⁴

İbnu'r-Râvendî, Varrâk'ın peygamberlerin aklî delillere başvurmada bulduğu “çelişkiye” de açıklık getirmektedir. Varrâk'a göre peygamberlerin aklî delillere başvurmaları onları alelade insanlar yaparken, akla aykırı mesajlar getirmeleri halinde ise aklın muhataplığı ortadan kalkacaktır. İbnu'r-Râvendî ise aklın kimi durumlarda farklı neticelere ulaşabileceğini düşünmekte, bunu da durumların değişkenliğiyle açıklamaktadır. Bir durumda aklen faydalı olanın, bir başka durumda zararlı olması mümkündür. Burada aklın değişkenliği söz konusu değildir ve Peygamberlerin getirdikleri mesaja muhataplıkları ortadan kalkmamaktadır.⁸¹⁵

Mecâlisu'l-Mu'eyyediyye'de ise aynı âyetlere Hz. Peygamber'in olacağı bilmesinin mümkün olmaması üzerinden eleştiri getirilmektedir. Bu durumda peygamberin ümmetin anlamadığını anlaması mümkün değildir. Bunun ilhamla açıklanması yetersizdir, zira ümmette de ilham vardır. Tevkif ile denirse de bunun akılda yeri yoktur.⁸¹⁶ Yine yukarıda geçmiş peygamberlerin haberlerini tevatür üzerinden savunan İbnu'r-Râvendî, *Mecâlisu'l-Mu'eyyediyye*'de, Hz. İsâ'nın öldürüldüğü iddiasının iki büyük dinin mensubu tarafından ortaya atılmasından (ve yanlış olmalarından) hareketle getirilen eleştirinin aktarıcısı konumundadır.⁸¹⁷ Dahası Kur'an'ın belagat ve fesahatinin de ancak bir Arap için anlam ifade edeceği, Arapça bilmeyen bir kimse için böyle bir üstünlük (ve meydan okumanın) bir anlamı olmayacağı burada aktarılan eleştiriler arasındadır.⁸¹⁸

Mübâhele örneğine gelince; bu konu, İbnu'r-Râvendî'nin nübüvvet görüşlerine dair verilerdeki çeşitliliği ve dahi çelişkiyi göstermesi açısından kıymetlidir. Mâturîdî'nin

çıkarmaktadır.

⁸¹³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 300.

⁸¹⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 304.

⁸¹⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 305.

⁸¹⁶ el-A'sem, *Târîhu İbni'r-Rîvendî* 133.

⁸¹⁷ el-A'sem, *Târîhu İbni'r-Rîvendî*, 130-131.

⁸¹⁸ el-A'sem, *Târîhu İbni'r-Rîvendî*, 128.

nakillerinde İbnu'r-Râvendî, Varrâk'a karşı nübüvveti delillendirme noktasında mübâhele meselesini örnek vermektedir.⁸¹⁹ *Mecâlisu'l-Mu'eyyediyye*'de ise mübâhele âyetini Berâhime'nin nübüvvet eleştirileri üzerinden reddeden İbnu'r-Râvendî'nin kendisi gibi görünmektedir.⁸²⁰ Kâdî Abdulcebbâr'ın bu konuda yazdıklarına bakıldığında ise o, Varrâk'la birlikte bu hadiseyi karşılıklı kötü söz söylemekten ibaret şeklinde açıklamakta ve Hz. Peygamber tarafından Hristiyanlara lanetinin gerçekleşmesi halinde gazâba uğrayacakları yönündeki hadislere Kur'ân'da yer almamasına dayanarak karşı çıkmaktadır.⁸²¹

Kâdî Abdulcebbâr'ın *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nubuvve*'sinde İbnu'r-Râvendî için kullandığı kimi ifadeler üzerinde düşünölmeye değerdir. O, eserinin Uhud Gazve'sinden bahsettiğı bir bölümünde, İbnu'r-Râvendî'nin neredeyse her seferinde birlikte zikrettiğı isimlerden Varrâk ve Yahudî İbn Lâvî gibi mülhidlerden etkilendikten sonra Bedir'de Peygamber ve ashabına yardım eden meleklerin neden Uhud'da yardım etmediğı sorusunu sormaya başladığını iddia etmektedir.⁸²² Onun düşmanca diye nitelendirilebilecek bir tavırla zikrettiğı bu isimlere dair kullandığı genelleyici ifadeler, hangi fikrin tam olarak hangi şahıs tarafından ortaya atıldığına dair kesin bilgi sahibi olmayı güçleştirmekle birlikte, Mâturîdî'de nübüvveti Ebu İsa el-Varrâk'a karşı savunan İbnu'r-Râvendî'nin *Mecâlisu'l-Mu'eyyediyye*'de nübüvveti bizzat saldıran konumuna yerleştirilmesini bir an için açıklar mahiyettedir. Zirâ *Mecâlis*'te aynı örnek bu kez Berâhime üzerinden İbnu'r-Râvendî'ye de mal edilmektedir.⁸²³

Özellikle Kâdî Abdulcebbâr'ın yaptığı alıntı ve atıflarda İbnu'r-Râvendî'ye dair verilen bilgiler takip edilemez bir noktaya gelmektedir. Öyle ki Kâdî Abdulcebbâr onu İmâmiyye'den gösterirken tarihsel gerçeklikle örtüşüğünü söylemenin güç olacağı iddialarda bulunmaya ve muhtemelen oldukça genellemeci bir yaklaşım sergilemeye başlamaktadır. Bu hususa verilecek en belirgin örnek, Kâdî Abdulcebbâr'ın İbnu'r-Râvendî'yi imâmet için nass iddia eden ilk isimler arasında göstermesidir. *el-Muğnî*'de bunu ilk söyleyenler arasında Varrâk, İbnu'r-Râvendî ve onlardan önce de Hişâm b. Hakem'in ismini veren Kâdî Abdulcebbâr'ın,⁸²⁴ Hişâm b. Hakem ifadesi ile en azından

⁸¹⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 297.

⁸²⁰ el-A'sem, *Târîhu İbni'r-Rîvendî*, 130.

⁸²¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 790-791.

⁸²² Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 744-745.

⁸²³ el-A'sem, *Târîhu İbni'r-Rîvendî*, 133.

⁸²⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 20-1, 118.

kronolojik olarak yanlışdan kurtulduğunu söylemek mümkündür. Ancak onun açık⁸²⁵ nassı ilk iddia eden kişi olarak *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nubuvve*'sinde İbnu'r-Râvendî'yi kabul etmesi,⁸²⁶ ifadeleri karmaşık ve dahası çelişkili hale getirmektedir. Nitekim Şerîf el-Murtazâ -kendisinin de nassı kabul ediyor olmasının etkisiyle- nass fikrinin Kâdî Abdulcebbar'ın bu saydığı isimlerin çok öncesine dayandığını savunmaktadır.⁸²⁷ Kâdî Abdulcebbar İbnu'r-Râvendî'yi Müşebbihe, Cebriyye ve Râfıza lehine kitaplar yazan isimler arasında zikretmektedir.⁸²⁸ Ancak onun *Fadîhatu'l-Mu'tezile*'sinde bunu inkâr ettiğine dair ifadelerin yanı sıra, sonrasında ilhâda giden görüşleri için de Müşebbihe ya da Cebriyye ile ilişkilendirilmesine dair iddialar soru işareti uyandırmaktadır.

Diğer yandan İbnu'l-Cevzî'nin bize verdiği bilgiye göre Ebu'l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119), onun *Zumurrud* adlı eserini bizzat görenlerdendir. Ona göre İbnu'r-Râvendî bu eserde, Eksem b. Sayfî'nin⁸²⁹ kelâmında Kevser Sûresi'nin ilk âyetinden daha güzel ifadeler bulunduğunu iddia etmektedir. Aynı eserde o, peygamberlerin tıpkı mıknaşın metalleri çekmesi gibi tılsımlar ortaya koyduklarını savunmaktadır. Hz. Peygamber'in Ammâr b. Yâsir'in isyancı bir grup tarafından şehit edilecek olmasını önceden bildiğine dair rivayetler üzerinden onu müneccimler ile kıyaslayan İbnu'r-Râvendî, müneccimlerin de bu kabilden bilgiler verebileceklerini öne sürmektedir.⁸³⁰ İbnu'l-Cevzî'ye göre Ebû Ali el-Cubbâî de İbnu'r-Râvendî'nin bu eserde Hz. Peygamber'e on yedi farklı konuda saldırdığını ve onu yalancılıkla suçladığını bizzat görenlerdendir.⁸³¹

İbnu'l-Cevzî'nin içeriğine dair daha ayrıntılı bilgi verdiği eser İbnu'r-Râvendî'nin *Kitâbu'd-Dâmiğ*'idir.⁸³² Burada aktarılanlara göre İbnu'r-Râvendî söz konusu eserinde Kur'ân âyetlerinde birbiriyle çelişen ifadeler bulunduğunu savunmaktadır. *Zumurrud*'daki durumun (özellikle *Mecâlisu'l-Mu'eyyediyye*'de aktarılanların) aksine burada eleştiriler Berâhime ya da başka bir grubun değil, doğrudan İbnu'r-Râvendî'nin ağzından aktarılmaktadır. Kâdî Abdulcebbar da *el-Muğnî*'sinde aynı esere Ebû Ali el-Cubbâî'nin

⁸²⁵ “مكتوف”

⁸²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 430-431.

⁸²⁷ Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 2/119.

⁸²⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 186-187.

⁸²⁹ Hz. Peygamber döneminde yaşamış şairlerden. Bkz. Asri Çubukçu, “Eksem b. Sayfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/550-551.

⁸³⁰ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/110-111; Safedî, *el-Vâfi*, 8/152.

⁸³¹ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/111.

⁸³² İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/112-117.

reddiyesi üzerinden atıfta bulunmakta ve yine İbnu'r-Râvendî'nin kaleminden çıkan eleştirilere Ebû Ali'nin cevaplarını sıralamaktadır.⁸³³

Konuyla ilgili kaynakların sunduğu verilerdeki farklılıkları değerlendiren Stroumsa, Mâturîdî'de İbnu'r-Râvendî'nin görüşlerine dair yansıtılanların, onun *Kitâbu'z-Zumurrud*'daki aşırı görüşlerini kaleme almasından öncesine tekabül etmesi ihtimaline değinmektedir. Onun bu minvalde Madelung'dan aktardığı seçenek, Mâturîdî'nin kaynağının İbnu'r-Râvendî'ye ait *İsbâtu'r-Rusul* isminde başka bir eser olabileceği yönündedir.⁸³⁴ Aynı istikamette, ihtimalleri artırmak ve İbnu'r-Râvendî'nin kendi eserini tenkit ettiği söylenen *Kitâbu Nakdi Kitâbi'z-Zumurrud* adlı eserini de gündeme getirmek mümkündür. Ancak Stroumsa'nın, *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Mecâlisu'l-Mu'eyyediyye*'nin içerikleri üzerinden yaptığı karşılaştırma iki metnin de *Zumurrud*'a dayandığı kanaatine ulaşmasına neden olmuştur.⁸³⁵ Ancak o, yine de bu verinin ve İbnu'r-Râvendî hakkındaki neredeyse tek olumlu alıntının, onun ilhâd etmediği sonucuna varmak için yeterli olmadığını düşünmektedir.⁸³⁶ Van Ess ise Mâturîdî'deki İbnu'r-Râvendî ve Varrâk arasında geçen tartışmayı, İbnu'r-Râvendî'nin düşüncelerini ve gerçek kimliğini tespit etmede daha güvenilir bulmaktadır.⁸³⁷

İbnu'r-Râvendî'yle ilgili verdiği bilgilerin ve ona yaklaşımının önem arz ettiğini düşündüğümüz bir başka isim Eş'arî'dir. Eş'arî'nin *Makâlât*'ında büyük oranda Mu'tezilî fikirleri aktardığı bölümde yer verdiği fikirleri onun Mu'tezilî kimliği ile daha paralel bir çizgide olduğu dönemi yansıtıyor görünmektedir. Nitekim Kraus da bu çalışmada İbnu'r-Râvendî'ye dair aktarılanların onun Mu'tezilî iken benimsediği düşünceler olduğu kanaatindedir.⁸³⁸ Ancak Eş'arî, İbnu'r-Râvendî'yi Varrâk ile birlikte Râfıza'ya intisap eden isimler arasında da zikretmektedir. Bu net ifadenin haricinde çoğu zaman Mu'tezile'nin ve bazen de Mürcie'nin görüşlerini aktardığı yerlerde (özellikle Bişr el-Merîsî ile hemfikir olduğu hususlarda) İbnu'r-Râvendî'nin düşüncelerine de yer vermektedir. Ancak o aynı

⁸³³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 16/390-394. Van Ess İbnu'l-Cevzî'nin de İbn Akîl üzerinden Ebû Ali'nin reddiyesine ulaşmış olabileceğini, bu durumda *Dâmiğ*'in içeriğine dair en temel kaynağın Ebû Ali'nin *Nakdu Kitâbi'd-Dâmiğ*'i olacağını tahmin etmektedir. Bkz. Van Ess, *Theology and Society*, 4/378.

⁸³⁴ Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 50.

⁸³⁵ Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 62, 65.

⁸³⁶ Van Ess'in aksi yöndeki argümanlarına yönelik Stroumsa'nın değerlendirmeleri için bkz. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 65-71.

⁸³⁷ Van Ess, "Ibn ar-Rewandi or the Making of an Image", 2/1354-1355.

⁸³⁸ P. Kraus, "Ibn al-Rāwandī", *Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936)*, ed. M. Th. Houtsma vd. (Leiden vd.: Brill, 1987), 9 (Supplement)/95.

eserde İbnu'r-Râvendî'yi lanetlenmiş⁸³⁹ olarak da nitelemektedir. Ona göre bu ifadeyi kullanma ihtiyacı duyduğu hususta İbnu'r-Râvendî, tevhid ehline ve itikadına dair kasıtlı olarak yanıltıcı bilgiler vermektedir.⁸⁴⁰ Eş'arî'nin yaşadığı dönem ve coğrafya itibarıyla İbnu'r-Râvendî'ye atfedilen aşırı fikirlerden haberdar olmaması oldukça güçtür. Yukarıda van Ess'in doğu ve batı ortamları arasındaki farka dair tespitini aktarırken İbnu'r-Râvendî'nin Basra ve Bağdat gibi coğrafyalarda (Eş'arî'nin doğduğu ve ömrünü geçirdiği iki şehir) özellikle Mu'tezile nazarında hayli olumsuz bir intibaya sahip olduğu da dikkate alındığında onun İbnu'r-Râvendî'ye dair bilgilerinin ve izlenimlerinin seyri ayrı bir önem arz etmektedir. Ayrıca onun, *el-Fusûl* adlı eserinde Dehriyye'nin ve mülhidlerin iddialarına yanıt verirken âlemin ezelîliği konusunda onlarla aynı fikirde olan ve bu fikirleri *Kitâbu't-Tâc*'ında aktaran İbnu'r-Râvendî'ye de yanıt verdiği kaydedilmektedir.⁸⁴¹ Diğer yandan sıfatlar ve Kur'ân konusunda ve "İbtâlî't-Tevâtür" bahsinde de İbnu'r-Râvendî'ye müstakil reddiyeler kaleme almıştır.⁸⁴² Söz konusu reddiyelerin Eş'arî'nin hayatının hangi döneminde kaleme alındığı hususunu netleştirmek mümkün olmamakla birlikte *Makâlât*'ta onu hem melûn hem de Râfîzî ilân etmesi, Eş'arî'nin bu kanaate kendisi de Mu'tezilî iken varmış olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Diğer yandan Eş'arî, sıfatlar konusunda İbnu'r-Râvendî'ye yazdığı eleştiri üzerinden Hâris el-Varrâk'a⁸⁴³ ve edebu'l-cedel konusunda İbnu'r-Râvendî'nin hatalarını düzelttiğini iddia eden Ka'bî'ye⁸⁴⁴ reddiyeler yazmıştır ki bunların, kendisi Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra yazdığı eserler olması ihtimali yüksektir. Bu durum ise İbnu'r-Râvendî'yle pek çok konuda hemfikir olmadığını tahmin edebileceğimiz Eş'arî'nin, ortak hedef haline gelen Mu'tezile karşısında kimi zaman, onunla aynı cephede yer alabildiğini göstermektedir.

İbnu'r-Râvendî'ye nispet edilen eserlerin, bilhassa *Zumurrud*'un içeriğine odaklanma ihtiyacımızın kökeninde, onunla ilgili irtidâd ve ilhâd iddialarının gerçeği ne derece yansıttığı konusunda bir kanaat geliştirebilme arzusu yatmaktadır. Ne yazık ki hem

⁸³⁹ "لعين"

⁸⁴⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 784-785.

⁸⁴¹ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî*, 129. Krş. Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mucerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987, 37. İbn 'Asâkir, onun ayrıca *Nakdu Kitâbi't-Tâc* adlı bir eserinden bahsetmektedir ancak aynı eser olup olmadığını tespit edemedik. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî*, 135.

⁸⁴² İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî*, 131, 135. Onun ayrıca İbn Fûrek tarafından *en-Nakd 'alâ İbni'r-Rîvendî* adıyla zikredilen eserinin burada bahsi geçenlerden biri olması muhtemeldir. Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 290. Krş. Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 114, 120.

⁸⁴³ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî*, 135.

⁸⁴⁴ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî*, 131. İbn Fûrek'in söz konusu eserden alıntıda bulunmaktadır. Bkz. İbn Fûrek, *Mucerred*, 310-315; Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 121.

İbnu'r-Râvendî'den sonraki birkaç asrı kapsayan süreçte telif edilen eserler hem de konu ile ilgili yapılan çağdaş çalışmalar kesin bir kanaate varmaya imkân tanıyacak paralellikte değildir. İbnu'r-Râvendî'nin İslâm dairesi dışında kabul edilmesi ve daha sonra diğer fırkaları da kapsayacak şekilde neredeyse topluca bir saldırıya maruz kalması, kendisine isnat edilen görüşleri gerçekten savunmuş olmasına mı bağlıdır, yoksa o, özellikle hicrî üçüncü asrın sonunda ve dördüncü asır boyunca kendisine karşı Mu'tezile kanadından yazılanların etkisiyle başlayan karalama kampanyasının yalnızca bir kurbanı mıdır, bunun kesin bir cevabını verebilmek hala mümkün görünmemektedir. Ancak çalışmamız açısından önemini korumaya devam eden husus, onun her halükârda Mu'tezile'nin topluca saldırısına maruz kaldığıdır ki bunun ilk ve en belirgin kanıtını, Mu'tezile kanadından doğrudan kendisine yönelik yazılan -ve aşağıda isimlerine yer vereceğimiz- reddiyelerin çokluğunda görmek mümkündür. Dahası Hişâm b. Hakem başta olmak üzere İmâmiyye'nin öncülerinin savunuculuğunu -özellikle Mu'tezile'ye karşı- yapmışken İmâmiyye'nin de kendisine bütünüyle kucak açmış görünmemesinde, bu suçlamaların büyük bir etkisi olmalıdır.

5. 3. İbn Kıbe er-Râzî

Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdirrahmân b. Kıbe⁸⁴⁵ er-Râzî, İmâmî kaynaklarda önceleri Mu'tezile mezhebine mensup iken İmâmiyye'ye geçen bir isim olarak zikredilmektedir.⁸⁴⁶ Kimi kaynaklarda Ka'bî'nin öğrencisi olarak gösterilmiş olsa da⁸⁴⁷ özellikle Modarressi bu bilgiye ihtimal vermemektedir. Ona göre böyle bir hocalık-talebelik ilişkisine değinen İbn Ebi'l-Hadîd'in İbn Kıbe'yi, Sâlih Kubbe isminde başka bir şahısla karıştırıyor olması kuvvetle muhtemeldir.⁸⁴⁸ Ölüm tarihi bilinen çağdaşlarından ve irtibat halinde bulunduğu diğer ulemeden hareketle Hakyemez, onun hicrî 310'lu yıllarda vefat etmiş olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.⁸⁴⁹ Onun Ka'bî'yle (ö. 319/931) imâmet üzerine reddiyeleşme sürecinin kendisinin vefatı ile son bulmasından hareketle⁸⁵⁰ en azından Ka'bî'den önce öldüğü söylenebilir.

⁸⁴⁵ Modarressi, İbn Kıbe'nin dedesinin isminin doğru telaffuzuna yönelik İbnu'l-Mutahhar el-Hillî'nin açıklamalarını esas alarak bu yazımı tercih etmiştir. Modarressi, Farsça kökenli bu kelimenin, muahhar Arap yazarlar tarafından Arapçalaştırılmış olabileceğini düşünmektedir. Bkz. Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 117. Söz konusu yazım tercihi daha sonra, ansiklopedilerdeki ilgili maddelere de öncülük etmiştir. Bkz. Martin McDermott, "Ebn Qeba, Abu Ja'far Mohammad", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 05 Haziran 2022); Hussein Abdulsater, "Ibn Qiba", *Encyclopaedia of Islam, Three* (Erişim 05 Haziran 2022).

⁸⁴⁶ Necâşî, *Ricâl*, 375; Tûsî, *Fihrist*, 389.

⁸⁴⁷ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 1/206.

⁸⁴⁸ Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 119.

⁸⁴⁹ Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, 132; krş. Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 117.

⁸⁵⁰ Necâşî, *Ricâl*, 376.

İbn Kibe Rey’de yaşamış ve orada vefat etmiştir. Kendisinin Ebû Ali el-Cubbâî ve Ka’bî gibi önemli Mu‘tezilîlerle reddiyeler üzerinden yazılı tartışmalar gerçekleştirdiği bilinmektedir.⁸⁵¹ Ka’bî ile karşılıklı olarak reddiyeler kaleme alan İbn Kibe’nin, döneminin Nevbahtî ailesiyle birlikte önemli İmâmî kelâmcılarından olduğunu söylemek mümkündür. İbnu’n-Nedim onu, Şîî mütekellimlerin mahirlerinden addetmektedir.⁸⁵² Necaşî (ö. 450/1058), Tûsî (ö. 460/1067) gibi ricâl yazarları ise kendisinden zamanının İmâmî toplumunun lideri olarak bahsetmektedirler.⁸⁵³

Ricâl yazarlarının Şeyh Mufîd’den naklettiğine göre Ebu’l-Hüseyin Muhammed b. Bişr es-Sûsencirdî, İmam Rızâ’nın kabrini Tûs’ta ziyaretinden sonra Belh’e uğrayıp Ka’bî’yi burada görme imkânı bulmuştur. Onun bu ilk ziyareti esnasında, beraberinde İbn Kibe’nin imâmete dair *el-İnsâf* isimli bir kitabı bulunmaktadır. Bu eserden Sûsencirdî sayesinde haberdar olan Ka’bî, İbn Kibe’yi *el-Musterşid fi’l-İmâme* isimli bir eserle tenkit etmiştir. Beraberinde bu eserle Rey’e dönen Sûsencirdî, eseri İbn Kibe’ye iletmış, o da *el-Mustesbit fi’l-İmâme* ile Ka’bî’ye karşılık vermiştir. Daha sonra bu eseri Ka’bî’ye ulaştıran Sûsencirdî, onun *Nakdu’l-Mustesbit*’ini İbn Kibe’ye ulaştırmak üzere Rey’e döndüğünde İbn Kibe’nin ölüm haberini almıştır.⁸⁵⁴

İbn Kibe’ye isnat edilen eserler arasında yer alan *er-Redd ‘alâ Ebî Alî el-Cubbâî*⁸⁵⁵ ve Şeyh Sadûk aracılığıyla içeriğinden haberdar olduğumuz *Mes’eletu’l-Mufrede fi’l-İmâme*⁸⁵⁶ Mu‘tezilî görüşlere karşı kaleme alınmış kitaplardır. Kaynaklarda ayrıca *Kitâbu’l-İmâme*,⁸⁵⁷ *Kitâbu’r-Redd ‘ale’z-Zeydiyye*,⁸⁵⁸ *Nakdu Kitâbi’l-İşhâd li Ebî Zeyd el-‘Alevî*,⁸⁵⁹ *en-Nakd ‘alâ Ebi’l-Hasan ‘Alî b. Ahmed b. Beşşâr*⁸⁶⁰ isimli eserleri zikredilmektedir.

⁸⁵¹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu’d-Dîn*, 51, 94 vd.; Hakyemez, *Şîa’da Gaybet İnancı*, 132.

⁸⁵² İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 600-601.

⁸⁵³ Necâşî, *Ricâl*, 375; Tûsî, *Fihrist*, 207.

⁸⁵⁴ Necâşî, *Ricâl*, 375-376; Tûsî, *Fihrist*, 389; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 120.

⁸⁵⁵ Necâşî, *Ricâl*, 375; Agabozorg Tahrânî, *ez-Zerî’a*, 10/180-181; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 121.

⁸⁵⁶ Şeyh Sadûk’un alıntılacağı eserlerden biridir. Bkz. Şeyh Sadûk, *Kemâlu’d-Dîn*, 60-63; Necâşî, *Ricâl*, 375; Tûsî, *Fihrist*, 389; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 135-138.

⁸⁵⁷ İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 600-601.

⁸⁵⁸ Necâşî, *Ricâl*, 375; Tûsî, *Fihrist*, 389. Bu eser, İbn Şehrâşûb tarafından *et-Ta’rîf fi Mezhebi’l-İmâmiyye ve Fesâdu Mezhebi’z-Zeydiyye* ismiyle kaydedilmiştir. Bkz. İbn Şehrâşûb, *Me’âlimu’l-‘Ulemâ fi Fihristi Kutubi’ş-Şî’a ve Esmâu’l-Musannifîne minhum Kadîmen ve Hadîsen* (Necef: Matba’atu Haydâriyye, 1380/1965-66), 95-96.

⁸⁵⁹ Modarressî, İbn Şehrâşûb tarafından bir önceki eserle birlikte anılan bu kitabı müstakil olarak kabul etmektedir. İbn Şehrâşûb, *Me’âlimu’l-‘Ulemâ*, 96; krş. Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 121. Ayrıca Şeyh Sadûk *Kemâlu’d-Dîn*’inde bu eseri büyük oranda alıntılamıştır. Şeyh Sadûk, *Kemâlu’d-Dîn*, 94-126; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 171-201.

⁸⁶⁰ Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 121-122. Şeyh Sadûk’un alıntılacağı eserlerdendir. Bkz. Şeyh Sadûk, *Kemâlu’d-Dîn*, 51-60; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 147-155.

İbn Kıbe'nin metin olarak doğrudan günümüze ulaşmamış ancak kendisinden sonraki isimler tarafından alıntılanan ve bu sayede erişebildiğimiz eserleri mevcuttur. Bu metinlerin ağırlıklı olarak geçtiği kaynakların başında Şeyh Sadûk'un *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me* isimli eseri gelmektedir. Bunun yanı sıra Şerîf el-Murtazâ'nın *eş-Şâfi* isimli eseri, İbn Kıbe'nin imâmete dair görüşlerinin yer aldığı *el-İnsâf* adlı eserden alıntılar ve yine onun muhaliflerin eleştirilerine verdiği yanıtlardan örnekler içermektedir.⁸⁶¹

Özellikle kendisinden sonraki yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan ve İmâmiyye'nin akılcı çehresini temsil eden isimlerin arasında çok da parladığını söyleyemeyeceğimiz İbn Kıbe'nin esasında döneminde ne denli önemli bir şahsiyet olduğunun kanıtlarından biri de Şeyh Sadûk'un eserinde kendisinden uzun alıntılar yapması ve muhaliflerce yöneltlen eleştirilere verdiği cevaplardan istifade etmesidir.⁸⁶²

Çalışmamızın son bölümünde, ilgili başlıklar altında özellikle imâmete dair görüşlerine ayrıntılı olarak yer vereceğimiz İbn Kıbe'nin İmâmiyye içerisindeki akılcı damarda önemli bir yeri olduğuna dair tespitimize burada kısaca da değinmek yerinde olacaktır. İmamların gayba dair bilgisine şiddetle karşı çıkan, bedâyı reddeden,⁸⁶³ imamların gaybetini nispeten rasyonel bir zemine oturtmaya çalışan⁸⁶⁴ ve gaybeti Hz. Peygamber'in mağarada saklanmasına benzeten⁸⁶⁵ İbn Kıbe, Allah tarafından imamlar eliyle gerçekleştirilen mucizeleri ise kabul etmektedir.⁸⁶⁶

Özellikle Şeyh Sadûk ve Şerîf el-Murtazâ vesilesiyle haberdar olduğumuz fikirlerinden yola çıkarak yapılabilecek değerlendirmelerden biri, onun İmâmiyye'nin düşünce yelpazesinde -en azından kendi dönemi için- özgün ve bu nedenle önemli bir yer tutuyor oluşudur. Mu'tezilî geleneği terk ederek İmâmî öğretileri benimseyen İbnu'r-Râvendî'nin, ismet, bedâ, rec'at gibi imâmetle ilişkili söylemlerin çoğunu kabul etmiş ve dahası savunmuş olduğu da dikkate alındığında İbn Kıbe'nin bu süreçte bulunduğu konumun önemi daha iyi anlaşılabilecektir. Meseleyi daha ilginç kılan husus, kendisinin akılcı denebilecek sav ve yorumlamalarının, muhaddis yönü her zaman baskın olan Şeyh Sadûk'un eserinde alıntılanmış oluşudur. Bir başka ifade ile onun imâmet ve gaybet gibi temel İmâmî meselelerine dair görüşlerinin *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*'sinde yer

⁸⁶¹ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 2/126 vd.

⁸⁶² Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İncisi*, 132.

⁸⁶³ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 106.

⁸⁶⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 61 vd.

⁸⁶⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 56-57.

⁸⁶⁶ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 62-63.

işgal ediyor olmasını, İmâmî düşünce yapısında doğrudan kırılma olarak yorumlamanın güçlüğü ile birlikte bir dönüşümün habercisi olarak nitelemekte sakınca olmasa gerektir. Zira esasında akılcılık karşıtı bir duruş sergileyen, aklı müstakil bir bilgi kaynağı olarak görmeyen, insanların fıkıh konularındaki ihtiyaçlarını karşılamaya “yetmesi” adına hadis rivayetlerini *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh* başlığı altında derleyen Sadûk'un, *Kemâlu'd-Dîn*'de bu denli akılcı ve cedelci yöntemlerle doktrinlerini müdafaa eden, hatta bir kısmını - belli ki yine akılcı tavır ve yaklaşımından dolayı- reddeden İbn Kibe'nin görüşlerine geniş yer vermesi dikkate değerdir. Nitekim onun rivayetleri derlediği bir başka eseri olması sebebiyle şeklen yine bir hadis çalışması olarak niteleyebileceğimiz *et-Tevhîd*'inde bu tarz rasyonel argümanlara bizzat başvurmaya başlayacak olması, İmâmî düşünce geleneğinde yöntem bazında -ismen de olsa- yeni bir akımın ayak seslerini andırmaktadır.

5. 4. İbn Memelek el-İsfahânî

Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh b. Memelek⁸⁶⁷ el-İsfahânî, Cürcân asıllı olup İsfahân'da ikamet etmiştir. İbn Memelek, öncesinde Mu'tezilî iken Abdurrahmân b. Ahmed b. Cebreveyh vesilesiyle İmâmiyye'ye geçmiştir.⁸⁶⁸ Necâşî tarafından bize ulaşan bilgiye ek olarak Ebû Ali el-Cubbâî ile Askerimükrem'de görüştüğüne dair rivayet dikkate alındığında onun bu şehirde de bir süreliğine bulunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu bilgiye göre Ebû Ali'nin Askerimükrem'e giriş yaptığı haberi şehirde özellikle kelâmı uğraşanlar arasında bir heyecan yaratmış ve insanlar onunla görüşme fırsatı yakalamak için büyük ilgi göstermişlerdir. Ebû Ali'nin bu şehirde mütekellimler ile bir araya geldiği toplantılardan birinde hazır bulunanlar arasında İbn Memelek de vardır. Hatta onun tevellüd konusunda Ebû Ali'ye yönelttiği bir soru, meclisteki diğer isimler tarafından abes bulunmuş, İbn Memelek'e Ebû Ali'nin bu konuda bir kitap yazdığı iğneleyici bir şekilde hatırlatılmıştır.⁸⁶⁹ Ebû Ali el-Cubbâî'nin en geç 277/890 yılında Askerimükrem'e geldiğini ve geri kalan ömrünü çoğunlukla Hûzistan bölgesinde geçirdiği bilgisi⁸⁷⁰ yukarıdaki bilgiler ile

⁸⁶⁷ Kendisinden sonraki Batılı çalışmaların çoğunlukla dayanak noktası olan Modarressi'nin *Crisis and Consolidation* isimli çalışmasında karşılaştığımız “Mumlek” telaffuzu, aynı eserin daha sonra yapılan Farsça çevirisinde müellifin tercihi doğrultusunda yerini “Memelek”e bırakmıştır. Bkz. Modarressî, *Crisis and Consolidation*, 117; krş. a. mlf. *Mekteb Der Ferâyend-i Tekâmül*, çev. Hâşim İzvedpenâh (Tâhran: İntişârat-ı Kevîr, 2007), 215. Her halükârda müellifin kanaati, İbn Kibe örneğinde olduğu gibi ismin, Arapça ricâl/tabakât türü eserlere geçerken Arapçalaştırıldığı ve şeddenin bu tarz bir dönüşümün neticesinde ortaya çıktığı yönündedir. Biz de bu doğrultuda Modarressî'nin güncel kanaatini benimsemeyi tercih ettik.

⁸⁶⁸ Necâşî, *Ricâl*, 380-381.

⁸⁶⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 278-279.

⁸⁷⁰ O. Ş. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 49-50.

birleştirildiğinde İbn Memelek'in bu tarihlerde Askerimükrem'de bulunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

İbn Memelek'in İmâmiyye fırkasına geçmesine vesile olduğu belirtilen Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ahmed b. Cebreveyh el-Askerî, nisbesinden de anlaşılacağı üzere Askerimükrem kökenli olmalıdır ki bu İbn Memelek'in Askerimükrem'de bulunduğu bilgisini teyit eden bir başka veridir. Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) ve çağdaşı Mu'tezilîler ile münazaralarda bulunduğunu bildiğimiz Ebû Muhammed el-Askerî'nin *Kitâbu'l-Kâmil fî'l-İmâme* isimli bir eseri bulunmaktadır.⁸⁷¹ Ne yazık ki İbn Memelek gibi Ebû Muhammed el-Askerî'nin de ölüm tarihine dair elimizde bir veri bulunmamaktadır. Ancak onun hem Abbâd b. Süleymân'la hem de İbn Memelek ile görüşmüş olması, dahası İbn Memelek'in de Ebû Ali el-Cubbâî ve Hasan b. Mûsâ en-Nevbâhtî (ö. 310/922?) ile meclislerinin olması İbn Memelek'in en geç hicrî dördüncü asrın başlarına kadar yaşamış olabileceğini düşündürmektedir.

İbn Memelek'in bu görüşme dışında Ebû Ali ile Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed el-Kerhî huzurunda gerçekleşmiş ve imâmet konusunda tartıştığı bir münazarasından daha söz edilmektedir. Bu bilgi onun da tıpkı Ebû Muhammed el-Askerî gibi Mu'tezile ile ağırlıklı olarak imâmet bahsinde tartıştığı izlenimini güçlendirmektedir. Neticede en az iki kez görüştükleri sonucuna ulaşabileceğimiz bu toplantılar neticesinde İbn Memelek, *Kitâbu Mecâlisih ma'a Ebî Alî el-Cubbâî*⁸⁷² isminde bir eser kaleme almıştır. Kaynaklarda ona atfedilen diğer eserler ise şunlardır: *Kitâbu'l-İmâme*, *Kitâbu Nakzi'l-İmâme 'alâ Ebî Alî*,⁸⁷³ *Kitâbu'l-Câmi' fî Sâ'iri Ebvâbi'l-Kelâm Kebîr*, *Kitâbu Mesâ'il ve'l-Cevâbât fî'l-İmâme*, *Kitâbu Mevâlîdi'l-Eimme a.s.*,⁸⁷⁴ *Nakd 'alâ İbn Abbâd fî'l-İmâme*.⁸⁷⁵ İbn Memelek'in kaleme aldığı bu eserlerin yanında dikkat çekici bir başka çalışma da Hasan b. Musâ en-Nevbahtî'nin *Şerhu Mecâlisih ma'a Ebî Abdillâh b. Memelek Rahimehullâh* isimli kitabıdır.⁸⁷⁶

Hayatı ve kelâmî görüşleri hakkında çok az bilgi verilen İbn Memelek ismi, Eş'arî'nin *Makâlât*'ında arazlar bahsinde karşımıza çıkmaktadır. Renk, tat, koku, hayat,

⁸⁷¹ Necâşî, *Ricâl*, 236, 380-381.

⁸⁷² Necâşî, *Ricâl*, 381.

⁸⁷³ Eseri zikreden İbnu'n-Nedîm ve Tûsî, tamamlanmamış olduğu bilgisini de verirler. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 604-605; Tûsî, *Fihrist*, 548; Agabozorg Tahrânî, *ez-Zerî'a*, 24/289.

⁸⁷⁴ Necâşî, *Ricâl*, 381.

⁸⁷⁵ Ca'fer Subhânî, *Resâil ve Makâlât* (Kum: Muessesetu'l-İmâm es-Sâdık, 1425/2004), 1/364.

⁸⁷⁶ Necâşî, *Ricâl*, 63.

kudret, acz, ölüm, kelâm, ses gibi varlıkların araz olduklarını Ka'bî ile birlikte savunan İbn Memelek, bunların bâkî olamayacaklarını konusunda da onunla hemfikirdir.⁸⁷⁷

5. 5. Geçişler Karşısında Mu'tezile'nin Tavrı

5. 5. 1. Mu'tezile'den İmâmiyye'ye Geçenlere Karşı Mu'tezile'den Yazılan Reddiyeler

İbnu'r-Râvendî'nin tartışmalı hayatı ve eserleri onun reddiyeler bahsinde de ciddi bir yer işgal etmesine neden olmaktadır. İçeriğine dair kimi kaynaklarda geçen ifadelerden ve bunların gerçeği yansıtıp yansıtmadığından bağımsız olarak bizim için burada önemli olan, Mu'tezilî isimlerin bu eserlere dair düşündükleri ve yazdıklarıdır. Zira ona cevaben yazılmış eserlerin sayısındaki fazlalıktan başka dikkat çekici olan bir diğer nokta da İbnu'r-Râvendî'ye nispet edilen ve onun mühlidlikle suçlanmasına neden olan eserlerin reddiyelerin odağında yer alıyor olmalarıdır. Bu noktada Kâdî Abdulcebbâr'ın İbnu'r-Râvendî ve eserlerine dair ithamına değinmek yerinde olacaktır. O, İbnu'r-Râvendî tarafından yazılmış kimi eserlerin, Mu'tezile ya da herhangi bir İslâm mezhebine değil, doğrudan İslâm ve onun iman esaslarına yönelik eleştiriler içerdiğini savunmaktadır. Üstelik Mu'tezilî isimlerden kendisiyle aynı şekilde düşünenler hayli fazladır. Mu'tezile cephesinde İbnu'r-Râvendî'ye atfedilen bu belli başlı eserlerin İslâm'ın esaslarına yönelik eleştiriler içerdiği düşüncesi, ona hitaben yazılmış reddiye sayısındaki fazlalığı anlaşılır kılan unsurların başında gelmektedir. Kâdî Abdulcebbâr'ın bu noktadaki ifadelerini özetlemek gerekirse o, İbnu'r-Râvendî'ye atfedilen *Kitâbu't-Tâc*'ın kıdem konusunda, *Zumurrud*, *Ferîd*, *Tesaffuh*⁸⁷⁸ ve *Na'tu'l-Hikme*'nin Allah'ın hikmeti konusunda, *Dâmiğ*'in de Kurân'a dair ta'n içerdikleri iddiasındadır.⁸⁷⁹

Mu'tezile'den İbnu'r-Râvendî'ye yazılan reddiyeler arasında en meşhuru Hayyât'ın (ö. 300/913) *el-İntisâr*'ı⁸⁸⁰ olsa gerektir. İçeriğinin günümüze ulaşmış olması hasebiyle hem alıntılar sayesinde -en azından Hayyât tarafından- İbnu'r-Râvendî'ye atfedilen düşüncelerden ve Hayyât özelinde Mu'tezilî kanatta bunlara verilen cevaplardan haberdar olma imkânı elde etmekteyiz. Bu nedenle, çalışmamız boyunca sıkça atıfta bulunduğumuz *İntisâr*'da Hayyât'ın İbnu'r-Râvendî ve İmâmiyye'ye yaklaşımına ayrıca değineceğiz.

⁸⁷⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 494-495.

⁸⁷⁸ Van ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/438.

⁸⁷⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 120-121.

⁸⁸⁰ İbnu'n-Nedîm'in *Fihrist*'inde baş kısmı eksik olarak verilen 'alâ *İbni'r-Râvendî*'nin aynı eser olma ihtimali yüksektir. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 580-581.

Hayyât tarafından İbnu'r-Râvendî'ye karşı yazılmış diğer eserler ise *Nakdu Kitâbi't-Tâc*,⁸⁸¹ *Nakdu'z-Zumurrud 'alâ İbni'r-Râvendî*,⁸⁸² *Nakdu Kitâbi'l-Ferîd*,⁸⁸³ *Nakdu Kitâbi Na'ti'l-Hikme*,⁸⁸⁴ *Nakdu'd-Dâmiğ 'alâ İbni'r-Râvendî*,⁸⁸⁵ *Nakdu Kitâbi'l-Kadîb*⁸⁸⁶ ve *Nakdu Kitâbi'l-İmâmeti'l-Mefdûl'dür*.⁸⁸⁷

İbnu'r-Râvendî'ye reddiye mahiyetinde en fazla eser yazanlardan bir diğeri Ebû Ali el-Cubbâî'dir. O da tıpkı Hayyât gibi İbnu'r-Râvendî'nin en tartışmalı eserlerinin her birine eleştiri kaleme almıştır. Bu minvalde onun *Kitâbu Nakdi't-Tâc*,⁸⁸⁸ *Kitâbu Nakdi'z-Zumurrud*,⁸⁸⁹ *Nakdu Kitâbi'l-Ferîd*,⁸⁹⁰ *Nakdu Kitâbi Na'ti'l-Hikme*,⁸⁹¹ *Kitâbu Nakdi'd-Dâmiğ*,⁸⁹² *Kitâbu Nakdi Kadîbi'z-Zeheb*⁸⁹³ isimli eserleri İbnu'r-Râvendî'nin en tartışmalı eserlerine yönelik olan reddiyeleridir. Ebû Ali ayrıca *Kitâbu Nakdi'l-İmâme 'alâ İbni'r-Râvendî*,⁸⁹⁴ *Kitâbu Nakdi mâ Yehteccu bihi İbnu'r-Râvendî 'alâ mâ Yusniduhu ilâ Hişâm fi'r-Rivâye*⁸⁹⁵ ve *Nakdu'l-Cism 'alâ ibni'r-Revendi*⁸⁹⁶ adlı eserleri kaleme almıştır.

⁸⁸¹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 580-581.

⁸⁸² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 580-581; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/109.

⁸⁸³ M. Th. Houtsma, "Zum Kitab al-Fihrist", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 4 (1890), 224.

⁸⁸⁴ Bu eser *el-Fihrist*'in Eymen Fuad tahkikli nüshasında yer almayıp, Rıza Teceddud tarafından tahkik edilen eserde -diğer nüshaları tamamlayan- Hint/Racistan menşeli yazmaya dayanarak yapılan eklemenin yanı sıra Houtsma tarafından Leiden'de bulunan ve eserin ilk matbu neşri olan Flügel baskısındaki eksikleri tamamlayan parçaların yayımlandığı makalede yer almaktadır. Her ikisinde de İbnu'r-Râvendî'nin eserleri bahsinde bu esere Hayyât tarafından bir tenkid kaleme alındığı ifadesi geçmektedir. bkz. Rıza Teceddud, "Muhakkikin Önsözü", ٣, *el-Fihrist*, mlf. İbnu'n-Nedîm (Tahrân: Matba'atu Dâneşgâh-i Tahrân, 1971), 216; Houtsma, "Zum Kitab al-Fihrist", 223-224.

⁸⁸⁵ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 580-581.

⁸⁸⁶ Houtsma, "Zum Kitab al-Fihrist", 224.

⁸⁸⁷ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/109. Van Ess'in bu eserin ismi ile ilgili karşılaştırmaları için bkz. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/434.

⁸⁸⁸ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 576-577; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/109.

⁸⁸⁹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 576-577; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 15/127; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/109.

⁸⁹⁰ Safedî, diğer yukarıdaki kaynaklardan farklı olarak Ebû Ali'nin *Ferîd*'e de reddiyesi bulunduğunu belirtir. bkz. Safedî, *el-Vâfi*, 8/152.

⁸⁹¹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 576-577; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/108.

⁸⁹² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 576-577; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 16/389, 390; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/109.

⁸⁹³ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/108-109.

⁸⁹⁴ *Fazlu'l-İ'tizâl*, 'de Ebû Said el-Eşrûsnî/Usrûşenî'nin biyografisi bahsinde sözü edilmektedir. bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 323; a. mlf. *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 140-141, 978-979. Safedî ise Ebû Ali tarafından İbnu'r-Râvendî'ye yazılan reddiyeleri sıralarken, İbnu'r-Râvendî'nin *İmâmetu'l-Mefdûl* isimli bir eserine atıfta bulunur. Safedî, *el-Vâfi*, 8/152. Van Ess'e göre de bu ikisi aynı eser olmalıdır. bkz. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/434. Ayrıca İbnu'n-Nedîm'in zikrettiği Ebû Ali'ye ait eserler arasında *Kitâbu'n-Nakd 'alâ İbni'r-Râvendî* isimli bir eser söz konusudur. Aynı eser olma ihtimali de dikkate alınmalıdır. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 576-577.

⁸⁹⁵ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 576-577. Van Ess, bu reddiye İbnu'r-Râvendî'ye ait *Kitâbu Hikâyeti 'İleli Hişâm fi'l-Cism* ve 'r-Ru'ye isimli eserle ilişkilendirmektedir. bkz. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/439. Diğer yandan Ka'bî de İbnu'r-Râvendî'nin Hişâm'ın tefsîme dair görüşlerini aktardığı bir eserinden bahsetmektedir. Ka'bî'nin ismini vermediği bu eser de *Kitâbu'l-Hikâye* olmalıdır. Ka'bî, *el-Makâlât*, 241.

Yine Mu‘tezile’den Hâris el-Varrâk⁸⁹⁷’ın da İbnu’r-Râvendî’nin tartışmalı eserlerinin her birine reddiye yazdığı görülmektedir. O; *Kitâbu Nakdi’t-Tâc*, *Kitâbu Nakdi’z-Zumurrud*, *Kitâbu Nakdi Na’ti’l-Hikme*, *Kitâbu Nakdi’d-Dâmiğ*⁸⁹⁸ adlı eserlerin yazarıdır. Onun ayrıca sıfatlar konusunda İbnu’r-Râvendî’yi eleştirdiğinden *Kitâbun ‘alâ Hâris el-Varrâk fi’s-Sıfât fîma Nakada ‘alâ İbni’r-Râvendî*⁸⁹⁹ adlı Eş‘arî’ye ait bir eser aracılığı ile haberdar olmaktadır.

Döneminin önde gelen Mu‘tezile âlimlerinden Ka‘bî de literatüre *Kitâbu Islâhi Galati İbni’r-Râvendî*,⁹⁰⁰ *Kitâbun ‘alâ İbni’r-Râvendî fi’t-Tevellud ve Ef‘âli’t-Tıbâ*⁹⁰¹ ve *en-Nakd ‘alâ İbni’r-Râvendî*⁹⁰² isimli eserleri ile katkıda bulunmuştur. Onun çeşitli fırkaların görüşlerine dair olan ve nispeten nesnel bir üslupla kaleme aldığı *Makâlât*’ında da İbnu’r-Râvendî’nin “irtidatından” satır arasında söz ediyor olması bu noktada ayrıca dikkate değerdir.⁹⁰³

Ayrıca Ebû Ali’nin doğrudan Hişâm’a yönelik *Nakzu Kitâbi Hişâm b. el-Hakem fi’l-Cism ve’r-Ru’ye* adlı reddiyesinin bulunduğu yukarıda değinmiştik. bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu’l-İ’tizâl*, 104; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 65. Bu durumda onun doğrudan Hişâm’a eleştiri yazdıktan sonra, Hişâm’ı bu bahiste -muhtemelen- savunan İbnu’r-Râvendî’yi de eleştirmiş olması ve bu üç eserin bu bağlamda ilişkilendirilmesi mümkün hale gelmektedir. Bu verilerden hareketle Eymen Fuad tahkikli *Fihrist* nüshasında da “rivâye” olarak neşredilmiş olan son kelimenin “ru’ye” olması ihtimali dikkate alınmaya değerdir. Bkz. *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad, 608.

⁸⁹⁶ Eser, St. Petersburg’da Rus Milli Kütüphanesi’nde bulunan II. Pirkoviç koleksiyonunda yer alan Arapça bir yazmada tespit edilmiştir. Schmidtke yazma metninin, Kâdî Abdulcebbâr’ın *Muğni*’sine ait eksik parçalardan olabileceğini düşünmektedir. Sabine Schmidtke, “Mu’tazilî Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg A Descriptive Catalogue”, *A Common Rationality: Mu’tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang vd. (Wüzburg: Ergon Verlag, 2016), 393-394.

⁸⁹⁷ Ebu’l-Kâsım el-Hâris b. Ali el-Varrâk. Mu‘tezile’nin sekizinci tabakasında zikredilir. Horasanlı olup, Ebû Ali el-Cubbâî’nin çağdaşıdır. Safedî onu Bağdâdî nisbesiyle takdim etse de van Ess de kendisinin Nişâbur’da eğitim aldığı, ancak çok geçmeden Bağdat’a geldiği ve burada yaşadığı kanısındadır. Ebû Ali ile Ahvaz’da görüşmüş ve münazaralarda bulunmuştur. İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 582-583; Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu’l-İ’tizâl*, 300; Safedî, *el-Vâfi*, 11/200; Van Ess, *Theology and Society*, 4/283.

⁸⁹⁸ İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 582-583.

⁸⁹⁹ İbn ‘Asâkir, *Tebyînu Kezibi’l-Mufterî*, 135; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/439-440.

⁹⁰⁰ Ebû Reşîd Nisabûrî, *Mesâil fi’l-Hilâfi beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma’n Ziyade, Rıdvan Seyyîd (Beyrut: Ma’hedu’l-İnmai’l-‘Arabi, 1979), 343. Ayrıca Eş‘arî’nin bu esere yazmış olduğu bir eleştirinin bulunduğu bilgisini bize ulaştıran kaynaklardan, Ka‘bî tarafından nakzedilen İbnu’r-Râvendî eserinin *Edebu’l-Cedel* olduğu anlaşılmaktadır. bkz. İbn Fûrek, *Mucerrred*, 310; İbn ‘Asâkir, *Tebyînu Kezibi’l-Mufterî*, 131; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/440; Mehmet Keskin, *İmam Eş‘arî ve Eş‘arilik*, 121; Mohammed Ahmed Shihab, *Ebu’l-Kâsım Ka‘bî’nin Makâlât’ında Şia’yı Ele Alışı*, 48.

⁹⁰¹ Ka‘bî, *el-Makâlât*, 362.

⁹⁰² Kâdî Abdulcebbâr, Câhız’ın *Nazmu’l-Kur’ân ve Selâmetuhu mine’z-Ziyâde ve’n-Nuksân* adlı eserine İbnu’r-Râvendî tarafından kaleme alınan eleştiriye karşılık olarak yazıldığı bilgisini verir. Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ’ili’n-Nübüvve*, 138-139.

⁹⁰³ Ka‘bî, *el-Makâlât*, 318, 539-540.

Cubbâi ailesinin bir diğer önemli ferdi Ebû Hâşim el-Cubbâi de *Kitâbu Nakdi'l-Ferîd*,⁹⁰⁴ *Kitâbu Nakdi'l-Mercân*,⁹⁰⁵ *Kitâbu Nakdi'l-Ma'rife 'alâ İbnu'r-Râvendî*,⁹⁰⁶ *Kitâbu Nakdi't-Tabâ'i*⁹⁰⁷ ve *Nakdu'l-Fusûs*⁹⁰⁸ adlı eserlerin yazarıdır.

Yukarıda saydığımız isimlerin haricinde Ebû Bekir ez-Zubeyrî,⁹⁰⁹ İbnu'r-Râvendî'nin dört eserine reddiye yazmıştır ancak bu eserlerin hangileri olduğu kaydedilmemiştir.⁹¹⁰ Muhammed b. Ömer es-Saymerî'nin⁹¹¹ de *Kitâbu Nakdi Kitâbi İbni'r-Râvendî fi't-Tabâ'i*⁹¹² isimli bir eseri mevcuttur.

Mu'tezile kanadından İbnu'r-Râvendî aleyhine yazılmış olduğunu tespit edebildiğimiz diğer eserler ise Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh el-Berde'î (ö. 340/951 sonrası) tarafından yazılmış *Nakdu Kitâbi İbni'r-Râvendî fi'l-İmâme*,⁹¹³ Ebû Abdillâh

⁹⁰⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 944-945; *el-Muğnî*, 16/9, 27, 310; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/109; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 92; a.mlf. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 97; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/440; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 91.

⁹⁰⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8/163; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 92.

⁹⁰⁶ Gimaret, "Materiaux Pour Une Bibliographie Des Gubba'i" 330; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/441.

⁹⁰⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8/165, 9/24, 89, 138. İbnu'r-Râvendî'nin *Tabâ'i* isimli eserine atfen reddiyenin ona karşı yazılmış olduğu fikrine Van Ess, temkinli yaklaşır. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/441. Krş. Gimaret, "Materiaux Pour Une Bibliographie Des Gubba'i", 327. Eser ismine dair *Nakd 'alâ ashâbi't-Tabâ'i* ve *Kitâbu't-Tabâ'i* ve *n-Nakd ale'l-Kâilîne bihâ* gibi farklı yazımlar da tespit edilmiştir ki bu isimler eleştirinin doğrudan İbnu'r-Râvendî'ye yönelik olduğuna dair soru işaretlerini artırmaktadır. bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 594-595; Ebû Reşîd Nisabûrî, *Mesâil*, 167; Gimaret, "Materiaux Pour Une Bibliographie Des Gubba'i", 327; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 91.

⁹⁰⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8/166-167. Gimaret, Ebû Hâşim'e ait ve kime karşı yazıldığı belli olmayan *Nakdu'l-Fusûs*'un eser isimlerindeki değerli taşlara atıftan hareketle İbnu'r-Râvendî'ye yazılmış olma ihtimaline değinir. Gimaret, "Materiaux Pour Une Bibliographie Des Gubba'i", 329; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/441; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 91-92.

⁹⁰⁹ Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim ez-Zubeyrî. İsfahan Mu'tezilesi'nden olup, ataları Basra'dan göç etmiştir. Mu'tezile'nin sekizinci tabakasından ve Ebû Ali el-Cubbâi'nin çağdaşıdır. Van Ess bu bilgilerden hareketle kendisinin hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında yaşadığını tahmin etmektedir. Genel hatlarıyla Ebû'l-Huzeyl'in görüşlerini takip etmiştir. Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 291-292; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 90; a.mlf. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 94-95; Van Ess, *Theology and Society*, 4/280-281.

⁹¹⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 291; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 90; a.mlf. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 95. Van Ess Hayyât'ın *İntisâr*'ın girişinde bahsettiği İbnu'r-Râvendî eserlerinden hareketle bu dört kitabın, *Kitâbu't-Tâc*, *Kitâbu't-Ta'dil ve't-Tecvir*, *Kitâbu'z-Zumurrud* ve *Kitâbu'l-İmame* olduğu görüşündedir. Zira bu eserlerin ortak noktası, *Fadîhatu'l-Mu'tezile*'den farklı olarak İslâm'ın temel meselelerini ele almalarıdır. Van Ess, *Theology and Society*, 4/355. *Ta'dil ve Tecvir* için bkz. H. S. Nyberg, "Mukaddimetu'n-Nâşir", *el-İntisâr*, mlf. Hayyât, 34-35.

⁹¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer es-Saymerî (ö. 315/927). Önceleri Abbâd b. Süleyman'ın, daha sonra ise Ebû Ali el-Cubbâi'nin görüşlerini benimsemiştir. Ebû Ali'nin vefatının ardından oğlu Ebû Hâşim ile riyaset mücadelesine girmiş, bu nedenle de sonraları Bağdat'a taşınmıştır. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 586-587; Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 308-309; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 95; a.mlf. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 100-101; Van Ess, *Theology and Society*, 4/271-272. Kendisinden de ders alan İbnu'l-İhşid'in başını çektiği İhşidiyye ile Ebû Hâşim'e dayandırılan Behşemiyye kollarının Basra Mu'tezilesi içerisindeki mücadelesinde oynadığı rol için ayrıca bkz. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 108 vd.

⁹¹² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 586-587.

⁹¹³ İbnu'n-Nedîm bizzat arkadaşlarından olduğunu belirttiği Berde'î'nin Haricî olup, İ'tizâl mezhebinden görüldüğünü söylemektedir. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 770. Bugün Azerbaycan sınırları içinde bulunan Berde

Hüseyin b. Ali el-Basrî (ö. 369/980) tarafından yazılmış *Kitâbu Nakdi Kelâmi İbni'r-Revendî fî Enne'l-Cisme Lâ Yecûzu En Yekûne Muhtara'an Lâ min Şey*⁹¹⁴ ve *Nakdu Kitâbi'l-Hâtir li İbni'r-Râvendî*'dir.⁹¹⁵

Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçmiş olması ile ön plana çıkan bir diğer isim İbn Kıbe'dir. Onun çağdaşı olup kendisine reddiye yazan isim ise Ka'bî olmuştur. Onun imâmet konusunda İbn Kıbe'yle karşılıklı reddiyeleşmelerine İbn Kıbe bahsinde değinmiştik. Bunlar dışında Ka'bî'nin *Kitâbu'l-Kelâm fî'l-Umme 'alâ İbn Kıbbe*⁹¹⁶ adlı bir eseri mevcuttur.

5. 5. 2. Geçişler Karşısında Mu'tezilî Tepkinin Bir Örneği Olarak Hayyât'ın *İntisâr*'ı

Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913), hicrî üçüncü asrın son yarısında Bağdat Mu'tezilesi'nin en önemli isimlerinden biridir.⁹¹⁷ Onu çalışmamız açısından kıymetli kılan bir diğer husus ise Mu'tezile'den İmâmiyye'ye yazılmış olup, bütün halinde günümüze ulaşan en eski reddiyenin yazarı olmasıdır.

Çalışmamızda daha önce değindiğimiz üzere Hayyât'ın *İntisâr*'ının bir reddiye reddiye olması, onun çok katmanlı bir yapı arz etmesine neden olmaktadır. Câhız'ın Mu'tezile'nin faziletleri adı altında özellikle İmâmiyye'yi eleştirdiğini anladığımız *Fazîletu'l-Mu'tezile*'si ve İbnu'r-Râvendî'nin hem İmâmî öncülerini savunma hem de eski fırkası Mu'tezile'yi yerme amacı güttüğü *Fadîhatu'l-Mu'tezile*'si hakkındaki temel

bölgesindendir. Pâketçi, Haricîlerin Azerbaycan ve Arrân bölgelerindeki faaliyetleri ve dönemin bir kısım Mu'tezilîlerinin Haricîliğe meylinde hareketle, onun Sufrilik kolundan olma ihtimalini üzerinde durulmaya değer bulur. yine Pâketçi'ye göre; İbnu'n-Nedîm ile 340/951-952'de bizzat görüşmesi ve mut'a nikahının reddine yönelik de bir eser yazması -ve bu eserin *Fihrist*'te zikredilmiş olması- verileri dikkate alındığında, bu tarihlerde Irak'ta bulunmuş olması kuvvetle muhtemeldir. İmâmî fikirlerle yakinen karşılaşması da burada olmalıdır. Ahmed Pâketçi, "Ebû Bekir Berde'î", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, 5/242; Van Ess, *Theology and Society* 4/270. Mu'tezilî tabakât kitaplarında, yine Berde bölgesinden Ebu'l-Hasan el-Berde'î ve Ebû Saîd el-Berde'î kendine yer bulurken Ebû Bekir'in bahsi geçmez ve İbnu'n-Nedîm'in *Fihrist*'inde kendine Haricî fukaha arasında yer bulur.

⁹¹⁴ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 596-597. Van Ess, *Kitâbu'l-Tâc*'a reddiye olabileceğini düşünür. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/442.

⁹¹⁵ Eser II. Pirkoviç koleksiyonu içerisinde Rus Milli Kütüphanesinde yer alan İbranice/Arapça bir yazmada zikredilmektedir. Mu'tezilî bir şahsa ait ve XI. ya da XII. yüzyıldan kaldığı tahmin edilen yazmada zikredilen "Şeyhimiz Ebû Abullah" ifadesini Borisov, Ebû Abdullah el-Basrî'ye yormaktadır. Yine aynı pasajda geçen *Nakdu'l-Ma'rife 'alâ İbni'r-Râvendî*'nin de Ebû Haşim el-Cubbâî'ye ait olduğunu tahmin etmektedir ki söz konusu eleştiri yukarıda, Ebû Haşim'in reddiyeleri arasında zikredilmiştir. A. Y. Borisov, "Dopolnenie k spisku socinenii Ibn ar-Ravandi", *Sovjetskoje Vostokovjedenije(Oriental Studies)*, 4 (1947), 81-82; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/442.

⁹¹⁶ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 584-585.

bilgilerimiz Hayyât'ın *İntisâr*'ı sayesinde edinilmiştir. Bunun yanında aynı eser, erken dönemin öncü mütekellimleri arasındaki tartışma konuları hakkında da bilgi vermektedir ve bu özelliği nedeniyle çalışmamızın birinci bölümünde başvurduğumuz bir kaynak olmuştur. Burada ise Hayyât'ın kendi söylemleri üzerinden İbnu'r-Râvendî'ye ve İmâmîlere karşı tavrı ve düşünceleri mercek altına alınacaktır.

Hayyât'ın eserindeki öncelikli kaygısı, İbnu'r-Râvendî tarafından Mu'tezile'ye yöneltilen eleştirilere tek tek cevap vermektir. Hayyât çoğunlukla İbnu'r-Râvendî'nin iddialarını pasajlar halinde aktarıp sonrasında cevaplarını sıralamaktadır. Bu süreçte İbnu'r-Râvendî ve Hayyât'ın üzerinden tartıştığı isimler arasında Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm, Muammer b. Abbâd, Ali el-Esvârî, Sumâme b. Eşres, Hişâm b. Amr el-Fuvaî ve elbette Câhız gibi önde gelen Mu'tezilîler yer almaktadır.

Hayyât'ın İbnu'r-Râvendî'ye yaklaşımı ve onu nerede konumlandığı hususunu anlamaya çalışırken her şeyden önce hatırd tutulması gereken husus, eserin isminin *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbni'r-Ravendî el-Mulhid mâ Kasade bihi mine'l-Kizb 'ale'l-Muslimîn ve't-Ta'n 'aleyhim* olduğudur. Hayyât içerikte çoğunlukla Mu'tezile'yi savunuyor olmakla birlikte, İslâm'a kastetmiş bir mülhide karşı bütün olarak dini savunduğu şeklinde büyük bir iddia ile yola çıkmaktadır. Aynı şekilde eserin içeriğinde İbnu'r-Râvendî'nin dinin temel unsurlarına kasteden bir kimse olduğu iddiası sık sık devreye girmektedir. Bu nedenle eserin girişinde İbnu'r-Râvendî'yi dinden çıkardığı savunulan *Kitâbu't-Tâc*, *Kitâbu't-Ta'dîl ve't-Tecvîr*, *Kitâbu'z-Zumurrud* adlı eserleri anmakta ve İbnu'r-Râvendî'nin mülhidliğini en baştan okuruna kabul ettirmeye çalışmaktadır.⁹¹⁸

Hayyât'ın çoğunlukla Râfıza olarak isimlendirdiği kesim ise yukarıdaki iddiadan bütününüyle bağımsız değildir; çünkü Hayyât'a göre Râfıza'nın, onları dinden çıkaran birtakım iddia ve görüşleri bulunmaktadır. Bu nedenle o, İbnu'r-Râvendî'nin “Gulât” üzerinden tüm Şîa'nın eleştirilmesine dair itirazına karşı, onların gulât üzerinden değil “Râfıza”nın ortak görüşleri üzerinden eleştirildiğini ve ayıplandığını savunmaktadır.⁹¹⁹ Mutedil/Orta yolcu⁹²⁰ bir Şîa'nın varlığını kabul eden Hayyât, “Râfıza”nın ya da

⁹¹⁷ Hayyât ve onun Bağdat Mu'tezilesi'ndeki konumu için bkz. Yunus İbrahimoglu, *Mihne Sonrası Mu'tezile Düşüncesinin Savunusu -Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât Ekseninde-* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 2021.

⁹¹⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 2-3.

⁹¹⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 3-4.

⁹²⁰ “أهل الاقتصاد”

“Râfıza’nın Gâliyesi”nin iddia ve söylemleri üzerinden onların suçlanamayacağı konusunda İbnu’r-Râvendî ile hemfikirdir. Ancak ona göre Hz. Peygamber’in kendisinden sonra Ali b. Ebî Tâlib’i ismi ve nesebiyle halife ilan ettiği ve onu nassla tayin ettiği iddiasında bulunanların “Şîa’nın Mutedilleri”⁹²¹ olmaları mümkün değildir.⁹²² Hatta ona göre Hâricîler, aşırılıklarına ve kendileri de dinden çıkmış olmalarına rağmen Râfıza’dan daha mutedildirlere. Zira Râfızîlere göre Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ile birlikte Muhacir ve Ensar, Hz. Peygamber’in sağlığında münafıktılar. Hatta Râfıza, onların Allah ve Rasûlüne düşmanlıklarına dair âyetler indiğini savunmuşlardır.⁹²³

Yukarıda verdiğimiz örnekler kanaatimizce, Hayyât’ın İbnu’r-Râvendî’ye yönelik ilhâd suçlamaları ve onun Râfızîliğine yönelik vurgunun iç içeliğini göstermektedir. Muhatabını ve onun savunduğu zümreyi dinden çıkmış ilan eden Hayyât, bu suretle hem Mu‘tezile’yi hem de İslâm’ı onlara karşı müdafaa etme bilinciyle hareket etmiş olmaktadır.

Hayyât’ın “Râfıza”ya toplu olarak nispet ettiği görüşler arasında teccîm ve teşbîh,⁹²⁴ Allah’ın ilminin muhdes oluşu, bedâ, cebr (kâfirin küfrü cebr ile), rec‘at, tahrîfu’l-Kur‘ân, nass ile tayinin (Hz. Peygamber’in bir kimseyi, zâtıyla, ismiyle ve nesebiyle halife kılması)⁹²⁵ yanı sıra⁹²⁶ sahabenin tekfiri⁹²⁷ ve ismet⁹²⁸ yer almaktadır.

Hayyât, yeryüzünde “Allah sûrettir” demeyen bir Râfızî’nin bulunmadığını iddia etmektedir. Hatta bu hususta onların kendi imamlarından hadisleri delil getirdiklerine vurgu yapmaktadır. Ona göre bu tarz iddialarda bulunmayan çok az sayıdaki Râfızî de eskilerden Mu‘tezile’ye yakın olan kimselerdir.⁹²⁹

Hayyât, kimi görüş ve iddiaları Râfıza’nın geneline teşmil ederken çok az sayıdaki kimseyi dışarıda tutmakta, ancak bunu yaparken herhangi bir isim zikretmemektedir. Örneğin Râfıza’nın ortak görüşlerini sıralarken çok sayıda kimsenin bu konularda Mu‘tezile ile hemfikir olduğunu, ancak onların da Râfıza tarafından dışlandığını iddia etmektedir.⁹³⁰

⁹²¹ “الاقتصاد في التشيع”

⁹²² Hayyât, *el-İntisâr*, 163-164.

⁹²³ Hayyât, *el-İntisâr*, 140-141.

⁹²⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 107.

⁹²⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 160.

⁹²⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, 5-6.

⁹²⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 105, 138, 143.

⁹²⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 161-162.

⁹²⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 144.

⁹³⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 6.

Hayyât, bir yandan Mu‘tezilî fikir ve şahısları İbnu’r-Râvendî’ye karşı savunurken, bir yandan Râfıza’nın görüşlerine eleştiriler getirmekte, bir yandan da muhatabına ilmî yeterliliği üzerinden saldırmaktadır. Ona göre Şîa’nın çoğunlukla kelâm ve nazardan uzak durmasının nedeni, “reislerinin” söylemlerindeki zaaflardır. Kelâm ve nazarla uğraşan kimse, bu söylemlerdeki zaafları ve hataları fark edecektir.⁹³¹ Hayyât bu nedenle İbnu’r-Râvendî’nin kendini Mu‘tezile ile ya da Mu‘tezilî şahıslarla eşdeğer görmesine karşı çıkmaktadır. Onun, böyle bir iddiaya ancak Râfıza’nın cahillerini, “Ehl-i İmâmet’in Haşeviyyesi”ni⁹³² inandırması mümkün olmuştur.⁹³³ İbnu’r-Râvendî’nin Nazzâm gibi Mu‘tezilîlere eleştiri getirebilecek donanım ve yeteneği de yoktur. Onu ancak yine Mu‘tezile içinden kimseler eleştirebilecek seviyededirler.⁹³⁴

Hayyât’ın *İntisâr*’ı, yukarıdaki telifâtan günümüze bütün halinde ulaşan tek eser olduğu için Mu‘tezile kanadının İbnu’r-Râvendî’ye bakışı hakkındaki fikirlerimizin en temel kaynağıdır. Burada İbnu’r-Râvendî’nin İslâm dairesi dışına atılmasına neden olan eserlerine dair iddialar ve “Râfıza” fırkasıyla ilişkilendirilen görüşler bir arada verilmektedir. Örneğin İbnu’r-Râvendî’nin Nazzâm’ı Deysâniyye ile ilişkilendirmesine karşı çıkarken Hayyât, Hişâm b. Hakem ile, tecsîm iddialarıyla İslâm’a ve onun tevhid ilkesine kastetmiş Ebû Şâkir ed-Deysânî arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.⁹³⁵ Bu sayede o, İbnu’r-Râvendî’nin intisap ettiği grubu ve onun önde gelen temsilcilerini bütünüyle İslâm dairesi dışına atabilmektedir.

Hayyât örneğinin, İbnu’r-Râvendî’ye karşı Mu‘tezile kanadından yazılan tüm telifâtı temsil edebileceği düşüncesi kendi içinde tehlikeler barındırmaktadır. Bu tehlikelerin başında, yukarıda diğer Mu‘tezilîlerce yazılmış olan reddiyelerin ağırlıklı olarak *Tâc*, *Zumurrud*, *Na‘tu’l-Hikme*, *Dâmiğ* gibi eserlere hitaben yazılmış olduğu gerçeğinin ihmal edilmesi gelmektedir. Bu reddiyelerden günümüze ulaşan az sayıda ve küçük parçalar üzerinden, Hayyât’ın yaptığı tarzda, -sözde- İslâm’ın ana unsurlarına saldırılarla İmâmî öğretilerin iç içe geçirilip geçirilmediğini tespit etmek mümkün değildir. Ancak yine de Hayyât’ın İbnu’r-Râvendî’ye karşı kullandığı üslup ve ona yaklaşımı, Mu‘tezile’den sadece İbnu’r-Râvendî’ye yazılmış reddiyelerin sayısındaki fazlalığı daha anlaşılır kılmaktadır.

⁹³¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 4-5.

⁹³² حشوا أهل الإمامة

⁹³³ Hayyât, *el-İntisâr*, 1.

⁹³⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 33.

İbnu'r-Râvendî'ye neredeyse topluca ve böylesine büyük bir tepki gösteren zümrenin öncelikli hassasiyetinin İslâm'ın ana unsurlarını savunmak mı, yoksa Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra ona karşı -çoğunlukla da onun yöntem ve üslubuyla- tavır alan bir kimseye yönelik bir öfke mi olduğu sorusunun akla gelmesi kaçınılmazdır. Mu'tezile'nin öncü şahıslarının başından itibaren İslâm dışı inanç ve fikirlerle, özellikle de cedel yoluyla mücadele ettikleri bilinen bir husustur. Ancak bu, onların İbnu'r-Râvendî'ye karşı tutumlarını tek başına açıklamaya yeterli olmamalıdır. Çünkü yine onların İslâm dışı fikirler atfettikleri hiçkimse İbnu'r-Râvendî'nin gördüğü şiddette bir tepki görmemiştir. İbnu'r-Râvendî'ye yönelik bu Mu'tezilî tepkinin tek sebebi olmasa da en büyük sebebi onun *Fadîhatu'l-Mu'tezile*'si olmalıdır. Öyle ki kendi içinde pek çok kelâmî ve felsefî konuda ayrışan ve karşılıklı reddiyeler kaleme alabilen Mu'tezilîler Hayyât'ın *İntisâr*'ında neredeyse tek vücut halinde savunulmaktadır. Hayyât, en basitinden Basra ya da Bağdat ayırt etmeksizin, kendisinden önceki Mu'tezilîlerden İbnu'r-Râvendî'nin hedefine giren hemen herkesin müdafiliğini yapmakta ve İbnu'r-Râvendî'nin onlara yönelik suçlamalarını boşa çıkarmaya çalışmaktadır. Diğer yandan Kâdî Abdulcebbâr; İbnu'r-Râvendî'nin Râfıza ve beraberinde Eş'arîler, Hristiyanlar ve Zındıklar tarafından ciddiye alınmasını ve tahsil sahibi biri muamelesi görmesini eleştirmektedir.⁹³⁶ Kâdî Abdulcebbâr'ın burada saydığı gruplar arasında Eş'arîlerin de yer alıyor olması ve İslâm dışı diğer iki grubun yanına Râfızîler ve Eş'arîlerin eklenmesi dikkat çekicidir. Kendisi de Mu'tezile'den ayrılan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile İbnu'r-Râvendî'nin bu ortak noktası, belki de Kâdî Abdulcebbâr'ın dikkat çekmeye çalıştığı husustur. Bir diğer ihtimalle o, kendilerini terk eden iki meşhûr şahsı bu suretle İslâm dairesi dışındaki Hristiyanlar ve Zındıklarla beraber anmak istemektedir.

Netice itibarıyla İbnu'r-Râvendî farkında olmadan, bir anlamda Mu'tezile'yi kendi içinde birleştiren bir etkene dönüşmektedir. Üstelik İbnu'r-Râvendî'nin suçlamalarına, Mu'tezile'nin temsilcileri arasında en az İmâmî öncüler kadar aşırı ve tartışmalı fikirler ortaya atanların bulunduğu savı temel teşkil etmektedir. Hayyât ise bu görüşlerin bir kısmının iftira olduğunu savunarak, bir kısmının ise temellendirmesini yaparak bir anlamda bunların "İslâmîliğini" kanıtlama çabasına girmektedir. Muhtemelen o güne kadar Mu'tezile, fikir ve söylemlerinin İslâm inancına uygunluğunu -en azından bu seviyede- kanıtlamak durumunda bırakılmamıştır. Bu da İbnu'r-Râvendî'nin, Mu'tezile'nin İmâmîyye

⁹³⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, 40-41.

ile ilişkilerine olduğu kadar, -dolaylı yoldan da olsa- kendi iç ilişkilerine dahi etki etmiş bir tarihî figür olduğu anlamına gelmektedir.

5. 6. Geçişler Karşısında İmâmiyye'nin Tavrı

Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçiş yapan isimler hakkında İmâmî kaynaklarda yer alan bilgilere yönelik genel bir bakışta göze çarpan ilk husus, Nevbahtî ailesinin burada da dikkate değer bir seviyede merkezde yer alıyor olmasıdır. Öyle ki Ebû Sehl Nevbahtî'nin sadece İbnu'r-Râvendî'ye hitâben dört reddiyesi bulunmaktadır.⁹³⁷ Yine o, Varrâk'ın cisimlerin kıdemi konusundaki görüşlerini reddettiği ve arazların ispatını yaptığı bir eser kaleme almıştır.⁹³⁸ Aynı şekilde Hasan b. Mûsâ'nın Ebû İsâ'ya *Kitâbu Nakdi Kitâbi Ebî 'Îsâ fi'l-Garîbi'l-Meşriki*⁹³⁹ adlı, İbnu'r-Râvendî'ye de *Kitâbu'n-Nuketi 'alâ İbnu'r-Râvendî*⁹⁴⁰ adlı birer bir reddiyesi bulunmaktadır. Diğer yandan yine Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin İbn Kîbe'ye yönelik *Cevâbât li Ebî Ca'fer b. Kîbe Rahimehullah* adlı iki eserin yanında, İbn Memelek için de *Şerhu Mecâlisihi ma'a Ebî 'Abdillâh b. Memelek Rahimehullah*⁹⁴¹ adlı bir eser yazmıştır.

Nevbahtîlerin yazdığı ve bildiğimiz kadarıyla hiçbiri günümüze ulaşmamış bu eserlerin isimlerine bakıldığında, Varrâk ve İbnu'r-Râvendî'ye yönelik yazılanların doğrudan reddiye/tenkit türünde olduğu, buna mukabil İbn Kîbe ve İbn Memelek için bu durumun söz konusu olmadığı görülmektedir ki bu hayli dikkat çekicidir. Mu'tezile ile yakınlıkları ve dahası Mu'tezilî eğilimleri kaynaklarda çokça zikredilen Nevbahtîler, onlardan gelen en şiddetli eleştirilerin odağındaki Varrâk ve İbnu'r-Râvendî'ye karşı Mu'tezilîlerle paralel bir tavır almış görünmektedirler. Diğer yandan özellikle Hasan b. Mûsâ'nın eserlerinin isimleri, Mu'tezilî geçmişleri olan diğer isimlerle de hem yazılı hem de sözlü iletişimlere olup bunların (en azından Varrâk ve İbnu'r-Râvendî kadar) menfi olmadığını düşündürmektedir. İbnu'r-Râvendî'nin ilhâdla suçlanmasının müsebbibi ilân edilen eserler arasında yer alan *Tâc'a* ve *Abesu'l/Na'tu'l-Hikme*'ye yönelik olarak Ebû Sehl'in de birer reddiye kaleme alması, onun bu çatışmada konumlandığı cepheye yönelik tahminimizin şekillenmesinde ayrıca pay sahibi olmuştur.

⁹³⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 186-187.

⁹³⁷ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 602-603; Necâşî, *Ricâl*, 31-32; Tûsî, *Fihrist*, 31; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 6/440. Ebû Sehl Nevbahtî başlığında eser isimlerine ayrıca yer verilecektir.

⁹³⁸ Tûsî, *Fihrist*, 32.

⁹³⁹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 604-605; Tûsî, *Fihrist*, 121. Necâşî'nin, *Kitâbu'r-Redd 'alâ Ehli't-Ta'cîz (ve huve Nakdu Kitâbi Ebî 'Îsâ el-Varrâk)* ismiyle kaydettiği eserin aynı eser olması muhtemeldir. Necâşî, *Ricâl*, 63-64.

⁹⁴⁰ Necâşî, *Ricâl*, 63.

İmâmiyye'nin özellikle hicrî dört ve beşinci asırlarında kaleme alınan eserlerinde yukarıda incelediğimiz isimlere yönelik tavrın da tıpkı Nevbahtîler örneğinde olduğu gibi değişkenlik arz etmesi dikkat çekicidir. Bu değişkenliği başvuru kaynaklarımızın başında gelen ricâl türü eserlerde doğrudan gözlemlemek mümkündür. Buna göre Necâşî ve Tûsî, İmâmiyye ricâlini listeledikleri eserlerinde İbn Kîbe ve İbn Memelek'ten yer yer övgüyle bahsederken,⁹⁴² Ebû İsâ ve İbnu'r-Râvendî'ye müstakil yer verme ihtiyacını dahi hissetmemişlerdir. Varrâk ve İbnu'r-Râvendî bu iki eserde yalnızca Nevbahtîlerin kendilerine yazdıkları reddiyeler vesilesiyle ismen anılmaktadır. Aynı şekilde İbn Kîbe'nin imâmet konusundaki görüşlerine dair verilerimizin en temel kaynağı konumundaki Şeyh Sadûk'un da bu iki isme karşı kayıtsız kalması dikkati calip olmalıdır.

Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki ihtilaflara dair müstakil eser kaleme almış olan Şeyh Mufîd'in ise Varrâk'tan nispeten müspet bir dille bahsettiğini söylemek mümkündür. Mufîd, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in hastalığı döneminde insanlara namaz kıldırması konusunu incelerken bu konudaki iddialar ve rivayetlere dair “Ashâbımızdan bu konuya dair çokça kelimeden oldu” bilgisini verdikten sonra Varrâk'ın *Sakîfe* adlı eserine atıfta bulunmaktadır.⁹⁴³

Şeyh Mufid bir başka eserinde, Mu'tezile'den gelen nass-ı celî ve “men kuntu mevlâhu...” rivayetindeki “mevlâ”nın imâmete işaret etmediği ve bunu ilk ortaya atanın İbnu'r-Râvendî olduğu yönündeki iddialara karşı çıkmakta ve bunun Hz. Peygamber dönemine ve ehl-i beytine kadar gittiğini kanıtlamaya çalışmaktadır.⁹⁴⁴ Burada Mufîd'in doğrudan İbnu'r-Râvendî'yi savunan ya da eleştiren bir tutum takınmadığı görülmektedir.

İbn Şehrâşûb'un (ö. 588/1192) *Me'âlimu'l-'Ulemâ*'sına gelindiğinde, Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) Varrâk ve İbnu'r-Râvendî'yi aklayıcı söylemleri etkisini göstermiş görünmektedir. Zira İbn Şehrâşûb Şerîf el-Murtazâ'nın *Şâfi*'sinde yer alan, mezkûr iki ismin Mu'tezile'nin karalamalarına kurban gittikleri yönündeki ifadelerinden alıntılara başvurmaktadır.⁹⁴⁵ Bu nedenle Şerîf el-Murtazâ'nın Varrâk ve İbnu'r-Râvendî'yle ilgili söylemleri kanaatimizce ayrı bir önem arz etmektedir.

⁹⁴¹ Necâşî, *Ricâl*, 63.

⁹⁴² Necâşî, *Ricâl*, 375, 380-381; Tûsî, *Fihrist*, 389.

⁹⁴³ Şeyh Mufîd, *el-İfsâh fi'l-İmâme*, 207.

⁹⁴⁴ Şeyh Mufîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 22-23; a.mlf. *Risâle fi Ma'na'l-Mevlâ* (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li'Elfiyyeti's-Şeyh Mufîd, 1413/1992-1993), 38 vd.

⁹⁴⁵ İbn Şehrâşûb, *Me'âlimu'l-'Ulemâ*, 137, 144.

5. 6. 1. Şerîf el-Murtazâ'nın Varrâk ve İbnu'r-Râvendî Savunusu

Kâdî Abdulcebbâr'ın *el-Muğnî* adlı eseriyle özellikle İmâmiyye'nin imâmet konusundaki görüşlerine sert eleştiriler getirmesi, Şerîf el-Murtazâ'da bu konuda kendisine bir cevap verme ihtiyacı doğurmuş ve onun *Şâfi fi'l-İmâme*'si bu doğrultuda bir İmâmiyye savunusu olarak kaleme alınmıştır. Burada o, Kâdî Abdulcebbâr tarafından eleştirilen seleflerini savunurken, bu eleştirilerin sıkça odağına yerleşen Varrâk ve İbnu'r-Râvendî'yi de aklamaya yönelik bir tavır içine girmiştir.

Şerif el-Murtazâ, Varrâk'ın tıpkı İbnu'r-Râvendî'de olduğu gibi Mu'tezile'nin asılsız ithamlarına kurban gittiğini düşünmektedir. Onun *Makâlât*'ında Seneviyye ile ilgili verdiği bilgiler, kendi görüş ve şüpheleri gibi yansıtılmıştır. Ona göre bu grubun görüşlerine dair aktardıklarından dolayı Ebû İsâ'nın sorumlu tutulması halinde, Câhız'ı da bâtil fırkalara dair verdiği bilgilerden dolayı sorumlu tutmak icap etmelidir. Burada Şerîf el-Murtazâ'nın ortaya attığı dikkat çekici iddia, İbnu'r-Râvendî'nin kendisinin de Varrâk'a yönelik suçlamalarda Mu'tezile'ye öncülük ettiğidir ve bunun sebebi de iki şahıs arasındaki düşmanlığa dayanmaktadır.⁹⁴⁶ Dahası onun *Garîbu'l-Meşrikî* ve *en-Navh 'ale'l-Behâim*⁹⁴⁷ adlı eserlerinde Seneviyye'den kimselerin kendi söylemlerini Ebû İsâ'ya mal etmeleri söz konusudur.⁹⁴⁸ Öyle anlaşılmaktadır ki Şerîf el-Murtazâ'ya göre Ebû İsâ'nın herhangi bir *Makâlât* yazarının yaptığı gibi Seneviyye'ye dair bilgiler aktarmış olması, onun bu grup ile haksız yere ilişkilendirilmesinin sebebi olmuştur.

Şerîf el-Murtazâ, İbnu'r-Râvendî'nin mülhid olmakla itham edildiği ifadelerinin de kendi görüşlerini yansıtmadığını, İbnu'r-Râvendî'nin yaptığıın “Dehriyye şöyle dedi”, “Berahime şöyle dedi” şeklinde bu grupların düşüncelerini aktarmak olduğunu savunmaktadır.⁹⁴⁹ Ona göre Kâdî Abdulcebbâr başta olmak üzere Mu'tezile'nin İbnu'r-Râvendî için kullandığı iftira düzeyindeki ifadeler, onun Mu'tezile'ye karşı takındığı meydan okuyan tavırdan dolayı ortaya çıkmıştır.⁹⁵⁰

Şerîf el-Murtazâ'ya göre İbnu'r-Râvendî'de hataların olması şüphesizdir ancak itikadı bunlara dâhil değildir.⁹⁵¹ Nitekim o, Kâdî Abdulcebbâr'ın defaatle eleştirdiği Varrâk

⁹⁴⁶ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 1/89.

⁹⁴⁷ İbnu'n-Nedîm *Kitâbu Garîbu'l-Müstevfi /Meşrikî fi'n-Navhi 'ale'l-Hayevân* adlı tek bir eserden bahseder. Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 570-571.

⁹⁴⁸ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 1/89-90.

⁹⁴⁹ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 1/87-88; A'sem, *Târîhu İbni'r-Rîvendî*, 100-101.

⁹⁵⁰ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 1/87; A'sem, *Târîhu İbni'r-Rîvendî*, 99.

⁹⁵¹ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 1/87; A'sem, *Târîhu İbni'r-Rîvendî*, 99.

ve İbnu'r-Râvendî'nin *el-İmâme* kitaplarına sıkça atıfta bulunmaktadır ve kimi zaman eleştirel bir tavırla buradaki iddiaları değerlendirebilmekte ve makul bulmadığı hususlara dikkat çekebilmektedir.⁹⁵²

Şerîf el-Murtazâ'nın eserinde atıfta bulunduğu bir diğer isim ise İbn Kıbe'dir. O, özellikle İbn Kıbe'nin *el-İnsâf* adlı eserinden alıntılar yapmakta ve kendi delillerini temellendirmek için ondan istifade etmektedir. Varrâk ve İbnu'r-Râvendî örneklerinden farklı olarak bir müdafaa tavrı söz konusu değildir. Aksine sitayişle ve hatta “şeyhimiz” ifadesiyle⁹⁵³ andığı İbn Kıbe'den ve yorumlarından faydalanan konumundadır.

Mu'tezilî Kâdî Abdulcebbâr'a karşı mensubu bulunduğu fırkanın imâmet anlayışını müdafaa hissiyatıyla hareket eden Şerîf el-Murtazâ, Varrâk ve İbnu'r-Râvendî'yi de bu kapsama dâhil etme konusunda bir ilk olmalıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla seleflerince gösterilmeyen tepkinin ve izahat ihtiyacının ilk olarak onda devreye girmesini birden fazla sebebe bağlamak mümkündür. Bunlar arasında kuşkusuz muhatabının bu iki ismi sıkça İmâmî itikadıyla doğrudan ilişkilendirip onlar üzerinden İmâmiyye'ye yüklenmesi de yer almalıdır. Nitekim Kâdî Abdulcebbâr'ın kimi “müfrit” iddiaları bütün halinde içinde Hişâm b. Hakem, Varrâk, İbnu'r-Râvendî'nin de olduğu bir gruba isnat etme alışkanlığı bunun tezâhürlerinden biridir. Yaklaşık bir asır önce Hayyât'ın da sergilediği bu tutum karşısında gösterilmeyen tepkinin Şerîf el-Murtazâ tarafından gösterilmesi, onun kayıtsız kalmak yerine zor olan seçeneğe yöneldiğini düşündürmektedir. Mu'tezile'den çıkıp, onun dönemine kadar çok geniş bir çevreye yayılmış olan bu suçlamalar karşısında İmâmiyye'nin büyük çoğunluğu herhangi bir sorumluluk almamayı tercih etmiş, belki de bu ilişkilendirmeden bizzat rahatsızlık duymuşlardır. Diğer yandan aynı durumu, Mihne sonrası Mutevekkil ile başlayan Mu'tezilî çöküş sürecinin son parlak simalarından olan Kâdî Abdulcebbâr karşısında Şerîf el-Murtazâ'nın, seleflerinin -en azından aynı ölçüde- bulamadığı hareket alanını bulması şeklinde okumak da imkân dâhilindedir.

⁹⁵² Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 1/310-311, 2/257-258.

⁹⁵³ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 2/323.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MU‘TEZİLE-İMÂMİYYE ETKİLEŞİMİNDE ÜÇÜNCÜ AŞAMA: İMÂMİYYE’NİN MU‘TEZİLE’DEN ETKİLENMESİ VE AKLİLEŞME

Mu‘tezile-İmâmiyye etkileşiminin Mihne sonrasında başlayıp büyük oranda hicrî üçüncü asrı kapsayan ve Büveyhîlerin kuruluşuna kadar devam eden evresine geçişlerin damga vurduğunu söylemek yerinde olacaktır. Fikrî düzeyde etkilenmelerinin izlerini görmeye başlayabileceğimiz evre ise büyük oranda hicrî dördüncü asırda başlamaktadır. Bu etkilenmelerin tezahürlerinden önce muhtemel sebeplerine yoğunlaşmak ise süreci anlamlandırabilmek adına oldukça önemlidir. Bu nedenle çalışmamızın İmâmiyye’nin Mu‘tezile’den etkilenmesini sorguladığımız üçüncü bölümü, bu etkilenmeye yön veren faktörlerle başlamaktadır. Daha sonrasında etkilenmenin ağırlıklı olarak hicrî dördüncü asırda gerçekleştiğini söyleyebileceğimiz ve Şeyh Sadûk’un şahsında son bulacak olan tezahürleri ele alınacaktır.

1. İMÂMİYYE’NİN MU‘TEZİLE’DEN ETKİLENMESİNE YÖN VEREN FAKTÖRLER

Mu‘tezile-İmâmiyye etkileşiminin ilk karşılaşmalar ve geçişler üzerinden değerlendirdiğimiz ilk iki aşamasını, esasında etkilenmeye odaklandığımız üçüncü aşamayı hazırlayan süreçler olarak nitelemek de mümkündür. Zira ilk karşılaşmalar kelâmî konularda Mu‘tezilî öncülerin İmâmî öncüleri en fazla eleştirdiği hususları ortaya çıkarmış, geçişler ise Mu‘tezilî birikimin İmâmî geleneğe intikalinin de vesilesi olmuştur. Ancak bunların dışında özellikle hicrî üçüncü asır sonları ve dördüncü asır kendi içinde etkilenmeyle ilişkili olduğunu tahmin ettiğimiz gelişmeler barındırmaktadır. Bunların başında ise İmâmiyye’nin kendi içinde yaşadığı gaybet krizi gelmektedir. İmâmî toplumun bu meseleyle yüzleşmek durumunda kaldığı dönemde ön plana çıkan ve Mu‘tezile ile hayli yakın teması bulunan Nevbahtî ailesini, etkileşim sürecinde bir köprü olarak değerlendirme yönündeki tercihimiz, onları bu muhtemel sebeplerden bir diğeri haline getirmiştir. Daha sonrasında Büveyhî Devleti’nin kimi mezhebî politikaları ve sağladığı ilmî-kültürel ortam, etkileşim sürecine destek sağlayan bir başka unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Son olarak çalışmamız boyunca ön plana çıktığını tespit ettiğimiz şehir ve bölgelerin sosyo-kültürel yapısı, etkileşimin muhtemel sebepleri arasında mercek altına alınmıştır.

1. 1. İmâmî Öğretilerin Savunusunda Akla Başvuru İhtiyacı ve Bu İhtiyaçta Gaybetin Etkisi

Çalışmamızın birinci bölümünde görüldüğü üzere İmâmiyye'nin altıncı ve yedinci imamları olarak kabul edilecek olan Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) ve Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) ilim halkalarındaki kelâmcılar, bu en erken dönemdeki temel öğretilerin şekillenmesinde olduğu kadar, bu öğretilerin Mu'tezile başta olmak üzere muhaliflere karşı savunulmasında da başat rol oynamışlardır. Diğer yandan Nazzâm'ın (ö. 231/845), söz konusu öncü mütekellimlerin tartışmasız en meşhuru olan Hişâm b. Hakem'le (ö. 179/795?) ilişkisi kapsamında da görülebileceği üzere bu en erken dönemdeki öncülerin kelâm ve akılla ilişkilerinin yalnızca imâmeti temellendirme düzeyinde kaldığını söylemek yeterli olmayacaktır. Diğer yandan daha önce münazaralar bahsinde değindiğimiz bir örneği burada hatırlamakta yarar vardır. Buna göre Hişâm b. Hakem, Ebu'l-Huzeyl (ö. 227/841?) ile tartışması arifesinde bu tartışmada mağlup olması durumunda muhatabının fikrini benimsemeyi değil, imamına yönelmeyi uygun bulmuştur.⁹⁵⁴ Bu rivayet Hişâm'ın, ilgi alanı ve donanımı ne kadar kapsamlı olursa olsun, imama tabi olma konusundaki zorunluluğunu göstermektedir. Nitekim yine imamların kelâmla uğraşma konusundaki yasaklayıcı tavırları, onu her zaman olmasa da yer yer kısıtlamıştır. Bu veriler bir arada değerlendirildiğinde erken dönem öncü kelâmcıların, ama en çok da Hişâm b. Hakem'in, tüm mesaisini imâmet öğretisini savunmak ve temellendirmek konusuna adanmış olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Dahası yine bu dönem öncüleri için -tüm sınırlanmışlıklarına rağmen- akılla ilişkilerinin imâmeti temellendirmekten ibaret olduğunu söylemek de hakkaniyetli olmayacaktır. Bu nedenle sonraki süreçte İmâmî gelenek içinde, hem akılla hem de Mu'tezile ile ilişkideki seyrin takibinde öne çıkan hususlara odaklanma ihtiyacı doğmaktadır. Kanaatimizce bu öne çıkan hususların başında gaybet meselesi gelmektedir.

İmâmiyye'nin öncü kelâmcılarının Mu'tezile ile ilk karşılaşma sürecinde çoğunlukla hilafetin merkezi olan Bağdat'ta yürüttükleri ve cedel kapsamında değerlendirebileceğimiz faaliyetleri, Mihne sonrasındaki kırılmadan nasibini almış olmalıdır ki hicrî üçüncü asırda ciddi oranda azalmış görünmektedir. Nitekim, hicrî üçüncü asrın ortalarına -ve muhtemelen on ikinci imamın gaybeti hakkındaki tartışmaların hemen arifesine- gelindiğinde, İmâmiyye içerisinde aklî yöntemlere başvuranlar azınlığı teşkil eder

⁹⁵⁴ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İtikadâtî'l-İmâmiyye*, 43.

hale gelmiş olmalıdır ki İbnu'r-Râvendî (ö. 298/911?) Mu'tezile karşısında, özellikle onların kendi yöntem ve argümanları doğrultusunda Şîî doktrinleri müdafaa etmede yalnız kalmaktan yakınmaktadır.⁹⁵⁵

Daha sonra İmâmiyye'nin on birinci imamı olarak kabul edilen Hasan el-Askerî'nin 260/874 yılında ardında halef bırakmaksızın ölümüyle birlikte, taraftarları arasında ciddi ayrışmalar meydana gelmiş ve farklı iddialara ve yönelimlere sahip gruplar arasında çatışmalar yaşanmıştır. Bu gruplardan birini, Hasan el-Askerî'nin ardında bir erkek çocuk bıraktığı ve henüz küçük yaştaki bu halefin tehlikelerden korunmak üzere saklandığı iddiasını ortaya atanlar teşkil etmektedir.⁹⁵⁶ İmâmiyye olarak anılan bu grup, zamanla çoğunluğu teşkil eder hale gelmiş ve gizlilik içerisinde yaşadığı kabul edilen Muhammed b. Hasan ile birlikte imâmet silsilesi on ikide sabitlenmiştir.

Daha sonra Küçük Gaybet (el-gaybetu's-suğrâ) olarak tanımlanan bu süreç aynı zamanda, imamların sağlığında onlar adına özellikle malî süreçlerin takibiyle görevli temsilcilerin öneminin zirvesine ulaştığı dönemdir. İmâmî nüfusun artmasına ve Medîne, Kûfe gibi merkezlerinin dışına yayılmasına paralel olarak sayıları artan bu temsilciler, gaybet inancının yerleşmesiyle birlikte Hasan el-Askerî'nin gâib oğluyla irtibata geçtiklerine inanılan elçilere (sefîr/nâib) dönüşmüşlerdir.⁹⁵⁷ Nitekim bu şahıslara atfedilen rol ve bu çerçevede gündeme getirilen sefirlik statüsü, Kummî ile Nevbahtî tarafından “imamın kendisine ve babasına yakın taraftarlar arasında az sayıda kişinin onun durumuna dair bilgi sahibi olduğu”⁹⁵⁸ inancıyla birlikte İmâmiyye'nin imâmet anlayışının -en azından ilgili dönemde- mütemmim bir cüzüne dönüşmüştür. Gaybetin bu ilk evresinde elçilik iddiasında bulunan isimlerden özellikle dördü, daha sonraki İmâmî kaynaklar tarafından muteber kabul edilmiş, bunlardan dördüncüsünün ölümüyle birlikte Büyük Gaybet'e (el-gaybetu'l-kubrâ) geçildiği inancı, yine muahhar İmâmî kaynaklarca onun gâib imamdan bu mahiyette bir tevkî⁹⁵⁹ aldığı iddiası üzerinden temellendirilmiştir.⁹⁶⁰

⁹⁵⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 4; Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İncancı*, 171.

⁹⁵⁶ Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 242-243, 264-265.

⁹⁵⁷ Hakyemez, özellikle son dönemde hilafetin göz hapsine alınan imamların sürecin yönetiminde çok fazla söz sahibi olamamasına ve bu nedenle vekillerin öneminin artmasına vurgu yapmaktadır. Bkz. Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İncancı*, 99-100.

⁹⁵⁸ Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 246, 266.

⁹⁵⁹ Gâib on ikinci imâm ile İmâmî toplum arasındaki iletişimin sağlanması, ondan sefirlerle ulaştığı iddia edilen ve tevkî (توكيع) adı verilen mektuplar üzerinden gerçekleşmekteydi. Gâib İmâm'dan gelen tevkî'ler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İncancı*, 113-114.

⁹⁶⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 2/516; Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İncancı*, 121. Söz konusu dört sefir hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İncancı*, 114-122.

On ikinci imamın gaybette olduğu inancı, bir yandan yukarıda kısaca özetlediğimiz sefirlik kurumunu -yeni nitelikleriyle- ortaya çıkarırken bir yandan da imamların sözlerini kayda almaya dair ihtiyacı eskisinden daha da belirgin hale getirmiştir. Kumlu hadisçiler bu süreçte hem râvî olarak hem de bizzat bu ilk İmâmî hadis eserlerinin müdevvinleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

On ikinci imamın gaybeti fikrinin yaygınlık kazanması, bir yandan da bu inanışın temellendirilmesine yönelik faaliyetleri beraberinde getirmiştir. Kum merkezli hadisçi damar, bu buhranlı süreci hadis tedvininin yanında gaybetle ilgili rivayetlerin üretilmesine yönelik bir çabayla aşmaya çalışırken, sayıları bu dönemde hayli azalmış olan ve kelâmıcı yönüyle ön plana çıkan isimler gaybetin aklî olarak temellendirilmesine yoğunlaşmışlardır.

Daha sonra inceleyeceğimiz üzere, Mu‘tezile ile İmâmiyye arasında köprü vazifesi gördüğünü düşündüğümüz Ebû Sehl en-Nevbahtî (ö. 311/924) *et-Tenbîh fi’l-İmâme* adlı eseriyle on ikinci imamın gaybetinin aklî olarak temellendirilmesine katkı sağlayan isimlerden biridir. Mu‘tezile’den İmâmiyye’ye geçiş yapanlar arasında tanıtmaya çalıştığımız İbn Kıbe er-Râzî (ö. IV./X. asrın başı) de gaybeti rasyonel argümanlarla temellendirmeye çalışmış İmâmîlerdendir. Şeyh Sadûk’un (ö. 381/991) verdiği bilgilere göre o, *Mes’eleu’l-Mufrede fi’l-İmâme*⁹⁶¹ adlı eserinde Mu‘tezile’nin, *en-Nakd ‘alâ Ebî’l-Hasan ‘Alî b. Ahmed b. Beşşâr*⁹⁶² adlı eserinde ise Hasan el-Askerî’nin kardeşi Ca‘fer b. Ali el-Hâdî’nin taraftarı olan İbn Beşşâr’ın gaybet konusundaki eleştirilerine karşılık vermektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz isimlerden İbn Kıbe’nin, Mu‘tezile’den İmâmiyye’ye geçmiş olması, Ebû Sehl en-Nevbahtî’nin daha sonra göreceğimiz üzere Mu‘tezile ile fikrî yakınlıklarının bulunması ve üstelik Mu‘tezilî tabakâtlarda kendine yer bulması gaybet meselesinin aklî açıdan temellendirilmesinde dolaylı Mu‘tezilî etkiyi gösteren önemli ayrıntılardır. Rasyonel temellendirmelere müracaat eden bu âlimlerin gaybet dâhil olmak üzere imâmet görüşlerine ve delillerine en fazla başvuran kişinin Kumlu hadisçilerin büyüklerinden Şeyh Sadûk olması, İmâmiyye’nin hadisçi damarının aklî delillere yaklaşımı dikkate alındığında oldukça önemli bir hadisedir.

⁹⁶¹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu’d-Dîn*, 60-63; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 135-138.

⁹⁶² Şeyh Sadûk, *Kemâlu’d-Dîn*, 51-60; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 147-155.

1. 2. İmâmiyye-Mu‘tezile Etkileşiminde Köprü Aile: Nevbahtîler

İmâmiyye fırkasının Mu‘tezile ile etkileşiminde ön plana çıkan isimler arasında Nevbahtî ailesi ve bu aileden özellikle iki isim dikkat çekmektedir. Bu iki isimden biri Ebû Sehl İsmâil b. Ali en-Nevbahtî (ö. 311/924), diğeri de yeğeni Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî’dir (ö. 310/922?). Bu ailenin atası olan Nevbaht, Fars kökenli bir Mecusî olup -kimi kaynaklara göre- İslâm’ı kabul etmiş ve daha sonra Abbâsi halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr zamanında müneccimlik başta olmak üzere sarayda çeşitli danışmanlık görevlerinde bulunmuştur.⁹⁶³ Oğlu Ebû Sehl b. Nevbaht da kendisi gibi Abbâsî halifelerinin yakınında çeşitli görevlerde bulunmuş bir isimdir. Bu görevler arasında en fazla dikkat çeken ise Hârûn er-Reşîd döneminde Pehlevîceden ve diğeri çeşitli dillerden eserlerin Arapçaya çevirilmesidir.⁹⁶⁴ Kuvvetle muhtemeldir ki Ebû Sehl b. Nevbaht, Hârûn’un hilafetinin başlarında vefat etmiştir.⁹⁶⁵ Ebû Sehl İsmâil b. Ali en-Nevbahtî ise onun oğullarından biri olan İshâk’ın torunudur.⁹⁶⁶

Hicrî ikinci asırdan beşinci asra kadar çeşitli alanlarda şöhret kazanmayı başarmış olan Nevbahtî ailesi fertlerinin ilgili olduğu alanlar arasında şiir de bulunmaktadır. İbnü’n-Nedîm, İbnu’l-Hâcib en-Nu‘mân’ın eserini esas alarak aktardığı kâtip şairlerin listesinde Nevbahtî ailesinin üç ferdini saymaktadır.⁹⁶⁷ Diğeri yandan bu ailenin, döneminin ünlü şairi Ebû Nuvâs (ö. 198/813?)⁹⁶⁸ ile tartışmalı ilişkileri de eserlerde zikredilen bir başka konudur. Ebû Sehl b. Nevbaht’ın oğullarının Ebû Nuvâs ile başlangıçtaki yakın ilişkilerinin bir sebepten dolayı bozulması, şairin Nevbahtîleri hedef alan beyitler kaleme almasına neden olmuştur. Öyle ki ortaya çıkan bu husumet, Ebû Nuvâs’ın ölümünde Nevbahtî ailesinin dahli bulunduğuna dair kimi iddialar ortaya atılmasına neden olmuştur.⁹⁶⁹ Ebû Nuvâs’ın özellikle Ebû İshâk İsmâil b. Ebî Sehl b. Nevbaht ile olan bu karmaşık ilişkisi

⁹⁶³ Abbas İkbâl Âştiyânî, *Hânedân-ı Nevbahtî* (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1966), 19; Sean W. Anthony, “Nawbakhti Family”, *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 12 Temmuz 2019).

⁹⁶⁴ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 796-797; Cengiz Aydın, “Ebû Sehl b. Nevbaht” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/227-28.

⁹⁶⁵ İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, 12-13.

⁹⁶⁶ İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, 18.

⁹⁶⁷ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 506-511.

⁹⁶⁸ Ebû Nuvâs’ın, şiirdeki şöhreti ve kazandığı itibar hicrî ikinci asrın son yarısında Abbâsî sarayına yakınlaşmasını sağlamış, bu suretle iki fırkanın da önde gelen temsilcileri ile tanışmıştır. Bu isimlerden bir diğeri de Nazzâm’dır. İbnü’n-Nedîm Nazzâm’ın ona muhabbetine vurgu yaparken, onun felsefeyle uğraşan Nazzâm’ı hicvettiği bir beyitini aktarmaktadır. Bkz. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 538-539.

⁹⁶⁹ Ebû Nuvâs’ın Nevbahtî ailesiyle ilişkileri ve iddiaların değerlendirmeleri için bkz. İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, 21-24; Hüseyin Hüseyiniyan Mukaddem, “Nevbahtî Ailesinin Şîî Düşüncenin Gelişimindeki Etkisi”, çev. Şahin Ahmetoğlu, *Şiilik Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2019), 98.

Câhız'ın da gündemine girmiş, o Ebû Nuvâs'ın İsmâil b. Ebî Sehl aleyhindeki şiirlerine eserlerinde yer vermiştir.⁹⁷⁰

Aynı aileden Ebû Sehl Fazl b. Ebî Sehl b. Nevbaht, Hârûn er-Reşîd zamanında Beytû'l-Hikme'nin idareciliği görevini üstlenmiştir. O, aynı zamanda Farsçadan Arapçaya çeviriler yapmıştır.⁹⁷¹ Eser isimlerinden hareketle özellikle yıldız ilmiyle ilgilendiği anlaşılan Fazl b. Nevbaht, aynı zamanda *Kitâbu'n-Nuhmutân (Nehmutân)* adlı eserinde İslâm öncesi kültürüne ve ilmî birikimin intikaline dair verdiği bilgilerle İbnu'n-Nedîm'e kaynaklık etmiştir.⁹⁷²

Nevbahtî ailesinin İmâmiyye için kuşkusuz en tanınır fertlerinden biri Gâib İmamın üçüncü seffri olarak kabul gören Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî'dir (ö. 326/939). Anne tarafından Nevbahtî ailesine mensup olan Hüseyin b. Rûh, aynı zamanda kimi kaynaklarda Kummî nisbesiyle de anılmaktadır.⁹⁷³ O, Bağdat'ta ifa ettiği elçilik görevi süresince bir yandan çeşitli ilim meclislerinde ve tartışma ortamlarında bizzat bulunmuş, bir yandan da özellikle Kum halkının desteğini alma konusuna ayrıca hassasiyet göstermiştir. Onun bu suretle hem daha sonra Küçük Gaybet olarak anılacak olan dönemde ortaya çıkan kargaşayı azaltma hem de ortaya çıkan aşırı (gulât) fikirler ve onların sahiplerine yönelik tedbirler alma yönünde önemli hamlelerde bulunduğu anlaşılmaktadır.⁹⁷⁴

Nevbahtî ailesinin bir diğer tanınmış ismi İbn Kibriyâ olarak da bilinen Mûsa b. Hasan'dır (ö. IV./X. asrın ilk yarısı). Yine nücûm ilimleriyle ilgilendiğini anladığımız İbn Kibriyâ,⁹⁷⁵ Küçük Gaybet döneminde yaşamıştır ve Hüseyin b. Rûh'un çağdaşıdır.⁹⁷⁶

Nevbahtîlerin aile olarak ön plana çıkmasında Ebû Sehl İsmâil b. Ali ile Hasan b. Mûsâ'nın etkisi muhakkak büyüktür. Diğer yandan hükümdarların yakınında, önemli makamlarda görev almış ata Nevbaht'tan itibaren saygın bir itibarın varlığı hatırd tutulması gereken bir veridir. Nihayetinde sayıları kırkı bulan âlimleri barındırması, bir yandan onların şöhretinin kapsamını anlamamıza yardımcı olurken diğer yandan da

⁹⁷⁰ Câhız, *el-Hayevân*, 3/129; a.mlf. *Buhalâ* (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, 1419/1998-1999), 103.

⁹⁷¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 878-879.

⁹⁷² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 774-779.

⁹⁷³ İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, 214.

⁹⁷⁴ Hüseyin b. Rûh'un faaliyetleri ve bunların değerlendirmeleri için bkz. Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, 118-120.

⁹⁷⁵ Necâşî, *Ricâl*, 407. Kendisine isnât edilen *Kitâbu'l-Kâmil* isimli eser İspanya'da neşredilmiştir. Bkz. Mûsâ İbn Nawbajt, *al-Kitab al-Kamil* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1982).

⁹⁷⁶ İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, 239.

“Nevbahtîler” şeklinde genellemeci bir kullanımın tehlikelerini artırmaktadır. Nitekim İkbâl tarafından bu ailenin bir diğer ferdi Ebû İshâk İbrahim b. Nevbaht’a (ö. IV./X. asrın ilk yarısı) isnat edilen *Kitâbu’l-Yâkût* isimli kelâm eseri, genellenebilir bir “Nevbahtîlerin kelâmî görüşleri” olgusunun imkânını tartışmalı hale getirmektedir. Diğer taraftan *Kitâbu’l-Yâkût*’un tarihlendirmesine dair tartışmalar neticesinde yaygın kanaat, eserin hicrî beşinci asır ya da sonrasında kaleme alındığı yönündedir.⁹⁷⁷

Hicrî dördüncü asrın sonlarında bir başka Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Hüseyin b. Ali b. Abbas b. İsmâil b. Ebî Sehl b. Nevbahtî (ö. 402/1011-1012) Şîu-Mu‘tezilî oluşu ile dikkat çekecektir. 320/932 doğumlu ve kâtip olan Ebû Muhammed en-Nevbahtî hadiste sika bir kimse olarak tanımlanmakla birlikte, onun hem “Râfîzî” oluşuna hem de i‘tizâl mezhebine yönelmesine vurgu yapılmaktadır.⁹⁷⁸ Hicrî dördüncü asır Nevbahtîlerinden olduğunu anladığımız Ebû Muhammed, İbn Kesîr’in ifadeleri esas alınrsa bu asırda da Nevbahtîlerde bir İmâmî-Mu‘tezilî birlikteliğinin kanıtı niteliğindedir.

1. 2. 1. Ebû Sehl İsmâil b. Ali en-Nevbahtî

Ebû Sehl en-Nevbahtî 237/851 yılında Bağdat’ta doğup, ömrünün büyük bir kısmını burada geçirmiştir ve 311/924 yılında Bağdat’ta ya da Vasıt’ta vefat etmiştir.⁹⁷⁹ Döneminin

⁹⁷⁷ Madelung, mezkûr eserden hareketle aslında onun, Ebû Sehl İsmâil b. Ali ve Hsan b. Mûsâ ile örtüşmeyen bazı kelâmî görüşlerinin varlığına dikkat çekmektedir. Madelung en azından Şeyh Mufîd’in *Evâ’ilu’l-Makâlât* adlı eserinde Nevbahtîler olarak genel kullanım altında zikrettiği görüşlerin bu şahsı da kapsayacak şekilde algılanmasının imkânını sorgulamaya açmaktadır. Esasında Madelung’un yapmaya çalıştığı, eserde savunulanların, dönemin Nevbahtîler’inden ziyade sonraki asırların İmâmîlerinin görüşleriyle uyumluluğu üzerinden, eserin tarihlendirmesini tartışmaktır. Madelung bu eserin hicrî beşinci asır ya da sonrasında yazılmış olması olasılığını daha makul bulmaktadır. Çünkü Mufîd’in *Evâ’ilu’l-Makâlât*’ında belirttiğine göre imamların mucizelerini Nevbahtîler reddetmektedir ancak bu eserde mucizelerin kabulü söz konusudur. Bkz. Madelung, “Imamism and Mutazilite Theology”, 15. İkbâl’in aktardığına göre Ebû İshâk dördüncü asrının ortalarına doğru yaşamış bir mütekelimdir. İkbâl bu şahsın aynı zamanda, bu taifeden kelâm ilmine dair eseri günümüze ulaşan ilk İmâmî âlim olduğu kanaatindedir. Söz konusu eserin de mütekelimler arasında şöhret kazandığı ve İbn Ebi’l-Hadîd (ö. 656/1258), İbnu’l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) ve onun yeğeni Seyyid Amîduddîn el-Hüseyin el-Hillî (ö. 754/1353) tarafından şerh edildiği bilgisini aktarmaktadır. Bkz. İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, 2. Ancak yine İkbâl, yazar hakkında tarih ve teracim türündeki eserlerde hiçbir bilginin yer almayışına dikkat çekmektedir. Bkz. İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, 166. İkbâl’in sözünü ettiği şerhlerden en erken tarihte kaleme alınmış olması beklenen İbn Ebi’l-Hadîd’e ait olandır, ancak bu şerhten günümüze hiçbir şey ulaşmamış görünmektedir. İkbâl eserin içeriği de dâhil olmak üzere çeşitli verilerden hareketle yazarın Küçük Gaybetten sonra yaşamış ve Ebu’l-Hasan el-Eşarî (ö. 324/935-936) ve Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî (ö. 313/925) ile çağdaş olduğu kanaatine ulaşmıştır. İkbâl, bu kanaatini paylaşıırken Ebû Bekir Râzî’nin hicrî 320/932 yılında öldüğü ön kabulüyle hareket etmektedir. Bkz. İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, 167. Schmidtke ve Ansari ise içerik analizinden hareketle eserin hicrî yedinci asır İmâmîyye’sinin karakterini taşıdığı kanısındadırlar. Bkz. H. Ansari, S. Schmidtke, “The Shii Reception of Mu‘tazilism (II): Twelver Shiis”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. S. Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 16. Modarressi de Madelung’un hicrî beşinci asır tahminini ihtimal dâhilinde gören isimlerdendir. Bkz. Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 116.

⁹⁷⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/540-541.

⁹⁷⁹ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 23/409; İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, 96-100; Hassan Ansari, “Ebû Sehl

önde gelen mütekellimlerinden olmasının yanı sıra şiir başta olmak üzere edebiyat alanında da şöhret kazanmış bir isimdir. İbnu'n-Nedîm onu Şîa'nın büyüklerinden, faziletli, âlim bir kelâmcı olarak tanıtmaktadır. Onun meclisi, döneminin mütekellimlerinin toplanma yerlerindendir.⁹⁸⁰ Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), Ebû Sehl'den Bağdat'taki mütekellim ashabının şeyhi, aynı zamanda da dönemin Nevbahtîlerinin ileri gelenlerinden şeklinde bahsetmektedir.⁹⁸¹ Necâşî hem ashabının hem de diğerlerinin mütekellimlerinin şeyhi kabul etmekte ve onun hem dünya hem din işlerindeki ustalığına, yazdıklarının azametini dikkat çekmekte ve dönemindeki konumunun vezirlerin konumu ile eşdeğer olduğunu savunmaktadır.⁹⁸² İkbâl de onun vezirlerin konumuna yakın bir pozisyonda görev alışına ve idarî meselelerdeki önemine vurgu yapmakta ve onu vezirlik makamının katipleri arasında göstermektedir. Haşimoğulları ve Ali taraftarlarına daha yakın bir tavır benimseyen Abbâsî halifesi Muktedir'in ve o dönemki köklü aileler arası iktidar mücadelesinde Nevbahtîlere yakın olan Furat ailesinin de etkisi ile döneminin İmâmiyye'si Ebû Sehl sayesinde rahat koşullarda yaşama imkânı bulmuştur.⁹⁸³

Ebû Sehl'in Mu'tezilî oluşu ile ilgili yaklaşımlardaki farklılık ricâl türündeki kaynaklarda çeşitli ifadelerle kendini göstermektedir. Ebû Sehl, Mu'tezilî tabakâtlarda yeğeni Hasan b. Mûsâ ile birlikte Mu'tezile'nin dokuzuncu tabakasındaki isimleri arasında zikredilirken onların İmâmî oluşları da açıkça belirtilmektedir.⁹⁸⁴ İbnu'n-Nedîm ise Nevbaht ailesinin Ali ve oğullarına muhabbetlerinin⁹⁸⁵ bilindiğini ifade etmektedir.⁹⁸⁶ Nitekim Madelung da Ebû Sehl ve Hasan b. Mûsâ'nın her ikisinin de bir Mu'tezilî hoca tarafından eğitildiklerine ya da bir Mu'tezilî gruba katıldıklarına dair bir bilgi olmadığı tespitini paylaşmaktadır.⁹⁸⁷ Bir yandan da Ebû Sehl'in döneminin önemli Mu'tezilî âlimlerinden Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/916) ile bir araya gelip çeşitli görüşmelerde bulunduğunu, eserleri arasında geçen *Kitâbu Mecâlisih me'a Ebî Alî el-Cubbâî bi'l-Ahvâz* isimli eserden anlamaktayız.⁹⁸⁸ Bu görüşmeleri mecâlis başlığı altında toplaması, içeriğin müspet nitelikte olma ihtimalini de doğurmaktadır. Diğer yandan Ebû Sehl'in, Ebû İsâ el-

Nevbahtî", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, 5/580.

⁹⁸⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 600-601.

⁹⁸¹ Tûsî, *Fihrist*, 31.

⁹⁸² Necâşî, *Ricâl*, 31.

⁹⁸³ İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, 96-97.

⁹⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 326; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 104.

⁹⁸⁵ "ولاية"

⁹⁸⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 602-603.

⁹⁸⁷ Madelung, "Imamism and Mutazilite Theology", 16.

⁹⁸⁸ Tûsî, *Fihrist*, 31.

Varrâk (ö. 247/861?) ve İbnu'r-Râvendî'ye yönelik reddiye ve eleştiriler yazdığı görülmektedir. Bu iki veri, onun döneminin Mu'tezilî şahıslarına yakınlığının yanında, Varrâk ve İbnu'r-Râvendî konusunda yer almayı tercih ettiği konumu da göstermektedir.

Öğrencileri arasında oğlu Ali b. İsmâil ve Ebu'l-Hüseyin en-Nâşî el-Asgar (ö. 366/976),⁹⁸⁹ Ebu'l-Hasan Muhammed b. Bişr es-Sûsencirdî ve Ebu'l-Ceyş el-Belhî (ö. 367/977-978) gibi isimler yer almaktadır. Bunların yanı sıra Şeyh Mufîd (ö. 413/1022), Necâşî (ö. 450/1058), Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) gibi İmâmiyye'nin hicrî dördüncü ve beşinci asırlardaki önde gelen mütekellimlerinin onun öğrencilerinden ya da öğrencilerinin öğrencilerinden ders alarak dolaylı yoldan Ebû Sehl'in birikimi ve yönteminden istifade ettikleri kaydedilmektedir.⁹⁹⁰

Ebû Sehl'in yaşadığı dönem (237-311/851-924) Abbâsî halifelerinden Mutevekkil (232-247/847-861) ile başlayıp, kendisinin de yakın ilişkiler içerisinde olduğu belirtilen Muktedir'in (295-320/908-932) hilafetine kadar sürmektedir. Bunlardan ilki meşhur Mihne sürecinin hemen sonunda Mu'tezile ve Şîa karşıtı politikalarıyla bilinen bir Abbâsî halifesi iken, ikincisi ise Şîilere karşı daha ılımlı bir tavır benimsemiştir. İlgili dönemde ayrıca batıda, Afrika'nın kuzeyinde Fâtımî Devleti kurulmuş (297/909), doğuda Sâmanîlerin hükmü devam ederken, Taberistan'da iki kez Zeydî Devleti kurma teşebbüsleri yaşanmış, Büveyhîler ise henüz tarih sahnesine çıkmamışlardır.

Ebû Sehl, on iki imamdan onuncusu Ali el-Hâdî'nin (ö. 254/868) sağlığında dünyaya gelmiş, bu vesileyle imamlar dönemine ve daha sonra Küçük Gaybet olarak tanımlanacak döneme tanıklık etmiştir. Şeyh Tûsî'nin *Kitâbu'l-Gaybe* adlı eserinde onun bizzat Hasan el-Askerî ile görüştüğü ile alakalı kendisinin ağzından ifadeler bulunsa da⁹⁹¹ çağdaş araştırmalarda, Ebû Sehl'in özellikle bu isimden ders almış olmasının makul olmadığına dikkat çekilmiştir.⁹⁹² Şeyh Sadûk'un *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me* isimli eserinde onun *Kitâbu't-Tenbîh fi'l-İmâme*'sinden yapılan yaklaşık altı sayfalık alıntıdan, imamın gaybet halinde oluşu ile ilgili Şîa'nın muhaliflerinden gelen çok sayıda eleştirilerle muhatap olduğunu, ancak bu gaybetin uzamasından dolayı başlayan krizi görmediğini söylemek mümkündür. Diğer yandan sefirlik kurumunun -kuvvetle muhtemel- ilk üç

⁹⁸⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 600-601.

⁹⁹⁰ İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, 105-106.

⁹⁹¹ Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. İbâdullah Tahrânî - Ali Ahmed Nâsîh (Kum: Muessesetu'l-Ma'arifi'l-İslâmiyye, 1425/2004), 272.

⁹⁹² Hassan Ansari, "Ebû Sehl Nevbahtî", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, 5/579; Mustafa Öz, "Nevbahtî, İsmail b. Ali" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/36.

temsilcisinden de haberdardı. Dahası yine Şeyh Tûsî'nin aktardığı bir rivayete göre ikinci sefir Ebû Ca'fer Muhammed b. Osmân, son demlerinde sonraki sefir olarak Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî'yi atarken mecliste bulunanlar arasında Ebû Sehl de vardır.⁹⁹³ Üstelik Ebû Sehl'e neden kendisinin değil de Hüseyin b. Rûh'un sefir olduğuna dair sorular yöneltilmiş; o, bu sorulara şu şekilde cevap vermiştir: “Onlar (Hüseyin b. Rûh'u seçenler) kimi seçtikleri konusunda en iyisini bilirler. Ancak ben düşmanlarla/muhafiflerle atışıp tartışan birisiyim, eğer ben Ebu'l-Kâsım'ın (Hüseyin b. Rûh) bildiği gibi Huccet'in (Gâib İmam'ın) yerini biliyor olsaydım ve Huccet'in yeri konusunda baskı altında kalsaydım, bunu açık edebilirdim. Ancak Ebu'l-Kâsım, Huccet onun elbisesinin altında olsa ve o makasla kesilse dahi elbisesini açıp (onu ifşa etmezdi)”.⁹⁹⁴

Ebû Sehl'in, dönemin bir diğer önemli figürü Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) hareketine karşı tavrı dikkat çekicidir. İbnü'n-Nedîm'in aktardığına göre o, Hallâc'ın gönderdiği elçiye, dönemin İmâmîlerinin reisi olduğunu ve kendisini destekleyen binlerce insan bulunduğunu söylemiştir. Dahası elçiden, Hallâc'ın -muhtemelen doğüstü- iddiaları bağlamında hicivli bir tavırla, dökülen saçlarının yeniden çıkarılması talebinde bulunmuştur. Onun bu talebinden sonra yanından ayrılan Hallâc'ın elçisi ise kendisini bir daha ziyaret etmemiştir.⁹⁹⁵ Rivayet doğru kabul edilirse bu tepki; Ebû Sehl'in Hallâc'a destek olmadığının yanında, onun akılcı bir tavra sahip olduğuna ve birtakım aşırı (gulât) anlayışlara karşı mesafeli durduğuna yönelik de bir işarettir.

Ebû Sehl'in kelâmî ve siyasî görüşleri çalışmamızın son bölümünde ayrıca değerlendirilecektir. Bu noktada Mufîd'in *Evâ'ilu'l-Makâlât*'ında Nevbahtîlere nispet ettiği görüşlerin yanında Ebû Sehl'in eser isimlerinden de istifade edilecektir. Bu nedenle burada kaynaklarda zikredilen belli başlı eserlerini toplu olarak vermekle yetineceğiz. Zira bu eser isimleri bir taraftan onun görüşleri hakkında öngörude bulunmaya, bir taraftan da ilişki ağının tespit edebilmeye imkân tanımaktadır. Onun kaynaklarda ismi geçen eserleri şunlardır:

*Kitâbu Nakd 'alâ Mes'eleti Ebî İsa el-Varrâk fî Kıdemi'l-Ecsâm*⁹⁹⁶ *ma'a İsbâtihi'l-A'râz*⁹⁹⁷

⁹⁹³ Tûsî, *el-Gaybe*, 371.

⁹⁹⁴ Tûsî, *el-Gaybe*, 391.

⁹⁹⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrîst*, 642-643. Yine İbnü'n-Nedîm, aynı hikâyeyi Ebû Sehl ile Şelmegânî arasında cereyan etmiş olarak aktarır. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrîst*, 602-603. Zehebî'ye göre de Ebû Sehl'i kendi öğretilerine davet eden şahıs Şelmegânî'dir. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 15/328.

⁹⁹⁶ Necâşî, *Ricâl*, 32.

Kitâbu Nakdi 'Abesi 'l(Na 'ti 'l)-Hikme 'alâ İbni 'r-Râvendî,
Kitâbu Nakdi 't-Tâc 'ale 'r-Râvendî -ve yu 'rafu bi- Kitâbi 's-Sebk
Kitâbu Nakdi İctihâdi 'r-Re 'y 'alâ İbni 'r-Râvendî
Kitâbu 'l-İnsân ve 'r-Redd 'alâ İbni 'r-Râvendî,
Mecâlisuhu me 'a Ebî Ali el-Cubbâi bi 'l-Ahvâz
Mecâlisu Sâbit b. Ebî Kurra⁹⁹⁸ ve Ebî Sehl⁹⁹⁹
Kitâbu 'r-Redd 'alâ Ashâbi 's-Sıfât
Kitâbun fî İstihâleti Ru 'yeti 'l-Kâdim Teâlâ
Kitâbu 'r-Redd 'alâ Men Kâle bi 'l-Mahlûk
Kitâbu 'r-Redd 'ale 'l-Mucebbire fî 'l-Mahlûk¹⁰⁰⁰ ve 'l-İstitâ 'a¹⁰⁰¹
Kitâbu Hadesi 'l- Âlem
Kitâbu 'l-İstîfâ 'fî 'l-İmâme
Kitâbu 'r-Redd 'ale 'l-Vâkıfa,
Kitâbu 'r-Redd 'ale 'l-Gulât,
Kitâbu Nakd 'alâ Mes 'eleti İsâ b. Ebân fî 'l-İctihâd¹⁰⁰²

Ebû Sehl en-Nevbahtî, Alioğulları ile mücadeleli ya da iyi ilişkiler kurmuş olan çeşitli Abbâsî halifelerini görmüştür. Bunların arasında özellikle Muktedir döneminde kendisi de önemli idarî görevler üstlenmiştir. Aynı dönemin Mu'tezile kanadındaki en önemli isimlerinin başında gelen Ebû Ali el-Cubbâi ile görüşme ve tartışmalarda bulunmuş, fiillerin Allah tarafından yaratıldığı görüşüne karşı çıkmıştır. Ancak *Tenbîh*'inden günümüze ulaşanlardan anlaşıldığı kadarıyla Mu'tezile ve Şîa'nın diğer muhalifleriyle en çok imâmet ve gaybet konularında mücadele etmiştir. O; ru'yetullahın reddi, kulların fiilleri ve istitâa konusunda Mücebbire'nin karşısında -kuvvetle muhtemel Mu'tezile ile paralel- bir duruş sergilemiştir. Bu noktada onun dönemin Mu'tezilesi'nce en fazla saldırılan kişi olan İbnu'r-Râvendî'yi hedef alan eserleri ayrı bir anlam ifade etmektedir. Diğer yandan onun Bağdat'ta mütekellimleri bir araya getirdiği meclisleri ve Sâbit b. Kurra (ö. 288/901) ile meclisinin bulunması kendisinin, dönemin Bağdat'ındaki ilmî ve fikrî faaliyetlerin ne kadar merkezinde bulunduğunun bir diğer kanıtı mahiyetindedir.

⁹⁹⁷ Tûsî, *Fihrist*, 31.

⁹⁹⁸ Necâşî, *Ricâl*, 32.

⁹⁹⁹ Tûsî, *Fihrist*, 31.

¹⁰⁰⁰ Necâşî, *Ricâl*, 32.

¹⁰⁰¹ Tûsî, *Fihrist*, 31.

¹⁰⁰² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 602-603; Necâşî, *Ricâl*, 31-32; Tûsî, *Fihrist*, 31-32.

1. 2. 2. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî

Tam adıyla Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ b. Hasan b. Muhamed b. Abbas b. İsmâil b. Ebî Sehl b. Nevbaht (ö. 300/912–913 ile 310/922 arası), dayısı Ebû Sehl ile birlikte Nevbahtî ailesinin önde gelen isimlerinden bir diğeridir. Abbas İkbâl onun tıpkı gaib imamın üçüncü sefiri Hüseyin b. Ruh en-Nevbahtî gibi yalnızca anne tarafından Nevbahtî sülalesine mensup olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁰³ İbnu'n-Nedîm; Ebû Osmân ed-Dimeşkî, İshâk b. Huneyn, Sâbit b. Kurra gibi felsefe kitapları çeviren bir grubun kendisiyle tanıştığından bahsetmektedir. Hem Mu'tezile hem de Şîa'nın onu kendilerinden gösterme çabasına değinen İbnu'n-Nedîm, Nevbahtî ailesinin Hz. Ali ve onun soyundan gelenlere yönelik eğiliminin bilindiğine vurgu yapmaktadır. Kendisinin istinsah ettiği eserlerin yanı sıra o kelâm, felsefe ve diğer bazı alanlara dair eserler de yazmıştır.¹⁰⁰⁴ Necâşî onun hicrî 300 öncesi ve sonrasını kapsayan döneminin önde gelen kelâmcılarından biri olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁰⁵

Hasan b. Mûsâ'dan günümüze bütün olarak ulaşan tek eser, onun meşhur *Fıraku's-Şî'a'sıdır*. Bu eser haricinde İbnu'l-Cevzî'nin *Telbîsu'l-İblîs*'inde kendisinden yapılan alıntılar aracılığıyla onun *Kitâbu'l-Ârâ'* ve *'d-Diyânât*'ından bazı pasajlar günümüze ulaşmış bulunmaktadır.¹⁰⁰⁶ İbnu'l-Cevzî; Sofistlere, Dehrîlere (ateistlere), Seneviyye'ye dair bilgilerinde Hasan b. Mûsâ'nın bahsi geçen eserinden faydalanmaktadır.¹⁰⁰⁷ Hasan b. Mûsâ'nın burada Câhız'dan ve onun da Nazzâm'dan yaptığı alıntılardan faydalanması, onun kendisinden önceki dönemlerde yaşamış Mu'tezilî âlimlere vukufiyetinin de bir göstergesidir.¹⁰⁰⁸ Hasan b. Mûsâ aynı şekilde Ebû İsâ el-Varrâk'ın İran dinleri hakkındaki verilerinden istifade etmektedir. Onun, içerisinde Mu'tezilî isimleri barındıran böyle bir kaynak açısından faydalanması, Kâdî Abdulcebbâr'ın (ö. 415/1025) bahsi geçen eserden övgüyle bahsetmesini ayrıca anlamlı hale getirmektedir. Kâdî Abdulcebbâr Hristiyanlarla ilgili bir bahiste, Hasan b. Mûsâ'nın mezhepler (ve dinler) konusundaki birikimiyle ün salmış olmasına dikkat çekmekte ve onun bile *el-Ârâ'* ve *'d-Diyânât*'ında Hristiyanlığın karmaşık ve geniş kapsamlı yapısına vurgu yaptığını söylemektedir.¹⁰⁰⁹ Yine Kâdî

¹⁰⁰³ İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, 126.

¹⁰⁰⁴ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 602-603.

¹⁰⁰⁵ Necâşî, *Ricâl*, 63.

¹⁰⁰⁶ Eser İbnu'n-Nedîm ve Tûsî'nin *Fihrist*'lerinde tamamlanmamış olarak geçmektedir. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 604-605; Tûsî, *Fihrist*, 121.

¹⁰⁰⁷ İlgili alıntılardan örnekler için bkz. İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu'l-İblîs*, 39-46.

¹⁰⁰⁸ Van Ess, "Ara' wa'l-Dianat", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 5 Haziran 2021).

¹⁰⁰⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 468-469.

Abdulcebbâr, *el-Muğnî*'sinde, Seneviyye'ye dair bilgilerini Hasan b. Mûsâ'nın *el-Ârâ*' ve *'d-Diyânât*'ından edindiğini ve onun bu konuda anlattıklarına güvenilir bir kimse olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰¹⁰

Tıpkı Ebû Sehl'in eserlerinde olduğu gibi Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin eser isimleri, onun Mu'tezile ile ilişkilerinden ve çeşitli kelâmî görüşlerinden haberdar olmamızı sağlamaktadır. Onun kaleme aldığı çok sayıda eserinden bazıları şunlardır:

Redd 'alâ Ebî'l-Huzeyl el-Allâf fî Enne Na'ime Ehli'l-Cenne Munkati'un

Nakd 'alâ Ebî'l-Huzeyl fî'l-Ma'rife

Kitâbu'n-Nakd 'alâ Ca'fer b. Harb fî'l-Îmâme

*Nakd 'ale'l-Câhız*¹⁰¹¹

*er-Redd 'alâ Ebî Ali el-Cubbâ fî Reddih 'ale'l-Muneccimîn*¹⁰¹²

Mesâilu(hu) li 'l-Cubbâ 'î fî Mesâ'ilin Şettâ

Mecâlis ma'a Ebî'l-Kâsım el-Belhî Ceme'ahu

er-Redd 'alâ Ashâbi'l-Menzile beyne'l-Menzileteyn fî'l-Va'id

Kitâbu'l-İhticâc li 'Umar (Mu'ammer) b. 'Abbâd ve Nusrati Mezhebih

Cevâbâtuhu li Ebî Ca'fer b. Kibbe Rahimehullâh

Cevâbâtun Uhrâ li Ebî Ca'fer Eydan

Şerhu Mecâlisihi ma'a Ebî Abdillâh b. Memelek Rahimehullâhu

*Kitâbu Nakdi Kitâbi Ebî Îsâ fî'l-Garîbi'l-Meşriki*¹⁰¹³

Kitâbu'n-Nuketi 'alâ İbni'r-Râvendî

er-Redd 'ale'l-Mucestime

Kitâb fî'r-Reddi 'alâ Men Kâle bi'r-Ru'ye li'l-Bârî 'Azze ve Celle

Kitâbu'r-Redd 'alâ Sâbit b. Kurra

Kitâbu'r-Redd 'ale'l-Vâkıfa

Kitâbu'r-Redd 'alâ Ehli'l-Mantık

¹⁰¹⁰ Kâdî, ayrıca Hasan b. Mûsâ'nın bahsi geçen eserinde Maniheistlere, Mazdekîlere, Deysânîlere, Mecûsîlere ve bunlar dışında kimi gruplara dair bilgiler bulunduğu bilgisini paylaşmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 5/9.

¹⁰¹¹ Mes'ûdî *Murûcu'z-Zeheb*'inde Câhız'a eleştiri yazan Şîî mütekellimleri -kendisi ile birlikte- zikrederken Ebû İsa el-Varrâk ile birlikte Hasan b. Mûsâ'nın da adını verir. Kendisinin *Osmâniyye*'ye dair bir eleştirisinin bulunduğunu açıkça zikretmesinin dışında bu eleştirilerin Câhız'ın hangi eserine yönelik olduğu bilgisini vermez. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 4/77. Ebû Îsâ'nın doğrudan eser ismini ise (*Kitâbu Nakdi'l-Osmâniyye*) Necâşî zikretmektedir. Bkz. Necâşî, *Ricâl*, 117.

¹⁰¹² Kendisi de Mûneccimlere reddiye yazmış olan Hasan b. Mûsâ'nın, anlaşılan Ebû Ali'nin reddiyesinde başarılı olamadığını düşünmekte ya da onun argümanlarına itirazlarda bulunmaktadır. Bkz. Necâşî, *Ricâl*, 63; Agabozorg Tahrânî, *ez-Zerî'a*, 10/181.

¹⁰¹³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 604-605; Tûsî, *Fihrist*, 121. Necâşî muhtemelen aynı eseri *Kitâbu'r-Redd 'alâ*

Kitâb fi 'l-İstitâ 'ati 'alâ Mezhebi Hişâm ve Kâne Yekûlu bih
Kitâbun Kebîr fi 'l-Cebr
Muhtasaru 'l-Kelâm fi 'l-Cebr
*er-Redd 'alâ Ashâbi 't-Tenâsuh*¹⁰¹⁴
er-Redd 'ale 'l-Gulât
*et-Tevhîd ve Hadesu 'l- 'Âlem*¹⁰¹⁵
Kitâbu 'r-Redd 'alâ Fıraki 'ş-Şî'a mâ halâ 'l-Îmâmiyye
Kitâbu 'r-Redd 'ale 'l-Muneccimîn
Kitâbu İhtisâri 'l-Kevn ve 'l-Fesâd li Aristotales
Hucecun Tabî'iyetun Mustahracetun min Kutubi Aristotales fî Redd 'alâ Men Za'ame
Enne 'l-Felek Hayyun Nâtikun
Kitâbu 'l-(Cami ' fi) 'l-Îmâme
Kitâbu 'l-Huceci 'l-Îmâme Muhtasar
Kitâbu 'l-Mûdih/Muvaddih fi Hurûbi Emîri 'l-Mu'minîn a.s.
Kitâbu 't-Tenzîh ve Zikru Muteşâbihi 'l-Kur'ân
*Kitâbu Tevhîdi 'l-Kebîr*¹⁰¹⁶

Hasan b. Mûsâ'nın eserlerinin isimleri dikkatle incelendiğinde onun ilgi alanının geniş bir yelpazeyi kaplıyor oluşu dikkat çekmektedir. Bir diğer husus ise Mu'tezile ile bir şekilde ilişkili isimlerinin bu eserlerde ağırlıkta oluşudur. Zira döneminin ya da öncesinin Mu'tezilî âlimlerinden Ebu'l-Huzeyl, Ca'fer b. Harb, Ebû Ali el-Cubbâî, Ka'bî gibi isimlere çeşitli konularda cevap ya da reddiye yazmanın yanı sıra, eser ismine bakılırsa bunlardan Ka'bî ile bizzat görüşmüş olmalıdır. Diğer yandan Hasan b. Mûsâ; kendi fırkası içinden de İbnu'r-Râvendî, İbn Kîbe er-Râzî, İbn Memelek el-İsfahânî gibi öncesinde Mu'tezilî iken İmâmiyye'ye geçmiş olan isimlere ya reddiye yazmış ya da bir şekilde yazılı irtibat içinde bulunmuştur. Üstelik bunlardan İbn Kîbe ve İbn Memelek'in isimleriyle birlikte "rahimehullâh" duasını kullanması, onların Hasan b. Mûsâ nazarında İbnu'r-Râvendî'den farklı bir konumda yer aldığı şeklinde bir yorumlamaya müsaittir. Bu isimlerin dışında onun cevap verdiği ya da reddiye yazdığı şahıslar arasında Sâbit b. Kurra

Ehli 't-Ta'cîz (ve huve Nakdu Kitâbi Ebî İsâ el-Varrâk) ismiyle kaydetmiştir. Bkz. Necâşî, *Ricâl*, 63-64.

¹⁰¹⁴ Şeyh Tûsî, *Kitâbu 'r-Redd 'alâ Ashâbi 't-Tenâsuh ve 'l-Gulât* adlı tek eser zikretmektedir. Bkz. Tûsî, *Fihrist*, 121.

¹⁰¹⁵ Eserin ismi Şeyh Tûsî'nin *Fihrist*'inde bu şekilde geçerken, İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'inde *Kitâbu 't-Tevhid ve Hadesu 'l- 'Îlel* ismiyle yer almaktadır. Tûsî, *Fihrist*, 121; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 604-605.

¹⁰¹⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 604-605; Necâşî, *Ricâl*, 63-64; Tûsî, *Fihrist*, 121; Agabozorg Tahrânî, *ez-Zerî'a*, 10/181, 24/286, 292.

gibi çok az isim kalmaktadır. Hasan b. Mûsâ'nın eser isimlerindeki ve bunlarda adı geçen şahıslardaki geniş yelpaze, onun geniş bir ilişki ağına sahip olduğunu teyit ederken, Mu'tezile ile fikrî yakınlığını hangi noktada konumlandırmak gerektiği hususunu bulanıklaştırmaktadır. Zira onun vaîd konusunda menzile beyne'l-menzileteyn ehline reddiye yazmış olması gibi Şîî fırkalara da imâmet dışı konulardaki muhalefetini kitaplaştırdığı görülmektedir. Aynı şekilde Ebû Ali el-Cubbâî'ye müneccimlere dair reddiyesinden dolayı bir eleştiri getirmişken, kendisi de ayrıca müneccimleri tenkit etmektedir.

Hallâc örneğinden anlaşıldığı kadarıyla, Ebû Sehl, döneminin Bağdat'ında İmâmîler için lider konumunda bir şahsiyettir. Diğer yandan o ve yeğeni Hasan b. Mûsâ, bizzat Mu'tezile'nin tabakasından kabul edilmiştir. Bu noktada dikkat çekici olan, Mu'tezile tabakâtında onlara yer veren Kâdî Abdulcebbâr'ın bir yandan da özellikle *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nubuvve*'sinde onların Mu'tezilîliğine hiç değinmeden “İmâmî”¹⁰¹⁷ ve “Râfîzî”¹⁰¹⁸ oluşlarına vurgu yapmasıdır. Kâdî Abdulcebbâr; aynı zamanda Hasan b. Mûsâ'nın *el-Ârâ ve'd-Diyânât*'ından nakillerde bulunurken, Deysâniyye bahsinde tecsîm içerikli görüşleri eleştirerek naklettiğinin altını çizmektedir. Kâdî Abdulcebbâr'ın bunu yapma nedeni de Hasan b. Mûsâ'nın bir Râfîzî olarak tecsîmi onaylamadığını göstermektir.¹⁰¹⁹

Kâdî Abdulcebbâr *el-Muğnî*'sinde Nevbahtîleri, çeşitli İslâm dışı görüş ve iddialarından dolayı eleştirdiği kimselerden kesin bir şekilde ayırmaktadır. O, imâmet bahsini işlerken Ebû Ali el-Cubbâî'den alıntılara da başvurarak Hişâm b. Hakem, Ebû İsâ el-Varrâk, İbnu'r-Râvendî gibi şahısların tecsîmi, ilhâd içerikli düşünceleri ya da Senevî öğretileri savunmakla İslâm'ın temel ilkelerine doğrudan kastettiklerini ifade etmiştir.¹⁰²⁰ İmâmet konusunda onların söylemlerine tâbi olmayanlar ise akıl ve şeriat arasında orta bir yol benimsemeyi başarabilmiş olanlardır. Kâdî Abdulcebbâr burada açıkça, Ebu'l-Ahvas¹⁰²¹ ve Nevbahtîleri eleştirdiği bu aşırı görüşlerden berî tutmaktadır. Ona göre bu şahıslar;

¹⁰¹⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 1022-1023.

¹⁰¹⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 434-435.

¹⁰¹⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 434-435.

¹⁰²⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 20-1/38.

¹⁰²¹ Basrî veya Mısırî nisbesiyle anılır. Tûsî, Hasan b. Mûsâ'nın onunla görüşüp kendisinden ilim aldığını söyler. Bkz. Necâşî, *Ricâl*, 157; Tûsî, *Fihrist*, 538. Krş. İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, 83-84. Muhtemelen Eş'arî'nin Râfîza'nın müellifleri arasında saydığı Ebu'l-Ahvas Dâvud b. Esed'dir. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 118-119.

tevhid ve adl ilkelerine bağlanarak, yukarıda saydığımız isimlere isnat edilen görüşlerin dışında tutulmuşlardır.¹⁰²²

Nevbahtîlerin Mu‘tezile tarafından ne derece “Mu‘tezilî” kabul edildikleri konusunda genel bir kanaate ulaşmak güç olmakla birlikte, onların Hişâm b. Hakem ve beraberindeki öncü kelâmcılar ya da Varrâk ve İbnu’r-Râvendî gibi mülhidlik suçlamalarına maruz kalan isimler kadar saldırıya maruz kalmadıkları, hatta yukarıdaki örnekten anlaşılacağı üzere kimi zaman tenzih edildikleri görülmektedir. İmâmiyye kanadında ise özellikle Şeyh Mufîd tarafından, Mu‘tezilî çizgiye yakın kabul edildiklerini söylemek mümkündür. Mufîd; *Evâilu’l-Makâlât* adlı eserinde, bilhassa imamlara atfedilen doğaüstü nitelikleri reddetme konusunda Nevbahtîler’in Mu‘tezile ile fikir birliği içerisinde olduklarına vurgu yapmaktadır. Mufîd’in kendisinin kabul ettiği imamların vahiy alması ve mucize gerçekleştirmesi,¹⁰²³ imamların meleklerden sesler duyması,¹⁰²⁴ onların ölümlerinden sonra onlarla ilgili doğaüstü hadiselerin gerçekleşmesi¹⁰²⁵ gibi hususlar Nevbahtîlerle Mu‘tezile’nin paralel görüşlere sahip oldukları ve birlikte kendilerine ihtilaf ettiği hususlardır.

Nevbahtîlerin imâmet başta olmak üzere çeşitli konulardaki görüşleri çalışmamızın dördüncü bölümünde incelenecektir. Burada üzerinde durmak istediğimiz nokta, onların hicrî üçüncü asrın sonlarında, İmâmiyye’nin Mu‘tezile’yle ilişkilerinde kritik bir konumda yer alıyor olmalarıdır. Çoğu günümüze ulaşmayan eser isimleri, onların kelâmî ve felsefî pek çok konuyla ilgilendiklerini ortaya koymakta, aynı zamanda Mu‘tezile’nin önde gelenlerinden çağdaş olanlarla bizzat görüştüklerini, vefat etmiş olanların ise en azından eserlerine vakıf olduklarını göstermektedir. Onlar dönemin Bağdat’ında Beytû’l-Hikme başta olmak üzere çeşitli ilim kurumları ve buralardaki faaliyetlerin bizzat içerisinde yer alan bir ailede doğmuşlar, Mu‘tezilî şahıs ve fikirlerle muhtemelen başından itibaren yakın temas halinde olmuşlardır. Bu nedenle Nevbahtîleri, İmâmî öğretileri benimseyip sonrasında Mu‘tezilî fikirlerle tanışmış kimseler olarak değerlendirmek sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır.¹⁰²⁶ Aksine onların önce içinde yetiştikleri, sonra -ilim merkezlerinin

¹⁰²² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 20-1/37-38.

¹⁰²³ Şeyh Mufîd, *Evâilu’l-Makâlât*, 68.

¹⁰²⁴ Şeyh Mufîd, *Evâilu’l-Makâlât*, 70.

¹⁰²⁵ Şeyh Mufîd, *Evâilu’l-Makâlât*, 73.

¹⁰²⁶ Uyar, Nevbahtîleri “İmami doktriniyle Mutezile kelamını birleştiren ilk rasyonel okulun kurucuları” olarak nitelendirmektedir. Bkz. “Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mutezile”, *İslâmiyat* 2/3 (1999), 161. Arslan ise, Nevbahtîlerin “Şîlik ile Mu‘tezile öğretileri arasında bir sentez oluşturma gayretine

Bağdat dışına yayılmaya başlamasıyla birlikte- bizzat kovaladıkları entelektüel ortamlarda edindikleri birikimi ve daha önemlisi yöntemi, İmâmî öğretilerin temellendirilmesinde kullandıklarını söylemek daha sağlıklı görünmektedir. Bu entelektüel ortamlarda Mu‘tezile’nin önemli bir yer işgal ettiğinin ise yukarıda değindiğimiz üzere birden fazla kanıtı bulunmaktadır. Hicrî dördüncü asırda ise İmâmî toplum, yüzleşilmesi gereken bir Büyük Gaybet meselesinin yanında, Büveyhîlerin sağladığı hareket alanının imkânlarına tanışacaktır.

1. 3. Büveyhîler Dönemi’nde Kültürel Hayat

Büveyhîler Dönemi, bu ailenin kimi dönemlerde ve coğrafyalarda uyguladıkları Şîa ve Mu‘tezile yanlısı politikalar nedeniyle iki fırka etkileşimi kapsamında incelenmeyi hak etmektedir. Tartışmalı mezhebî kimlikleri bir yana, Büveyhîlerin özellikle hicrî dördüncü asır Bağdat’ında yaşayan Şîî nüfusu memnun edecek nitelikte uygulamaları söz konusudur. Bağdat’ta özellikle Hadis Taraftarı zümre ile bu dönemde büyük çatışmalar yaşayan Şîîlerin, siyasî erki kendi safında hissetmenin bütün rahatlığını tecrübe ettiklerini söylemek güçtür. Ancak yine Büveyhîler sayesinde Rey ve Şiraz gibi şehirlerde yeniden canlanmaya başlayan münazara meclisleri, Sâhib b. Abbâd gibi vezirlerin Mu‘tezile yanlısı uygulamaları, hicrî dördüncü asırdaki ilişkileri diri tutan unsurlar olmuştur.

1. 3. 1. Büveyhîler Öncesi Siyasî Tablo

Mihne sonrasında Bağdat, Basra gibi merkezlerde Mutevekkil ile başlayan Hadis Taraftarı zihniyetinin yükselişi, Deylem bölgesinden çıkıp geniş bir alana hâkim olmayı başaran Büveyhîler dönemine gelindiğinde yerini farklı bir atmosfere bırakacaktır. Ancak Büveyhîlerin Bağdat’a 334/945 yılında girip, hâkimiyet alanını Fars ve Irak bölgelerini de kapsayacak seviyeye getirmesine kadarki süreç, ilişkilerin de seyrine etki ettiğini tahmin ettiğimiz kimi gelişmeler ve kırılmalar barındırmaktadır.

Mutevekkil sonrasında özellikle Müsta‘în Billah’ın hilafeti sırasında (248-252/862-866) ve sonraki süreçte, Abbâsîlerin erken döneminden devralınan Zeydî isyanların devam ettiği görülmektedir. Daha önce Hârûn Reşîd döneminde Deylem/Taberistan bölgesinde ayaklanıp hapsedilen Yahyâ b. Abdillâh (ö. 182-184/798-800)¹⁰²⁷ özellikle birinci bölümümüz olmak üzere çalışmamızda yer yer konu edilmiştir. Onunla birlikte bu bölgede

girdiklerini” düşünmektedir. Bkz. Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu‘tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2017), 28.

¹⁰²⁷ Ümit, *Zeydiyye-Mu‘tezile Etkileşimi*, 141.

Zeydî bir nüfus var olmaya devam ederken, Hasanî koldan bir başka Zeydî Hasan b. Zeyd (ö. 270/883-884 civarı)¹⁰²⁸ 250/864 yılında Taberistân'da sonu Tahirîleri bölgeden çıkarıp hâkimiyeti almalarıyla sonuçlanacak bir ayaklanma başlatmıştır.¹⁰²⁹ Yine bu süreçte, Kûfe'de Zeyd b. Ali'nin torunlarından Yahyâ b. Ömer (ö. 250/864) ayaklanmış ve aynı yıl öldürülmüştür.¹⁰³⁰ Kendisi doğrudan bir ayaklanmaya kalkışmasa da yine Hasanî koldan Hz. Ali'nin torunu Kâsım er-Ressî'nin (ö. 246/860) bu sürece etkisi dikkatten kaçmamalıdır. Zeydîlerden biat alan ve dönemin halifesi Mu'tasım'ın takibâtından kaçan Kâsım er-Ressî içlerinde Kûfe, Rey, Taberistân, Deylem, Belh, Tâlekân, Cuzcân ve Merverrûz'un bulunduğu bölgelere dâîler göndermiş ve destek toplamıştır.¹⁰³¹ Onun topladığı destek, sonrasında bu bölgelerde gerçekleşen Zeydî tabiatlı hareketler için yeterli toplumsal tabanın oluşmasında önemli pay sahibidir. Nitekim daha sonra göreceğimiz üzere Zeydî tabanın en belirgin olduğu bölgelerin başında gelen Deylem bölgesinden çıkan Büveyhî ailesinin geniş bir alana hükmettikleri süreçteki politikalarında, bu alt yapının izlerinin bulunup bulunmadığı sıkça tartışma konusu olacaktır.

Hicrî üçüncü asrın ikinci yarısı, Irak ve Hûzistan bölgelerinin merkezî şehirleri için son derece sancılı ve ağır tahribatların yaşandığı bir süreç olmuştur. Mühtedî Billâh'ın hilâfetinde (255-256/869-870) Ali b. Muhammed isimli şahsın önderliğinde Basra'da başlayan Zenc isyanları bu tahribatların ilk sorumlusudur. Kendisini Zeyd b. Ali üzerinden Hz. Ali'yle irtibatlandıran Ali b. Muhammed, kısa sürede kötü koşullarda çalıştırılmaktan şikayetçi Afrika kökenli köleleri etrafında toplamayı başarmış ve bu kitle önce Basra'yı yağmalamış, burada çok sayıda insanı katletmiştir.¹⁰³² Basra halkı başka beldelere dağılmasına neden olan Zencîler, sonra 256/870'de halkının hiçbir direnç göstermeyip kaçışmak zorunda kaldığı Ahvâz'ı yakıp yıkmışlardır.¹⁰³³ 257/871'de tekrar Basra'ya giren isyancılar,¹⁰³⁴ 256/870 yılında Kûfe'de ayaklanıp bölgeyi bir süre hâkimiyeti altına alan Ali b. Zeyd'i¹⁰³⁵ de 260/874'te öldürmüş,¹⁰³⁶ 264/878'de ise Vâsıt'a girerek şehrin bataklık

¹⁰²⁸ Safedî, *el-Vâfi*, 12/14.

¹⁰²⁹ Taberî, *Târîh*, 9/271.

¹⁰³⁰ Taberî, *Târîh*, 9/266. Yakûbî'ye göre olay 249 yılında gerçekleşmiştir. bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, 2/463.

¹⁰³¹ Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin b. Hârun el-Hârûnî el-Hasanî, Nâtık Bilhak, *el-İfâde fî Târîhi'l-Eimmeti's-Sâde*, thk. Mektebetu Ehli'l-Beyt (Sa'de: Mektebetu Ehli'l-Beyt, 2014), 81; Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 167.

¹⁰³² Taberî, *Târîh*, 9/431-436.

¹⁰³³ Taberî, *Târîh*, 9/473.

¹⁰³⁴ Taberî, *Târîh*, 9/481 vd.

¹⁰³⁵ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtil*, 528; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/227.

¹⁰³⁶ Taberî, *Târîh*, 9/508.

alanlarına hâkim olmaya çalışan grup, bir yandan da yağmalarla bu şehirlerin halklarının ekonomisine de büyük zarar vermişlerdir.¹⁰³⁷

221/836 yılında Mu'tasım'ın Sâmerî'ya taşıdığı başkentin, Mu'temid döneminde (256-279/870-892) yeniden Bağdat yapılmasından (279/892) çok kısa bir süre önce, bu kez Kûfe Sevâdı bölgesinde Karmatî hareketi ortaya çıkmıştır.¹⁰³⁸ İsmâilî davet sürecinin Karmatî hareketten öncesi de bulunmakla birlikte,¹⁰³⁹ bu hareket tarih sahnesine ilk olarak 278/891-892 yılında çıkmıştır. Abbâsî iktidarının içinde bulunduğu idarî zafiyetten de faydalanarak kısa sürede güç kazanan hareket; 286/899 yılında Bahreyn'e,¹⁰⁴⁰ 311/923 yılında Basra'ya,¹⁰⁴¹ 312/924 yılında Kûfe'ye girip buralarda büyük tahribat yaratmıştır. Bağdat halkı için büyük endişe kaynağı olan Karmatîler, halkı şehrin doğu taraflarına taşınmak zorunda bırakmış ve hatta aynı yıl kimsenin hacca gidememesine neden olmuşlardır.¹⁰⁴² 315/927'de Karmatîler Kûfe'ye tekrar girmiş, halife Muktedir Billah'ın (295-320/908-932) emriyle Kûfe'de kendileriyle çarpışan Yûsuf b. Ebî Sac'ı esir almış, sonrasında da öldürmüşlerdir.¹⁰⁴³

Karmatî hareketinin tarihte bıraktığı en derin iz ise 294/906¹⁰⁴⁴ ve 317/929 yıllarında hacılara yönelik düzenledikleri saldırılar olmalıdır. İlki Zikreveyh önderliğinde Horasan hacı kafilesine yapılan ve yirmi bine yakın hacının katledilmesi ile sonuçlanan, ikincisi ise Ebû Tahir (ö. 332/944) önderliğindeki grubun Kâbe'de hacıları katletmesi, Kâbe'nin örtüsünü çıkarması ve kapısını sökmesi, öldürdükleri hacıların bir kısmını zemzem kuyusuna atması ve Haceru'l-Esved'i alıp beraberinde Hecer şehrine götürmesi¹⁰⁴⁵ ile sonuçlanan hadiseler büyük bir dehşete yol açmıştır. Mu'temid'in hilafetinde başlayan hadiseler, uzunca bir süre, başta Irak olmak üzere geniş bir coğrafyaya korku salmıştır.

Muktedir Billah'ın hilafetinde (295-320/908-932) 296/909'da Kuzey Afrika'da Fâtımîler kurulmuş ve 567/1171'de Mısır'da yıkılana kadar varlığını sürdürmüştür.¹⁰⁴⁶ İsmâilî davetin Afrika ayağında, Ubeydullah el-Mehdî (ö. 322/934), adından da anlaşıldığı

¹⁰³⁷ Taberî, *Târîh*, 9/536 vd. Zenc isyanları ve etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Demirci, *Siyah Öfke* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2005).

¹⁰³⁸ Taberî, *Târîh*, 10/23.

¹⁰³⁹ İsmâilîliğin gizli imamlar döneminden sonraki açıktan davet dönemi ve Karmatîliğin bu dönemle ilişkisi için bkz. Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, 39 vd.

¹⁰⁴⁰ Taberî, *Târîh*, 10/71.

¹⁰⁴¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/59.

¹⁰⁴² İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/81-82; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/22-23.

¹⁰⁴³ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/98-99 vd.; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/31-33.

¹⁰⁴⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 4/422-423; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/432-433.

¹⁰⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/115; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/53-54.

üzere beklenen Mehdî-Kâim olduğu iddiasını ortaya atmıştır. Daha önceden buraya gelip İsmailî öğretiye davet faaliyetlerinde bulunan daîler sayesinde halktan destek gören Ubeydullah el-Mehdî, Fâtımî Devleti'nin ilk halifesi olmuştur. Ca'fer es-Sâdık'ın kendisi hayatta iken vefat eden büyük oğlu İsmail'den olan torunu Muhammed b. İsmâil'in (ö. 179/795?) mehdîliğini reddetmiş olan Ubeydullah el-Mehdî, ilk etapta, içlerinde Hamdân Karmat'ın da bulunduğu önemli bir kesim tarafından tepki görmüştür. Ubeydullah'ın sözü konusu söylemi ve ona gösterilen tepkiler, 286/899 yılında Fâtımî İsmâîlîleri ve Karmatîler şeklinde tezahür edecek İsmâîlî ayrışmanın temelini teşkil etmektedir.¹⁰⁴⁷

Muktedir Billah'ın hilafetinde gerçekleşen bir diğer tarihî hadise de 309/922 yılında Hallâc-ı Mansûr'un idam edilmesidir. İlahlık iddiasında bulunduğu gerekçesiyle dönemin kadısının fetvasını da alan vezir Hamid, Hallâc'ı öldürtmek için halife Muktedir'den izin istemiş, Muktedir'in izin vermesi ile birlikte Hallâc'ın önce elleri ayakları kesilmiş sonra öldürülmüş, sonra gövdesi yakılmış ve başı mızrağın ucunda Bağdat ve Horasan'da sergilenmiştir.¹⁰⁴⁸

1. 3. 2. Büveyhîler Dönemi'nin Kültürel Ortamı

Kaynaklarda soyları hakkında ihtilaflı bilgiler mevcut olan¹⁰⁴⁹ Büveyh ailesinin kimi iddialardaki gibi Sasanî hükümdarlarına dayanan köklü bir aile değil,¹⁰⁵⁰ Deylem kökenli mütevazı bir aile olma ihtimali daha güçlü görünmektedir.¹⁰⁵¹ Ebû Şucâ' Büveyh b. Fennâ Husrev'in oğulları olan Ebu'l-Hasan Ali b. Büveyh, Ebû Ali Hasan b. Büveyh ve Ebu'l-Hasan Ahmed b. Büveyh tarih sahnesine Sâmanîlere hizmet eden Deylemli¹⁰⁵² komutan Mâkân b. Kâkî'nin emrinde askerlik yaparak çıkmışlardır.¹⁰⁵³ 316/928 yılında bölgede bağımsızlığını Ziyârîler adına ilan eden ve içlerinde Rey, Kazvin, Hemedân, Kum, İsfahân, Taberistan ve Cürcân'ın bulunduğu geniş bir alanı hâkimiyeti altına alan yine

¹⁰⁴⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/446.

¹⁰⁴⁷ Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, 40; Ali Avcu, "Fatımî- Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülâhazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2009), 243-265. Fâtımî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte başlayan Abbâsîler-Fâtımîler mücadelesi ve bunun Sünnîliğe etkileri için bkz. Betül Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

¹⁰⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/43-47; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/5-6.

¹⁰⁴⁹ Hassan Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, çev. Tarık Akarsu (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 85-86.

¹⁰⁵⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/87-88.

¹⁰⁵¹ Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 26; Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 86.

¹⁰⁵² İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/91.

¹⁰⁵³ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/157; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/89.

Deylemli Merdâvîc b. Ziyâr'ın¹⁰⁵⁴ hizmetine girmişlerdir.¹⁰⁵⁵ Merdâvîc emrinde Kerec'e vali olarak atanan Ali b. Büveyh bölge halkının da güvenini kazandıktan sonra yanına çekebildiği komutanların da gücüyle İsfahân'a yürümüş ve bu suretle bağımsızlığı ilan etme yolunda ilk adımı atmıştır.¹⁰⁵⁶ 322/934 yılına gelindiğinde ise Şirâz'ı da ele geçirmesiyle Fars bölgesi onun hâkimiyeti altına girmiştir.¹⁰⁵⁷

Büveyhoğullarından bir diğeri olan Hasan b. Büveyh'in ise 329/940-941 yılında başlayan Rey şehrine girme teşebbüsleri bir yılı aşkın bir süre içinde sonuç vermiş ve Rey şehrini Merdâvîc'in kardeşi Veşmgîr'in elinden bir süre için almayı başarmıştır.¹⁰⁵⁸ Üçüncü kardeş Ebu'l-Hasan Ahmed b. Büveyh ise Vâsît ve Basra'yı ele geçirme girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından, iç karışıklıklardan istifade ederek 334/945 yılında Bağdat'a girmiş dönemin Abbâsî halifesi Müstekfî (333-334/944-946) ile anlaşmış ve bu suretle şehrin hâkimiyetini savaştan eline geçirmiştir. Aynı törende Müstekfî, Ahmed b. Büveyh için Muizuddevle, Ali b. Büveyh için İmâduddevle, Hasan için de Ruknudevle lakaplarını tayin etmiştir.¹⁰⁵⁹

Bağdat'ı kontrolü altına alan Muizuddevle Ahmed b. Büveyh; 336/947'de Basra'yı ele geçirmiş,¹⁰⁶⁰ 337/949'da ise Musul'a girmiş ve burayı da kendisine bağlamıştır.¹⁰⁶¹ Rey üzerindeki mücadeleleri devam eden Ruknudevle Hasan b. Büveyh ise 335/946 yılında Rey'i tekrar ele geçirmiş ve Rey-Cibâl'in yanında Fars, Hûzistan ve Irak'ın da dâhil olduğu geniş bir alan Büveyhilerin hâkimiyeti altına girmiştir.¹⁰⁶² 336/947 yılına gelindiğinde ise Taberistan ve Cürcân'ı da bu bölgelere ekleyerek kuzeyde de sınırlarını genişletmeyi başarmıştır.¹⁰⁶³

Üç kardeş hâkim oldukları bu geniş coğrafyayı paylaşmışlar, İmâduddevle Ali b. Büveyh Fars bölgesinin emiri olmaya devam etmiş, Ruknudevle Hasan b. Büveyh Rey-Cibâl bölgesinin idaresini almış, Muizuddevle Ahmed b. Büveyh ise Irak bölgesinin

¹⁰⁵⁴ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/47.

¹⁰⁵⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/157-158; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/89.

¹⁰⁵⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/90.

¹⁰⁵⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/170; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/94-95; Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 104.

¹⁰⁵⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/236; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/167.

¹⁰⁵⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/275; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/205-206.

¹⁰⁶⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/288; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/221.

¹⁰⁶¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/290; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/227.

¹⁰⁶² İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/286; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/219.

¹⁰⁶³ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/225.

emirliğini üstlenmiştir.¹⁰⁶⁴ İmâduddevle'nin 338/949 yılındaki ölümüne kadar devam eden bu dağılımda, Ruknudevle'nin oğlu Fennâ Hüsrev (ö. 372/983) amcası İmâduddevle'nin ölümü üzerine Fars bölgesinin idaresini üstlenmiş ve dönemin Abbâsî halifesi Mutî' Lillah (334/946-363/974) tarafından Adududdevle lakabını almıştır.¹⁰⁶⁵

Muizuddevle'nin oğlu Bahtiyâr ise babasının ölümünün ardından (356/967) Irak bölgesinin idaresini devralmış ve bu bölgedeki hâkimiyetini, daha sonra Gaznelilerin esas kurucusu kabul edilecek olan Türk komutan Sebük Tegin'in 363/974 yılında Bağdat'a girmesine kadar elinde bulundurmuştur.¹⁰⁶⁶ Amcasının oğlu İzzuddevle Bahtiyâr'ın kendisine yaptığı yardım çağrısını fırsat bilen Adududdevle de 364/975 yılında şehre girmiş¹⁰⁶⁷, bundan üç yıl sonra ise amcaoğlunu öldürterek Irak hâkimiyetine giden süreçteki bir engeli daha ortadan kaldırmıştır.¹⁰⁶⁸ 368/979 yılında şehre yeniden girdiğinde ise dönemin Abbâsî halifesi Tâi' Lillâh (363-381/974-991) ve beraberindeki kalabalık bir ekip tarafından kapıda karşılanmış, akabinde ismi minberlerde Abbâsî halifesinin hemen ardından okunmaya başlamış ve namaz vakitlerinde kapısında davullar çalınması emredilmiştir.¹⁰⁶⁹

1. 3. 2. 1. Büveyhîlerin Şîî Yanlısı Politikaları

Büveyhîlerin Şîî yanlısı kimi politikaları, onların mezhebî kimlikleriyle ilgili tartışmalarda ön plana çıkan argümanların başında gelmektedir. Onların Şîîliği ya da özelde Zeydîliği benimsemiş oldukları yönündeki iddiaların temelinde ise Deylem/Taberistan bölgesinin pek çok Zeydî hareketle anılması ve azımsanmayacak bir Zeydî nüfus barındırması bulunmaktadır. Diğer yandan özellikle Muizuddevle'nin Bağdat'ta yürüttüğü politikalar, emirlerin Alioğullarının kabirlerine gösterdiği hürmet ve Büveyhîlerin Alioğullarıyla ilişkisini yürütmede başvurduğu nakiplik kurumu onların Şîîliğiyle ilgili tartışmaların odaklandığı diğer hususlardır.

Alioğullarının Abbâsî takibinden kaçan isyancı üyelerinin bölgenin hem İslâmlaşmasında hem de Şîîleşmesinde etkileri olmuştur. Nefsuzzekiyye olarak bilinen Muhammed b. Abdillâh'ın ve İbrâhim b. Abdillâh'ın kardeşi olan Yahyâ b. Abdillâh, Fah Vakası'ndan sonra saklandığı Deylem'den 176/792-793 yılında Hârûn er-Reşîd zamanında

¹⁰⁶⁴ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 107.

¹⁰⁶⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/293, 333; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/230-231.

¹⁰⁶⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/403-404.

¹⁰⁶⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/412.

¹⁰⁶⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/436.

bir isyan teşebbüsünde bulunmuştur. Yine Alioğullarının Hasanî koldan bir ferdi olan Kâsım er-Ressî bu bölgeye dâiler göndermiş ve destek de görmüştür. Nitekim bundan kısa bir süre sonra da Hasan b. Zeyd Taberistân merkezli ve toplamda 37 yıl sürecek olan Zeydî hâkimiyetini ilan etmiştir.¹⁰⁷⁰

Hasan b. Zeyd ve kardeşi Muhammed b. Zeyd'den sonra bölgedeki Zeydîlerin başına geçen Hasan b. Ali el-Utrûş (ö. 304/917) kaynaklara göre Deylem'in İslâmlaşmasında en etkili olan isimdir. Mes'ûdî'nin öncesinde Mecûsîliğe inanan kâfirler olarak tanımladığı bölge halkı, Utrûş'un köy köy gezip insanları İslâm'a davet etmesi ve mescitler inşa etmesi ile kitleler halinde İslâm'a girmeye başlamıştır.¹⁰⁷¹

Art arda bölgeye etki eden Zeydî şahısların ve muhtemelen en çok da Hasan el-Utrûş'un etkisiyle, bölgede Zeydî bir İslâm anlayışının benimsenmiş olduğunu tahmin etmek mümkündür. Yine de bu süreç tek başına Büveyhî ailesinin Zeydiyye mensubu olduklarını iddia etmek için yeterli olmamalıdır. Nitekim Mes'ûdî, 332/943-944'te Alioğullarından Muhammed b. Kâsım b. Ali b. Ömer b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib öldüğünde, onun destekçileri arasında Zeydîlerin de bulunduğundan söz etmektedir. Destekçileri arasında onun ölmediğine, ümmetin mehdîsi olduğuna inananlar da çıkmıştır ve bu kimseler arasında Kûfe'nin nahiyeleri ile Taberistan ve Deylem'in dağlık bölgelerinde, Horasan'ın köylerinde yaşayanlar da bulunmaktadır.¹⁰⁷²

Büveyhîlerin mezhebî kimliklerine dair iddiaların dayanak noktalarından birisi de Muizuddevle'nin Bağdat'ta başlattığı uygulamalardır. Bu uygulamalara geçmeden önce onun en azından göz yumduğu ifade edilen bir davranışa odaklanmak yerinde olacaktır. Buna göre 351/962 yılında Bağdat'ta Şîî halk mescitlere -İbn Esîr'e göre bizzat Muizuddevle'nin emriyle- şu ifadeleri yazmışlardır: “Muâviye b. Ebî Sufyân'a, Fâtıma'dan Fedek'i gasbedene (Hz. Ebû Bekir), Abbâs'ı şurâdan çıkarana (Hz. Ömer), Ebû Zerr el-Gıfârî'yi sürgün edene (Hz. Osman), Hasan'ın dedesinin yanına gömülmesini yasaklayana (Hz. Aişe) lanet olsun!”¹⁰⁷³ Muizuddevle ise bu uygulamaya herhangi bir şekilde engel olmamıştır. Ancak Bağdat halkından rahatsız olanlar gece vakti bu yazıları silme teşebbüsünde bulunmuş, Muizuddevle'nin emriyle, ilgili ifade şu şekilde değiştirilerek

¹⁰⁶⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/443.

¹⁰⁷⁰ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 80.

¹⁰⁷¹ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 5/206; Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 75.

¹⁰⁷² Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 4/349-350.

¹⁰⁷³ Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 1999), 98.

yeniden yazılmıştır: “Allah, Rasûlullah’ın ailesine geçmiştekilerden ve sonrakilerden zulmedenlere lanet etsin!” Bu ifadelerin yanında Muaviye’nin ismi açıkça durmaya devam etmiştir.¹⁰⁷⁴

352/963 yılının Muharrem 10’unda Muizuddevle’nin emriyle şehirde dükkanlar kapatılmış, insanlar karalar giyinerek sokaklara dökülmüş ve Hz. Hüseyin için ağıtlar yakıp ağlamışlardır. İbnu’l-Esîr’in ifadelerine göre şehirde Şîî nüfusun varlığı bilinen bir gerçektir. Ancak pek çok insan da bu uygulamaları onaylamadığı halde Şîîlere yakınlığı bilinen hükümdarın korkusuyla icrâ etmek durumunda hissetmiştir.¹⁰⁷⁵

Aynı yılın Zilhicce 18’ine (352/964) gelindiğinde ise bu kez şehrin süslenmesi, gece çarşıların açık kalması ve tıpkı bayram gecelerinde yapıldığı gibi bir şenlik ortamı yaratılması ve bu suretle Gadîr-i Hum gününün kutlanması emredilmiştir.¹⁰⁷⁶

353/964 yılı Muharrem 10’unda aynı şekilde Âşûrâ matemi gerçekleştiğinde bu kez Sünnî halkın tepkisi devreye girmiş ve Şîîlerle Sünnîler arasında şiddetli çatışmalar meydana gelmiştir. Öyle anlaşılmaktadır ki son birkaç yıldır Bağdat emirinin açıkça güttüğü Şîî yanlısı politikalar ve bu doğrultuda dayattığı uygulamalar, Sünnî tabanda bir öfke birikmesine neden olmuştur. Kaynaklara göre iki kesim arasında yaşanan bu çatışmalarda çok sayıda insan yaralanmış, mallar yağmalanmıştır.¹⁰⁷⁷

Bağdat’taki Şîîlerin ağırlıklı olarak yaşadığı Kerh mahallesinin uğradığı saldırıları da bu öfke ve tepkiyle ilişkilendirmek mümkündür. İzzuddevle Bahtiyâr’ın Irak emirliği döneminde Kerh mahallesi iki kez ateşe verilmiştir. Bunların ilkinde 361/971-972 yılında gerçekleşmiştir. Dönemin veziri Ebu’l-Fazl Abbas b. Hüseyin eş-Şîrâzî’nin (ö. 362/973) hacibi olup, zayıf ahlâkı ve Sünnî taassubu ile bilinen Sâfî adındaki bir kişi, bütün mahalleyi yakarak büyük tahribata neden olmuştur.¹⁰⁷⁸ 363/974 yılında Bağdat’a saldırıp Bahtiyâr’ın bölgedeki hâkimiyetini elinden alan Türk komutan Sebük Tegin’in destekçisi olan Sünnî halk, kendilerine göre azınlıkta olan Kerh’teki Şîîlerle çatışmış, çok sayıda insanın canına ve malına zarar vermiş, neticesinde de bölgeyi ateşe vermiştir.¹⁰⁷⁹ 364/975

¹⁰⁷⁴ İbnu’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/140; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/275. Güner’e göre burada Muizuddevle’nin veziri Muhellebî’nin olası bir çatışmayı önleme amacı ile güttüğü yumuşatma politikasının etkisi söz konusudur. Bkz. Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, 98.

¹⁰⁷⁵ İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/279.

¹⁰⁷⁶ İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/280.

¹⁰⁷⁷ İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/286.

¹⁰⁷⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribu’l-Umem*, 5/393.

¹⁰⁷⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribu’l-Umem*, 5/405.

yılında Adududdevle'nin Bağdat'ın hâkimiyetini Sebük Tegin'den almasının ardından ise yine Kerh mahallesi, bu kez adeta bir karşı hamlenin mevzii olarak karşımıza çıkmaktadır. Vezir İbn Bakıyye (ö. 367/978), Sebük Tegin'in kolluk kuvvetlerinin başında olup yine Sünnî taassubu ile bilinen ve çok sayıda Şîî'nin ölümünden sorumlu olan İbn Ebî Akîl isimli bir şahsı yakalatıp tam da Kerh mahallesinin ortasında infaz ettirmiştir.¹⁰⁸⁰

Büveyhîlerin Alioğulları ile ilişkilerinin takip edilebileceği bir başka kanal da nakiplik müessesesidir. Büveyhîlerden önce Abbâsîler tarafından Hâşimoğulları adına yürütülen nikâbet, Büveyhîlerle birlikte Abbâsoğulları ve Alioğulları/Tâliboğulları olmak üzere iki kanaldan yürütülmeye başlamıştır.¹⁰⁸¹ Alioğullarının nakipleri arasında ise hem İmâmî hem de Zeydî imamların isimlerine rastlamak mümkündür.¹⁰⁸² Bu isimlerin Büveyhî emirler üzerinde ve gündemi teşkil eden konulara dair söz sahibi olduklarını söylemek mümkündür.¹⁰⁸³ Özellikle İzzuddevle Bahtiyâr'ın emirliği döneminde Bağdat'ta Musâ el-Kâzım'ın soyundan ve İmâmiyye'nin lideri olan bir isim, Kûfe'de ise Yahyâ b. Hüseyin b. Zeyd'in soyundan gelen ve Zeydîlerin lideri olan bir isim nikabet görevini üstlenmek suretiyle öne çıkmaktadır. Bu durum göstermektedir ki Büveyhîler bu iki aile ve fırkayla ilişkilerini iyi tutmaya yönelik faaliyetlerini eş zamanlı olarak yürütmeye devam etmiştir.

Nakiplik müessesesi kapsamında görev yapmış isimlerin Büveyhîlerle -kimi zaman inişli çıkışlı da olsa- sürekli yakın iletişim halinde oldukları anlaşılmaktadır. Yukarıda değindiğimiz 361/971-972 yılında Sâfî'nin Kerh mahallesini ateşe vermesi hadisesi üzerine o sırada Tâliboğullarının nakipliğini yapmakta olan Ebû Ahmed Hüseyin b. Mûsâ el-Mûsevî (ö. 400/1009)¹⁰⁸⁴ ile vezir Ebu'l-Fazl arasında bir münazara gerçekleşmiştir. Burada Ebû Ahmed'in diline hâkim olamayıp yanlış ifadeler kullanması, vezir tarafından azledilip yerine Ebû Muhammed b. Nâsır (Hasan b. Ahmed el-Alevî)'nin getirilmesine neden olmuştur.¹⁰⁸⁵ Ebû Ahmed'den farklı olarak Ebû Muhammed b. Nâsır, Zeydîlerin lideridir ve soyu Taberistan Zeydîlerinin hükümdarı Hasan (Nâsır) el-Utrûş'a dayanmaktadır. Ancak bundan bir süre sonra vezirlik görevinden alınan Ebu'l-Fazl,

¹⁰⁸⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/420.

¹⁰⁸¹ Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, 130.

¹⁰⁸² Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, 132-133.

¹⁰⁸³ Büveyhîler döneminde nakiplik görevini üstlenen Alioğulları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, 130-152.

¹⁰⁸⁴ Aynı zamanda İmâmiyye'nin özellikle 5/11. asırdaki önde gelen âlimlerinden olacak ve kendileri de nakiplik görevi üstlenecek olan Şer'f el-Murtazâ ve kardeşi Şerîf er-Radî'nin babasıdır. Diğer yandan bu iki ismin anneleri de Hasan el-Utrûş'un soyundandır.

¹⁰⁸⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/393.

362/973 yılında Alioğullarının o esnadaki nakibi Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ömer b. Yahyâ el-Alevî'nin Kûfe'deki evine hapis gönderilmiş ve burada mahpus iken hayatını kaybetmiştir.¹⁰⁸⁶

Ebû Ahmed Hüseyin b. Mûsâ el-Mûsevî ve Muhammed b. Ömer el-Alevî sonraki süreçte Büveyhîler için önemli olmaya devam etmişlerdir. Muhammed b. Ömer, dönemin veziri İbn Bakıyye ile emir İzzuddevle'nin arasının bozulmasından sonraki yazışma sürecinde aracılık görevini üstlenmiştir.¹⁰⁸⁷ Hüseyin b. Mûsâ bir süre sonra nikâbet görevine yeniden getirilmiş, bunun yanında her iki isim de çeşitli askerî görevler de almışlardır. Emirlerle ilişkileri kimi zaman güven zedeleyici mahiyetteki iddialar nedeniyle bozalsa da bu iki aile Büveyhîler için önemini korumaya devam etmiştir.

Büveyhî emirlerinin Hz. Ali ve oğullarının kabirlerini ziyaretleri ve onların yakınlarına defnedilme talepleri de onların Şîî yanlısı tavır ve politikaları arasında değerlendirilmektedir. Muizuddevle'nin naaşı, 356/967 yılında öldüğünde defnedildiği saray bahçesinden Bağdat'ta Mekâbir-i Kureyş'e nakledilmiştir.¹⁰⁸⁸ Adududdevle de 372/983 yılında defnedildiği sarayının bahçesinden ertesi yıl Hz. Ali'nin kabrinin olduğu meşhede nakledilmiştir.¹⁰⁸⁹ Babası Muizuddevle'nin ölümü (ö. 356/967) üzerine Bağdat emirliğini kuzeni Adududdevle'ye mağlup olup sonrasında öldürülene kadar devralan İzzuddevle Bahtiyâr (ö. 367/978) 361/971-972 ve 364/974-975 yıllarında Kûfe'de Hz. Ali'nin kabrini ziyaret etmiştir. Bu ziyaret esnasında yanında hem Hüseyin b. Mûsâ hem de Muhammed b. Ömer el-Alevî bulunmaktadır. Ancak İbn Miskeveyh'e göre her ikisinde de emirin asıl amacı avlanmaktır.¹⁰⁹⁰

Zeydîlerin hâkimiyet kurduğu Deylem bölgesinden çıkıp geniş bir coğrafyaya yayılan Büveyhîlerin Şîa'ya karşı ılımlı politikaları onların Şîîliği ve dahası Şîa'nın hangi alt fırkasına mensup olduklarına dair farklı görüşler öne sürülmesine neden olmuştur. Bu noktada onların Fars ve Rey bölgesiyle Bağdat'ta uyguladıkları politika arasındaki fark ayrıca önem arz etmektedir. Özellikle Muizuddevle döneminde Bağdat'ta başlayan Şîî yanlısı politikaların Fars bölgesinde bir karşılığının olmaması, bu farkın nedeninin stratejik kaygılarla açıklanmasına sebep olmaktadır. Bu açıklamalardan biri, Bağdat'ta Abbâsî

¹⁰⁸⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/395; Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, 135.

¹⁰⁸⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/420.

¹⁰⁸⁸ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/298.

¹⁰⁸⁹ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/300. Şîîlerce önemli ziyaret mekânları olan meşhedlere defnedilen diğer önde gelen Büveyhîler için bkz. Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, 118-121.

¹⁰⁹⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/390, 420; Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, 119.

iktidarını olabildiğince zayıflatmak isteyen Büveyhîlerin, onları destekleyen Sünnî tabana karşı Şîî tabanı yanlarına almak istemeleridir. Fars bölgesi için ise Büveyhîler hiçbir zaman böyle bir strateji gütmemişlerdir.¹⁰⁹¹ Üstelik onların Bağdat'ta Şîî nüfusu arkalarına alarak hedef aldıkları kesim, büyük oranda Hanbelîlerdir. Aynı dönemde Eş'arîlerin Bağdat'tan çıkarak özellikle Horasan'da yayılma imkânı bulabilmesi, Büveyhîlerin mezhebî hassasiyetlerden ziyade politik kaygılarla hareket ettiklerinin bir başka göstergesidir.¹⁰⁹²

Özellikle İzzuddevle döneminde Şîî ve Sünnî halk arasında ciddi çatışmaları ve büyük kayıpları tetikleyen bu uygulamalar Adududdevle dönemine gelindiğinde terk edilmiştir. O Bağdat'ın hâkimiyetini eline geçirdikten sonra bir yandan mezheplere karşı eşit mesafede bir tavır sergilemeye çalışmış, diğer yandan da Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in mezarlarının restorasyonu gibi uygulamalarla Şîî kitleyi memnun etmeye devam etmiştir.¹⁰⁹³ Bu anlamda Adududdevle'nin kendisinden önce meydana gelenler nedeniyle Bağdat halkının yaşadığı yıpranmayı da dikkate alarak bir politika belirlemeye çalıştığını söylemek yanlış olmayacaktır.

1. 3. 2. 2. Büveyhîlerin İlim Meclisleri

Mihne sonrasında Mutevekkil ile birlikte, Mu'tezile'yle birlikte kelâma da mesafenin koyulduğu ve insanların kelâmı uğraşmaktan imtina ettikleri bir süreç başlamıştır. Ancak Büveyhî ailesinin özellikle ikinci nesliyle birlikte ilim ve edebiyatın farklı alanlarında olduğu kadar kelâm ve felsefede de bir canlanma göze çarpmaktadır.

Büveyhîlerde özellikle İzzuddevle ve Adududdevle ile birlikte, emirler ve vezirlerin bizzat tertip ettiği tartışma meclislerinin yanı sıra, söz konusu dönemde kimi zaman bireysel seviyede icrâ edilen ilmî faaaliyetlerin de özgürce yürütülebileceği bir ortam sağlanmıştır.¹⁰⁹⁴ Rey'de önce Ruknudevle huzurunda, daha sonra ise Adududdevle'nin kardeşi Müeyyiduddevle (ö. 373/983) huzurunda meclisler toplanmış; Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) çoğu zaman bu ikinci dönemin meclislerinin tertipleycisi olmuştur. İzzuddevle Bahtiyâr, Irak emirliği sürecinde Bağdat'taki sarayında kelâmcıları, fakîhleri ve çeşitli alanlardan âlimleri bir araya getirmiştir. Adududdevle ise gerek Bağdat'a gelişinden önce

¹⁰⁹¹ Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 238-239. Krş. Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîilik* (Sivas: Vizyon Yayıncılık, 2003), 154-155.

¹⁰⁹² Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 67, 141-142.

¹⁰⁹³ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/387.

¹⁰⁹⁴ Krş. Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 259-261; Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1999), 65; Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 146, 204; Mahmut Ay, "Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile", *Kelam Araştırmaları* 9/1 (2011), 63-65.

Şiraz'da gerek Bağdat'taki bilimsel faaliyetleri teşvik eden uygulamaları ile Büveyhîler tarihinde de ayrı bir önemi hâiz olmalıdır. Yine özellikle Büveyhîlerin ikinci neslinden itibaren ön plana çıkmaya başlayan baba-oğul İbnu'l-Amîdler ve Sâhib b. Abbâd gibi vezirler de münazara meclisleri başta olmak üzere çeşitli ilmî faaliyetlerin destekçisi olmuşlardır.

Ruknudevle'nin Rey'de tertip ettiği meclislerde bizzat bulunan Şeyh Sadûk, daha sonra bu meclislerdeki beş farklı münazarayı *Zikru'l-Meclisi'llezî Cerâ leh beyne yedey Rukni'd-Devle* başlığı altında ayrı ayrı yazıya dökmüştür.¹⁰⁹⁵ Diğer yandan Sâhib b. Abbâd, Rey'de 358/968-969 yılında Ruknudevle'nin oğullarından Müeyyidudevle ile birlikteyken tertip ettiği bir meclise katılan gençle halku'l-Kur'an'ı tartışmakta ve Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul ettiğini belirtmektedir.¹⁰⁹⁶ Yine Sâhib b. Abbâd'ın meclislerinden birine Kerrâmiyye'den olup tecsîm konusunda Hişâm b. Hakem'in yolundan giden bir kimse dâhil olmakta ve İbn Abbâd'la bu konu üzerine tartışmaktadır.¹⁰⁹⁷ Bir başka mecliste, biri Hişâm b. Hakem'in diğeri ise Hişâm b. Sâlim Cevâlikî'nin (ö. II./VIII. asrın ikinci yarısı) taraftarı iki kişi tecsîm ve teşbîh bahsi üzerine münazaraya girişmektedir. Hişâm b. Hakem'in taraftarı, kendisine yöneltilen soru üzerine Allah'ı “Eli, azaları ya da organları olmayan bir cisim” olarak nitelemiştir. Cevâlikî'nin taraftarı ise muhatabına sorar: “Bu nitelikte bir oğlun olmasını ister miydin?” Hişâm'ın taraftarı “Hayır”, der. Cevâlikî'yi destekleyen şahıs bunun üzerine; “Oğlun için istemeyeceğin niteliklerle Rabbini nitelemeye utanmıyor musun?” der. Bu kez Hişâm'ın taraftarı muhatabından kendi tanrısını nitelemesini ister. Ona göre ise Allah, kıvrıcık saçlara, kusursuz şekle, en güzel ve zarif görünüme sahiptir. Hişâm'ın destekçisi; “Bu niteliklerde bir cariyen olmasını ister miydin”, şeklinde bir soru yöneltir ve “Evet” yanıtı alır. Bu kez Hişâm b. Hakem'in destekçisinin hamlesi, muhatabına; “Cariyen için isteyeceğin niteliklere sahip bir ilaha kulluk etmeye utanmıyor musun?” şeklinde bir soru yöneltmektedir.¹⁰⁹⁸

İzzudevle'nin muhtemelen Bağdat'taki meclisinde ise Mu'tezile'den Ebû Abdullah el-Basrî, Cessâs, Ali b. İsâ er-Rummânî, Ali b. Ka'b el-Ensârî, İbn Ma'rûf gibi isimlerin, dönemin İmâmiyye'sinin önemli kelâmcılarından olan Ebu'l-Ceyş el-Horasânî (el-Belhî)'nin de içlerinde bulunduğu farklı mezheplerden temsilciler 360/971 yılında bir araya

¹⁰⁹⁵ Necâşî, *Ricâl*, 392.

¹⁰⁹⁶ Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, 127-129.

¹⁰⁹⁷ Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, 229-231.

¹⁰⁹⁸ Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, 233-234.

gelmişlerdir.¹⁰⁹⁹ Toplantının bir noktasında İmâmî mütekellim Ebu'l-Ceyş, Kur'ân'ın tahrifini ima eden sözler söylemektedir. Ona göre vahyin Hz. Peygamber'in kalbine iniş sürecinde ve bunların Hz. Peygamber'in lisanından kaydına kadar geçen süreçte olanlara ve onda ziyadelik/noksanlık, tahrif bulunması, onun irabı ve tertibi gibi konular dair bolca ihtilaf bulunmaktadır. Meclistekilerin ilk etapta sessiz kaldığı bu ifadelerle daha sonra İzzuddevle başta olmak üzere tepkiler yükselmiş ve gerginlik yaşanmıştır.¹¹⁰⁰

Mu'tezile'den Ali b. İsâ er-Rummânî ve İbn Ka'b el-Ensârî ile münazaralarda bulunan bir diğer İmâmî, Nâşî el-Asgar lakabıyla tanınan Ebu'l-Hasan Ali b. Abdillâh b. Vasîf el-Bağdâdî'dir (ö. 366/976). Rummânî ile yaptığı münazarada muhatabını çaresiz bıraktığı aktarılan Nâşî el-Asgar, onu -zikredilmeyen- ilgili meselede kendi ashâbına danışmak durumunda bırakmıştır.¹¹⁰¹

Büveyhî emirler arasında Adududdevle'nin ilmî konulara ilgi ve merakının ayrı bir noktada durduğunu söylemek muhtemelen mübalağa olmayacaktır. Öyle ki o, Bağdat'a girmesinden önce Fars bölgesinin emirliğini yaptığı süreçte Şiraz'da ilim meclisleri tertip etmeye başlamış ve bu meclislerde özellikle farklı görüş ve fırkalardan isimlerin bulunmasına özen göstermiştir. Dönemin kâdîkudâtı olan Bîşr b. el-Hüseyn'in öncülüğünde düzenlenen bu meclislerde yine Bağdat Mu'tezilesi'nden Ahdeb,¹¹⁰² Basra Mu'tezilesi'nden Ebû İshâk en-Nusaybî gibi isimlerin yanı sıra İmâmiyye'nin ünlü kelâmcısı Şeyh Mufîd de hazır bulunanlar arasındadır.¹¹⁰³ Dönemin ünlü Eş'arî kelâmcısı Bâkîllânî ise Adududdevle'nin fikrî çeşitlilik adına meclise özellikle davet ettirdiği isimlerdendir. Bu meclislerde *teklîf-i mâ lâ yutak* ve *ru'yetullah* gibi kelâmî konular tartışılmıştır.¹¹⁰⁴

Adududdevle'nin Bağdat'ta hâkimiyeti eline almasının ardından ise buradaki fakîhler, mütekellimler, müfessirler, muhaddisler, nesep, nahiv âlimlerinin yanı sıra, gök bilimi, matematik, geometri gibi fen bilimleri ile uğraşan bilim insanlarına maaş bağlatması onun ilmî faaliyetleri teşvik konusundaki hassasiyetini göstermesi bakımından oldukça

¹⁰⁹⁹ Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, 202.

¹¹⁰⁰ Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, 206-207.

¹¹⁰¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 4/1786; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, 5/556.

¹¹⁰² Ebu'l-Hasan el-Ahdeb, Mu'tezile'nin on birinci tabakasında kaydedilir. Ka'bî'nin öğrencilerindendir. Kendisinin benimsediği kimi zayıf görüşleri Ka'bî'ye atfettiği söylenir. Hâkim el-Cüsemî, "et-Tabakatâni'l-Hâdiye Aşrate ve's-Sâniye Aşrate min Şerhi Uyûni'l-Mesâil", *Fazlu'l-İ'tizâl*, 389; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 114; *Mu'tezile'nin Biyografî Tarihi*, 117. Ebû Reşîd Nîsabûrî, *Mesâil*, 83.

¹¹⁰³ Ebu'l-Fazl el-Kâdî 'İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik*, thk. Sa'îd Ahmed A'râb (Mağrib: Matba'atu Fâdila - el-Muhammediyye, 1981), 7/50-53.

kiymetlidir.¹¹⁰⁵ Felsefe alanına ve filozoflara ayrı bir ilgi ve ihtiramı bulunan emir, sarayında bu kimselerin faaliyetleri ve irtibatı için ayrı bir yer tahsis etmiştir.¹¹⁰⁶ Onun tıpkı Şiraz’da yaptığı gibi Bağdat’ta da vezir Ebûl-Feth İbnu’l-Amîd (ö. 366/976) meclisler tertip etmiş; fıkıh, kelâm, felsefe alanlarının her birine ayrı gün tahsis ederek bu alanların öncü isimlerinin bir araya gelip tartışmaları için uygun ortamı sağlamıştır.¹¹⁰⁷

Büveyhîlerin ilim meclislerinde ön plana çıkan Mu‘tezilîler arasında ilk sırada Ebû Abdullah el-Basrî yer almaktadır. İlk olarak İzzuddevle meclislerinde karşımıza çıkan Basrî’ye Adududdevle’nin hürmet ve yakınlığı kaynaklarda ayrıca zikredilen bir husustur. Yukarıda ismini zikrettiğimiz Ahdeb, Cessâs, Ali b. İsâ er-Rummânî ve diğer Mu‘tezilîlerin yanında bu dönemde öne çıkan Mu‘tezilîler arasında kuşkusuz Sâhib b. Abbâd’ın daveti üzerine 360/970-971 yılından sonra geldiği Rey’de kâdilkudâtlık görevini üstlenen ve Sâhib’in ölümüne (385/995) kadar burada kalan Kâdî Abdulcebbâr¹¹⁰⁸ ve öğrencilerinden Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî yer almaktadır.

İmâmiyye’den söz konusu meclislere katıldığı bilgisine ulaştığımız en meşhur isimler kuşkusuz Şeyh Sadûk ve talebesi Şeyh Mufîd’dir. Şeyh Mufîd çalışmamız kapsamında dışında kalmakla birlikte, Adududdevle’nin (ö. 372/983) meclislerine katıldığı bilgisi, Mufîd’e ismen de olsa yer verme gereği doğurmuştur. İmâmiyye’nin erken dönemine dair bilgilerimizin kaynakları arasında yer alan Ebu’l-Ferec İsfahânî (ö. 356/967) ise aynı dönemde Büveyhî bürokrasisiyle yakın ilişkiler içinde olduğunu bildiğimiz bir diğer isimdir. O, meşhur eseri *el-Eğânî*’yi Seyfuddevle’ye hediye etmiştir.¹¹⁰⁹

Şeyh Sadûk, *Kemâlu’d-Dîn*’inde yaşadığı dönemi Şîa’nın güven içinde olduğu, sayıca arttığı bir dönem olarak nitelemekte ve bunu da devlet ehlinin kendilerine olan yakınlık ve muhabbetine bağlamaktadır.¹¹¹⁰ Diğer yandan, Büveyhî vezirlerden Ebu’l-Fazl İbnu’l-Amîd ve Sâhib b. Abbâd’ın meclisleri hakkında bize birincil kaynaktan bilgi edinme imkânı sunan Ebû Hayyân et-Tevhîdî, aynı zamanda bu iki vezir hakkındaki menfi görüşlerini destekler mahiyette kimi bilgiler sunmaktadır. Buna göre Sâhib b. Abbâd, hadis karışıklığı nedeniyle, bu ilimlerle iştigâl eden kimseleri Rey’den sürgün ettirmiştir ve sürgün

¹¹⁰⁴ Kâdî ‘İyâz, *Tertîbu’l-Medârik*, 7/55-56; Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu‘tezile*, 205.

¹¹⁰⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribu’l-Umem*, 5/449; Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu‘tezile*, 146.

¹¹⁰⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribu’l-Umem*, 5/449.

¹¹⁰⁷ Tevhîdî, *Ahlâku’l-Vezîreyn*, 410; Güner, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Sessizlik”, 66.

¹¹⁰⁸ İbnu’l-Murtazâ, *Tabakâtu’l-Mu‘tezile*, 106.

¹¹⁰⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, 4/1707-1708; Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, 263.

¹¹¹⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâlu’d-Dîn*, 1/45.

edilenler arasında İbn Bâbeveyh de yer almaktadır.¹¹¹¹ Tevhîdî'nin Şeyh Sadûk'ın ismini açıkça zikretmesi de onun sözünü ettiği İbn Bâbeveyh, Sâdûk olmalıdır.¹¹¹² Bu durumda ise Sadûk'un *Kemâlu'd-Dîn*'deki ifadelerini, sürgün hadisesinden önce ya da bir noktada vezirle arası düzeldikten sonra yazması anlamlı olacaktır.¹¹¹³ Aynı ihtimaller onun, Sâhib b. Abbâd'ın kasîdelerine yer verdiği '*Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ* adlı eseri için de söz konusudur.

Büveyhîlerin ilim meclisleri ile ilgili kısaca değinmeye çalıştığımız örnekler bize bir hususun altını çizme olanağı sunmaktadır. Abbâsîlerin erken döneminde Bağdat, özellikle Bermekîlerin teşebbüsleriyle gelenekleşen ilim meclislerinin merkezi konumundayken Büveyhîlere gelindiğinde Rey, Şîrâz ve Bağdat olmak üzere birden fazla merkez ortaya çıkmıştır. Büveyhîlerin ilk etapta Fars, Irak ve Rey/Cibâl olmak üzere üç ana bölgeyi paylaşmak üzere kurulu emirlik sistemi, bir yandan siyasî olduğu kadar ilmî ve kültürel faaliyetler bakımından da birden fazla merkezin ortaya çıkmasında pay sahibi olmuş görünmektedir. Bu dönüşüm, Mu'tezile ile İmâmiyye'nin çalışmamız kapsamındaki süreç boyunca etkileşiminde kimi şehirlere ve onların sosyo-kültürel ortamına ayrıca odaklanmayı gerekli kılmaktadır.

1. 4. Şehirlerin Sosyo-Kültürel Yapısı

Mu'tezile ve İmâmiyye'nin etkileşimini ve bunun muhtemel sebeplerini anlama çabası, aynı sosyo-kültürel ortamı paylaştıkları coğrafyaları tanıma ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Onların müspet ya da menfi nitelikli irtibatlarının ağırlıklı olarak yoğunlaştığı coğrafyaların çalışmamızın kapsadığı süreç boyunca çeşitlilik arz etmesi nedeniyle, mümkün olduğu kadar bu iletişimin gerçekleştiği bölgeler üzerinden bir güzergâh belirlemeye çalıştık. Söz konusu güzergâhın, çalışmamızın genelinde, etkileşim konusunda ağırlık kazanan ya da etkileşimin seyrinde önem arz eden şehirler üzerinden belirlendiğini belirtmemiz gerekir. Zira burada değinmeye çalıştığımız şehir ya da bölgelerin dışında bir irtibatın gerçekleşmediğini düşünmemiz elbette mümkün değildir. Dahası bizim yine genel tespitlerimizden hareketle bir güzergâh çizmemiz de ilişkilerin bu güzergâh boyunca çizgisel bir seyir takip ettiği anlamına gelmemektedir. Tüm bunlara

¹¹¹¹ Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, 166-167; Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, 155-156.

¹¹¹² Sâhib b. Abbâd'ın çağdaşı olup muhaddis kimliğiyle şöhret yapmış olan İbn Bâbeveyh, kuşkusuz Şeyh Sadûk'tur. Ancak yine de kardeşi Hüseyin b. Ali başta olmak üzere başka bir İbn Bâbeveyh'ten söz ediliyor olması tamamen imkânsız değildir. Diğer yandan Hüseyin b. Ali'nin de Sâhib b. Abbâd'la yakın ilişkileri olduğu, onun vezir için telif ettiği bir eserinin bulunmasından anlaşılmaktadır. Bkz. Necâşî, *Ricâl*, 68.

¹¹¹³ Güner, Sadûk'un *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*'sını İbn Abbâd'a ithaf etmesinden ve nihayetinde Rey'de vefat etmiş olmasından hareketle bu husumetin bir süre sonra son bulmuş olduğunu tahmin etmektedir. bkz. Güner,

rağmen, belirli dönemlerde belirli coğrafyaların ağırlık kazanmasından hareketle ilk Şîî fikirlerin neşet bulduğu Kûfe ve ilk Mu'tezilî fikirlerin doğduğu Basra'dan başlayarak sırasıyla Bağdat, Kum, Hûzistan, Rey ve Horasan'ın belirli şehirlerine daha yakından bakmak faydalı olacaktır.

1. 4. 1. İlk Şîî Fikirlerin Doğduğu Yer: Kûfe

Hz. Ömer'in hilafeti zamanında 17/638 yılında onun emriyle Sa'd b. Ebî Vakkas tarafından kurulmuş¹¹¹⁴ olan şehre, Makdisî'nin belirttiğine göre sahabeden ilk gelen Hz. Ali'dir ve onu da Abdullah b. Mesûd takip etmiştir.¹¹¹⁵ Şehrin kurulduğu evrede on iki bin Yemenli ve sekiz bin Kuzey Arabının yanı sıra dört bin kadar Deylemlinin de göç ettiği bilgisi verilmektedir.¹¹¹⁶

Kûfe'nin kurulduğu dönemdeki demografik yapısına dair yukarıda verdiğimiz bilginin çalışmamız için önemi kuşkusuz, içinde Mecûsî nüfusu da barındırmasıdır. Kaybettikleri Kâdisiye Savaşı sonunda Sad b. Ebî Vakkâs tarafından Müslüman olma koşuluyla Kûfe'ye yerleşme imkânı tanınan Deylemliler askerlerin teşkil ettiği Kûfe'deki Deylem nüfusunun tamamı İslâm'ı benimsememiş, bir kısmı eski inancına sadık kalmıştır ki daha sonra Kûfe kökenli kimi Şîî grupların görüşleri arasında kendine yer bulacak tescîm ve teşbîh inanışının köklerini bu Mecûsî nüfusla ilişkilendirmek mümkündür.¹¹¹⁷

36/656 yılında Kûfe'yi başkent yapan Hz. Ali'yi, Cemel'de Talha ve Zubeyr'e,¹¹¹⁸ Sıffîn'de Muaviye'ye karşı destekleyen Kûfeliler, sonraki yıllarda Kerbelâ, Hucr b. Adıyy, Tevvâbûn, Muhtar es-Sakafî hareketi gibi pek çok hadisede başrol oynamışlardır.¹¹¹⁹ Bu hareketlerden özellikle Muhtar es-Sakafî'nin (ö. 67/686-687), Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (ö. 81/700) imâmetine yaptığı davet, daha sonra Keysâniyye olarak anılacak Gulat Şîî fırkanın doğrudan fikrî zeminini oluşturmaya da tarih sahnesine çıkmasını sağlayan basamaklardan biri olmuştur.¹¹²⁰ Daha sonra da yine Kûfe kültürel ortamında

Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti, 155-156.

¹¹¹⁴ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' (Beyrut: Muessesetu'l-Ma'ârif, 1987), 387; Ya'kûbî, *el-Buldân*, 16.

¹¹¹⁵ Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Kitâbu Ahzeni't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.), 116.

¹¹¹⁶ M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), *Kûfe*, 107.

¹¹¹⁷ Söylemez, *Kûfe*, 180-181. Kâdî Abdulcebbâr, Hz. Ali zamanında Kûfe'de, kendisi razı olmayacağı seviyede ona ta'zîm gösterisinde bulunanların varlığından söz etmektedir. Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 1010-1011.

¹¹¹⁸ Sâlim b. Zekvân, *Sîretu Sâlim b. Zekvân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 35-36.

¹¹¹⁹ Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 50-108.

¹¹²⁰ Muhtar es-Sakafî ile Keysâniyye'nin ilişkisine dair iddialar ve değerlendirmeleri için bkz. Ali Avcu,

doğan aşırı fikirlerin, Alioğullarının imâmetine yönelik destekle birleşmesinden Beyâniyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye gibi Gulat fırkalar ortaya çıkmıştır.

Kûfeliler, Emevîlere karşı isyan hareketi başlatan Zeyd b. Ali'yi de şehre davet ederek ona destek olmuşlardır.¹¹²¹ Bir rivayete göre Zeyd b. Ali'yi ilk iki halifeden teberri etmediği için desteklemeyen ve onun tarafından Râfıza olarak isimlendirilen kesim de Kûfe Şîleridir.¹¹²²

Tahkim sonrasında Şehristânî'ye göre Kûfe'nin nâhiyesi olan Harûrâ'da toplanan Haricîler¹¹²³ ise bölgenin başlangıçta Ali taraftarlarından oluşan Müslüman çehresinin kısa sürede çeşitlenmeye başlayacağını işaretidir. Emevîler döneminde yaşadığı göç akını ile demografik yapısı daha da çeşitlenen şehir,¹¹²⁴ aynı dönemde Hâricî isyanlara ev sahipliği yapmış olmakla birlikte,¹¹²⁵ buradaki Alioğullarını destekleyen nüfus hiçbir zaman azınlıkta kalmamıştır. Bölgenin Şîleri ve Hâricîleri bünyesinde barındıran demografik yapısının münferit ve bilindik örneklerinden biri Hişâm b. Hakem ile Abdullah b. Yezîd el-Fezârî¹¹²⁶ arasındaki iş ilişkisidir.¹¹²⁷ Her ikisi de Kûfe kökenli olup daha sonra Bağdat'ta da irtibatları devam edecek, üstelik Bermekî meclislerinde tertip edilen münazaralarda karşı karşıya gelecek olan¹¹²⁸ bu isimlerin ticarî ilişkileri muhtemelen Kûfe'ye dayanmaktadır.¹¹²⁹

Emevîler Dönemi'nin Kûfe'sinde öne çıkan gruplardan bir diğeri ise Mürcîîlerdir. Biyografi türündeki eserlerde özellikle Mürcietü'l-Ûlâ ifadesiyle vasıflandırılan bir kesim Kûfeli, hem Ali'nin hem de Osmân'ın durumunu Allah'ın emrine bırakmalarıyla ön plana çıkmaktadır.¹¹³⁰ Sonraki süreçte Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738) ve Ebû Hanîfe (ö.

İslam'ın İlk Marjinalleri: Gulat-ı Şia (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 48-68.

¹¹²¹ Tarih kaynaklarında bu konudaki rivayetler dikkat çekicidir. Rivayetlere göre Zeyd, isyanı arifesinde “dedelerine de ihanet etmiş olan” Kûfelilerine yeni bir ihanetine maruz kalmaması konusunda uyarılmıştır. Bkz. Taberî, *Târîh*, 7/168; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/445.

¹¹²² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 181.

¹¹²³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 133.

¹¹²⁴ Söylemez, *Kûfe*, 106.

¹¹²⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/283-284; Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 83; Söylemez, *Kûfe*, 27-28.

¹¹²⁶ Erken dönem Kûfe İbâdîlerinden olan Fezârî'nin hem Mu'tezile'ye hem de Râfızâ'ya reddiyesi bulunmaktadır. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrîst*, 618-619. Ondan günümüze ulaşan metinler Abdulrahman al-Salimi ve W. Madelung tarafından bir araya getirilerek neşredilmiştir. Bkz. *Early Ibadi Theology: Six Kalam Texts by Abd Allah b. Yazid al-Fazari*, ed. A. al-Salimi, W. Madelung (Leiden-Boston: Brill, 2014).

¹¹²⁷ Câhîz, *el-Beyân ve'l-Tebyîn*, 1/46.

¹¹²⁸ Keşşî, *er-Ricâl*, 259.

¹¹²⁹ A. al-Salimi, W. Madelung, “Introduction”, *Early Ibadi Theology*, 5.

¹¹³⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/424; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, 5/218.

150/767) sayesinde Kûfe’de Mürcîî fikirler daha da tanınacak, bu şöhret literatüre “Kûfe Mürciesi” nitelemesini kazandıracaktır.¹¹³¹

Vâsıl b. Atâ’nın (ö. 131/748) fikirlerini yayması için davetçilerini gönderdiği şehirlerden birisi Kûfe’dir. Hasan b. Zekvân’ı bu şehre gönderen Vâsıl’ın¹¹³² burada ne derece etkili olduğunu tespit etmemiz mümkün olmamıştır. Zira sonrasında bu şehirde bir Mu‘tezilî nüfusun varlığına dair elimizde somut bir veri bulunmamaktadır. Bîsr b. Mutemir’in (ö. 210/825) aslen Kûfeli olduğuna dair rivayetler doğru kabul edilse dahi,¹¹³³ onun Mu‘tezilî fikirleri Basralı hocalardan edinmiş olması,¹¹³⁴ Mu‘tezilîliğini Kûfe ile ilişkilendirmenin önünde engeldir. Onun Kûfe’ye dayanan köklerinin izini, en fazla Hz. Ali’yi tafdil eden yaklaşımında aramak anlamlı olacaktır.

Barındırdığı farklı unsurlara rağmen Kûfelilerin çoğunluğu için geçerli olduğu anlaşılan Alioğullarına yönelik muhabbet, Abbâsîler döneminde de onlara yer yer zorluklar çıkarmıştır. Ebû Ca‘fer el-Mansûr’a, şehre kazılacak hendeğin parasını şehrin sakinlerinden toplatma kararını verdiren de Tâliboğullarına yönelik meyillerinden dolayı Kûfelilere duyduğu öfkedir.¹¹³⁵

Alioğulları taraftarı Kûfe nüfusunun, zaman içinde kendi içlerindeki farklı görüşleri de dönüşüme uğrattığı görülmektedir. Ca‘fer b. Harb, Ashâbu’l-Hadîs’in Kûfe’deki önde gelenlerinin kabul ettiği hilafet sıralamasını Ebû Bekir, Ömer, Ali, Osman şeklinde aktarmaktadır. Ona göre bu kesim Kûfeli Ashâbu’l-Hadîs’in “Şîleşmiş” olanlarıdır.¹¹³⁶ Muhtemelen Abbâsîler boyunca devam eden bu Şîleşme sürecinin sonunda, Büveyhîler dönemine gelindiğinde şehrin neredeyse tamamı Şîleşmiştir. Makdisî (ö. 390/1000 civarı), kendi döneminin Kûfe’sinin, Sünnî Kunâse bölgesi hariç tamamının Şîî olduğunu bildirmektedir.¹¹³⁷

Kûfe’nin başlangıçtaki çok kültürlü ortamı, kadîm inanışlarla Hz. Ali taraftarlığının zaman içinde harmanlanmasına ve gulat, Zeydîlik, İmâmîlik dâhil olmak üzere pek çok Şîî

¹¹³¹ Dîrâr b. Amr, *Kitâbu’t-Tahrîş*, thk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 56; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 84. Tarih sahnelerine çıkışlarından 120/737 yılına kadarki süreçte yaşamış olan Kûfeli Mürcîîler için bkz. Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 86-89.

¹¹³² Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu’l-İ‘tizâl*, 206-207; İbnu’l-Murtazâ, *Tabakâtu’l-Mu‘tezile*, 32.

¹¹³³ Ka‘bî, *el-Makâlât*, 166; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 536-537; İbnu’l-Murtazâ, *Tabakâtu’l-Mu‘tezile*, 52.

¹¹³⁴ Malatî, *et-Tenbîh*, 38; Hakyemez, *Bîsr b. el-Mutemir*, 33.

¹¹³⁵ Belâzurî, *Futûhu’l-Buldân*, 405.

¹¹³⁶ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu’l-İmâme* (Ca‘fer b. Harb, *Kitâbu’l-Usûl*), 65.

¹¹³⁷ Makdisî, *Ahsenu’t-Tekâsîm*, 126. Coğrafya eserlerine göre hicrî III ve IV. asırlarda Müslüman coğrafyadaki mezhebî dağılım hakkında daha fazla bilgi için bkz. Betül Yurtalan, *İslam Coğrafyacılarına*

düşüncenin tohumlarının burada atılmasına neden olmuştur. Ancak zaman için kendine özgü tek tipliğini yaratan ve bütünüyle Şiîleşen Kûfe, bir yandan da bu anlayışı yavaş yavaş ihraç etmeye başlamıştır. Şeytânî't-Tâk lakaplı Ebû Ca'fer el-Ahvel (ö. 160/777?),¹¹³⁸ Hişâm b. Hakem (ö. 179/795?),¹¹³⁹ Hişâm b. Sâlim (ö. II./VIII. asrın ikinci yarısı),¹¹⁴⁰ Ali b. Mîsem¹¹⁴¹ (ö. 183/799 sonrası) gibi İmâmiyye'nin ya Kûfeli olan ya da bir şekilde Kûfe'yle ilişkili olan öncüleri daha sonra bu görüşleri öncelikli olarak Irak'ın başka bölgelerindeki meclislerde savunmaya başlamıştır. Kûfeli Şiîlerin bu anlamda ilk durağı Basra¹¹⁴² ve Bağdat olmalıdır. Abbâsîlerin erken dönemiyle birlikte hilafetin olduğu gibi ilmî ve entelektüel ortamın da merkezi haline gelen Bağdat, İmâmiyye'nin temel öğretilerine dönüşecek fikirlerin ilk savunulduğu yerlerden biri olmuştur. Bu bağlamda Kûfe, Bağdat'a bu öncü mütekellimlerini gönderirken bir yandan da Kum'da imamların sözlerine sıkı sıkıya bağlı bir İmâmî hadisçi damarın kaynağı olmuştur.

1. 4. 2. İlk Mu'tezilî Fikirlerin Doğduğu Yer: Basra

Basra; Hz. Ömer'in hilafetinde, bir rivayete göre 14/635 yılında Utbe b. Gazvan tarafından kurulmuştur.¹¹⁴³ İslâm Mezhepleri Tarihi açısından Basra'nın önem kazanmaya başlamasını Cemel Vakası'na kadar götürmek mümkündür. İki Müslüman topluluğun birbirini katlettiğine ilk kez tanık olduğumuz hadisenin Basra'da gerçekleşmesi, orada daha sonra neşet bulacak olan fikrî akımlara zemin hazırlayan etkenlerden biri olmuştur. Emevîler Devri, İslâm'ın ilk temel kelâmî sorularına ve bunlara verilen çeşitli cevaplara tanıklık ederken, Basra'dan çıkan fikir insanları bu süreçte bilfiil rol oynamışlardır. İslâm Mezheplerinin bu en erken döneminde Basra; Hâricîlik, Mu'tezile ve Mürcie gibi mezheplerin her biri için önemli bir merkez olmuştur.

Emevîlerin hükümranlılığı boyunca Basra adının Hâricî isyanlarla sık sık anıldığı görülmektedir. Başlangıçta bir başka meşhûr isyancı Abdullah b. Zubeyr b. Avvâm (ö. 73/692) ile birlikte hareket eden ve aralarında Nâfi' b. Ezrak (ö. 65/685), Abdullah b. İbâd ve Abdullah b. Saffâr gibi her biri Hâricîliğin farklı bir alt kolu ile özdeşleşecek şahısların bulunduğu topluluk, İbn Zubeyr'den ayrılma kararıyla birlikte Basra'ya hareket etmişlerdir.

Göre Mezhepler (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

¹¹³⁸ Keşşî, *er-Ricâl*, 185; Necâşî, *Ricâl*, 325.

¹¹³⁹ Keşşî, *er-Ricâl*, 255; Necâşî, *Ricâl*, 433.

¹¹⁴⁰ Keşşî, *er-Ricâl*, 281.

¹¹⁴¹ Necâşî, *Ricâl*, 251.

¹¹⁴² Ali b. Mîsem örneğinde olduğu gibi. Bkz. Necâşî, *Ricâl*, 251.

¹¹⁴³ Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 483; Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 117.

Nâfi' b. Ezrak'ın Ahvâz'a hareketinin ardından ise daha sonra kendi aralarında da ayrışacak olan Abdullah b. İbâd ve Abdullah b. Saffâr Basra'da kalmayı tercih etmiştir.¹¹⁴⁴ Burada ayrıca dikkat çekmeye değer bir diğer husus ise söz konusu Hâricî öncülerin, Basra halkıyla uyum içinde hareket ettiklerinden söz edilememesidir. Aksine özellikle Basra'yı terk etmesinin ardından Nâfi' b. Ezrak, kendileriyle birlikte hareket etmeyenlerin kâfirlerle aynı hükümlere tâbi olduklarını iddia etmesi Basra'da farklı yankılar uyandırmıştır. Nâfi'nin kendilerini bilfiil desteklemeyen herkesi hedef alan bu tavrı, Basra'da kalan Hâricî grup içinde farklı yansımalar doğurmuş ve Abdullah b. İbâd ile Abdullah b. Saffâr arasında bir ayrışmaya neden olmuştur.¹¹⁴⁵

Emevîler Dönemi Basra'sında varlığından haberdar olduğumuz gruplardan bir diğeri de Mürciîlerdir. Bu dönemde Kûfe Mürcie'sinde olduğu gibi Basra'daki Mürciîlerin, Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as (ö. 81/700) başta olmak üzere kimi Emevî karşıtı ayaklanmalara destek oldukları görülmektedir.¹¹⁴⁶

Basra'nın Mu'tezile için önemini ise doğrudan Vâsıl b. Atâ'nın hayatına kadar götürmek mümkündür. Kendisi Medîneli olup, Hasan Basrî'nin ilim halkasında bulunan Vâsıl b. Atâ ve muhtemelen Basra doğumlu Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), zamanla ilk Mu'tezilî fikirler olarak kabul edilecek görüşlerini bu coğrafyada geliştirmişlerdir. Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm, Câhız gibi yalnızca Mu'tezile'nin değil, İslâm düşünce tarihinin önde gelen âlimleri yine Basra'nın ilmî ve kültürel ortamında yetişmişlerdir. Özellikle Ebu'l-Huzeyl ile birlikte Basra kökenli Mu'tezilî düşünce kendine Bağdat'ta yeni bir muhatap kitlesi bulacaktır. Nitekim daha sonra Bağdat Mu'tezilesi ekolünün başlangıç noktası kabul edilecek olan Bişr b. Mutemir de ilk Mu'tezilî eğitimini Basralı hocalarına borçludur.¹¹⁴⁷

Zeyd b. Ali'nin Emevîlere karşı isyanı arifesinde ona destek veren on beş bin kişinin arasında Basra halkı da yer almaktadır.¹¹⁴⁸ Ancak özellikle Abbâsîler Devri'ne gelindiğinde Basra'nın Alioğulları için daha anlamlı hale geldiği görülecektir. Abbâsî hilafetine karşı ayaklanan Nefsuzzekiyye ve kardeşi İbrâhîm b. Abdillâh, takibattan kaçarken bu şehirde saklanmış ve dahası İbrâhîm katledilen kardeşinin ardından

¹¹⁴⁴ Taberî, *Târîh*, 5/528; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/490-492.

¹¹⁴⁵ Söz konusu ayrışma süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 101-177.

¹¹⁴⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/226-227; Zehebî, *Siyeru A'lamî'n-Nubelâ*, 4/601. 120/737 yılı öncesinde Basra'da yaşadığı bilinen Mürciîler için bkz. Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 85-86.

¹¹⁴⁷ Malatî, *et-Tenbîh*, 38; Hakyemez, *Bişr b. el-Mutemir*, 33.

¹¹⁴⁸ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtîl*, 132.

Basralıların da desteğiyle ikinci bir ayaklanma teşebbüsünde bulunmuştur. Nitekim daha önce değindiğimiz üzere, Beşîr er-Rahhâl'in başını çektiği Basralı Mu'tezilîlerden önemli bir kesim, bu ayaklanmaya bizzat katılanlar arasındadır.

Basra halkının Cemel'de Hz. Ali'ye karşı kendilerinden destek isteyen Talha ve Zubeyr'in çağrısına olumlu yanıt vermesi,¹¹⁴⁹ Hz. Ali taraftarı Kûfeliler ve Hz. Osman taraftarı Basralılar ayrışmasının fitilini ateşleyen ilk etkenlerden olmalıdır. Bu ayrışma, Irakeyn olarak anılan iki şehir arasındaki rekabetin bir başka ayağını teşkil etmiştir. Ancak özellikle Abbâsîler Dönemi'nde, Alioğullarının ayaklanmalarında destekçi olan Mu'tezilîlerin dışında Basra'da -azınlıkta olsa dahi- Şîî bir nüfusun varlığı dikkatlerden kaçmamalıdır.

İmâmî kaynaklarda Basra ile ilişkili olarak ilk dikkat çeken grup, Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünün ardından ortaya çıkan ve onun ölmeyip mehdî olduğuna inanan Nâvûsiyye'dir.¹¹⁵⁰ Basralı Aclân b. Nâvûs adlı şahsa nispet edilen fırkanın mensupları,¹¹⁵¹ Hz. Ali'nin de kıyamet günü arzın içinden çıkıp yeryüzünü adaletle dolduracağına inanmaktadır.¹¹⁵²

Ricâl kitaplarında Nâvûsiyye dışında Ca'fer es-Sâdık'tan ve Mûsâ el-Kâzım'dan hadis rivayet eden Basralılara yer verilmektedir.¹¹⁵³ Ancak kuşkusuz Basra'da bulunan Şîîler arasında en meşhurlarından biri İmâmiyye'nin öncü mütekellimleri arasında Mu'tezile ile ilişkilerine dair rivayetlere çalışmamızın birinci bölümünde yer verdiğimiz Ali b. Mîsem et-Temmâr'dır (ö. 183/799 sonrası). Ali b. Mîsem'in Basralı Mu'tezilîlerle, özellikle de Ebu'l-Huzeyl ile münazaralarının içeriğine ve galip gelen tarafa dair iddiaların çeşitliliği soru işaretlerine neden olsa bile¹¹⁵⁴ hem Mu'tezilî hem İmâmî kaynaklarca atıfta bulunulması, böylesi bir tartışmanın veya tartışmaların gerçekten yaşanmış olabileceğini düşünmeye imkân tanımaktadır.

Hicrî üçüncü asırda ise Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin bizzat görüştüğü ve Eş'arî tarafından Hişâm b. Hakem, Ali b. Mansûr, Yûnus b. Abdirrahman, Sekkâk ile birlikte

¹¹⁴⁹ Sâlim b. Zekvân, *Sîre*, 35-36.

¹¹⁵⁰ Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 195; Ka'bî, *el-Makâlât*, 93; Bağdâdî, *el-Fark*, 61-62.

¹¹⁵¹ Eş'arî, *Makâlât*, 70-71. Şehristânî, Nâvûsâ adı verilen yere de nispet edildiği bilgisini paylaşır. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 195.

¹¹⁵² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 195.

¹¹⁵³ Necâşî, *Ricâl*, 431, 453; Büyükkara, *Ehl-Beyt*, 176.

¹¹⁵⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 142. Krş. Şeyh Mufîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 23, 24, 86.

“Râfıza”nın müellifleri arasında gösterilen¹¹⁵⁵ Ebu’l-Ahvas Dâvud b. Esed el-Basrî¹¹⁵⁶ ismi dikkat çekmektedir. Yine İbrâhîm b. Süleymân b. Ebî Dâhe el-Müzennî, Câhız’ın râvileri arasında yer almasından hareketle, en geç ihtimalle çağdaşı olduğunu düşünebileceğimiz bir isimdir. Necâşî’ye göre o, fıkıh, kelâm, edebiyat ve şiir gibi konularda Basralı Şîîlerin önde gelenlerindendir.¹¹⁵⁷

Hicrî üçüncü asrın ikinci yarısı Basra için huzursuzluklarla geçen bir dönem olmuştur. Mühtedî Billâh’ın hilâfesinde (255-256/869-870) Basra’da başlayan isyanlar daha önce değindiğimiz üzere sonraki halifelere de zorluk çıkarmış, Basra’da yaşanan yağmalar ve katliamlar halkın civar beldelere kaçışmasına ve şehrin tahrip olmasına neden olmuştur.¹¹⁵⁸ Söz konusu olaylar, Bağdat’ın Ebû Ca’fer el-Mansûr tarafından kurulup başkent yapılmasından sonra Basra’nın cazibesini kaybetmesi sürecindeki en somut kırılmalardan bir diğeri olmuştur.

Zenc isyanlarının yarattığı tahribatın izleri silinmeden 278/891-892 senesinde başlayan Karmatî ayaklanmaları, Basra’ya ve halkına inen bir başka darbe olmuştur. 311/923 yılında bu şehre giren Karmatîler, on yedi gün boyunca şehri yer yer ateşe vermiş, çok sayıda insanı öldürmüştü, onların elinden ölmeden kaçmayı başaranlar ise büyük oranda civardaki su birikintilerinde boğulmuştur.¹¹⁵⁹

Büveyhîler Basra’ya hâkim olduklarında büyük oranda bir harabe devralmış olmalıdırlar. Nitekim Makdisî’nin, şehrin kırsal bölgesinin harabe oluşundan söz ederken bu tahribatı kastetmiş olması muhtemeldir.¹¹⁶⁰ Ancak Büveyhîlerin gelişi de şehre bir sükûnet ve huzur havası getirememiştir. Makdisî’nin tasvir ettiği Basra’nın yeni huzursuzluğu, Şîî Rub’îlerle¹¹⁶¹ Sünnî Sa’dîler¹¹⁶² arasındaki çatışmalardır.¹¹⁶³ Aynı zamanda Büveyhîlerle birlikte mezhebî açıdan çehresi değişmeye başlamış olan şehrin çoğunluğu yine Makdisî’ye göre Kaderîlerden ve Şîîlerden oluşmakla birlikte bu iki fırkayı

¹¹⁵⁵ Eş’arî, *Makâlât*, 118-119.

¹¹⁵⁶ İmâmî kaynaklarda daha çok Mısırî nisbesi ile zikredilir. Bkz. Necâşî, *Ricâl*, 157; Tûsî, *Fihrist*, 538. Krş. İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, 83-84.

¹¹⁵⁷ Necâşî, *Ricâl*, 15.

¹¹⁵⁸ Taberî, *Târîh*, 9/410, 431-436, 473, 481 vd.

¹¹⁵⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribu’l-Umem*, 5/59.

¹¹⁶⁰ Makdisî, *Ahsenu’l-Tekâsîm*, 118.

¹¹⁶¹ “الربيعون”

¹¹⁶² “السعديون”

¹¹⁶³ Makdisî, *Ahsenu’l-Tekâsîm*, 129-130.

Hanbelîlik takip etmektedir.¹¹⁶⁴ Bunun dışında Makdisî'nin Basra'da varlığından bahsettiği fırkalar Mâlikîler, Eş'arîler, Mu'tezilîler ve Neccârîlerdir.¹¹⁶⁵

Makdisî'nin bize sunduğu verilerden anladığımız kadarıyla Mu'tezile, hicrî dördüncü asrın sonlarına doğru varlığını sürdürmekle beraber, Şîa etkinliğini artırmış ve Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel'in ardından başlayan Hanbelîlik ekolü, Basra'da da etkin hale gelmeye başlamıştır. Basra'daki ayrışmanın ardından bir kısmı Ahvaz'a giden (Nâfi' b. Ezrak ve taraftarları) Hâricî gruplar ise zamanla daha da dağılacak ve Kuzey Afrika'da etkinliğini sürdürecektir. Ancak Makdisî'nin tasvir ettiği Basra'da, anladığımız kadarıyla bir etkinliği kalmamış ve yerini hicrî üç ve dördüncü asırlarda tarih sahnesine çıkan Neccârîlik, Hanbelîlik, Eş'arîlik gibi akımlara bırakmıştır.

Mu'tezile'nin doğduğu coğrafya olduğunu söyleyebileceğimiz Basra'da, Ca'fer es-Sâdık ve Mûsâ el-Kâzım'ın takipçilerinin varlığı, ilk entelektüel ilişkilerin bu şehirde yaşanmış olabileceği fikrini gündeme getirmektedir. Hişâm b. Hakem ile Amr b. Ubeyd arasında geçtiği rivayet edilen ve çalışmamızın birinci bölümünde incelemeye çalıştığımız tartışmalı görüşmeleri dışarıda tutsak dahi özellikle Ali b. Mîsem başta olmak üzere İmâmiyye'nin öncüleriyle buradaki Mu'tezilîler arasında yaşanan görüşme ve tartışmaların Bağdat'tan önce gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Ancak her iki fırkanın öncülerinin bulundukları şehirlerden göç ederek, meclislerde fikir ve öğretilerini temsil imkânı buldukları şehir olan Bağdat'ta yaşanan ilişkiler bizim için daha anlamlı ve önemli hale gelmiştir.

1. 4. 3. Fikrî Mücadelenin İlk Merkezi: Bağdat

Hilafet merkezi olarak Şam'ı seçen Emevîleri yıkmayı başaran Abbasoğullarının neredeyse ilk uygulamalarından biri devletin merkezini Irak'a taşımak olmuştur. Ağabeyi Ebu'l-Abbas es-Seffâh'ın hilafetinde (132-136/750-754) devletin merkezini Irak'ta sırasıyla Kûfe, (yine Kûfe yakınlarındaki) Hâşimiye, Enbâr'a taşıma teşebbüslerinin ardından Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında (136-158/754-775)¹¹⁶⁶ son derece titiz ve özenli bir planla kurulan Bağdat, kısa sürede devletin olduğu kadar ilmî ve kültürel faaliyetlerin de odağına

¹¹⁶⁴ Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsîm*, 126.

¹¹⁶⁵ Makdisî, buradaki ifadelerinde Mu'tezile'yi, bir önceki cümlemizde andığımız Kaderiyye'den ayrı olarak zikretmektedir. Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsîm*, 126.

¹¹⁶⁶ Belâzurî 147/764-765 yılına tekabül ettiğini söyler. Bkz. Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 414. Ya'kûbî ise şehrin 141/758-759 yılında kurulduğunu savunmaktadır. Bkz. Ya'kûbî, *el-Buldân*, 25.

yerleşmiştir. Halifenin sarayını merkeze yerleştirecek şekilde dairevî bir yapıda inşa edilmeye başlayan şehir, bu niteliğiyle Yakûbî'ye göre tarihte bir ilktir.¹¹⁶⁷

Muhtemelen kuruluşundan kısa süre sonra hem çeşitli inanışlara hem de etnik unsurlara ev sahipliği yapmaya başlayan şehirde, özellikle Hârûn er-Reşîd (170-193/786-809) ve onun Bermekî vezirleriyle birlikte bizzat hilafet sarayı, entelektüel faaliyetlerin destekleyicisi ve merkezi konumuna gelmiştir. Kûfe'den gelen ve zamanla İmâmiyye'nin temel fikirlerinin oluşumunda pay sahibi olacak kimseleri barındıran Şîî nüfus ise şehrin - başlangıçta- Kûfe ile Basra kapıları arasındaki güney bölgesine tekabül eden Kerh Mahallesi'ne yerleşmeye başlamışlardır.

Ticarî faaliyetlerin odağı ve çarşılarıyla meşhur olan Kerh, Hişâm b. Hakem'in de Kûfe'den geldikten sonra Bağdat'ta yerleştiği ve iş hayatına devam ettiği mahalledir.¹¹⁶⁸ Şîî nüfusun neredeyse tamamının yaşadığı mahalle olan Kerh'te, Şîa dışından kimselerin de yaşadığı anlaşılmaktadır. Mu'tezilî Ebu'l-Hasan Ahmed b. Ali eş-Şatavî'nin¹¹⁶⁹ (ö. 279/892¹¹⁷⁰ ya da 297/910)¹¹⁷¹ de Bağdat'ta bu mahallede ikamet ettiği anlaşılmaktadır.¹¹⁷²

Me'mûn'un hilafetinin (198-218/813-833) Bağdat halkı için olumlu bir hava arz ettiğini söylemek ise hayli güçtür. Babası Hârûn er-Reşîd'in ölümünden sonra başlayan ve yıllar süren kardeşi Emîn ile mücadelesi, neticede Me'mûn'un galibiyeti ile sonuçlanmıştır, ancak bu uğurda Bağdat şehri başta olmak üzere pek çok ödün verildiği muhakkaktır. Başından beri Emîn'i destekleyen Bağdat, Me'mûn'un kumandanı Tâhir b. Hüseyin'in (ö. 207/822) on dört ay süren kuşatması boyunca yarattığı tahribattan büyük yara almıştır.¹¹⁷³ Me'mûn-Emîn mücadelesinde yıpranan ve toplumsal huzuru zedelenen Bağdat, huzurunu olduğu kadar, hilafetin merkezinin Merv'e taşınmasıyla birlikte etkinliğini de kaybetmeye başlamıştır. Bağdat halkı destekledikleri Emîn'in, kardeşi tarafından öldürtülmesinden sonra da yönünü Me'mûn'un amcası İbrahîm b. Mehdî'ye çevirmiştir.¹¹⁷⁴ Tüm bu yaşananların ardından Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etmesi Bağdat'ın Arap ve muhtemelen Sünnî nüfusuyla arasının iyice açılmasına neden olmuştur.¹¹⁷⁵

¹¹⁶⁷ Ya'kûbî, *el-Buldân*, 25.

¹¹⁶⁸ Keşşî, *er-Ricâl*, 255; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 598-599; Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 460-461.

¹¹⁶⁹ Mu'tezile'nin sekizinci tabakasında zikredilir. Bkz. İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 93.

¹¹⁷⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 582-583.

¹¹⁷¹ Haûb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 5/504.

¹¹⁷² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 582-583.

¹¹⁷³ Taberî, *Târîh*, 8/472-478.

¹¹⁷⁴ Taberî, *Târîh*, 8/555.

¹¹⁷⁵ Marshall G. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 1/571.

Me'mûn'un başlattığı Mihne'nin en meşhur mağdurlarından -ve kahramanlarından- Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) yaşadıklarına tanık olan Bağdat halkı, hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru gelindiğinde büyük oranda hadis taraftarı ve Arap yanlısı bir çehreye bürünmeye başlamıştır. Zamanla Hanbelîler olarak tanınacak olan bu hadis taraftarı, kelâm karşıtı ve Arap yanlısı çizgi, hicrî dördüncü asrın başlarına gelindiğinde öyle bir seviyeye gelecektir ki sağlığında Râfızîlik ithamlarından dolayı tam olarak bu kesim tarafından evi taşlanan Muhammed b. Cerîr et-Taberî, 310/923 yılında vefat ettiğinde, geceleyin evine defnedilmek durumunda kalacaktır.¹¹⁷⁶

Hanbelî kitlenin hicrî üçüncü asır sonlarıyla dördüncü asır başlarındaki en büyük temsilcisi Berbehârî'nin (ö. 329/940-941) söylemlerinin de Bağdat halkı üzerinde etkili olmasıyla birlikte şehir, Mu'tezile ve İmâmiyye gibi kesimler için yaşanması zor bir hale gelmiştir. Kâhir Billâh döneminde (320-322/932-934) Bağdat'ta Muaviye'nin lanetlenmesi teşebbüslerine şiddetle karşı çıkarak¹¹⁷⁷ dikkatleri üzerine çeken Berbehârî ve beraberindekiler, Râzî Billâh dönemine (322-329/934-940) gelindiğinde daha da güçlenmiş ve Bağdat'ta insanların sosyal yaşantılarındaki davranış ve uygulamalarının İslâmî olup olmadığına karar verip müdahalede bulunacak noktaya gelmişlerdir. 323/935 yılında Hanbelîlerin bu hareketlerinden rahatsız olan halife, onların teşbîhe varan görüşlerini de aşağılar mahiyette bir bildirge yazdırmış ve geri adım atmamaları halinde onları öldürtmekle tehdit etmiştir.¹¹⁷⁸

Yukarıda söz ettiğimiz sancıların izlerini taşıyan Bağdat'a Büveyhîler girdiğinde, muhtemelen -Kerh Mahallesi'nde- az bir Şîî nüfusun yanında ciddi bir Hanbelî nüfusla karşılaşmıştır. Nitekim İstahrî (ö. 340/951'den sonra), *Mesâlikü'l-Memâlik* adlı eserini yazdığında Bağdat halkını büyük oranda "Cemâat Ehli" olarak betimlemektedir.¹¹⁷⁹

Büveyhîlerin Irak emiri Muizuddevle'nin Şîî yanlısı politikalarının ilk sonuçları, şehirde çok çetin ve kanlı Şîî-Sünnî çatışmalarının yaşanması şeklinde olmuştur. Kerh Mahallesi'nin defalarca yakıldığı çatışmalar neticesinde kutuplaşma daha da belirginleşmiştir. Makdisî (ö. 390/1000 civarı), muhtemelen hicrî dördüncü asrın ikinci yarısındaki manzarayı tasvir ederken, Bağdat halkının büyük oranda Hanbelîlerden ve

¹¹⁷⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/48.

¹¹⁷⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, 5/149; Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 168-169.

¹¹⁷⁸ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 113-114. Berbehârî ve taraftarlarının Bağdat'taki diğer taşkınlıklarına dair daha fazla bilgi için bkz. İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 156-172.

¹¹⁷⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî el-İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik* (Leiden: Brill, 1927), 139.

Şîilerden oluştuğunu ifade etmektedir. Onun tahrîp olmuş çehresine defaatle vurgu yaptığı Bağdat'ın halkı için dikkat çektiği bir diğer nitelik ise Muâviye taraftarlığıdır.¹¹⁸⁰ Yine Büveyhîlerden Muizuddevle'nin başlattığı Muâviye b. Ebî Süfyân'a lanet edilmesi politikası, diğer uygulamalar gibi halkın çoğunluğunda ne denli bir tepkiye neden olduğu Makdisî'nin bu ifadeleri sayesinde anlaşılmaktadır.

Makdisî, Bağdat'taki Şîi olmayan nüfusu Hanbelî olarak nitelendirmekle birlikte hicrî dördüncü asrın özellikle ikinci yarısı, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin taraftarlarının ayrışmaya ve müstakil bir kitle olarak fikirlerini savunmaya başladığı dönem olmuştur. Eş'arî'nin öğrencileri Ebu'l-Hasan el-Bâhilî ve İbn Mücâhid et-Tâî'nin yetiştirdiği İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Bâkılânî (ö. 403/1013), Ebû İshâk İsferyânî (ö. 418/1027) gibi Eş'arî kelâmcılar, Basra ve Bağdat'ta edindikleri kelâmî birikimlerini Büveyhîlerin Rey, Şîrâz gibi merkezlerinde Mu'tezile'nin ve İmâmiyye'nin önde gelenlerinin bulunduğu meclislerde sergileme ve savunma imkânı bulmuşlardır.¹¹⁸¹ Bahsi geçen Eş'arî âlimlerin fikirlerini savunma ve yayabilme imkânı bulmalarını, Büveyhîler Dönemi'nde özellikle Bağdat'taki Hanbelîlere yönelik tavrın kendilerine karşı sergilenmediğinin bir işareti olarak değerlendirmek mümkündür.¹¹⁸²

İbn Havkal (ö. IV/X. asır) eserinde, doğrudan bir sebep belirtmeksizin Bağdat'ın büyük oranda tahrip olduğundan, geride kalanlar arasında en mamur yerin Kerh Mahallesi olduğundan bahsetmektedir.¹¹⁸³ Makdisî ise Bağdat'ın güzel çehresinin bozulmasını (Abbâsî) hilafetinin zayıflamasıyla ilişkilendirmektedir.¹¹⁸⁴ Makdisî'nin söz konusu zayıflamayı hangi dönemden itibaren başlattığına dair net bir tahmin yürütememekle birlikte, saltanat mücadelelerinin yıpratmaya başladığı şehrin, aynı zamanda mezhepler arası çatışmalardan da fazlasıyla yara aldığı anlaşılmaktadır.

Kuruluşundan sonraki ilk yarım asırlık süreç boyunca Bağdat, hem Mu'tezile hem de İmâmiyye'nin öncüleri için özgür ve geliştirici bir ortam sağlamıştır. Mihne sonrasında önce saraydan kovulan Mu'tezile, muhtemelen ilk etapta Bağdat'ın gözden uzak bölgelerine, sonrasında ise Zenc, Karmatî baskınları gibi nedenlerin de etkisiyle Irak'ın ve

¹¹⁸⁰ Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 126.

¹¹⁸¹ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *el-İnsâf fîmâ Yecibu'l-İ'tikâduhu velâ Yecûzu'l-Cehl bihi*, thk. Zâhid el-Kevserî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004), 193; Şeyh Mufîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 82-86; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Temîmî er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 21/61. Krş. Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 142.

¹¹⁸² Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 142.

¹¹⁸³ Ebu'l-Kâsım b. Havkal en-Nasîbî, *Sûretu'l-Arz*, (Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.), 1/241-242.

Müslüman coğrafyanın farklı bölgelerine dağılmaya başlayacaktır. Kerh Mahallesi'nde azınlık olarak da olsa varlığını sürdüren İmâmî nüfus ise Şeyh Mufîd ile birlikte Bağdat'ın yeniden etkinlik kazanmasına kadar Mu'tezile ile Hûzistân, Rey gibi coğrafyalarda karşılaşmaya başlayacaktır.

1. 4. 4. Hicrî Üçüncü Asırda İmâmî Hadîs Tedvîninin Merkezi: Kum

Kûfe'de ortaya çıkmaya başlayan ve daha sonra İmâmiyye'nin temel öğretilerine dönüşecek olan fikirler, hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren muhalif gruplara ve onların eleştirilerine karşı kısmen Basra, en çok da Bağdat'ta müdafaa edilmeye başlamıştır. Diğer yandan hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren Kum, imamların sözlerinin derlenmesi faaliyetleriyle şöhret bulacak yeni bir merkez olarak ön plana çıkmaya başlamıştır. Kum'da Eş'arî ailesi başta olmak üzere ikamet eden Şîî nüfus, zamanla İmâmiyye içinde önemli bir ulemâ sınıfı olarak değerlendirilecek Kum muhaddislerinin de öncüleri olmuşlardır. İmamların sağlığında başlayan bu yükseliş, hicrî üçüncü ve dördüncü asırlar boyunca süren yoğun hadis tedvini faaliyetleriyle bir anlamda zirvesine ulaşmıştır.

Kimi rivayetlerde Ebû Mûsâ el-Eş'arî tarafından fethedildiği söylenen Kum'da,¹¹⁸⁵ İslâmı tanımadan önce Mecûsîliğin yaygın olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁸⁶ Nitekim hicrî dördüncü asırda halen Kum civarında -bölgedeki Müslüman halktan soyutlanmış- Mecûsîlerin yaşadığı bir köy bulunmaktadır.¹¹⁸⁷ Buradaki Şîî nüfusun ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili kaynaklarda farklı bilgiler bulunmakla birlikte hicrî ilk asrın sonlarından itibaren Kûfe'deki Abdurrahmân b. Eş'as (ö. 85/704) destekçisi aslen Yemen Araplarından olan ailelerin buraya göç ettiği tahmin edilmektedir.¹¹⁸⁸ Nitekim Ya'kûbî'nin zamanına gelindiğinde buradaki Arap kabileleri, Acemlerin yanında ciddi bir nüfusu teşkil etmektedir.¹¹⁸⁹

Çoğunlukla yine Kûfe kökenli öncü mütekellimler, hicrî ikinci asrın ikinci yarısında merkez Bağdat'ta muhalif fırkaların temsilcileriyle çeşitli kelâmî konulara dair yazılı ve

¹¹⁸⁴ Makdisî, *Ahsenu 'l-Tekâsîm*, 120.

¹¹⁸⁵ Belâzurî, *Futûhu 'l-Buldân*, 436, 438-439.

¹¹⁸⁶ Hasan b. Muhammed b. Hasan Kummî, *Târîh-i Kum*, Farsçaya çev. Hasan b. Ali b. Hasan b. Abdilmelik Kummî (Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1361/1982), 88-90; Fatih Topaloğlu, *Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 117.

¹¹⁸⁷ İstahrî, *Mesâlik*, 230; İbn Havkal, *Sûretu 'l-Arz*, 404.

¹¹⁸⁸ Ya'kûbî, *el-Buldân*, 103-104.

¹¹⁸⁹ Ya'kûbî, *el-Buldân*, 84-85.

sözlü olarak mücadele vermekten Kum'un bu en erken dönemde bir etkinliğinden söz etmek pek mümkün değildir. Ancak özellikle hicrî üçüncü asırla birlikte imamların sözlerinin kaydedilmesi ve tedvinine yönelik faaliyetler bu bölgenin İmâmiyye için bir başka merkeze dönüşmesini sağlamıştır.

İmâmî kaynaklara göre Ebû İshâk İbrâhîm b. Hâşim el-Kummî, Kûfe'deki hadis birikimini Kum'a taşıyan ilk isimdir.¹¹⁹⁰ Ali er-Rızâ'yla görüştüğüne dair rivayet doğru kabul edilirse, yine hicrî üçüncü asrın başlarında gerçekleştiğini düşünebileceğimiz bu göçün muhtemel sebepleri konusunda ise birden fazla hadise ön plana çıkmaktadır. Öncelikli olarak söz konusu dönem aynı zamanda Ali er-Rızâ'nın Me'mûn tarafından veliaht ilan edildiği ve bundan dolayı halifenin davetiyle mevcut başkent Merv'e taşındığı dönemdir. Kum ise Horasan'a geçiş güzergahı üzerindeki şehirlerden biridir. Ali er-Rızâ'nın Merv'de bulunduğu dönemde, ağabeyini ziyaret için yola çıkan Fâtıma bnt. Mûsâ'nın (ö. 201/817?) bu yolculuk esnasında Kum'da vefat etmesi ve buraya defnedilmesi, zamanla burayı İmâmîler için ayrıca bir ziyaret merkezi haline getirmiştir.¹¹⁹¹ Diğer yandan Ali er-Rızâ'nın kendisinin de 203/819 yılında Tûs'ta vefat etmesiyle İmâmî toplum için ziyaretgahlar arasına Tûs da dâhil olmuştur.¹¹⁹² Kum, artık bu yeni ziyaretgaha ulaşmak için de geçilecek bir merkezdir. Kum'un Hüseyinî imamlar etrafında toplanan nüfus için ayrıca önem arz etmeye başlamasıyla, imamların sözlerini derlemeye kendini adanmış ailelerin burada faaliyet göstermeye başlamaları aşağı yukarı aynı döneme tekabül etmektedir. Hicrî üçüncü asrın ortalarıyla birlikte yavaş yavaş İmâmiyye olarak anılmaya başladığını tahmin ettiğimiz toplum, artık geniş bir coğrafyaya yayılmaya başlamış, imamların kendileri de onlar için kolaylıkla ulaşılabilir mesafelerin ötesinde kalmışlardır. Kurumsallaşmaya başlayan öğretilerin Bağdat'ta olduğu gibi muhaliflere karşı savunulması gibi bir motivasyonla hareket eden kesim dışarıda bırakıldığında, halk tabanının öncelikli kaygısı gündelik hayatın uygulamaya yönelik sorunları için cevaplara ulaşabilmek olmalıdır. Bu kaygıyı, imamların sözlerinin derlenip kaydedilmesine yönelik eğilimin temel sebepleri arasında değerlendirmek mümkündür.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız saiklerin sonucunda Kum, zamanla Şîa ile -özelde İmâmiyye ile- özdeş hale gelmiştir. Öyle ki bu dönemden yaklaşık bir ya da bir buçuk asır

¹¹⁹⁰ Necâşî, *Ricâl*, 16; Tûsî, *Fihrist*, 11-12.

¹¹⁹¹ S. Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers* (New Delhi: Ashish Publishing House, 1988), 40; Van Ess, *Theology and Society*, 2/707-708; Marcel Bazin, "Kum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/361.

sonra Malatî, İmâmiyye fırkasını Kum ehliyle özdeş kabul etmiş,¹¹⁹³ onun çağdaşı coğrafyacı İbn Hakval ise Kum'un tamamının Şîî olduğunu, çoğunluğu Arap olmakla birlikte dilinin Farsça olduğunu söylemiştir.¹¹⁹⁴ Makdisî ise Kum halkını aşırı Şîî¹¹⁹⁵ olarak tasvir etmiştir.¹¹⁹⁶

Kendilerini büyük oranda hadis tedvinine adanmaları ve kelâma karşı mesafeli duruşlarıyla Kum medreseleri ve ilim halkaları, başlangıçtan itibaren münazaralar ve yazılı tartışmaların içine girmekten itinayla kaçınmış ve bu cihetle İmâmî gelenekte aklî yöntemlerin yaygınlık kazanmasının önünde durmuşlardır. Dahası eldeki veriler, Mu'tezile'nin bu bölgede neredeyse hiçbir zaman bir varlık gösteremediği yönündedir. Bu nedenle Kum, Mu'tezile ile İmâmiyye'nin etkileşim içerisine girebildikleri mevzîlerden biri değildir. Ancak bu şehirden çıkan en meşhur İmâmî muhaddislerden Şeyh Sadûk, kendi halkının muhaliflerden gelen eleştiriler ve uzayan gaybet nedeniyle yaşadığı kafa karışıklığına kayıtsız kalamamış ve eserlerinde hadîs tedvîninin ötesinde aklî temellendirme ve yorumlamalara başvurma ihtiyacı hissetmiştir. Onun bu konuda başvurduğu yöntem ve argümanlar, kuşkusuz kendinden önceki -etkileşimin de izlerini barındıran- birikimin ve dahası oldukça yoğun bir ilmî seyahat takviminin neticesinde ortaya çıkmış olmalıdır. Nitekim onun da dönem dönem ikamet edeceği ve Büveyhîlerin hâkimiyeti altında parlayacak olan Rey şehrinin iki fırkanın etkileşiminde ayrıca bir önemi bulunmaktadır.

1. 4. 5. Hicrî Üçüncü Asrın Sonunda Fikrî Münasebetlerin Yeni Merkezi: Hûzistan

İçerisinde Ahvâz, Askerimükrem, Cündişâpûr, Sûs gibi şehirleri bulunduran Hûzistan bölgesi, Hz. Ömer'in hilafetinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî tarafından 17/638 yılında Ahvâz'ın ele geçirilmesiyle başlayarak birkaç yılı kapsayan bir süreç içinde fethedilmiştir.¹¹⁹⁷ İbnu'l-Fakîh, Basra ve Kûfe halkının fethinde pay sahibi oldukları Tüster (Şüşter)'i kendi topraklarından sayma konusunda çatıştıklarını, Hz. Ömer'in ise nihayetinde buranın Basra toprağı sayılmasında karar kıldığını anlatan bir rivayete yer vermektedir.¹¹⁹⁸ Makdisî de Ahvâz halkının büyük oranda Basra ve Fars coğrafyasından geldiklerini

¹¹⁹² Ya'kûbî, *el-Buldân*, 93.

¹¹⁹³ Malatî, *et-Tenbîh*, 32.

¹¹⁹⁴ İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, 370.

¹¹⁹⁵ "شيعية غالية"

¹¹⁹⁶ Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsîm*, 395.

¹¹⁹⁷ Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 531-538.

¹¹⁹⁸ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemezânî (el-Ma'rûf bi İbni'l-Fakîh), *Kitâbu'l-Buldân*,

belirtmektedir.¹¹⁹⁹ Bu nedenle yine Makdisî'nin vurguladığı, Basra ve Ahvâz arasındaki ticarî ilişkilerin¹²⁰⁰ tek nedeninin coğrafî yakınlık olmadığı anlaşılmaktadır.

Emevîler Dönemi'nde Ahvâz, Basra bahsinde kısaca değindiğimiz üzere Hâricî isyanlarda oynadığı rolle karşımıza çıkmaktadır. Başlangıçta destek verdikleri Abdullah b. Zubeyr hareketinin ardından Basra'da bir araya gelen Hâricî grupların içinde bulunan Nâfi' b. Ezrak'ın Basra'dan ayrılarak hareket ettiği şehir Ahvâz'dır.¹²⁰¹ Kendisine katılanlarla birlikte Emevî iktidarına karşı ayaklanan Nâfi' b. Ezrak 65/685 yılında, Müslim b. 'Ubeyy komutasındaki ordu ile yine Ahvâz yakınlarında¹²⁰² yaptığı savaşta öldürülse de taraftarları yeni liderler belirleyerek mücadeleye devam etmişler ve sonraki yıllarda da hem Emevîler hem de onlara karşı hilafet mücadelesi veren Abdullah b. Zubeyr için sorun teşkil etmeye devam etmişlerdir.¹²⁰³

Ahvâz'ın isyan hareketleriyle anılması Ezârika ile sınırlı kalmamış, Zenc isyanlarında yine bu şehir işgal altında kalmıştır. 256/870 yılında Abbâdân'ın ardından Cubbâ'ya, ardından da Ahvâz'a giren Zenc ordusu şehri talan etmiş, halkın çoğunluğu hiçbir direnç göstermeden kendilerinden kaçmış, kaçamayanlar ise hayatını kaybetmiştir.¹²⁰⁴ Sonraki yıllarda Abbâsî hilafetince görevlendirilen ordularla Zencîler arasında yaşanan savaşlarda iki taraftan da büyük kayıplar yaşanmış, bu süreçte şehir tahrip olmaya devam etmiştir.¹²⁰⁵ Zenc ayaklanmalarında Hûzistan'dan sadece Abbâdân ve Ahvâz değil; Râmeşürmüz,¹²⁰⁶ Askerimükrem¹²⁰⁷ gibi şehirler de zarar görmüştür. İbn Havkal, hicrî dördüncü asırda, büyük oranda harap olmuş ve nüfusunun önemli bir kısmını Askerimükrem'e göç vermiş bir Ahvâz tasviri yapmaktadır.¹²⁰⁸

Bölgenin özellikle Basra ile yakınlığının ve buradan gelen bir nüfusa ev sahipliği yapmasının sonuçları arasına bölgenin mezhebî çehresini de dâhil etmek mümkündür. Bu yaklaşım bize, özellikle hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda bir Mu'tezilî nüfusun buradaki

thk. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1996), 395.

¹¹⁹⁹ Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 403.

¹²⁰⁰ Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 411.

¹²⁰¹ Taberî, *Târîh*, 5/528; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/490-492.

¹²⁰² Ebû Ali Ahmed b. Ömer b. Rüsteh, *A'lâku'n-Nefise* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 289; İstahrî, *Mesâlik*, 94.

¹²⁰³ Taberî, *Târîh*, 5/613-622.

¹²⁰⁴ Taberî, *Târîh*, 9/472-473.

¹²⁰⁵ Taberî, *Târîh*, 9/479-480, 503-504.

¹²⁰⁶ Taberî, *Târîh*, 9/554.

¹²⁰⁷ Taberî, *Târîh*, 9/528.

¹²⁰⁸ İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, 252.

varlığından söz edebilme imkânı sunmaktadır. Aynı şekilde azınlıkta dahi olsa bu bölgede yaşayan bir Şîî nüfus olmalıdır.

Necâşî, Abdullah b. Muhammed el-Ahvâzî isimli bir şahsın, Mûsâ b. Ca'fer'e (ö. 183/799) yönelttiği sorularından müteşekkil bir *Mesâ'il*'i olduğunu rivayet etmektedir.¹²⁰⁹ Aynı zamanda yine İmâmî kaynaklar, hicrî üçüncü asırla tarihlendirebileceğimiz kimi Ahvâzlı şahıslardan söz etmektedirler. Bu noktada en fazla dikkat çeken ise Ahvâz yakınlarında bir mevzî olan Devrek kökenli olup, Ahvâzî nisbeleriyle ün yapmış bir ailedir. Bu aileden Hristiyanken İslâm'ı seçen bir babanın iki oğlu olan Ebû İshâk İbrâhîm b. Mehziyâr el-Ahvâzî¹²¹⁰ ve Ebu'l-Hasan Ali b. Mehziyâr el-Ahvâzî, İmâmiyye'nin hadis kaynakları için oldukça önemli iki isimdir. Ali b. Mehziyâr, Ali er-Rızâ'dan (ö. 203/818), Muhammed el-Cevâd'dan (ö. 220/835) ve Ali el-Hâdî'den (ö. 254/868) hadis rivayet etmiştir. O aynı zamanda, bu üç ismin son ikisine çeşitli konularda vekillik yapmıştır. Eserleri ağırlıklı fıkıh konularına yönelik olan Ali b. Mehziyâr'ın, Gulât'a yönelik bir reddiyesi ve *Kitâbu'l-Kâim*, *Kitâbu'l-Melâhim* gibi gaybet temalı eserleri de bulunmaktadır.¹²¹¹

Söz konusu aile, Ahvâz'daki Şîî nüfus içinde hayli itibarlı görünmekle birlikte Ali er-Rızâ'nın, Muhammed el-Cevâd'ın ve Ali el-Hâdî'nin ashabından oldukları kaydedilen diğer bir aile, Saîd b. Hammâd b. Saîd b. Mihrân'ın oğulları Hasan ve Hüseyin el-Ahvâzî'dir.¹²¹² Kûfe asıllı olan iki kardeşten daha fazla şöhret sahibi olan Hüseyin b. Saîd,¹²¹³ kardeşiyle birlikte Ahvâz'a gelmiş, daha sonra buradan Kum'a gitmiş ve Kum'da vefat etmiştir.¹²¹⁴ Bu güzergâhı bizim için önemli kılan bir başka neden ise Kûfe'den Kum'a taşınmaya başlayan muhaddis nüfusun bir örneğini teşkil etmesidir. Bu arada onların Ahvâzî nisbesiyle tanınmalarına neden olacak bir süre Ahvâz'da ikamet etmeleri, belki de Kûfe'yi terk etme ihtiyacı duydukları esnada Kum'un henüz bu konuda bir cazibe merkezine dönüşmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

¹²⁰⁹ Necâşî, *Ricâl*, 227.

¹²¹⁰ Necâşî, *Ricâl*, 16.

¹²¹¹ Necâşî, *Ricâl*, 253-254. Hakyemez ayrıca onun, mehdîlikle ilgili temel rivayetlerin râvîleri arasında geçmesine dikkat çekmektedir. Bkz. Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, 140.

¹²¹² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 730-731; Necâşî, *Ricâl*, 58-60; Tûsî, *Fihrist*, 136, 149-150.

¹²¹³ Necâşî, *Ricâl*, 58.

¹²¹⁴ Tûsî, *Fihrist*, 149. Ayrıca Necâşî'nin her iki kardeşe, Tûsî'nin ise Hüseyin b. Saîd'e nispet ettiği eserler arasında *Kitâbu'r-Redd 'ale'l-Gulât*, *Kitâbu'l-takıyye* ve *Kitâbu'l-Melâhim* gibi eserler bulunmaktadır. Bkz. Necâşî, *Ricâl*, 58; Tûsî, *Fihrist*, 150. Hüseyin b. Saîd ve onun günümüze ulaşan iki eserinden biri olan *ez-Zühâ* hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 313-338.

Hûzistan'ın bir diğer önemli merkezi Askerimükrem'de yine hicrî üçüncü asırla tarihlendirebileceğimiz şahıslar söz konusudur. Özellikle Ebû İsâ el-Varrâk ile olan yakınlığına dikkat çekilen Subeyt b. Muhammed el-Askerî için Necâşî, “Askerli ashâbımızdandır” ifadelerini kullanmakta ve kendisinden övgüyle bahsetmektedir.¹²¹⁵ Necâşî'nin bu ifadeleri, Varrâk'ın çağdaşı olan bu şahısla birlikte Askerimükrem'de görmezden gelinemeyecek bir Şiî/İmâmî nüfusun varlığını teyit etmektedir. Diğer yandan Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçiş yapan İbn Memelek'in bu kararında doğrudan pay sahibi olduğu iddia edilen İbn Cebreveyh el-Askerî de hicrî üçüncü asırla tarihlendirebileceğimiz bir diğer İmâmî Askerimükremlidir¹²¹⁶ ki onun Abbâd b. Süleyman ve çağdaşı diğer Mu'tezilîlerle yaptığı kelâmî tartışmaların bahsi daha önce geçmiştir.¹²¹⁷

Hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru gelindiğinde, yine Hûzistan bölgesinde yer alan Cubbâ kökenli Ebû Ali el-Cubbâî Ahvâz ve Askerimükrem'de büyük şöhret kazanmıştır. Basra Mu'tezilesi'nden Şahhâm başta olmak üzere dönemin saygın Mu'tezilîlerinin öğrencisi olup ondan sonra bu ekolün lideri konumuna gelen Ebû Ali'nin¹²¹⁸ Ahvâz ve Askerimükrem'de çeşitli meclislerde bulunduğu,¹²¹⁹ kendisiyle görüşmeye ya da tartışmaya farklı beldelerden şahısların geldiğine daha önce değinmiştik. Onun sağlığında bu bölgelerde kelâmı ilgilenenlerin -ve muhtemelen çoğunlukla Mu'tezilîlerin- kendisine karşı ciddi bir ilgi ve hürmeti olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun Askerimükrem'e gelişi, şehir halkında bir heyecan yaratmıştır.¹²²⁰ Eski Mu'tezilî, yeni İmâmî İbn Memelek ile karşılaşması da bu şehirde bir mecliste gerçekleşmiştir.

Ebû Ali ve ardından oğlu Ebû Hâşim el-Cubbâî, özellikle hicrî dördüncü asır başlarında Hûzistan'daki kelâmî faaliyetlerin merkezinde konumlanmışlardır. Nitekim Ka'bî, Askerimükrem'in tamamının Mu'tezilî olduğunu öne sürmektedir.¹²²¹ Hicrî dördüncü asrın ortalarına gelindiğinde de bölgede Mu'tezilî nüfus ağırlıkta kalmıştır.¹²²² İbn Havkal, Hûzistan halkının va'd ve va'id hakkında konuşmaya olan ilgisine ayrıca vurgu yapmaktadır.¹²²³ Bu ifadeler, halkın mezhebî tercihlerinin yanı sıra, kelâmî konulara olan

¹²¹⁵ Necâşî, *Ricâl*, 117.

¹²¹⁶ Necâşî, *Ricâl*, 236, 380-381.

¹²¹⁷ Necâşî, *Ricâl*, 236.

¹²¹⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 574-577.

¹²¹⁹ Bir başka Mu'tezilî olup, İbnu'r-Râvendî'ye yazdığı reddiyeleri daha önce zikrettiğimiz Hâris el-Varrâk, Ahvâz'da Ebû Ali ile münazaralar yapmıştır. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 582-583.

¹²²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 278-279.

¹²²¹ Ka'bî, *el-Makâlât*, 195.

¹²²² İstahrî, *Mesâlik*, 91; Malatî, *et-Tenbîh*, 40.

¹²²³ İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, 254.

ilgilerini ifade etmeye yönelik olmalıdır. Makdisî'ye göre de Hûzistan halkının çoğunluğu Mu'tezilî'dir. Hatta Askerimükrem'in tamamı Mu'tezile mezhebine mensup olmanın ötesinde, kelâm ilmiyle haddinden fazla ilgilenmeleri nedeniyle kendilerini insanların gözünde sevimsizleştirmişler ve Müslüman toplumun geri kalanıyla ters düşmüşlerdir.¹²²⁴

Ahvâz, Râmeşürmüz, Devrek halkının çoğunluğunun da Mu'tezilî olduğunu belirten Makdisî, Ahvâz'da Mu'tezile'nin yanı sıra, Şîîlerin ve Hanefîlerin de bulunduğunu bilgisini vermektedir. Cündişâpûr halkının ise bir kısmı Mu'tezilî bir kısmı Sünnî'dir. Sûs ve civar bölgelerindeki halk ise Hanbelî'dir.¹²²⁵

Yukarıdaki manzara, Mu'tezilî nüfusun Basra ve Bağdat gibi merkezlerden dağılmaya başladığını ve konuşlandığı bölgelerin başında Hûzistan'ın bulunduğunu göstermesi bakımından kıymetlidir. Basra ile organik bağlarının bulunması, Mu'tezile'nin burada başından beri varlık göstermesini anlaşılır kılmaktadır. Yine de Hanbelî yükselişle birlikte özellikle Bağdat'ta, kısmen de Basra'da hareket alanı kısıtlanmaya başlayan ve muhtemelen bu nedenle hicrî dördüncü asra gelindiğinde bu şehirlerde kan kaybettiği anlaşılan Mu'tezile'nin, Hûzistan bölgesinde revaçta kalmaya devam ettiği görülmektedir. Bu koşullara Cubbâ'î ailesinin elde ettiği şöhretin de eklenmesiyle Hûzistan'ın Ahvâz, Askerimükrem gibi şehirleri, Mu'tezile ile İmâmiyye'nin karşılıklı ilmî münasebetleri ve münazaraları için yeni mevzîlere dönüşmüştür.

1. 4. 6. Büveyhîler Döneminde Fikrî Münasebetlerin Merkezi: Rey

Deylem bölgesinden çıkarak kısa sürede Rey/Cibâl, Irak ve Fars bölgelerinin hâkimiyetini ele geçiren Büveyhîler, daha önce özetlemeye çalıştığımız alışılmışın dışındaki uygulamalarının yanında yeni idarî ve aynı zamanda ilmî merkezler ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır. Bu merkezlerin başında Rey şehri gelmektedir.

İslâm öncesinde Mecûsîlik başta olmak üzere Maniheizm ve Mazdekizm gibi inanışlara ev sahipliği yapmış olan bölgenin nüfusu,¹²²⁶ Ya'kûbî'ye göre büyük oranda "Acem" halklarından ve onların yanında Araplardan müteşekkildir.¹²²⁷ Kimi kaynaklara göre Rey, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde fethedilmiştir.¹²²⁸ Abbâsî halifesi Mehdî'nin

¹²²⁴ Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsîm*, 410.

¹²²⁵ Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsîm*, 408, 415.

¹²²⁶ Bölgedeki kadîm inanışlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Habip Demir, *Horasan'da Şiilik* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 44-50.

¹²²⁷ Ya'kûbî, *el-Buldân*, 89.

¹²²⁸ Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 443; Ya'kûbî, *el-Buldân*, 89.

Horasan'a geçiş önesinde karargâh olarak belirlediği Rey'de oğlu Muhammed Hârûn er-Reşîd'in dünyaya gelmesi üzerine Mehdî tarafından şehre Muhammediyye adı verilmiştir.¹²²⁹

Tahkim sonrası Hz. Ali'ye isyan etmeleri neticesinde cereyan eden Nehrevan Savaşı'nda (38/658) aldıkları yenilgiden yaralı olarak kurtulan az kişiden biri olan Hayyân b. Zabyân, beraberindekilerle Rey şehrine gitmiş ve Hz. Ali öldürülene kadar burada kalmıştır.¹²³⁰ Emevîler döneminde şehrin idaresini elinde bulunduran Yezîd b. Hâris b. Ruveyr eş-Şeybânî'yi öldüren (68/687-688) Hâricîler, Rey'den İsfahân'a yönelmişlerdir. İbnu'l-Esîr'in ifadelerine göre bu mücadelede Rey halkı Hâricîlerin tarafında yer almış ve Yezîd b. Hâris ile savaşlarından onlara yardım etmiştir.¹²³¹

Rey'de Mürcîî nüfusun Abbâsîlerin erken döneminde varlığına dair bilgiler bulunsa da Kutlu, şehirdeki Mürcîî nüfusun büyük oranda Muhammed b. Mukatil er-Râzî'nin (ö. 248/862) kadılığıyla güçlendiği kanaatindedir.¹²³² Yine Neccâriyye fırkasının adına nispet edildiği Hüseyin b. Muhammed b. Neccâr er-Râzî (ö. 220/835) dâhil olmak üzere hicrî üçüncü asırda Reyli ve Mürcîî şahısların yoğunlaştığı görölmektedir.¹²³³

İlk Şîî fikirlerin Horasan'la birlikte Rey'e ulaşmasının, öncelikli olarak Ebû Hâşim b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin taraftarları üzerinden gerçekleştiği tahmin edilmektedir.¹²³⁴ Daha sonra Şîa'nın üç ana alt kolu haline gelecek olan Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmiyye'nin her biri için öncü isimlerin bu şehirle bir şekilde ilişki içinde bulunduğu görölmektedir. Emevî iktidarına karşı ayaklanma hazırlığındaki Zeyd b. Ali'ye destek veren on beş bin kişinin arasında Rey halkı da bulunmaktadır.¹²³⁵ Babası gibi Emevî iktidarına karşı ayaklanma planları yapan Yahyâ b. Zeyd'in (ö. 125/743) Horasan bölgesindeki faaliyetleri kapsamında gittiği şehirlerden biri de Rey'dir.¹²³⁶ Yine Zeydî tabiatlı isyancılardan Muhammed b. Abdillâh ve kardeşi İbrâhîm b. Abdillâh'ın öldürölmelerinin ardından bir diğer kardeş olan Yahyâ b. Abdillâh'ın Abbâsî halifesi Hârûn

¹²²⁹ Ya'kûbî, *el-Buldân*, 89.

¹²³⁰ Taberî, *Târîh*, 5/173.

¹²³¹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/76-77. Horasan-Mâverâünnehir bölgelerindeki Hâricî faaliyetler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Yöner, *Orta Asya'da Haricilik (Başlangıçtan IX. Asrın Sonuna Kadar)* (İstanbul: Piya Matbaa, 2011).

¹²³² Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 225.

¹²³³ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 225-229.

¹²³⁴ Demir, *Horasan'da Şiilik*, 63.

¹²³⁵ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtil*, 132.

¹²³⁶ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtil*, 146.

er-Reşîd'e karşı 176/792 yılındaki ayaklanma girişimi¹²³⁷ öncesinde faaliyetlerini yürüttüğü şehirler arasında Rey de bulunmaktadır.¹²³⁸ Kâsım er-Ressî'nin dâîler gönderdiği şehirler arasında bulunan Rey, Hasan b. Zeyd tarafından kurulacak olan Taberistan Zeydîleri'nin de etkisiyle Zeydî fikirlerle yakinen tanışmış olmalıdır.

İsmâîlîlikle sıkça ilişkilendirilen Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'ın dâîler gönderdiği şehirler arasında Rey de bulunmaktadır.¹²³⁹ Kendisinin aslen Ahvâzlı olduğu söylenen¹²⁴⁰ ve İsmâîlîlikle irtibatı meselesi hayli tartışmalı olan Abdullah b. Meymûn'un,¹²⁴¹ hicrî üçüncü asrın ortalarında ya da ikinci yarısında bölgeye gönderdiği ve ismi kimi kaynaklarda Halef (ö. 286/899 civarı)¹²⁴² olarak geçen dâî, Abdullah b. Meymûn'un davetini Horasan-Maveraünnehir bölgesine taşınmasının da temelini atmıştır.¹²⁴³ Nizâmülmülk'ün aktardığına göre Abdullah b. Meymûn'un Rey, Kum, Kâşân gibi şehirleri hedef almasının altında, bu şehirlerdeki "Râfızî" nüfusu ikna edilebilir bulması yatmaktadır.¹²⁴⁴ Daha sonra özellikle Gıyâs ve kendisi de Reyli olan Ebû Hâtım er-Râzî ile birlikte İsmâîlî davet hicrî dördüncü asırda geniş bir coğrafyaya yayılma imkânı bulmuştur.¹²⁴⁵

İmâmîyye ile ilişkilendirilebilecek şahısların şehirdeki varlığını ise hicrî ikinci asrın sonlarına kadar götürmek mümkündür.¹²⁴⁶ Ancak Rey şehrinin önem kazanmaya başlaması büyük oranda hicrî üçüncü ve dördüncü asırlara tekabül etmektedir. Ali er-Rızâ'nın veliaht tayin edilerek (201/817) Me'mûn'un hilafetini taşıdığı Merv'de bir süre ikamet etmesi, onun kızkardeşi Fâtımâ'nın Kum'da vefat edip (200-201/815-817) oraya defnedilmesi, Ali er-Rızâ'nın kendisinin Tûs'un bir kasabası olan Nûkân'da vefat etmesi (203/818), Kûfeli

¹²³⁷ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtil*, 388 vd.; Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 141.

¹²³⁸ Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbârü Fahh*, 305.

¹²³⁹ Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, çev. Nurettin Bayburtlugil (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 225-226; Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 120.

¹²⁴⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 630-631.

¹²⁴¹ Muzaffer Tan, Ivanov'un bu ilişkiyi reddetme gerekçelerini makul bulmaktadır. Bkz. Tan, "Horasan ve Mâveraünnehir'de İlk İsmâ'ilî Faaliyetler ", *Dinî Araştırmalar*, 10/30 (2007), 61.

¹²⁴² Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, 124.

¹²⁴³ Halef'in Hallâc-ı Mansûr olduğu yönündeki iddialar ve değerlendirmeleri için bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, 123-126.

¹²⁴⁴ Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 226.

¹²⁴⁵ Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 227-248; Tan, "Horasan ve Mâveraünnehir'de İlk İsmâ'ilî Faaliyetler ", 63-64; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, 126 vd.

¹²⁴⁶ Demir, İmâmî kaynaklarda özellikle Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın ashâbı arasında gösterilen Râzî nisbeli şahısları tespit etmiş ancak bunların bir şekilde Kûfe ya da Medîne ile ilişkili olmaları ihtimalini baskın bulmuştur. Bu nedenle mezkûr imamların sağlığından ziyade hicrî ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın başları, Rey halkı içinde daha sonra İmâmîyye'ye dönüşecek damarın yayılmaya başladığından söz edebileceğimiz dönemlerdir. Bkz. Demir, *Horasan'da Şiilik*, 83-84, 140-141.

muhaddis ailelerin Kum'a taşınması gibi nedenler, Horasan'ın ve onun güzergâhındaki şehirlerin hicrî üçüncü asır başlarında ön plana çıkma nedenleri arasında gösterilebilir.¹²⁴⁷ Bu asır başından itibaren, Kum muhaddisleri tanınır hale gelirken, Rey de bu şehirle birlikte İmâmî hadis literatürüne katkı yapmaktadır ki yine bu asrın sonlarında yaşamış olan bir başka Reyli Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî (ö. 329/941), daha sonra İmâmiyye'nin dört temel hadis kitabı sayılacak olan *Kutubu'l-Erba'a*'nın ilki *el-Kâfî* adlı eseriyle İmâmî hadis literatüründe bir kırılmanın da öncüsü olacaktır.

Rey şehrinin Zeydiyye için olduğu kadar Mu'tezile özelinde de önem kazanması Kâsım er-Ressî'nin (ö. 246/860) gönderdiği dâîler aracılığı ile olmalıdır.¹²⁴⁸ Şehirdeki çok kültürlü ortamın izlerini, Mu'tezilî tabakâtlarda Râzî nisbesi ile yer bulan ilk isimlerde görmek mümkündür. Daha sonra çeşitli görüşlerinden dolayı ilhâdla itham edilecek olan ünlü felsefeci Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) ve İsmâilî dâî Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-934) de hicrî üçüncü asırda dünyaya gelmiş olan Reyliiler arasındadır.¹²⁴⁹ Diğer yandan Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçmiş olan İbn Kıbe er-Râzî'yi (ö. IV/X. asrın başı) burada bir kez daha hatırlamak gerekmektedir. Reyli olduğunu ve burada vefat ettiğini bildiğimiz İbn Kıbe,¹²⁵⁰ hem Mu'tezilî hem de İmâmî fikirlerle burada tanışmış olmalıdır. Bir diğer geçişin öznelere olan İbnu'r-Râvendî'nin ise Rey, Bağdat'tan bir önceki durağıdır.¹²⁵¹

Elimizdeki veriler Rey şehrinde Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki takip edilebilir ilişkilerin hicrî üçüncü asırda başladığını göstermektedir. Hicrî dördüncü asırda ise Büveyhîlerin Rey Emîri Ruknudevle'nin (ö. 366/976), daha sonrasında da meşhûr vezir Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) bu şehirde düzenlediği meclisler ilmî ve fikrî düzeydeki ilişkilerin bir başka merkezine dönüşmüştür. Nitekim Makdisî, Rey şehrindeki meclis ve medreselerin bolluğuna işaret etmektedir.¹²⁵² Şeyh Sadûk'un Ruknudevle döneminde bu meclislerde bulunduğu görülmektedir.¹²⁵³ Kendisinin de bir Zeydî-Mu'tezilî olduğunu bildiğimiz Sâhib, Müeyyidudevle'nin (ö. 373/983) huzurunda halku'l-Kur'ân dâhil olmak üzere çeşitli konularda münazaralar yapmış ve bizzat fikirlerini beyan etmiştir.¹²⁵⁴ Sâhib b.

¹²⁴⁷ Krş. Demir, *Horasan'da Şiilik*, 85, 95, 101.

¹²⁴⁸ Nâûk Bilhak, *el-İfâde*, 81; Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 167.

¹²⁴⁹ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 118.

¹²⁵⁰ Necâşî, *Ricâl*, 375-376; Tûsî, *Fihrist*, 389.

¹²⁵¹ A'asam, *Ibn Ar-Riwandî's Kitab Fadîhat Al-Mu'tazilah*, 11.

¹²⁵² Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsîm*, 390.

¹²⁵³ Necâşî, *Ricâl*, 392.

¹²⁵⁴ Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, 127-129.

Abbâd'ın ve onun fikrî eğilimlerinin bölgedeki bir diğer önemli tezâhürü de Kâdî Abdulcebbâr'ın Sâhib'in davetiyle geldiği şehirde kâdılkudâtlık görevi üstlenmesidir.¹²⁵⁵

Hicrî dördüncü asırda Rey'de Neccâriyye'nin ağırlığı göze çarpmaktadır. Ancak kırsalda, yine Neccâriyye içinden ve Rey coğrafyasında neşet bulan Za'ferâniyye taraftar bulmuştur. Bu fırkanın ayırıcı vasfı, halku'l-Kur'ân konusundaki görüşüdür. Zira Za'ferânîler bir yandan Allâh'ın kelâmının O'nun gayrı olduğunu ve O'nun gayrı olan her şeyin mahlûk olduğunu söylemekte; bir yandansa Allâh kelâmına mahlûk diyenlere şiddetle karşı çıkmaktadırlar.¹²⁵⁶ Nitekim Zeydî-Mu'tezilî Sâhib b. Abbâd'ın dâîleri, buranın halkını geri kalan her konuda ikna edip yalnızca halku'l-Kur'ân konusunda yumuşatamamışlardır.¹²⁵⁷ Şehirde aynı zamanda azımsanmayacak bir Hanbelî nüfus yaşamaktadır ve kırsalda halku'l-Kur'ân konusundaki taassup derecesine varan bu tavırda¹²⁵⁸ mezkûr Hanbelî nüfusun tesir sahibi olmasını ihtimaller arasında değerlendirmek mümkündür.

Makdisî'nin yukarıdaki tespitlerinden, Mu'tezile ile İmâmiyye'nin özellikle hicrî dördüncü asırdaki ilişkilerinin daha çok ilmî ve idarî ortamlar üzerinden gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Halkın genel mezhebî eğilimlerinde hiç zikretmediği Mu'tezile'yle -menfi anlamda- özdeşleşecek olan halku'l-Kur'ân fikrine karşı tavrı özellikle vurgulaması bizi böyle bir değerlendirmeye yöneltmiştir. Özellikle Sâhib'in önderliğinde sarayda tertip edilen meclisler, kalburüstü kesimde bir karşılık bulmuş olsa da en azından Rey şehrinin halk tabanına henüz bir yansımadan söz etmek mümkün görünmemektedir. Ancak yine de Sâhib'in dâîlerinin bölgede faaliyet göstermiş oldukları ve insanların halku'l-Kur'ân konusu dışında ikna edildikleri bilgisi, bölgede kimi Mu'tezilî fikirlerin kabul görmüş olabileceğinin işaretidir.

1. 4. 7. Fikrî Münasebetlerin Horasan'daki Merkezleri

Horasan'ın çalışmamızın kapsadığı dönemdeki en önemli merkezleri diyebileceğimiz şehirler Nîşâbur, Belh ve Merv'dir. Nitekim coğrafya kaynaklarında Horasan'ın en büyük ve gelişmiş merkezlerinden söz edilirken çoğunlukla bu üç şehir,

¹²⁵⁵ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 106. Kâdî Abdulcebbâr Rey'de bu görevi ifa ederken, Mu'tezilî öğretileri aktardığı bir ilim halkası da oluşmuştur. Ebu'l-Fazl el-Abbas b. Şervîn, ondan Rey'de ders alan Mu'tezilîlerden biridir. İbn Şervîn hakkında daha fazla bilgi için bkz. H. Ansari - S. Schmidtke, "Mu'tazilism in Rayy and Astarabad: Abul-Fadl al-Abbas b. Sharwin ", *Studia Iranica*, 41 (2012), 57-100.

¹²⁵⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 148.

¹²⁵⁷ Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsîm*, 395.

¹²⁵⁸ Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsîm*, 396.

yanlarında Herât'la birlikte zikredilmektedir.¹²⁵⁹ Bu nedenle ve iki fırkanın etkileşiminde zaman zaman etkin rol oynadığına tanık olmamızdan dolayı Horasan bahsinde özellikle bu üç şehre ağırlık vermeyi uygun bulduk.

Horasan bölgesinin etnik yapısı, fetihlerle birlikte Arapların bu bölgeye yerleştirilmesine kadar büyük oranda Farslardan oluşmaktadır.¹²⁶⁰ Ya'kûbî, -yaşadığı dönem için- Nîşâbur halkının Arap ve Acemlerden müteşekkil olduğunu ifade etmektedir.¹²⁶¹ Merv halkı büyük oranda Acemlerin önde gelen toprak sahiplerleridir.¹²⁶² Makdisî ise Belh ve Şâş halkını "Acem" dilini en iyi konuşan halklar olarak tanıtmaktadır.¹²⁶³

Bölgede İslâm öncesinde Mecûsîliğin yanı sıra Yahûdîlik, Hristiyanlık, Budizm gibi inançların mensupları yaşamıştır. Mecûsîler bölgede İslâm'ın yayılmasından önce en yaygın nüfus olmalıdır. Şehristânî, Zerdüş'tün Nîşâbur'da kendisinden önce inşa edilmiş olan ateş evini yenilediğinden söz etmektedir.¹²⁶⁴ Makdisî ise yaşadığı dönemin Horasan'ında Yahûdî nüfusunun çok, Hristiyan nüfusunun az olduğunu belirtmektedir.¹²⁶⁵ Mu'tezilî ve İmâmî öncülerin ilk fikrî münasebetlerinde önemli rol oynayan Bermekî ailesinin atalarının idaresinden sorumlu oldukları Nevbahar isimli Budist tapınağı ise Belh yakınlarında bulunmaktadır.¹²⁶⁶

Horasan bölgesinin fethi sürecinde en fazla öne çıkan isim, önce Hz. Osman sonra da Muâviye zamanlarında Basra valiliği görevini üstlenen Abdullâh b. 'Âmir'dir. Muâviye'nin daha sonra Horasan valiliğini de vereceği İbn 'Âmir, Nîşâbur, Belh ve Merv gibi Horasan'ın belli başlı şehirlerinin Müslüman topraklarına katılması sürecinde etkin rol oynamıştır. Nîşâbur kimi rivayetlere göre Hz. Osman'ın hilafeti zamanında, 31/651-652 yılında,¹²⁶⁷ Basra valiliği yapan Abdullâh b. 'Âmir tarafından başlatılan kuşatmalar neticesinde hâkimiyet altına alınmıştır.¹²⁶⁸ Belh ise yine İbn 'Âmir idaresinde, ancak ya Hz.

¹²⁵⁹ İstahrî, *Mesâlik*, 253-254; İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, 430.

¹²⁶⁰ Nîşâbur'daki etnik unsurlar için bkz. İsmail Pırlanta, *Orta Çağ'ın İncisi: Nîşabur* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 141, 146.

¹²⁶¹ Ya'kûbî, *el-Buldân*, 96.

¹²⁶² Ya'kûbî, *el-Buldân*, 99.

¹²⁶³ Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsîm*, 34, 334.

¹²⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 301. Krş. Kummî, *Târîh-i Kum*, 89.

¹²⁶⁵ Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsîm*, 323.

¹²⁶⁶ Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 576; Ya'kûbî, *el-Buldân*, 117.

¹²⁶⁷ Ya'kûbî, *el-Buldân*, 127.

¹²⁶⁸ Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 567-569.

Osman'ın¹²⁶⁹ ya da Muâviye'nin¹²⁷⁰ hilafeti zamanında ele geçirilmiştir. Tarih kaynaklarında Mervu'ş-Şâhicân olarak da zikredilen ve bu suretle Merverrûz (Mervu'r-Rûz)'dan ayrılan Merv'in fethi ise yine Hz. Osman döneminde, İbn 'Âmir'in idaresinde gerçekleşmiştir.¹²⁷¹

Muâviye'nin hilafeti döneminde Basra valiliği yapan bir diğer meşhur isim Ziyâd b. Ebî Sufyân (Ebîh), 51/671 yılında Basra ve Kûfe'den elli binin üstünde kişiyi aileleriyle birlikte Horasan'a yerleştirmiştir.¹²⁷² Ancak muhtemelen bundan daha önce ve Ziyâd b. Ebî Sufyân'ın Basra'ya vali tayin edilmesinden (45/665-666) kısa süre sonra, Merv'e vali atadığı 'Umeyr b. Ahmer, Merv'e Arap kabilelerini yerleştirmeye başlamıştır. Zira aynı bilginin kaynağı Belâzurî, 'Umeyr b. Ahmer'in Merv'e Arapları yerleştiren ilk kişi olduğunu belirtmektedir.¹²⁷³

Horasan'ın Müslümanların eline geçmesinin ardından bu bölgenin önem kazanması Abbâsî ihtilali arifesine ve buradaki propaganda faaliyetlerine rastlamaktadır. Bu bağlamda en fazla öne çıkan isimlerden biri ise Ebû Muslim el-Horasânî (ö. 137/755) olmalıdır. Hareketin öncüsü Muhammed b. Ali'nin oğlu İmâm İbrâhîm tarafından Horasan'a dâî olarak görevlendirilen ve zamanla Horasan'daki faaliyetlerin baş sorumlusu haline gelen Ebû Muslim, süreci büyük oranda Merv'den yürütmüştür.¹²⁷⁴ Öyle ki İbn Havkal, Abbâsî ihtilalinin hazırlık aşamasında Merv'de yürütülen faaliyetlerini kastederek, burayı Abbâsî Devleti'nin ortaya çıktığı yer olarak tanımlamaktadır.¹²⁷⁵ Bölge halkından destek toplama arzusu, bölgenin gelişimine yönelik yatırımları da beraberinde getirmiştir. Nitekim Ebû Muslim, burada bulunduğu süreç içinde bölgenin gelişimine de katkı sağlamıştır. Misâlen o, Merv'e bir mescitle birlikte bir idarî bina ve çarşı,¹²⁷⁶ Nîşâbur'da ise mescit¹²⁷⁷ yaptırmıştır.

Me'mûn, babası Hârûn er-Reşîd'in hilafeti döneminde Horasan valisi iken bulunduğu Merv'de, babasının 193/809 yılında ölümü ve hilafetin kardeşi Emîn'e

¹²⁶⁹ Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 573.

¹²⁷⁰ Ya'kûbî, *el-Buldân*, 127.

¹²⁷¹ Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 570. Krş. Ya'kûbî, *el-Buldân*, 99.

¹²⁷² Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 577.

¹²⁷³ Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 576.

¹²⁷⁴ Ebû Muslim el-Horasânî ve onun, Abbâsî ihtilalinin gizli ve açıktan propaganda dönemlerindeki faaliyetleri için bkz. Bozkurt, *Abbâsî İhtilâli*, 52 vd.

¹²⁷⁵ İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, 436.

¹²⁷⁶ İstahrî, *Mesâlik*, 258-259; İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, 434-435.

¹²⁷⁷ Ebû Abdullah Hâkim Nîşâbûrî, *Târih-i Nîşâbûr*, Farsçaya çev. Muhammed b. Hüseyin Halîfe Nîşâbûrî, thk. Muhammed Rîzâ Şefî'î Kedkenî (Tahran: Muesse-i İntişârât-ı Âgâh, 1996), 217; Pırlanta, *Nîşâbur*, 219.

devretmesiyle de bir süre kalmaya devam etmiş, hilafet makamına kendisi geçtiğinde de merkez olarak Merv'i tercih etmiştir.¹²⁷⁸ Nitekim o, 201/817¹²⁷⁹ yılında Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin ettiğinde onu Merv'e çağırılmıştır.¹²⁸⁰ Me'mûn'la başlayan Horasan valilerinin Merv'de ikamet etmesi geleneği Tâhirî ailesiyle bozulmuş ve 214/829-830 yılında buraya vali olan Abdullâh b. Tâhir'in (ö. 230/844) Nîşâbur'da ikamet etmeyi tercih etmesiyle bu şehir ön plana çıkmaya başlamıştır.¹²⁸¹ Abdullâh b. Tâhir'in ardından oğlu Tâhir b. Abdillâh ve onun ardından Muhammed b. Tâhir, Horasan'a valilik yaptıkları dönemde bölgeyi Nîşâbur'dan idare etmişlerdir. 259/872-873 yılına kadar devam eden bu gelenek, Tâhirî hanedanlığına son veren -ve Saffârîler hanedanlığının kurucusu kabul edilen- Ya'kûb b. Leys es-Saffâr'ın (ö. 265/879) Nîşâbur'a girip Muhammed b. Tâhir'i yakalatmasıyla sona ermiştir.¹²⁸² Nitekim İbn Havkal, Tâhirîlerin merkezi Nîşâbur'a taşınmasına kadar Horasan'ın idarî merkezinin Merv ve Belh olduğunu söylemektedir.¹²⁸³

Horasan'ın önde gelen şehirleri, özellikle hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda ilmî faaliyetler açısından da rağbet gören merkezlere dönüşmeye başlamıştır. Özellikle hicrî dördüncü asır coğrafyacılarının ifadeleri bu bağlamda dikkat çekicidir. İbn Havkal, Belh halkının ilme merakına vurgu yapmakta ve bu yörenin halkının edebiyat, fıkıh gibi alanlarla birlikte zor ve karmaşık ilimlere de vakıf olduğunu ve pek çok âlim çıkardığından söz etmektedir.¹²⁸⁴ Makdisî ise Nîşâbur'da fukahânın münazara için toplandığı bir mecliste bizzat bulunmuştur.¹²⁸⁵

Horasan bölgesi, Mürcie başta olmak üzere çok sayıda mezhebin ve onların temsilcilerinin faaliyetlerine ev sahipliği yapmıştır. Çalışmamızın kapsamı içinde kalan dönemde bölgedeki yaygın nüfus Mürcie ile zamanla bu zümre içinden ayrıran Kerrâmiyye'dir. Bununla birlikte bölgede Hâricî, Şîî, Mu'tezilî nüfusun da varlığı görülmektedir.

Emevîler Dönemi'nde Hâricîlerden bu bölgeye gidenler ve isyan edenler olduğu görülmektedir. Daha önce özellikle Nâfî b. el-Ezrâk ve taraftarlarının Basra'dan Hûzistan

¹²⁷⁸ Ya'kûbî, *el-Buldân*, 140.

¹²⁷⁹ Ya'kûbî, *Târih*, 2/402.

¹²⁸⁰ Ya'kûbî, *Târih*'inden farklı olarak burada 202/817-818 yılını verir. Bkz. Ya'kûbî, *el-Buldân*, 141.

¹²⁸¹ Ya'kûbî, *el-Buldân*, 96. Makdisî, Nîşâbur'un Merv şehrini geride bırakmasına dair yorumu, bunun İslâm'ın bölgeye gelmesiyle olduğu yönündedir. Bkz. Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 271.

¹²⁸² Ya'kûbî, *el-Buldân*, 142-143.

¹²⁸³ İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, 434.

¹²⁸⁴ İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, 448.

¹²⁸⁵ Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 186-187.

bölgesine geçiş yaptığı ve burada Emevî ordusuyla çatışmalara girdiğine değinmiştik. Bu süreçten sonra, Hâricî grupların bir kısmından Horasan bölgesine geçişler gerçekleşmiş olmalıdır. Ebû Muslim'in Abbâsî ihtilali öncesi faaliyetlerine destek verenler arasında Hâricî fırkalardan Se'âlîbe'den Şeybân b. Seleme ve taraftarları da bulunmaktadır.¹²⁸⁶ Ancak Hâricîlerin bütün olarak Abbâsîlerle uyum içinde hareket ettiklerini söylemek mümkün değildir. Özellikle Hârûn er-Reşîd'in hilafeti ve Me'mûn'un ilk dönemleri, Hamza b. el-Ekrek adında bir Hâricî ve onun taraftarları için kullanılan Hamziyye hareketinin Horasan'da yarattıkları tahribata sahne olmuştur.¹²⁸⁷

Horasan'ın önde gelen merkezleri, Hâricî isyanlara olduğu kadar Zeydî hareketlere de ev sahipliği yapmıştır. Babası Zeyd b. Ali'nin 122/740 yılında ölümünün ardından kaçtığı Horasan'da Emevî halifesi Hişâm b. Abdilmelik'e karşı ayaklanma kararı alan Yahyâ b. Zeyd (ö. 125/743), yakalandığında Belh şehrindeydi. Hapsedildiği yerden kaçma fırsatı bulduğunda ise o, önce Nîşâbur'a yönelmiş, sonrasında Cuzcân'da öldürülmüştür.¹²⁸⁸ Taberistan Zeydîlerinin özellikle Sâ mânîler idaresi altındaki Nîşâbur'u ele geçirmeye yönelik hamleleri bulunmakla birlikte, bunlar ancak kısa süreli sonuç vermiş ve Sâ mânîler şehrin hâkimiyetini tekrar eline almıştır.¹²⁸⁹

Horasan'da özellikle hicrî ikinci asırdan itibaren etkinliğinden söz edilebilecek bir diğer fırka Mürcie'dir.¹²⁹⁰ Özellikle bölgede İslâm'ın yayılmasından sonra Emevî idaresinin mevâlî halkı mağdur ve rahatsız eden -haraç ve cizye başta olmak üzere- uygulama ve söylemleri, bölgede Mürcîî fikirlerin yaygınlık kazanması kadar, iktidara karşı isyanların da ana sebeplerinden biri olmuştur. Sâbit Kutna tarafından hicrî ilk asrın sonlarında yazılan *İrcâ Kasîdesi*, Hâricîler ve Mürcîîler arasındaki fikrî anlaşmazlıkların olduğu kadar, mevalînin eşitlikçi taleplerinin Mürcîî itikadı üzerinden temellendirilmesini göstermesi bakımından önemli bir vesikadır.¹²⁹¹ Nitekim 116/734 yılında Merv'de başlayan ve alt yapısını Mürcîî fikirlerin oluşturduğu Hâris b. Sureyc ayaklanması kısa sürede Horasan'ın Merv, Belh gibi önde gelen şehirlerinin yanı sıra Mâverâunnehir bölgesinden de destek alarak 128/746 yılındaki ölümüne kadar Emevî idaresine büyük sıkıntı yaşatmıştır.¹²⁹²

¹²⁸⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 160-161.

¹²⁸⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 90-93.

¹²⁸⁸ Ya'kûbî, *el-Buldân*, 136.

¹²⁸⁹ Pırlanta, *Nişabur*, 246-257.

¹²⁹⁰ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 173 vd.

¹²⁹¹ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 177-181.

¹²⁹² Taberî, *Târîh*, 7/330-342; Hâris b. Sureyc isyanı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 183-192.

Makdisî, Fırka-yı Nâciye ve Sevâdu'l-Azam olarak nitelenenlerin şu dört mezhep ehli olduğunu öne sürmektedir: Maşrik'te Ebû Hanîfe'nin ashabı, Mağrip'te Mâlik'in ashabı, Şâş ve Nîşâbur'da Şafiî'nin ashabı, Şâm, Akûr ve Rihâb'da Ashâbu'l-Hadîs. Geri kalan bölgeler ise karışık vaziyettedir.¹²⁹³ Makdisî'nin bu ifadelerinden, Horasan'ın genelinde Ebû Hanîfe taraftarları bulunmakla birlikte Nîşâbur'da ihmal edilemeyecek bir Şafiî nüfus bulunduğu anlaşılmaktadır. Merv'deki Mescidu'l-'Atûk'in cemaatinin ise Ehl-i/Ashâb-ı Hadîs olduğu belirtilmektedir.¹²⁹⁴ Yine Merv'de Hanefî ve Şafiî nüfusun varlığından söz etmek mümkündür.¹²⁹⁵

Söz konusu Mürciî nüfusun içinden ise bir noktadan sonra Kerrâmîliğin ön plana çıktığı anlaşılmaktadır.¹²⁹⁶ Nitekim Makdisî'nin, kendi yaşadığı dönemin Nîşâbur'unda ön plana çıkardığı fırkalar; Kerrâmiyye, Şîa ve -çoğunlukta olmasa da- Mu'tezile'dir.¹²⁹⁷ Mu'tezilî fikirlerin Horasan'da varlık göstermesini, hicrî ikinci asır sonu ve üçüncü asır başında Sumâme b. Eşres (ö. 213/828) ve Bîşr b. Mutemir'in (ö. 210/825) bölgeye intikalinin ardından başlatmak mümkündür.¹²⁹⁸ Vâsıl b. Atâ'nın davetçilerini gönderdiği bölgelerden birinin Horasan olduğunu bilmekle birlikte,¹²⁹⁹ erken dönemde bu dâîlerin ne derece etkili olduğunu tespit edememekteyiz. Ancak bölgede Mu'tezile'nin bölgede varlığı büyük oranda hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarla birlikte görünür hale gelmektedir.

Mürcie'nin Horasan'da yayılma imkânı bulması, burada zamanla ortaya çıkan Kerrâmiyye gibi akımların olduğu kadar Hanefî-Mu'tezilî geleneğin de zeminini hazırlamıştır. Makdisî, hicrî dördüncü asrın Nîşâbur'unda Şîîlerin, Kerrâmîlerin yanında Mu'tezilîlerin varlığından söz etmektedir. Hicrî üçüncü asırda yaşamış ve tam olarak tespit edilemeyen bir tarihte Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçmiş olan İbnu'r-Râvendî, muhtemelen bu asrın ilk yarısında, Merv ile Belh arasında kalan Merverrûz'un yakınlarındaki Revend köyünde dünyaya gelmiştir. Ka'bî, Belh kökenli olup dönemin en meşhur Mu'tezilî âlimlerinden biridir. Hicrî dördüncü asra gelindiğinde ise Ebû Sehl ez-Zuccâcî, Ebû Nasr Muhammed b. Sehl (ö. 388/998) gibi Nîşâburlu Hanefî-Mu'tezilî

¹²⁹³ Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsîm*, 39.

¹²⁹⁴ İstahrî, *Mesâlik*, 259; İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, 434.

¹²⁹⁵ Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsîm*, 310, 323.

¹²⁹⁶ Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsîm*, 238.

¹²⁹⁷ Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsîm*, 323.

¹²⁹⁸ Van Ess'e göre bu şahısların Me'mûn'un meclislerinde bulunması, Mu'tezile'nin doğu bölgesine kök salmasını sağlamıştır. Bkz. Van Ess, "İbn ar-Rewandi or the Making of an Image", 2/1348.

¹²⁹⁹ Vâsıl'ın buraya gönderdiği Hafs b. Sâlim, Tirmizî'e kadar ilerlemiş, burada Cehm b. Safvan'la münazarada bulunmuş ve galip gelerek geçici bir süre için de olsa Cehm'in görüşlerini değiştirmeyi başarmıştır. Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 206-207; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 32.

âlimler, Mu‘tezilî tabakâtlarda kendine yer bulacaktır.¹³⁰⁰ Bu isimlerden özellikle Ebû Nasr Muhammed b. Sehl’in, Sâhib b. Abbâd tarafından tertip edilen münazara meclislerinde tartışanlar arasında bulunduğu kaydedilmektedir.¹³⁰¹

Bölgede, Muhammed el-Bâkır ve Ca‘fer es-Sâdık’ın ashabı arasında Nîşâburlu kimselerin adı geçse de¹³⁰² Horasan’ın İmâmiyye için önem kazanması Ali er-Rızâ’nın Merv’e gelmesi ve ardından Tûs yakınlarında vefat etmesiyle gerçekleşmiştir.¹³⁰³ Aynı yüzyılın ortalarına gelindiğinde Nîşâburlu Fazl b. Şâzân, İmâmiyye’nin tanınmış âlimlerinden biri haline gelecektir. Daha önce değindiğimiz üzere Fazl b. Şâzân’ın *el-İzâh*’ı İmâmiyye’nin günümüze ulaşan en erken tarihli kaynaklarından biri olmanın yanı sıra, Nîşâbur başta olmak üzere Horasan’da Hanefî-Mürçîî nüfusun etkinliğini gösteren bir çalışmadır. Fazl b. Şâzân’ın buradaki öncelikli muhatabı Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat’tır. Onun Mu‘tezile’yi bunun bir alt grubu olarak göstermesi de içinde yaşadığı coğrafyadaki öncelikli muhatabından kaynaklanıyor olmalıdır.

Hicrî dördüncü asırda, Büveyhî meclislerinde Belh kökenli bir başka İmâmî, Ebu’l-Ceyş el-Horasânî (el-Belhî); Mu‘tezile’nin Ebû Abdullah el-Basrî, Cessâs, Ali b. İsa er-Rummânî gibi önde gelen âlimleriyle 360/971 yılında fikrî mücadele içine girmiştir.¹³⁰⁴ Yine bu asırda İbnu’l-Cuneyd Nîşâbur’da Hanefîlerle tartışmalar içine girmiştir ki burada Hanefî-Mu‘tezilî fikirlerle tanışmış olması mümkündür. Muhtemelen aynı dönemlerde Şeyh Sadûk; Kum, Rey, Bağdat gibi şehirler dışında Horasan’ın Nîşâbur, Belh, Tûs gibi şehirlerine seyahatlerde bulunmuş ve buralardaki İmâmîlerin özellikle gaybet konusundaki kafa karışıklığını bizzat gözlemlemiştir.¹³⁰⁵

2. İMÂMİYYE’NİN MU‘TEZİLE’DEN ETKİLENMESİ

Büyük Gaybet’in yarattığı kafa karışıklığı, Mu‘tezile’den İmâmiyye’ye geçen şahısların getirdiği yeni soluk ve başından itibaren Mu‘tezile başta olmak üzere muhaliflerin eleştirilerine onların lisanıyla karşılık verebilme ihtiyacı gibi sebepler İmâmiyye’nin fikrî ve yönetsel açıdan Mu‘tezile’den etkilenmesine kapı aralayan

¹³⁰⁰ Hâkim el-Cuşemî, “Şerhu ‘Uyûni’l-Mesâil”, *Fazlu’l-İ’tizâl*, 390-391; Alibekiroğlu, *Hanefilik-Mu‘tezile İlişkisi*, 222, 229.

¹³⁰¹ Cuşemî, “Şerhu ‘Uyûni’l-Mesâil”, 391.

¹³⁰² Demir, *Horasan’da Şiilik*, 161.

¹³⁰³ Ya‘kûbî, *el-Buldân*, 93.

¹³⁰⁴ Tevhîdî, *Ahlâku’l-Vezîreyn*, 202.

¹³⁰⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâlu’d-Dîn*, 2-3. Demir Sadûk’un, *Emâlî* adlı eserinde yer alan yetmiş bir meclisin Belh’te geçmesinin, bu şehirdeki İmâmî topluluğun hadis faaliyetlerinin yoğunluğunu göstermesine dikkat

hususlar olmuştur. Özellikle hicrî dördüncü asır, kelâmî konuların yanında fıkıh ve hadis alanında da yenilikleri beraberinde getirmiştir. İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilenmesini kelâm, fıkıh ve hadis çerçevesinde tasnif etmemizin nedeni, söz konusu asrın bu üç alanda da birtakım gelişmelere sahne olmasıdır. Mu'tezile'nin beş temel esasından biri olan *va'd* ve *va'id* ilkesinin benimsemesiyle öne çıkan üç isim ve tespit edebildiğimiz kadarıyla bu asırda Mu'tezile'den İmâmiyye'ye bir geçiş, kanaatimizce etkilenmenin kelâmî damarının birer göstergesidir. Diğer yandan fikhî konularda re'yle ictihada ve kıyasa başvurmalarıyla öne çıkan Kadîmeyn ise bu asırda İmâmiyye fıkında bir kırılmayı temsil etmektedir. Çalışmamızı kronolojik olarak sonlandırdığımız Şeyh Sadûk ise kendisinden önceki İmâmî hadisçilerde görmediğimiz bir şekilde kendi aklî temellendirmelerine başvurarak, İmâmiyye'nin hadis tedvîninde bir yeniliğin öncüsü olmuştur.

Etkileşimin üçüncü aşaması olan İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilenmesi kapsamında değerlendirdiğimiz şahıs ve fikirlerin hicrî dördüncü asırda yoğunlaşması, bu dönemin tamamıyla etkilenmeden ibaret olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü gördüğümüz kadarıyla yine aynı dönemde İmâmiyye cephesinden Mu'tezile'ye yönelik reddiyeler yazılmaya devam etmiş ve bunlar, ilişkinin halen görmezden gelinemeyecek menfi boyutunun tezahürleri olmuştur. Bu dönemde Ebu'l-Kâsım el-Kûfî (ö. 352/963) *Tenâkuzu Ekâvîli'l-Mu'tezile*¹³⁰⁶ adlı eseriyle doğrudan Mu'tezile'yi hedef almıştır. Diğer yandan aynı dönemde İmâmiyye kanadından Câhız'ın eserlerine yönelik reddiyeler yazılmaya devam etmiştir. Bunlar arasında Ebu'l-Ahvas es-Basrî'nin, *er-Redd 'ale'l-Osmâniyye*,¹³⁰⁷ Ebu'l-Ceyş el-Belhî'nin¹³⁰⁸ (ö. 367/977-978) *Nakdu'l-Osmâniyye 'ale'l-Câhız*¹³⁰⁹ ve Ebû Nuaym Ali b. Hamza el-Basrî'nin (ö. 375/985-986) *er-Redd 'ale'l-Câhız (fi'l-Hayevân)*¹³¹⁰ adlı eserlerini saymak mümkündür.

çekmektedir. Bkz. Demir, *Horasan'da Şiilik*, 194.

¹³⁰⁶ Necâşî, *Ricâl*, 266; Agabozorg Tahrânî, *ez-Zerî'a*, 4/ 436. Tûsî'de sonraları sapkınlığa kapıldığı ve Mücessime'ye girdiği ifade edilmekte ve “bu gulat ve tahlit(saçmalıklara) dair” kitaplar da yazdığı ifade edilmekte ancak bu eserin bahsi geçmemektedir. bkz. Tûsî, *Fihrist*, 271-272.

¹³⁰⁷ İbn Şehrâşûb, *Me'âlimu'l-'Ulemâ*, 139; Asma Afsaruddin, “Lessons from the Past: Piety, Leadership and Good Governance in the Risalat al-Uthmaniyya”, *al-Jahiz*, 176.

¹³⁰⁸ Ka'bî ve Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin öğrencilerinden, Şeyh Mufîd'in ise hocalarındandır. Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 88-89.

¹³⁰⁹ Necâşî, *Ricâl*, 422; Tûsî'de *Nakdu Kitâbi'l-Osmâniyye li'l-Câhız* şeklinde geçer. bkz. *Fihrist*, 473; Agabozorg Tahrânî, *ez-Zerî'a*, 24/ 289.

¹³¹⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udeba*, 4/ 1755; Agabozorg Tahrânî, *ez-Zerî'a*, 10/ 192.

İçeriğin müspet ya da menfi olduğuna dair bir bilgimiz olmamakla birlikte yine Ebu'l-Kâsım el-Kûfî'nin *Kitâbu Tahkîki mâ Ellefahu'l-Belhî mine'l-Makâlât*¹³¹¹ isimli eseri, onun Ka'bî ve *Makâlât*'ına ilgi ve irtibatını göstermesi açısından burada zikredilmeye değerdir. Diğer yandan bu kez Ka'bî'nin öğrencisine yönelik yazılan Ebû Zur'a el-Fârisî'ye¹³¹² ait *er-Redd 'ale'l-Ahdebi'l-Mu'tezilî fî mâ Zehebe ileyhi min İbtâli'n-Nass* isimli eser, türü ve içeriğine dair çok daha belirgin bir fikir oluşturmaktadır.

2. 1. Kelâmî Konularda Mu'tezile'den Etkilenen İmâmîler

Hicrî üçüncü asrın sonları ve dördüncü asırla tarihlendirebileceğimiz üç şahıs, İmâmî gelenek içinde görmeye alışkın olmadığımız bir şekilde vaîd fikriyle ilişkilendirilmiştir. Çalışmamızın son bölümünde İmâmî gelenekte va'd ve vaîd konusuna yaklaşıma ayrıca değinilecek olmakla birlikte, söz konusu üç ismin yaşadıkları döneme dair ulaşabildiğimiz veriler, onları iki fırka etkileşiminin üçüncü aşamasında ve İmâmiyye'nin Mu'tezile'den etkilenmesi kapsamında değerlendirmemize neden olmuştur. Yine hicrî dördüncü asırda Şîraz asıllı bir aileden geldiğini tahmin ettiğimiz Fesâncis ise kaynaklarda Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçtiği kaydedilen bir isimdir. Hicrî üçüncü asırdaki geçişlerden kronolojik olarak ayrı bir yerde durması, ona çalışmamızın ikinci bölümü yerine burada yer vermeyi uygun görmemize neden olmuştur.

2. 1. 1. Vaîdi Savunan Üç İsim

2. 1. 1. 1. Sûsencirdî

Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Bîşr el-Hamdûnî es-Sûsencirdî İmâmî kaynaklarda *vaîd* ilkesini benimseyenler arasında zikredilmektedir. O, Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin “gılmanındandır” ve Âl-i Hamdûn ailesine mensuptur.¹³¹³ Onun ismi daha önce İbn Kîbe ile Ka'bî arasında imâmet konusuna dair karşılıklı reddiyeleşmeler sürecinde çıkmıştır. Sûsencirdî, -muhtemelen Rey'den yola çıkarak yaptığı-¹³¹⁴ Tûs ziyaretinden sonra Belh'e uğramış, burada Ka'bî ile görüşmüş ve İbn Kîbe'nin *el-İnsâf* adlı eserini ulaştırmıştır. Belh'te bulunan Ka'bî ile Rey'deki İbn Kîbe'nin karşılıklı kaleme aldığı metinleri

¹³¹¹ Necâşî, *Ricâl*, 265.

¹³¹² Erken dönem İmâmî tabakât yazarları arasında kendisinden bahseden yalnızca İbn Şehrâşûb'dur. Ebu'l-Hasan el-Ahdeb'in Ka'bî'nin öğrencisi olduğu ve Büveyhî emiri Adududdevle'nin meclislerinde bulunduğu bilgisinden hareketle büyük oranda dördüncü asırda yaşadığı çıkarımını yapmak mümkün olduğu için; Ebû Zur'a'nın onun en erken ihtimalle çağdaşı olduğu varsayımı ile eseri burada zikredilmiştir. İbn Şehrâşûb, *Me'âlimu'l-'Ulemâ*, 141; Agabozorg Tahrânî, *ez-Zerî'a*, 10/ 181.

¹³¹³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 604-605; Tûsî, *Fihrist*, 390.

¹³¹⁴ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, 7/12.

birbirlerine ulaştıran Sûsencirdî, her iki şehre de en az ikişer kez uğramış görünmektedir.¹³¹⁵ Ebû Sehl'in yanında bulunmasından hareketle bir süre de Bağdat'ta ikamet ettiğini tahmin edebileceğimiz Sûsencirdî'nin çağdaşı olduğu bu isimlerden hareketle ağırlıklı olarak hicrî üçüncü asırda yaşadığını ve hicrî dördüncü asrın en azından başlarını görmüş olduğunu söylememiz mümkündür. Ayrıca onun İbn Kıbe ile Ka'bî arasındaki iletişimi sağlama görevinin, İbn Kıbe'nin vefatıyla sona ermesinden hareketle en azından İbn Kıbe'den daha ileri bir tarihte vefat ettiği sonucuna ulaşabilmekteyiz.

Sûsencirdî'nin imâmetle alakalı *Kitâbu'l-Mukni' fi'l-Îmâme*, *Kitâbu'l-Munkiz/İnkâz*¹³¹⁶ *fi'l-Îmâme*¹³¹⁷ olmak üzere iki eser kaleme aldığı bilinmektedir. Onun ismi ayrıca Kâdî Abdulcebbâr'ın *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nubuvve*'sinde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre o, Ebû İsa el-Varrâk, İbnu'r-Râvendî, Hasan b. Mûsâ ve Ebû Sehl en-Nevbahtî ile birlikte Hişâm b. Hakem'in tecsîm ve teşbîh temalı fikirlerini destekleyen ve bu doğrultuda eserler yazanlar arasındadır.¹³¹⁸ Ancak Kâdî Abdulcebbâr'ın bu ifadelerinin ne denli güvenilir olduğu tartışmalıdır, özellikle mezkûr eserinde İmâmiyye'ye karşı genel tavrı dikkate alındığında buradaki ifadelerine kuşku ile yaklaşmak daha makuldür.¹³¹⁹

2. 1. 1. 2. İbn Abdek¹³²⁰

Ebû Muhammed (Ebû Ca'fer) Muhammed b. Ali b. Abdeki el-Curcânî'yi Kâdî Abdulcebbâr Askerî nisbesiyle ansa da İmâmî yazarlar onun aslen Curcânî olduğunu belirtmektedir.¹³²¹ Mu'tezile'nin onuncu tabakasında kendine yer bulan İbn Abdek, yine Mu'tezilî kaynaklara göre bilgi birikimi ve kişiliğiyle Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî başta olmak

¹³¹⁵ Necâşî, *Ricâl*, 375-376; Tûsî, *Fihrist*, 389.

¹³¹⁶ Tûsî, *Fihrist*, 390.

¹³¹⁷ Necâşî, *Ricâl*, 381.

¹³¹⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 1022-1023.

¹³¹⁹ Kâdî Abdulcebbâr'ın burada kendi eserlerine muhalif olarak genellemeci bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Zira o *Tesbît*'te ve *el-Muğnî*'de Nevbahtîleri Ebû-Ahvas ile birlikte, tecsîm gibi aşırı iddialardan tenzih etmektedir. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 434-435; a.mlf., *el-Muğnî*, 20-1/38.

¹³²⁰ Hanefî kaynaklarda Ebû Muhammed b. Abdek nisbeli bir şahıs daha bulunmaktadır. Bkz. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1985), 170. 347/958-958 tarihinde vefat eden bu şahsın, Mu'tezilî kaynaklarda bahsi geçen Abdekî olup olmadığı sorusu ayrıca gündeme gelmiştir. Ancak Alibekiroğlu, Hanefî kaynaklarda geçen İbn Abdek ile Mu'tezilî tabakatlardaki Abdekî'nin aynı kişi olmadığını tahmin etmektedir. Bkz. Alibekiroğlu, *Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 227. Nitekim, Mu'tezilî yazarların İbn Abdek hakkında dikkat çektiği, imâmet konusunda yaşadığı kafa karışıklığı, onun İmâmiyye ile ilişkilendirilmesine imkân tanımaktadır.

¹³²¹ Necâşî, *Ricâl*, 382; Tûsî, *Fihrist*, 548.

üzere etrafından takdir kazanmış biri olmasına rağmen sonradan imâmet konusunda fikrini değiştirmiş ve hatta bu konuda kafası hayli karışmıştır.¹³²²

İbn Abdek ömrünün önemli bir kısmını ilim yolculukları ile geçirmiş olmalıdır. Onun İsfahan'da Muhammed b. Dâvûd İsfahânî ez-Zâhirî'den (ö. 297/910) ders aldığı bilinmektedir.¹³²³ Bir süre Nişabur'da ikamet etmiş, hatta Sem'ânî'nin bildirdiğine göre burada bir ev ve hamam inşâ etmiştir.¹³²⁴ Muhtemelen bundan sonra Askerimükrem'de Ebû Hâşim el-Cubbâî'den ders almış,¹³²⁵ sonrasında İsfahan, ardından Belh'te bulunmuş ve Ka'bî'nin ilim halkasına katılmıştır.¹³²⁶ Ka'bî, yanına geldiğinde genç yaşta olduğu anlaşılan İbn Abdek için, kelâmın dakîkine ve celîline dair bilgi birikimi daha fazla birini tanımadığını söylemektedir.¹³²⁷ İbn Abdek'in ders alma imkânı bulduğu iki ismin, döneminin Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelenleri olması, onun her iki ekole de vukûfiyetini sağlamış olmalıdır.¹³²⁸ İbn Abdek, yine Curcân'da 360/971 yılından sonraki bir tarihte vefat etmiştir.¹³²⁹

Mu'tezilî kaynaklar onu, geleceği parlak genç bir mütekellim iken imâmet konusunda aklı karışıp hataya düşmüş birisi şeklinde resmederken; İmâmî kaynaklarda o, Mu'tezile'nin *vaîd* ilkesini kabul etmiş olmakla birlikte önde gelen bir İmâmî kelâmcı olarak takdim edilmektedir.¹³³⁰ Dahası içeriği günümüze ulaşmamakla birlikte, *el-Kelâm 'ale'l-Fırkati'l-Müsebbite li Ru'yetillâhi Teâlâ*¹³³¹ isimli eseri onun ru'yetullahı da reddettiği ihtimalini gündeme getirmektedir ki bu, Mu'tezile ile fikrî örtüşmeden bahsedebileceğimiz bir başka konudur. Tûsî ve İbn Şehrâşûb başta olmak üzere İmâmî kaynaklar onu İmâmiyye'nin kelâmcıları arasında gösterse de Ansari, Zeydî kaynaklarda imamlardan rivayette bulunan raviler arasında geçmesi ve bunlar arasında imamların ismet sıfatı gibi İmâmiyye'nin temel itikadına muhalif rivayetler bulunması gibi verilerden hareketle onun Zeydî olması ihtimalini de dikkate almaya değer bulmaktadır.¹³³²

¹³²² Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 340-341; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 109-110.

¹³²³ Hassan Ansari, "İbn Abdek", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, 4/198.

¹³²⁴ Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, tdk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988), 4/132.

¹³²⁵ Ansari, Ebû Hâşim'in Bağdat'a geliş tarihi olan 314/926-927'den önce olması gerektiğine dikkat çeker. bkz. Ansari, "İbn Abdek", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, 4/198. Krş. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 594-595.

¹³²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 340-341; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 109.

¹³²⁷ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 109-110.

¹³²⁸ Krş. Ansari, "İbn Abdek", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, 4/198.

¹³²⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/132; Ansari, "İbn Abdek", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, 4/198.

¹³³⁰ Tûsî, *Fihrist*, 549; İbn Şehrâşûb, *Me'âlimu'l-'Ulemâ*, 143.

¹³³¹ İbn Şehrâşûb, *Me'âlimu'l-'Ulemâ*, 143.

¹³³² Ansari, "İbn Abdek", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, 4/198.

İbn Abdek'in kaynaklarda adı verilen diğer eserleri ise şunlardır: *Kitâbu't-Tefsîr*, *Matâli 'u'l-Hidâye*, *er-Redd 'ale'l-İsmâ'iliyye*.¹³³³ Van Ess, özellikle bu son esere, İsmâîlîlerin hem İmâmiyye hem de Mu'tezile için tehlike teşkil etmeye başladığı dönemi yansıması açısından ayrıca önem atfetmektedir.¹³³⁴

2. 1. 1. 3. Ebû Mansûr es-Sarrâm

İbn Abdek ile birlikte vâidi savunan ve Bağdatlıların¹³³⁵ mezhebine tâbî olanlar arasındadır.¹³³⁶ Nîşâburlu mütekellimler arasında zikredilen Ebû Mansûr'un ölüm tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Onun *Beyânu'd-Dîn* isimli usûl alanındaki eserinin büyük bir kısmını Ebû Hâzim en-Nîsâbûrî ile birlikte okuduğunu belirten Tûsî, ayrıca Ebu'l-Kâsım ismindeki oğlunu bizzat gördüğünü bildirmektedir.¹³³⁷ Bu bilgiden hareketle Ebû Mansûr es-Sarrâm'ın da hicrî dördüncü asrın ikinci yarısında yaşamış olduğunu tahmin etmek mümkündür.

Ebû Mansûr'un eserleri arasında *Kitâb fî İbtâli'l-Kıyâs* ve *Tefsîru'l-Kur'ân*¹³³⁸ bulunmaktadır.

2. 1. 2. Büveyhîler Döneminde Mu'tezile'den İmâmiyye'ye Geçiş: Fesâncis

Necâşî, Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçenler arasında Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abbas b. Fesâncis/¹³³⁹Fesânces/Fesâncus¹³⁴⁰ ismine yer vermektedir. Yine Necâşî, ahbâr, şiiir, neseb, âsâr ve siyer konusunda âlim olarak tanımladığı Ali b. Muhammed b. Fesâncis'in öncesinde Mu'tezilî olup İmâmiyye'ye geçtiğini açık etmek için fazla ünlü olduğunu vurgulamaktadır.¹³⁴¹ Necâşî bu ifadeleriyle onun, Büveyhîler döneminde vezirlik başta olmak üzere pek çok idarî görevlerde bulunmuş Fesâncis ailesinin bir ferdi olmasına işaret ediyor olmalıdır. Şîrâz'ın köklü ve zengin ailelerinden olduğu anlaşılan Benû Fesâncis'in özellikle Muizuddevle'ye vezirlik yapmış olan Ebu'l-Ferec Muhammed b. el-Abbas b. Fesâncis eş-Şîrâzî el-Kâtib'in (ö. 370/981), Necâşî'nin kastettiği şöhreti taşıdığı muhakkaktır.¹³⁴² Bizzat Ebu'l-Ferec'in oğlu olduğunu iddia etmek için

¹³³³ Necâşî, *Ricâl*, 382; Tûsî, *Fihrist*, 549; İbn Şehrâşûb, *Me'âlimu'l-'Ulemâ*, 143.

¹³³⁴ Van Ess, *Theology and Society*, 4/282.

¹³³⁵ Bağdat Mu'tezilesi olmalı.

¹³³⁶ Tûsî, *Fihrist*, 549.

¹³³⁷ Tûsî, *Fihrist*, 537.

¹³³⁸ Tûsî, *Fihrist*, 537.

¹³³⁹ Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, 16/308.

¹³⁴⁰ Cl. Cahen, "Fasandjus", *Encyclopaedia of Islam*, ed. B. Lewis vd. (Leiden: Brill, 1991), 2/827.

¹³⁴¹ Necâşî, *Ricâl*, 269.

¹³⁴² Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, 16/308-309.

başka bir delile rastlamamış olmakla birlikte her halükârda bu ailenin bir mensubu olduğunu söyleyebileceğimiz Ali b. Muhammed'in hakkında ne yazık ki Mu'tezilî kaynaklar da bilgi vermemektedir.

Yine Necâşî'nin aktardığına göre Ali b. Muhammed'in eserleri arasında *Kitâbu'l-'Akîk*, *Kitâbu'r-Redd 'ale'l-Müneccimîn*, *Kitâbu'r-Redd 'alâ Ehli Mantık*, *Kitâbu'r-Redd 'ale'l-Felâsife*, *Kitâbu'r-Redd 'alâ Ehli'l-'Urûz* bulunmaktadır.¹³⁴³

2. 2. IV./X. Asırda İmâmî Fıkıhında Kırılmanın Öncüleri: Kadîmeyn

Hicrî dördüncü asır, İmâmiyye'nın fıkıh algısında bir kırılmanın ilk belirtilerini de içinde barındırmaktadır. Muahhar kaynaklarca “Kadîmeyn”¹³⁴⁴ olarak anılacak iki isim, İbn Ebî Akîl ve İbnu'l-Cuneyd bu noktada öne çıkmaktadır. Bu isimler, fıkıh meselelerinde re'ye başvurma taraftarı olmalarıyla, fikhî sorunların tamamen imamların sözleriyle çözülmeye çalışıldığı yaklaşıma bir alternatif sunmuşlardır. Onların bu yaklaşımı, İmâmiyye'nin kelâmî konularda olduğu kadar fıkıhta da akılcı okul ve fırkalardan etkilenmiş olup olmadıkları sorusunu gündeme getirmiştir.

2. 2. 1. İbn Ebî Akîl

Ebû Muhammed el-Hasan b. Ali/İsâ¹³⁴⁵ b. Ebî Akîl el-Umânî, kaynaklarda İmâmiyye'nin fakîhlerinden ve mütekellimlerinden biri olarak gösterilmektedir.¹³⁴⁶ İbn Kûleveyh'in (ö. 369/979-980) ondan rivayette bulunmasından dolayı, Kuleynî (ö. 329/941) ile aynı tabakadan ve daha sonra Küçük Gaybet denilecek dönemi idrak etmiş olduğu yönünde bir çıkarımda bulunmak mümkündür.¹³⁴⁷ Fıkıh ve kelâm alanlarında olduğunu bildiğimiz ve hiçbir gülmünüze ulaşmamış eserlerinden yalnızca ikisinin ismi kaynaklarda zikredilmiştir. Bunlardan *Kitâbu'l-Mutemessik bi Habli Âli'r-Rasûl*, yazıldığı dönemde ve sonrasında büyük şöhet elde etmiş bir eserdir. Necâşî, -muhtemelen kendi yaşadığı dönemde- Horasan'dan gelen ve yolu Bağdat'a uğrayan hacıların bu eseri mutlaka satın

¹³⁴³ Necâşî, *Ricâl*, 269.

¹³⁴⁴ Modarressi'nin tespitine göre onlara bu ismi ilk olarak İbn Fahd el-Hillî (ö. 841/1437-1438) *el-Muhazzebu'l-Bârî* adlı eserinde vermiştir. Bkz. Modarressi, *An Introduction to Shii Law: a Bibliographical Study* (London: Ithaca Press, 1984), 35.

¹³⁴⁵ Tûsî, *Fihrist*, 138.

¹³⁴⁶ Necâşî, *Ricâl*, 48; Tûsî, *Fihrist*, 139.

¹³⁴⁷ Hasan Yûsufî Eşkûrî, “İbn Ebî Akîl”, *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, 2/683.

aldıklarını anlatmaktadır.¹³⁴⁸ *Kitâbu'l-Kerr ve'l-Ferr (fi'l-Îmâme)* ise yine Necâşî'ye göre imâmet bahsinde yazılmış kapsamlı ve güzel bir eserdir.¹³⁴⁹

İbn Ebî Akîl'in çeşitli kaynaklarda dağınık haldeki fıkîh görüşlerine en fazla itibar eden İbnu'l-Mutahhar el-Hillî olmalıdır. Hillî, *el-Muhtefu's-Şî'a* başta olmak üzere, kendisinden önceki fıkîh ulemâsının görüşlerine yer verdiği eserlerinde İbn Ebî Akîl'i de ihmal etmemiştir.

2. 2. 2. İbnu'l-Cuneyd

Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. el-Cuneyd el-İskâfî, Bağdat ve Vâsıt arasındaki Nehrevân'ın bir bölgesi olan İskâfıdır. Çağdaş çalışmalar, onun hicrî üçüncü asrın sonlarında doğduğuna yönelik tahmini büyük oranda paylaşmaktadırlar.¹³⁵⁰ Yine erken dönem eserlerinde doğrudan zikredilmemekle beraber, İbnu'n-Nedîm'in İbnu'l-Cuneyd'e dair “yakın zamanda yaşadığı” ifadesinden¹³⁵¹ hareketle, onun *Fihrist*'in yazılışından (377/987) kısa bir süre önce vefat ettiğini tahmin edilmektedir.¹³⁵²

Hayatının büyük kısmını Bağdat'ta geçirmiş olduğunu düşünebileceğimiz İbnu'l-Cuneyd'in, dönemin tartışmalı Şîîlerinden Muhammed b. Ali eş-Şelmegânî¹³⁵³ (ö. 322/934) ile yakınlığı da burada başlamış olmalıdır.¹³⁵⁴ Tûsî'nin aktardığı bir rivayet, onun üçüncü sefir Hüseyin b. Rûh ile doğrudan ilişkisine dair olmasa da onun yakınındaki Şelmegânî'yle ilişkisi olduğuna dair fikir vermektedir.¹³⁵⁵ Şeyh Mufîd onun 340/951'de Nîşâbur'a gittiği bilgisini vermektedir.¹³⁵⁶ Bu bilgi onun Rey'de bulunduğu ve burada vefat ettiğine dair rivayetleri¹³⁵⁷ mümkün kılmakla birlikte, aynı zamanda onun 381/991 yılındaki vefat tarihi konusunda sorun teşkil etmektedir. Her halükârda onun Nîşâbur'da bulunduğunu inkâr

¹³⁴⁸ Necâşî, *Ricâl*, 48.

¹³⁴⁹ Necâşî, *Ricâl*, 48; Tûsî, *Fihrist*, 139.

¹³⁵⁰ Madelung, “Ebn al-Jonayd, Abu Alî Mohammad”, *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 5 Temmuz 2022); Pâketçi, “İbnu'l-Cuneyd”, *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, 3/258; Mazlum Uyar, “İbnü'l-Cüneyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/5.

¹³⁵¹ “قريب العهد”

¹³⁵² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 656-657; Pâketçi, “İbnu'l-Cuneyd”, *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, 3/258.

¹³⁵³ İbn Ebî'l-Azâkır olarak da bilinen Şelmegânî, Bağdat'ta hulûl iddialarıyla ortaya çıkmış ve kendisini Rûhu'l-Kudus olarak isimlendirmiştir. Dönemin Abbâsî halifesi Râzî Billâh'a ibâhî eğilimlerinin haberi ulaşan Şelmegânî, önce önde gelen taraftarlarıyla birlikte tutuklanmış, daha sonra idam edilmiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 231-232.

¹³⁵⁴ Madelung, “Ebn al-Jonayd”.

¹³⁵⁵ Tûsî, *el-Gaybe*, 391-392.

¹³⁵⁶ Şeyh Mufîd, *Mesâilu's-Sâgâniyye* (Kum: Kongre-i Şeyh Mufîd, 1413/1992-1993), 56; Pâketçi, “İbnu'l-Cuneyd”, 3/258.

¹³⁵⁷ Seyyid Bahru'l-'Ulûm, *Ricâlu Seyyid Bahru'l-'Ulûm el-Ma'rûf bi'l-Fevâidu'r-Ricâliyye*, thk. Muhammed Sâdık - Hüseyin Bahru'l-'Ulûm (Tahrân: Menşûrâtü Mektebeti's-Sâdık, 1363/1947), 3/222; Erdebîlî, *Câmiu'r-Ruvât*, 2/59.

etmek için bir neden görünmemektedir; zira onun eserleri arasında *Kitâbu Nakd mâ Nakadahû ez-Zeccâcî en-Nîşâbûrî ‘alâ Ebî Alî el-Fazl b. Şâzân Rahimehullah*¹³⁵⁸ adlı bir eserin bulunduğu bilgisi yukarıdaki bilgi ile birleştirildiğinde, Fazl b. Şâzân’ı memleketi Nîşâbur’da bir hemşehrisine karşı savunduğunu düşünmemize neden olmaktadır.

İbnu’l-Cuneyd’in hayatının Bağdat’ta geçen bölümünde saray efradınca da itibar gören bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Onun *Cevâbâtü Mu‘izuddevle* ve *Cevâbâtü Sebüktekîn el-‘Acemî* adlı eserleri, hem dönemin Büveyhî emiri Muizuddevle ile hem de onun Şîî komutanı Sebük Tegin el-Acemî¹³⁵⁹ ile olan irtibatını göstermektedir.¹³⁶⁰

İbnu’l-Cuneyd, büyük kısmı fıkıh konularına dair olan çok sayıda eser telif etmiştir. Bunlar arasında en meşhur olanı *Kitâbu Tehzîbi’ş-Şî‘a li Ahkâmi’ş-Şerî‘a*’dır.¹³⁶¹ Şeyh Tûsî, günümüze ulaşmayan bu eserin yirmi ciltlik bir telifât olduğu bilgisini vermektedir.¹³⁶² Onun eserleri arasında gaybet konusunda olduğu anlaşılan, *Kitâbu İzâleti’d-Dâ‘i ‘an Kulûbi’l-İhvân (fî Ma‘nâ Kitâbu’l-Gaybe)* ve bunun dışında *Kitâbu’l-‘Akl* bulunmaktadır.¹³⁶³ Müellifin diğer eserleri gibi günümüze ulaşmamış olan ve gaybet konusundaki bu kitap, onun yaşadığı dönem dikkate alındığında ayrı bir önem arz etmektedir. Yukarıda söz ettiğimiz üzere İbnu’l-Cuneyd, eldeki veriler ışığında kuvvetle muhtemel hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru dünyaya gelmiş ve hicrî dördüncü asrın ikinci yarısında da vefat etmiştir. O, çok sayıdaki eserini hicrî dördüncü asırda yaşadığı süre boyunca yazmış olmalıdır. Onun eserinin ismi, uzayan gaybetle ilgili İmâmî nüfusun kafa karışıklığı ve huzursuzluklarını gidermeye yönelik bir çabanın ürünü olduğu hissi uyandırmaktadır. Bu nedenle eserin, Büyük Gaybet’in ilk ve sancılı yıllarında yazıldığını ve bu dönemde yazılan gaybet temalı ilk eserler arasında olduğu düşünmek imkân dâhilindedir.¹³⁶⁴

¹³⁵⁸ Necâşî, *Ricâl*, 388.

¹³⁵⁹ Büveyhîler bahsinde zikrettiğimiz ve Sünnî yanlısı politikalarıyla bilinen Sebük Tegin ile karıştırılmamalıdır. Burada bahsi geçen, yine Muizuddevle’nin itibarlı komutanlarından olup, Şîî eğilimleri bilinen Sebük Tegin el-Acemî’dir. Bkz. İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-Umem*, 5/360; Madelung, “Ebn al-Jonayd”.

¹³⁶⁰ Necâşî, *Ricâl*, 387-388.

¹³⁶¹ Necâşî, *Ricâl*, 385.

¹³⁶² Tûsî, *Fihrist*, 392.

¹³⁶³ Necâşî, *Ricâl*, 387; Tûsî, *Fihrist*, 392.

¹³⁶⁴ Gaybetle ilgili hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda yazılan eserlerin bir listesi için bkz. Hakyemez, *Şîa’da Gaybet İnancı*, 141-142.

Kaynaklarda İbnu'l-Cuneyd'e atfedilen eserler arasında, *Kitâbu'l-Înâs bi E'immeti'n-Nâs*,¹³⁶⁵ *Kitâbu'z-Zulâme li Fâtıma a.s.*, *Kitâbu İzâhi Hata'i Men Şenne'a 'ale's-Şî'a fî Emri'l-Kur'an*¹³⁶⁶ yine isimleriyle içeriğe dair fikir üretme imkânı veren çalışmalardır. Pâketçî, bunlardan ikincisinin, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Fâtıma arasındaki meseleleri konu alıyor olabileceğini, son eserin ise Kur'an'ın tahrîfi ya da yaratılmışlığıyla ilgili iddialara karşı İmâmîyye'nin bir savunusu olabileceğini düşünmektedir.¹³⁶⁷

İmâmî kaynakların İbnu'l-Cuneyd ile ilgili bilgilerindeki dağınık ve ihtilaflı ifadeler onun hakkında pek çok konuda sağlıklı bilgi elde etmeyi zorlaştırmaktadır. Necâşî onunla ilgili olarak Gâib İmâm'ın kimi malları ve kılıcını muhafaza ettiği yönünde bir rivayeti paylaşmaktadır.¹³⁶⁸ İbnu'l-Cuneyd'e bir yandan İmâmîyye için büyük anlam ifade edecek böyle bir görev yüklenirken, bir yandan da onun fıkıhta kıyasa itibar etmesine -eleştiri sadedinde- vurgu yapılmaktadır.¹³⁶⁹ Bu yaklaşım Şeyh Tûsî'de daha belirgin bir şekilde kendisini göstermektedir. Öyle ki Tûsî, onunla ilgili güzel eserler kaleme aldığı yönünde bir övgüde bulunduktan sonra “Ancak kıyas görüşünü kabul etmiştir.” şeklinde bir şerh düşmekte; bu yüzden kitaplarının terk edildiğini ve itibar görmediğini belirtmektedir.¹³⁷⁰

İbnu'l-Cuneyd, imamların fıkıh konularındaki sözleriyle kıyas ve re'yle elde edilen hüküm arasında bir ayrım gözetmemekte ve bu suretle onların sözlerinin kati yaptırımına yönelik bir alternatif önermiş olmaktadır.¹³⁷¹ Onun *Kitâbu Keşfi't-Temvîh ve'l-Elbâs 'alâ Ağmâri's-Şî'a fî Emri'l-Kıyâs* ve *Kitâbu İzhâr mâ Setereh Ehlu'l-Înâd mine'r-Rivaye 'an Eimmeti'l-'İtra fî Emri'l-İctihâd* adlı eserleri kıyas ve ictihad konularındaki görüşlerini temellendirmeye yönelik olmalıdır.¹³⁷² İbnu'l-Cuneyd'in çeşitli fikhî konulardaki görüşlerine dair elimizdeki en kapsamlı kaynak, yine İbn Ebî Akîl'de olduğu gibi İbnu'l-Mutahhar el-Hillî'dir.

¹³⁶⁵ Necâşî, *Ricâl*, 387-388.

¹³⁶⁶ Necâşî, *Ricâl*, 388,

¹³⁶⁷ Pâketçî, “İbnu'l-Cuneyd”, 3/260.

¹³⁶⁸ Necâşî, *Ricâl*, 385.

¹³⁶⁹ Necâşî, *Ricâl*, 388.

¹³⁷⁰ Tûsî, *Fihrist*, 392.

¹³⁷¹ Şeyh Mufîd, *Mesâilu's-Sereviyye* (Kum: Kongre-i Şeyh Mufîd, 1413/1992-1993), 73; Pâketçî, “İbnu'l-Cuneyd”, 3/260. Nitekim Hakyemez, hicrî üçüncü asrın ortalarına doğru imam merkezli bir din anlayışı benimsendiği ve fikhî rivayetlerin de bu anlayışın bir tezahürü olduğu kanaatindedir. Bkz. Hakyemez, “Şîî İmâmîyye Fıkının Teşekkül Süreci ve İmamet”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13 (2008/1), 21.

¹³⁷² Necâşî, *Ricâl*, 387. Madelung, yukarıda zikrettiğimiz ve Fazl b. Şâzân'ı savunduğu eserinin de fıkıhta kıyası kabul etme üzerine yazılmış olmasını muhtemel bulmaktadır. Madelung, “Ebn al-Jonayd”. Krş. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany: The Persian Heritage Foundation, 1988), 84. Bununla birlikte Fazl b. Şâzân *el-İzâh*’ta, Ebû Hanîfe ve el-Merîsî (Bîşr b. Gıyâs olmalı) başta olmak üzere

İbnu'l-Cuneyd'in Bağdat'ta, Nîşâbur'da ya da Rey'de Mu'tezile ile doğrudan ilişki kurduğuna dair elimizde somut bir veri bulunmamaktadır. Ancak onun yaşadığı dönemde özellikle Bağdat ve Nîşâbur'da Hanefîlerle görüştüğü ve belki tartıştığını düşünmek mümkündür. Mufîd'in aktardığı rivayette o, Nîşâbur'da bir Hanefî ile görüşmüştür. Mufîd'in ismini vermediği Hanefî şahıs, İbnu'l-Cuneyd'in Gâib İmâm'la yazışmaları olduğu iddiasında bulunduğunu savunmaktadır.¹³⁷³ Mufîd, bu iddialara karşı çıkmakta ve İbnu'l-Cuneyd'in böyle bir iddiasını hiçbir şekilde duymadığını belirtmektedir. İddianın gerçeği yansıtır yansıtmamasından ziyade bu rivayet, İbnu'l-Cuneyd'in Nîşâbur'da Hanefî şahıslarla karşı karşıya kaldığını göstermektedir. Bağdat'ta ve Nîşâbur'da onun muhatapları arasında Hanefî-Mu'tezilîlerin de bulunması imkân dâhilindedir. Nitekim o dönemin özellikle Bağdat'ında Hanefî-Mu'tezilî geleneğin önemli temsilcileri yaşamıştır.¹³⁷⁴

İbn Ebî Akîl ve İbnu'l-Cuneyd arasında somut bir bağlantı henüz tespit edilebilmiş değildir.¹³⁷⁵ Ancak ikisinin kimi fikhî konulardaki fikir uyumu, daha sonraki kaynaklarca birlikte anılmalarına neden olmuştur.¹³⁷⁶ İbn Ebî Akîl için aynı durum söz konusu olmasa da İbnu'l-Cuneyd'in yukarıda değindiğimiz üzere kendisinden yaklaşık bir asır sonraki çalışmalarda sitayişle anıldığını söylemek mümkün değildir. Yukarıda verdiğimiz örneklerden de görülebileceği üzere, daha sonra İmâmiyye içindeki Usûlî geleneğin ilk temsilcileri olarak kabul görecektir Şeyh Mufîd, Şerif el-Murtazâ ve Şeyh Tûsî gibi âlimler, onun fıkıh meselelerinde ictihad ve kıyasa başvurmasını eleştirmişlerdir. Nitekim Mu'tezile ile yakınlığına yukarıda yer verdiğimiz Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin de fıkıhta re'yle ictihadi reddetmesi ve bu konuda İbnu'r-Râvendî'ye bir reddiye yazmış olması,¹³⁷⁷ İbnu'l-Cuneyd'in bu noktada yaptığı yeniliğin önemini gösteren bir başka işarettir.

re'ye itibar edenleri eleştirmektedir. Bkz. İbn Şâzân, *el-İzâh*, 357 vd. Krş. Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 238.

¹³⁷³ Şeyh Mufîd, *Mesâilu's-Sâgâniyye*, 56-57; Pâketçî, "İbnu'l-Cuneyd", 3/258.

¹³⁷⁴ Ebû Sa'îd el-Berdeî (ö. 317/930), Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981), Tenûhî ailesi, Bağdat'taki Hanefî-Mu'tezilî geleneğin önde gelen temsilcileridir. Nîşâbur'da ise özellikle hicrî dördüncü asırla birlikte Hanefîlik-Mu'tezile birlikteliğinin temsilcileri görünür hale gelmektedir. Bu şahıslar ve Hanefî-Mu'tezilî geleneğin diğer temsilcileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Alibekiroğlu, *Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*. Ancak Nîşâbur konusunda dikkate alınması gereken bir diğer husus, ilgili dönemde burada yaşayan Kerrâmî nüfustur. Zira Mürciîler içinden çıkan ve başlangıçta Ebû Hanîfe çizgisinden ayrılmayan Kerrâmîlerin hicrî dördüncü asır Nîşâbur'unda etkin oldukları bilinmektedir. Bkz. Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 323. Krş. Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 234-235.

¹³⁷⁵ Ali R. Rizak, "Scholars of Hilla and the Early Imami Legal Tradition: Ibn Abi Aqil and Ibn al-Junayd 'The Two Ancient Scholars' Retrieved", *Knowledge and Education in Classical Islam*, ed. H. Biesterfeldt - S. Günther (Leiden-Boston: Brill, 2020), 799.

¹³⁷⁶ Modarressi, her birinin farklı fikhî yaklaşımları bulunsa da fıkıh meselelerinde akla başvurmaları noktasında ittifak arz ettiklerini düşünmektedir. Modarressi, *Introduction to Shii Law*, 35.

¹³⁷⁷ *Kitâbu'n-Nakdi İctihâdi'r-Re'y 'alâ İbni'r-Râvendî*. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 602-603.

İbnu'l-Cuneyd'in, İbn Ebî Akîl ile birlikte ciddi anlamda itibar görmesinin Hille kökenli âlimlerle başladığına dikkat çeken Rizek, özellikle hicrî beşinci asır İmâmî âlimlerinin menfi tavrını da sorgulamaya açmaktadır. Ona göre fıkıh meselelerinin tamamen imamlardan nakledilen rivayetlerle çözüldüğü ve bunların hiçbir surette sorgulamaya açılmadığı bir süreçte ve zihniyette, oldukça cesur diyebileceğimiz bu yaklaşım farklılığına gelen ilk tepkiler de son derece menfi olmuştur. Bu yaklaşımın fikhî konularda o zamana kadar alışkın oldukları katılığı ortadan kaldırdığı ve belirsizliği davet ettiği endişesi, kendileri pek çok kelâmî konuda kalem oynatan, muhalifleriyle sözlü ve yazılı tartışmalara giren söz konusu âlimlerin, İbnu'l-Cuneyd'in kıyas ve re'ye başvurmasına şiddetle karşı çıkmalarına neden olmuştur.¹³⁷⁸

Fikhî konularda imamların sözlerinin yeterliliği konusunda ciddi bir açmaza girilmediği bir dönemde akla başvuru tercihiyle ortaya çıkmış olmaları,¹³⁷⁹ onların teşebbüslerini daha anlamlı hale getirmektedir. Diğer yandan, bu teşebbüsün muhtemel sebeplerine dair soru işaretleri doğmaktadır ki çalışmamızda “Kadîmeyn”e yer vermemizin nedeni, bu muhtemel sebepler arasında Mu'tezilî düşünce ve düşünürlerin bir katkısının bulunup bulunmadığı sorusudur. Hayatı hakkında çok az bilgiye ulaşabildiğimiz İbn Ebî Akîl'in aksine İbnu'l-Cuneyd, Hanefî çevrelerle bir şekilde irtibatından söz edilen bir isimdir.¹³⁸⁰ Onun Bağdat ve Nîşâbur (ve belki Rey) çevrelerinde tanıma fırsatı bulduğu Hanefî-Mu'tezilî fukahayı, İmâmî fikhını ictihad, kıyas ve re'y gibi mefhumlarla tanıştırmasının muhtemel ilham kaynakları arasında değerlendirmek mümkündür. Bu noktada organik diyebileceğimiz bir bağlantıya ulaşamamış olmakla birlikte kendileriyle aynı çağda yaşayan Şeyh Sadûk tarafından alışlagelmiş İmâmî hadis telifâtının dışına çıkılacak olması, çevresel koşulların ve etkenlerin payını dikkate almayı daha da anlamlı hale getirmektedir.

2. 3. Muhaddis Şeyh Sadûk'un İmâmî Öğretilerin Savunusunda Akılla İlişkisi

Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî (ö. 381/991) ya da meşhur adı ile Şeyh Sadûk, İmâmiyye'nin en önemli hadis âlimleri arasında gösterilebilecek bir isimdir. İmâmiyye'nin *Kutubu'l-Erba'a*'sının üç ve dördüncü kitaplarının yazarı, dolayısıyla önemli bir muhaddis olan, ancak aynı zamanda Usulîlik ekolünün içinde değerlendirilen Şeyh Tûsî,

¹³⁷⁸ Rizek, “Scholars of Hilla and the Early Imami Legal Tradition”, 805. Krş. Hakyemez, “Şîî İmâmiyye Fikhının Teşekkül Süreci ve İmamet”, 21.

¹³⁷⁹ Modarressi, *Introduction to Shii Law*, 36.

¹³⁸⁰ Hakyemez, “Şîî İmâmiyye Fikhının Teşekkül Süreci ve İmamet”, 25.

Ricâl ve *Fihrist*'inde onun hadis müktesebatının yanında, rical donanımına da değinmekte, ne kadar büyük bir âlim olduğunu vurgulamak adına da Kummîler arasında ilminin genişliği ve hafızasının kuvveti açısından Şeyh Sadûk gibi birinin gelmediğini yazmaktadır.¹³⁸¹ Bir diğer önemli *Ricâl* kitabının yazarı ve aynı zamanda Şeyh Sadûk'un öğrencisi Ali b. Ahmed b. Abbâs'ın oğlu olan Necâşî, Sadûk'tan "şeyhimiz ve fakihimiz" sıfatları ile bahsetmekte, daha genç yaşta kendisinden pek çok âlimin istifade ettiğine vurgu yapmaktadır.¹³⁸²

2. 3. 1. Sadûk'un İçinde Yetiştirdiği Fikrî ve Kültürel Ortam

Şeyh Sadûk'un babası Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî'nin hayatı tamamen küçük gaybet döneminde geçmiş görünmektedir. Zira onun ölümü İmâmîyye'nin dördüncü sefiri olan Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semerrî'nin vefatı ile büyük gaybetin başladığı ve aynı zamanda Kuleynî'nin de ölüm yılı olan 329/941 (kimi kaynaklara göre 328/940) yılıdır.¹³⁸³ Ali b. Hüseyin, Kum'dan çıkıp Irak'a geldiğinde küçük gaybet döneminin üçüncü sefiri olan Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Rûh Nevbahtî ile bir araya gelmiştir.¹³⁸⁴ İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin'in iki yüz kitabın müellifi olduğu bilgisini vermekte,¹³⁸⁵ Tûsî ise bunların bir kısmının isimlerini bildirmektedir.¹³⁸⁶ Kendisine nispet edilen kimi risaleler dışında onun neşredilen en meşhur eseri *el-İmâme ve't-Tabsira mine'l-Hayra* 'dır.¹³⁸⁷

Sadûk'un babası, İmâmîyye'nin erken döneminde yetişmiş ünlü müfessirlerden olup *Tefsîru'l-Kummî* ismiyle şöhret kazanmış eserin müellifi Ali b. İbrâhim b. Hâşim el-Kummî'den (ö. 307/919) hadis dinlemiştir.¹³⁸⁸ Bu ismi çalışmamız açısından anlamlı kılan bir diğer önemli husus ise kendisinin Kûfe'den Kum'a gelen muhaddislerin ilki olan İbrâhim b. Hâşim el-Kummî'nin oğlu olmasıdır. İbrâhim b. Hâşim ise Kûfe'de, Hişâm b. Hakem'in gözde öğrencilerinden olan Yûnus b. Abdirrahman'dan ders almıştır.¹³⁸⁹

¹³⁸¹ Tûsî, *Fihrist*, 442.

¹³⁸² Necâşî, *Ricâl*, 389.

¹³⁸³ Necâşî, *Ricâl*, 262; Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 40-42; Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 81.

¹³⁸⁴ Necâşî, *Ricâl*, 261.

¹³⁸⁵ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 656-657.

¹³⁸⁶ Tûsî, *Fihrist*, 273.

¹³⁸⁷ Bu eserin Ebu'l-Hasan b. Bâbeveyh'e aidiyetiyle ilgili ihtilaflar için bkz. Muhammed Âsaf Fikret, "İbn Bâbeveyh, Ebu'l-Hasan", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, 3/61.

¹³⁸⁸ Tûsî, *Fihrist*, 267; Medresetu İmâm Mehdî, "Takdimetu li't-Tahkîk", *el-İmâme ve't-Tabsira mine'l-Hayra*, mlf. Ebûl-Hasan Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî, 26; Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 40.

¹³⁸⁹ Necâşî, *Ricâl*, 16; Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 40.

İmâmiyye içinde ya da dışında kısaca Şeyh Sadûk lakabı ile anılmakla birlikte, Muhammed b. Ali el-Kummî'ye işaret eden çeşitli unvan ve lakaplar kullanılmaktadır. Sadûk lakabının kendisine on ikinci imam Mehdî'nin duasıyla dünyaya gelmiş olması nedeniyle verildiği inancıyla da ilişkili olarak o, babasıyla birlikte “Sadûkayn” olarak anılmaktadır.¹³⁹⁰ Bu nedenle baba Kummî “Sadûku'l-Evvel” olarak da bilinmektedir. Ona atfedilen unvanlardan bir diğeri de “Reîsu'l-Muhaddisîn” ifadesidir.¹³⁹¹

Sadûk'un doğum tarihine klasik rical ve fihrist türündeki eserlerde ve yakın dönemde kaleme alınmış çalışmalarda ya rastlanmamakta ya da birbirinden farklı tarihler göze çarpmaktadır. Bu nedenle Sadûk'un doğum tarihine dair net bir ifade kullanmak hayli güçleşmektedir. Ancak erken dönem İmâmî kaynakların pek çoğunda yer verilen bilgi kendisi ve erkek kardeşinin on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin (bir diğer adıyla Mehdî el-Muntazar) duası ve müjdesi ile dünyaya gelmiş olduğudur. Nitekim İmâmiyye inancına göre Mehdî'nin Küçük Gaybet döneminde olduğu zaman dilimine tekabül etmekte olan hadisede, Mehdî ile iletişim üçüncü sefir Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Rûh aracılığı ile gerçekleşmekteydi. Bahsi geçen dua ve müjdenin üçüncü sefir zamanında ve onun aracılığıyla gerçekleşmiş olduğu iddiaları, Şeyh Sadûk'un doğum tarihinin tespitine dair araştırmaların temel aldığı önemli dayanak noktalarından biridir. Söz konusu iddiaya kısaca değinmek gerekirse, Sadûk'un babası olan Ali b. İbn Bâbeveyh el-Kummî, Ali b. Ca'fer b. el-Esved aracılığıyla üçüncü sefirden, on ikinci imama erkek evlat dileğini ulaştırmasını istemiştir. Nihayetinde on ikinci imam da kendisini büyük âlim ve fukaha olacak iki erkek evlatla müjdelemiştir. Kendisi bu rivayetlerle ilgili olarak “Ben Sahibu'l-Emr'in davetiyle dünyaya geldim” demiş ve bununla iftihar etmiştir.¹³⁹²

Sadûk'un doğumu tarihi olarak hicrî 305 ile 311 yılları arasında değişen çeşitli tarihlere yer verilmektedir. Çağdaş araştırmacılardan Akhtar -kuvvetle muhtemeldir ki yukarıda değindiğimiz rivayetleri de dikkate alarak- ikinci sefir Muhammed b. Osmân el-Umerî'nin ölümünden sonra ve üçüncü sefirin sefaretinin ilk yıllarında doğmuş olma ihtimali üzerinde durmaktadır. Ve bu tarihin muhtemelen 305/917-918 olduğunu, şehrin de

¹³⁹⁰ Mirza Muhammed Tunukâbunî, *Kıyasu'l-Ulemâ* (Tahran: İntişârâtî'l-İlmî, 1396/1976), 388.

¹³⁹¹ Hânsarî, Muhammed Bâkır Müsevî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-'Ulemâ' ve's-Sâdât* (Kum: İsmâ'iliyân, 1390/2011), 6/133; Ca'fer Subhânî, *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütekellimîn* (Kum: Muessesetu'l-İmâm es-Sâdık, 1424/2003-2004), 2/151; Ethem Ruhi Fırlalı, “Önsöz”, *Risâletü'l-İ'tikadâtî'l-İmâmiyye* (Şî'îmâmiyye'nin *İnanç Esasları*), mlf. Şeyh Sadûk, 3.

¹³⁹² Necâşî, *Ricâl*, 261.

Kum olduğunu düşünmektedir.¹³⁹³ Newman ise bu tarihin 306/918 olduğu kanaatindedir.¹³⁹⁴ Yine çağdaş araştırmacılardan Marcinkowski, Sadûk'un doğum tarihinin takriben 307/919 yılı olduğunu öne sürmektedir.¹³⁹⁵ Subhânî de Sadûk'un 306/918 civarında dünyaya geldiğini düşünenlerdendir.¹³⁹⁶ İnceleme imkânı bulduğumuz çalışmalar arasında Sadûk'un doğumuna dair en geç tarihi verdiğini gözlemlediğimiz McDermott, kendisinin 305/917-918'den sonra muhtemelen 311/923'te Kum'da doğduğunu düşünmektedir.¹³⁹⁷ Öz ise Sadûk'un 305/917-918 yılı civarında yine Kum'da dünyaya gelmiş olması ihtimalini güçlü bulmaktadır.¹³⁹⁸ Sadûk'un doğum yeri ile alakalı olarak ise çoğunlukla Kum şehri zikredilmekle birlikte, bu iddialardan farklı olarak Donaldson, Horasan şeklinde genel bir coğrafyaya işaret etmektedir.¹³⁹⁹

Şeyh Sadûk *Kutubu'l-Erba'a*'nın üç yazarından, bir diğer lakapları ile "Üç Muhammed"den biridir.¹⁴⁰⁰ İmâmiyye'den günümüze ulaşan hadis literatürüne bakıldığında o; Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî (ö. 274/887), Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ferrûh es-Saffâr (ö. 290/902), Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî (ö. 329/941) gibi eserleri günümüze ulaşmış önemli hadisçilerden devraldığı geleneği hicrî dördüncü yüzyılda devam ettirmiştir. Şeyh Sadûk'un yaşadığı dönem, İmâmiyye'nin hem kelâm hem fıkıh hem de hadis anlayışında dönüşümlere zemin teşkil etmesi bakımından oldukça önemli bir dönemdir. O, İmâmîlerin Küçük Gaybet olarak nitelendirdikleri dönemde dünyaya gelmiş, yukarıdaki isimlerden farklı olarak Büyük Gaybet olarak isimlendirilecek olan sürecin de başlangıcını tecrübe etmiştir. Deylem'den çıkan ve kimi bölgelerde Şiîlere karşı hoşgörülü politikaları ile bilinen Büveyhîlerin özellikle Bağdat'ta hâkimiyet kurdukları dönemi görmüş, daha sonraları Şiî Yüzyılı¹⁴⁰¹ olarak nitelendirilecek olan dönemi, çalışmamız kapsamındaki isimler arasında en uzun süre deneyimlemiş kişidir.

Bağdat'ın 334/945 yılında Büveyhîler tarafından fethedilmesinin ardından Muizuddevle'nin Irak emirliği sürecinde özellikle İmâmiyye cephesini hayli memnun

¹³⁹³ Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 39-40.

¹³⁹⁴ Newman, *The Development and Political Significance of the Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) Schools*, 136.

¹³⁹⁵ Muhammad Ismail Marcinkowski, "Twelver Shi'ite Scholarship and Buyid Domination. A Glance on the Life and Times of Ibn Babawayh al-Shaykh al-Saduq (d. 381/991)", *The Islamic Quarterly*, 45/2 (2001), 205.

¹³⁹⁶ Subhani, *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütekellimîn*, 2/151.

¹³⁹⁷ Martin McDermott, "Ebn Babawayh (2)", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 20 Kasım 2019).

¹³⁹⁸ Mustafa Öz, "İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/345.

¹³⁹⁹ Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion* (London: Luzac and Company, 1933), 286.

¹⁴⁰⁰ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Heaven: Yale University Press, 1985), 174.

edecek gelişmelere daha önce değinmiştik. Yalnızca İmâmiyye için değil, İsmâîlîler ve Zeydîler açısından da oldukça parlak geçen dönemde Şîîlerin genelde ilim, özelde de İslâmî ilimler alanında kayda değer gelişmelere imza atmış olmalarının en açık kanıtlarından biri, bizzat çalışma konumuz olan Şeyh Sadûk'un yanı sıra Şeyh Mufîd, Şerîf el-Murtazâ ve Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) kardeşler, Şeyh Tûsî, Hamîduddîn Kirmanî (ö. 411/1020'den sonra) gibi pek çok şahsın bu dönemde yaşamış olmalarıdır.

2. 3. 2. Sadûk'un İlmî Hayatı ve Büveyhîlerle Olan İlişkisi

Sadûk ilk ilim tahsilini kendisi de ünlü bir İmâmiyye âlimi olan babasından almıştır. Akhtar'ın ifadelerine göre bu tahsil ve terbiye babasının vefatına kadar yaklaşık yirmi yıl sürmüştür.¹⁴⁰² Akhtar, Baba Sadûk Kum'a defnedildikten sonra ailenin Rey'e taşındığı ve Sadûk'un ömrünün büyük bir kısmının burada geçtiği kanaatindedir.¹⁴⁰³ Sonrasında ise kaynaklardan edindiğimiz bilgiye göre oldukça yoğun ve hareketli bir seyahat hayatına adım atmıştır. Bu dönemlerde özellikle farklı şehirlerdeki çeşitli âlimlerden hadis dinlemek amacıyla yapılan seyahatler, ulema arasında oldukça yaygın ve gerekli görülen bir gelenektir.

Sadûk'un ilmî seyahatlerine 339/950-951 ile 347/958 arasında bir tarihten itibaren çıkmaya başladığı tahmin edilmektedir.¹⁴⁰⁴ Kum doğumlu olduğuna daha önce değindiğimiz Sadûk'un muhtemelen ilk durağı Rey olmuştur. Bu seyahatin tüm aile bireyleriyle birlikte gerçekleştiği onun *Kemâlu'd-Dîn* adlı eserinin girişindeki kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Zira burada Sadûk, Nîşâbur'dayken Rey'de bıraktığı kardeşleri, çocukları ve diğer aile efradından bahsetmektedir.¹⁴⁰⁵

Sadûk ilim yolculukları boyunca Horasan, Mâverâünnehir ve Irak'ta çeşitli şehirlere sehayatlerde bulunmuştur ve yine yukarıdaki ifadelerden anladığımız kadarıyla bu yolculukları büyük bir ihtimalle tek başına gerçekleştirmiştir. Onun Horasan'da Nîşâbur, Tûs, Belh gibi şehirlerde bulunduğu kendi ifadeleriyle sabittir. Yine kendi ifadelerinden onun 352/963'te Rey'de bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁰⁶ Diğer yandan Necâşî de onun

¹⁴⁰¹ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 48-51.

¹⁴⁰² Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 44.

¹⁴⁰³ Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 42.

¹⁴⁰⁴ Şeyh Sadûk, *el-Emâlî*, thk. Kısmu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye- Muessesetu'l-Bi'sa, Kum: Muessesetu'l-Bi'sa, 1417/1996-1997), 304; Andrew J. Newman, *Twelver Shiism*, 62; Subhani, *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütekellimîn*, 2/152; Habib Kartaloğlu, "Şeyh Sadûk", *Erken Dönem Şîî Düşünürler*, ed. H. İ. Bulut (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 133.

¹⁴⁰⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 3.

¹⁴⁰⁶ Şeyh Sadûk, *Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ*, 2/312.

355/966 yılında Bağdat'a gittiği bilgisini paylaşmaktadır.¹⁴⁰⁷ Bu süreçte ailesinin Rey'de yaşıyor olmasından dolayı olmalıdır ki Sadûk, belirli dönemlerde yine Rey'e dönüş yapmıştır. Onun Rey şehrine belirli aralıklarla gidip geldiğinin bir diğer işareti de Sâhib b. Abbâd tarafından Rey'de ilmî faaliyetlerinin yasaklandığı ve şehir dışına sürüldüğü yönündeki rivayettir.¹⁴⁰⁸ Bu sürgün bir noktada sona ermiş olmalıdır ki Sadûk, 381/991 yılında Rey'de vefat etmiştir.¹⁴⁰⁹

Sadûk'un yoğun ve geniş bir coğrafyaya yayılan seyahat programı ile ilgili olarak Akhtar, onun İmâmiyye öğretilerini yaymak için özellikle görevlendirildiği; hatta Irak, Horasan, Maverâünnehir bölgelerine yaptığı seyahatlerin Ruknudevle'nin bu görevlendirmesi ile ilişkili olduğu yönündeki iddialara değinmektedir.¹⁴¹⁰ Ruknudevle'nin Sadûk ile İmâmî inancını paylaştığına yönelik kanaatlerin dayandığı verilerden birisi Sadûk'un, Rey'de iken Ali er Rızâ'nın kabrini ziyaret etme amacıyla Tûs'a gitmek için Ruknudevle'den izin istediğini, hükümdarın da ona kendisi için de dua etmesi şartıyla izin verdiğini anlatmasıdır.¹⁴¹¹

Şeyh Sadûk'un Ruknudevle huzurunda Rey'de tertip edilen meclislerde bulunduğu ve görüşlerini açıklama ve savunma imkânı bulduğunu burada bir kez daha hatırlamakta fayda vardır. Sadûk, bu meclislerde muhtemelen çeşitli din ve mezheplere mensup kimselerle fikrî tartışmalar içine girmiş ve emir tarafından çokça ihtiram görmüştür. Necâşî, her birini ayrı ayrı metinleştirdiği *Zikru'l-Meclisi'llezî Cerâ leh beyne yedey Ruknni'd-Devle* adlı beş farklı münazaradan söz etmektedir ki¹⁴¹² bunlardan birinin *Kemâlu'd-Dîn*'de

¹⁴⁰⁷ Necâşî, *Ricâl*, 389. Çağdaş çalışmalarda Şeyh Sadûk'un seyahat tarihleri arasında ve hangi tarihlerde hangi şehirlerde bulunduğu hususlarında kimi farklılıklar bulunmaktadır. Bu eserlerde, Sadûk'un seyahat ettiği diğer şehirler arasında, Semerkant, Cürcân, Esterâbâd, Serahs, Merv, Kûfe, Hemedân ve Hicaz bölgesi gibi merkezler bulunmaktadır. Bkz. Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 44; Marcinkowski, "Twelver Shi'ite Scholarship", 206-207; Newman, *The Development and Political Significance of the Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) Schools*, 137; a.mlf. Andrew J. Newman, *Twelver Shiism*, 62; Subhani, *Mu'cemu Tabakâti'l-Mütekellimîn*, 2/152.

¹⁴⁰⁸ Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, 166-167. Daha önce de değindiğimiz üzere Tevhîdî, İbn Abbâd'ın bu kararının altında onun hadis karşıtlığının yattığını öne sürmektedir.

¹⁴⁰⁹ Necâşî, *Ricâl*, 392.

¹⁴¹⁰ Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 43.

¹⁴¹¹ Şeyh Sadûk, *Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ*, 2/312. Bu rivayet; Sadûk'un *Kemâlu'd-Dîn*'i yine Ali er-Rızâ'nın kabrini ziyareti sonrası Nîşâbur'a döndüğünde kaleme aldığı bilgisiyle birlikte değerlendirildiğinde, onun Tûs seyahatinin de birden fazla kez gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bkz. Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 2.

¹⁴¹² Necâşî, *Ricâl*, 392. Cevâd el-Verd, bu münazaralardan üçüne ulaştığı iddiasıyla *Munâzarâtü'l-Melik Ruknu'd-Devle li's-Sadûk İbn Bâbeveyh* başlığı altında neşretmiştir. Ancak Hasan Ansari, içeriğindeki münazaraların Sadûk'a ve yaşadığı döneme aidiyeti konusuna eleştiriler getirerek eserin otantikliğini reddetmektedir. Bkz. Hasan Ansari, "Berresî Metn-i Rivâyet-i Munâzara-i Şeyh Sadûk Der Meclis-i Ruknu'd-Devle Buveyhî", *Berresîhâ-yı Târihî der Havze-i İslâm ve Teşeyyu'* (Tahran: Kitâbhâne, Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâyı İslâmî, 2012), 757-760.

de anlatılan bir tartışma olması muhtemeldir.¹⁴¹³ Burada Sadûk, mülhid olarak nitelediği biriyle tartışmakta, imamın gaybet halinin devam etmesini Hz. Peygamber'in risaletini Allah'ın emriyle saklamasına benzetmektedir. Neticesinde Ruknudevle'nin Sadûk'u galip ilan ettiği tartışmada Sadûk, gaybetin devam ediyor oluşunu gerekçelendirmeye çalışmaktadır.¹⁴¹⁴

Büveyhîlerin politikalarının, onları İmâmiyye dâhil olmak üzere bir mezhebe aidiyetleri üzerinden açıklamaya imkân vermeyecek kadar çeşitlilik arz ettiği üzerinde daha önce durulmuştur. Dahası Ruknudevle, Muizudevle gibi erken dönem emirleri ile Adududevle başta olmak üzere ikinci neslin politikalarının da farklılık arz etmesi, güncel koşulların gerektirdiği şekilde hareket ettikleri kanaatini güçlendirmesi bakımından kıymetlidir. Yine de Sadûk'un özellikle Ruknudevle ile yakın ilişkiler geliştirdiği bilgisi bizim için kıymetlidir. Onun *Kemâlu'd-Dîn*'de, yaşadığı dönemi Şîa'nın güven içinde olduğu ve sayıca arttığı bir dönem olarak yorumlaması ve bunu devlet ehlinin kendilerine olan muhabbetine bağlaması,¹⁴¹⁵ Muizudevle'nin Bağdat'taki politikaları kadar Ruknudevle ile olan yakınlığına da işaret ediyor olmalıdır. Üstelik bu yakınlık, yine dönemin özellikle Rey'deki siyasileriyle yakınlığına Büveyhîler bahsinde değindiğimiz Kâdî Abdulcebbâr'la aynı dönemlerde bu şehirde bulunmasını ayrıca anlamlı kılmaktadır. Şeyh Sadûk'un Sâhib b. Abbâd'la ilişkisi değişkenlik arz etmiş olmakla birlikte, bu iki ismin ortak irtibat kanallarından biri Sâhib b. Abbâd olmalıdır. Yüz yüze muhatap olduklarına dair bir veriyle karşılaşamadığımız Sadûk ve Kâdî Abdulcebbâr'ın, birbirlerinden ve eserlerinden haberdar olma ihtimalleri yine de yüksektir.

2. 3. 3. Eserleri

Sadûk'un sağlığında kaleme aldığı eser sayısının üç yüze yakın olduğu rivayet edilmektedir.¹⁴¹⁶ Onun hadis, tefsir, kelâm, fıkıh gibi alanlara ait olarak değerlendirilebilecek çalışmalarının arasında özellikle fıkıh konularda kendisine farklı belgelerden gelen sorulara cevaplar verdiği eserleri de dikkat çekmektedir. Nitekim Necâşî'nin bahsettiği bu eserler “Kazvin'den gelen sorulara cevap”, “Mısır'dan gelen sorulara cevap”, “Basra'dan gelen sorulara cevap” şeklinde isimlendirilmiştir.¹⁴¹⁷ Sadûk'un

¹⁴¹³ Hasan Ansari, “Berresî Metn-i Rivâyet-i Munâzara-i Şeyh Sadûk Der Meclis-i Ruknu'd-Devle Buveyhî”, 758.

¹⁴¹⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 87-88.

¹⁴¹⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 45.

¹⁴¹⁶ Tûsî, *Fihrist*, 442.

¹⁴¹⁷ Necâşî, *Ricâl*, 392; Bulut, *Şeyh Müfîd*, 82.

yazmaya başladığı ancak tamamlayamadığı bir tefsir ve bir de rical çalışmasının bulunduğu da yine kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır.¹⁴¹⁸ Sadûk'un *Kemalu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me* adlı eserine yazdığı önsözünde Gaffârî, onun günümüze ulaşan eser sayısının yaklaşık yirmi olduğuna işaret etmektedir.¹⁴¹⁹ Sadûk'un günümüze ulaşan eserleri arasında en meşhur olanlar ve çalışmamız açısından öne çıkanlara burada kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me; Sadûk bu eseri Nîşâbur'da iken yazmıştır. Mukaddimesinde anlattığına göre o, Tûs'ta İmâm Rızâ'nın kabrini ziyaret ettikten sonra Nîşâbur'a dönmüş ve bir süre orada ikamet etmiştir. Burada insanları gaybet konusunda kafası karışmış ve Kâim İmâm konusunda içlerine şüphe düşmüş halde bulan Sadûk, ayrıca onların teslimiyet yerine birtakım görüşler ve kıyaslara yönelmiş olduğunu gözlemlemiştir. Sadûk'un Necmeddîn Ebû Sa'îd Muhammed b. Hasan b. es-Salt el-Kummî ismindeki yakını da Kâim'in gaybetinin uzaması ve ondan haberlerin kesilmesinden dolayı şüpheyi düşmüş olanlar arasındadır. Gaybet konusuyla ilgili rivayetlerden örnekler vererek yakınıni teskin etmeyi başardıktan sonra, yakınından gelen bu konuda bir eser telif etmesi yönündeki talebi ileri bir tarihe (Rey'e döndükten sonra) ertelemiştir. Ancak rüyasında Kâim İmâm'ı görmesiyle eserini yazmaya koyulmuştur.¹⁴²⁰

Kemâlu'd-Dîn, *Tevhîd* ile birlikte Sadûk'un kendi görüşlerine en fazla yer verdiği eserlerinden biridir. O, gaybet konusunda kendi açıklamalarının yanında Ebû Sehl en-Nevbahtî ve İbn Kîbe'nin eserlerinden alıntılar yaparak onların gaybete yönelik aklî temellendirmelerine de başvurmaktadır. Newman, eserin yüksek ihtimalle 360/970-971 yılında ya da bir diğer ihtimalle 354/964-965 tarihinde yazılmış olabileceğini düşünmektedir.¹⁴²¹

Sadûk bir diğer meşhûr eseri olan ***'Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ***'yı yazmaya, Sâhib b. Abbâd'ın Ali er-Rızâ'yı öven iki kasidesini okuduktan sonra karar verdiğini bizzat anlatmakta ve eserine bu kasidelerin ardından İbn Abbâd'a dua ve övgülerle başlamaktadır.¹⁴²² Sadûk'un bu ithâfını, iki ismin ilişkisinin bir noktada düzeldiği şeklinde anlamak mümkündür.

¹⁴¹⁸ Tûsî, *Fihrist*, 444.

¹⁴¹⁹ Ali Ekber Gaffârî, "Mukaddimetu'l-Musahhih", *Kemalu'd-Dîn*, mlf. Şeyh Sadûk, 11.

¹⁴²⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 2-4.

¹⁴²¹ Newman, *Twelver Shiism*, 63.

¹⁴²² Şeyh Sadûk, *'Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ*, 12-16.

Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye; Sadûk'un İmâmiyye'nin itikadî görüşlerini derli toplu olarak kırk beş bâb başlığı altında topladığı çalışmasıdır. Dönemin İmâmiyye itikadını ve kelâmî konulardaki görüşlerini yansıtmaya açısından önemli bir çalışmadır. Sadûk'un bu eserine, kendisinin öğrencisi olduğuna yukarıda değindiğimiz Şeyh Mufîd tarafından *Tashîhu'l-İtikâdât* ismiyle bir tashih/şerh çalışması yapılmıştır ki kimi araştırmacılar tarafından bu çalışma bir tür reddiye olarak da nitelendirilmektedir. Zira Mufîd, bu çalışması ile hocası Sadûk ile ayrıştığı hususları da açıkça ortaya koymuş, yer yer onayladığı noktalarda da şerh etmekle yetinmiştir.

Tevhîd'i yazarken Sadûk yine Rey şehrinde ikamet etmektedir. O eserinin girişinde, muhaliflerden bir kavmin, kendilerine (İmâmiyye'ye) teşbîh ve cebr gibi görüşler isnat etmiş olmalarından şikayetçidir. Ona göre bunun sebebi; bahsini ettiği muhaliflerin kendi kitaplarında da yer alan haberleri tefsir edebilmekte yetersiz ve cahil kalmaları, anlamlarını bilememeleri, (ifadeleri) uygun şekilde konumlandıramamaları ve bunlardaki lafızları Kur'ân lafızları ile karşılaştıramamalarıdır.¹⁴²³

Yüksek ihtimalle *Risâletü'l-İ'tikâdât*'ın telifinden daha sonra yazılmış olan¹⁴²⁴ *Tevhîd*'in tefsîm ve teşbîh iddialarına karşı bir savunma hissiyatıyla kaleme alınması, onun yazarın kendi yorumlarına en fazla başvurduğu eserlerinden biri olmasıyla birlikte değerlendirildiğinde hayli dikkat çekicidir. Bu eserinde Sadûk, ağırlıklı olarak çeşitli kelâmî konulardaki rivâyetleri derledikten sonra yer yer, kendi yorumlarına ve izahatlarına başvurmaktadır ki bunlar, çalışmamızın son bölümünde Sadûk'un kelâmî konulardaki kendi görüşlerini tespit edebilmemizde *Kemâlu'd-Dîn* ile birlikte temel kaynaklarımız arasındadır. Çalışmamızın birinci bölümünde de görüldüğü üzere İmâmiyye'nin Mu'tezile'den en şiddetli eleştirilere maruz kaldığı konuların başında tefsîm ve teşbîh gelmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki o, temelde yine rivâyetler üzerinden yapmaya çalıştığı savunmayı, bir yandan da kendî aklî temellendirmeleriyle destekleme ihtiyacı duymuştur.

Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh; İmâmiyye'nin dört temel hadis kitabı olarak bildiğimiz ve kısaca *Kutubu'l-Erba'a* olarak isimlendirilen eserler arasında Muhammed b. Yakub el-Kuleynî'nin *Kâfî*'sinden sonra ikinci sırada gelmektedir. Şeyh Sadûk bu çalışmasında, Kuleynî gibi isnad zincirini tamamen vermek yerine genellikle son halkaları

¹⁴²³ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 10-11.

¹⁴²⁴ Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 46.

zikretmekle yetinmiş ve buna eserin hacmini gerekçe göstermiştir.¹⁴²⁵ Sadûk eserinin ismini, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'nin *Men Lâ Yahduruhu't-Tabîb* isimli eserinden esinlenerek tercih etmiştir. O, bu eseri yazmaya, Belh'te tanıştığı ve Mûsâ el-Kâzım'ın torunlarından olan Ebû Abdullah Şerîfuddîn en-Nî'me'nin teşvikiyle karar vermiştir.¹⁴²⁶ Newman eserin 373/983 yılında tamamlandığı kanaatindedir.¹⁴²⁷

2. 3. 4. Dinî Meselelerde Akla Başvuru Konusuna Yaklaşımı

Aklı dinî meselelerde kullanma ile ilgili olarak Sadûk'ta iki farklı yaklaşım gözlemlenmek mümkündür. Bunlardan ilki, onun imâmlara dayandırdığı ve açık bir şekilde cedel karşıtlığı içeren rivayetlerde ortaya çıkmaktadır. Sadûk'un *İtikâdât*'ında yer verdiği bir rivayete göre Hz. Ali, cedel yolu ile dini arayanın dinden çıkmış olacağını söylemektedir.¹⁴²⁸ Aynı şekilde o, yeni karşılaşılan durumlar için de imamlardan hadis rivayet eden râvîlere başvurulmasını öneren bir tevkî'ye yer vermektedir. Burada Gâib İmâm, bu râvîlerin kendisinin hucceti olduğunu, kendisinin de Allah'ın hucceti olduğunu söylemektedir.¹⁴²⁹

Sadûk'un akla başvuru konusundaki bir diğer tutumu ise onun iki önemli eserinde, *Kemâlu'd-Dîn*'de ve *Tevhîd*'de yer alan yorumlarında ve açıklamalarında görünür hale gelmektedir. İmamlara dayandırdığı rivayetleri derlediği ve ağırlıklı olarak fıkıh meselelerine yönelik olarak kaleme aldığı *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*'te dahi o, yer yer kendi açıklamalarına yer vermekten geri durmamaktadır. Yine Büveyhî emiri Ruknuddavle'nin huzurunda yaptığı konuşma ve tartışmalar da onun aklî temellendirmelere başvurmalarının örneğini teşkil etmektedir. Onda yer yer devreye giren bu eğilimin en temel nedeni, bizzat müellif tarafından ilgili eserlerin girişlerinde sunulmaktadır. Sadûk'un bu eserlerin yazılış sebeplerine dair açıklamasından anlaşıldığı kadarıyla o, uzayan gaybet konusunda İmâmî toplumun kafa karışıklığından haberdardır ve bunun giderilmesi konusunda bir sorumluluk hissetmektedir. Diğer yandan muhalif fırkalardan gelen ve çalışmamızın ilk bölümünde gördüğümüz İmâmiyye'nin öncü isimlerinin çokça muhatap oldukları tecsîm ve teşbîh eleştirilerinden rahatsızdır ve bu noktada elindeki rivayetleri aklî yollarla açıklama ihtiyacı hissetmektedir. Bu hususlardan özellikle ikincisi, Mu'tezile ile

¹⁴²⁵ Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, thk. Ali Ekber Gaffârî (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1992), 1/2-3.

¹⁴²⁶ Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, 1/2.

¹⁴²⁷ Newman, *Twelver Shiism*, 69.

¹⁴²⁸ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İtikâdât*'l-İmâmiyye, 43.

¹⁴²⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 484.

İmâmiyye'nin öncü kelâmcılarının en temel tartışma konuları arasındadır. Madelung, Sadûk'un kendisinden önceki kaynaklarda rivayet edilen ve tecsîm-teşbîh hususlarında eleştirilerin odağı haline gelmelerine neden olan rivayetleri mümkün olduğunca yorumlayarak bunları Mu'tezile'nin tevhid ve adalet ilkeleriyle en azından çelişmeyecek hale getirme ve bu suretle Mu'tezile kanadından gelen eleştirileri bertaraf etme gayretine dikkat çekmektedir.¹⁴³⁰

Şeyh Sadûk'un kelâmî meselelerdeki görüşlerini tespit edebilme ve onun aklen delillendirme yöntemini ne sıklıkla ve nasıl kullandığını irdeleyebilme çabamız, onun yukarıda zikrettiğimiz belli çalışmalarına ve bu çalışmalarda kendi yorumlarını içeren pasajlara ağırlık vermemize neden olmuştur. Ancak bu, onun her şeyden önce bir hadisçi olduğu ve külliyatının -günümüze ulaşanlardan hareketle- büyük oranda hadis derlemelerinden oluştuğu gerçeğinin üzerini örtmemelidir. Ne var ki Sadûk özellikle *Kemâlu'd-Dîn*'de, kendi sağlığında da baskınlığını koruyan hadisçi damarın fikirleri ve faaliyetleriyle çok ilgili görünmediği iki ismi, Ebû Sehl en-Nevbahtî'yi ve İbn Kîbe er-Râzî'yi ön plana çıkaran kişi olmuştur. Gaybeti temellendirmek için kaleme aldığı bu eserinde her iki isimden de alıntılar yapan Sadûk, bir bakıma Mu'tezile ve Zeydiyye gibi kendilerine rasyonel alanda gelen en ciddi eleştirilere cevap verme noktasında -öyle görünüyor ki- hadisçi seleflerinden kendisine ulaşanları yeterli görmemiş ve muhatabın yöntem ve dilini iyi bilen isimlerden istifade etme yoluna gitmiştir. *İtikâdât*'ında cedel karşısı rivayete yer verirken, Büveyhî hükümdarı Ruknudevle'nin huzurunda bir cedelci üslubuyla hareket etmiştir. Muhatabı olan mülhidin esaslı bir eleştiriyle gelememiş olması ve Ruknudevle'nin nihâyetinde Sadûk'u münazaranın galibi ilan etmesi gibi hususlar tartışmanın *Kemâlu'd-Dîn*'de yansıtıldığı gibi gerçekleşip gerçekleşmediğine dair soru işaretlerine neden olsa da içerikte Sadûk'un üslubunun *Kemâlu'd-Dîn*'in geneli ve *Tevhîd*'den çok uzak bir noktada olmadığını gözlemlemek mümkündür. Dahası bu veri, dönemin kimi Büveyhî emirleri ve onların politikalarının İmâmîler için sağladığı rahatlığı ortaya koyan bir tablo olarak da okunmaya müsaittir. Büveyhilerin Şîîliği ya da İmâmîliği tartışma konusu olmaya devam etse de Sadûk'un sarayda uzun süre ve hürmetle ağırlandığı bilgisi oldukça kıymetlidir.

Sadûk'un yöntem konusunda İmâmiyye'nin öncü mütekellimleri Hişâm b. Hakem ve çağdaşlarının üsluplarından da etkilenmiş olması ihtimali dikkate alınmaya değerdir.

¹⁴³⁰ Madelung, "Imamism and Mutazilite Theology", 17.

Zira meclislerde imâmet eksenli kimi fikirleri savunma geleneği onlarla başlamış ve bu esnada aklî delilleri ilk kullananlar da onlar olmuşlardır. Üstelik bu meclislerde gerçekleşen münazaralara dair bilgilerimizin kaynaklarından biri bizzat Sadûk'tur. Sadûk'un geniş bir coğrafyada çok sayıda şehre yaptığı ilmî seyahatler de dikkate alındığında, onun erken dönem mütekellimlerine ve onlardan kendi dönemine ulaşan telifâta dair birikiminin oldukça zengin olduğunu tahmin etmek güç değildir.

Şeyh Sadûk'un adının sonraki yüzyıllara taşınmasını sağlayan çok sayıda öğrencisi olmuştur. Ancak onun en tanınmış öğrencilerinden olan ve Usûlî geleneğin kendisiyle başlatılacağı isim Şeyh Mufîd'dir. Mu'tezile ile kimi zaman çatışma kimi zamansa bütünleşme düzeyinde ama öncesine göre daha belirgin bir dirsek temasının başlangıcını temsil eden Şeyh Mufîd, hocasına yönelik eleştirileri, reddiye ya da tashih türündeki çalışmaları ile farklı bir yolla da olsa Sadûk'un ismini yaşatanlardan olmuştur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MU‘TEZİLE-İMÂMİYYE ETKİLEŞİMİNİN İTİKADİ VE SİYASİ ÇERÇEVESİ

Üç aşama altında incelemeye çalıştığımız Mu‘tezile-İmâmiyye etkileşimi hususunun kimi temel kelâmî meselelere ve imâmet mevzusuna yaklaşımlar üzerinden olası tezahürlerini incelemek, etkileşim sürecinin kendisi kadar mühimdir. Kelâmî meseleler ifadesinin -incelediğimiz yaklaşık iki buçuk asırlık süreç ve bu süreçte gündeme gelen tartışma konuları da dikkate alındığında- çok geniş bir alanı kapsadığını burada hatırlamamız gerekir. Bu nedenle, özellikle iki fırka temsilcileri arasında tartışma ve eleştirilere konu olan ya da seyrinde değişiklik gözlemlediğimiz temel konuları esas aldığımızı ve kelâmın incelikleri kapsamında değerlendirilen konuları dışarıda tuttuğumuzu belirtmek isteriz. Esas aldığımız konuları ise tevhid, adalet ve imâmet ana başlıkları altında incelemeye çalıştık. Bunun yanında her meselede tespit edebildiğimiz görüş ve yaklaşımların seyrini ilk üç bölümde belirlediğimiz aşamalarla uyumlu olacak şekilde takip etmeye gayret ettik.

1. TEVHİD

Mu‘tezile ve İmâmiyye’nin öncü kelâmcıları arasındaki tartışma konularının önemli bir kısmı tevhid ana başlığı altında değerlendirilebilecek meselelerdir. Bunların başında İmâmî öncülere isnat edilen tecsîm ve teşbîh içerikli görüşler yer almaktadır. Allah’ın dünyada ya da âhirette görülüp görülemeyeceği meselesi ise hem tecsîm ve teşbîh meseleleriyle doğrudan ilişkisi hem de Mu‘tezilî cephedeki belirgin fikir birliğinden dolayı üzerinde durulmaya değer bir diğer konudur. Hişâm b. Hakem başta olmak üzere kimi İmâmî öncülere nispet edilen Allah’ın ilminin hâdisliği ve kelâmullah mefhumuyla doğrudan ilişkili olan halku’l-Kur’ân da tevhid kapsamında İmâmî cephedeki seyri takip edilecek olan diğer konulardır.

1. 1. İmâmiyye’de Tecsîm ve Teşbîh İçerikli Fikirlerin Seyri

1. 1. 1. Öncü Kelâmcılara Nispet Edilen Tecsîm ve Teşbîh İçerikli Fikirler

Çalışmamızın ilk bölümünde görüldüğü üzere tecsîm ve teşbîh konuları İmâmiyye’nin öncülerinin özellikle Mu‘tezile tarafından en şiddetle eleştirildiği hususların başında gelmektedir. Eleştirilen şahısların başında da Hişâm b. Hakem ve onunla birlikte

Hişâm b. Sâlim Cevâlikî gelmektedir. Günümüze ulaşan makâlât türü eserler Hişâm b. Hakem'in Allah'a cismaniyet atfettiği konusunda hemfikirdir. Hatta kimi kaynaklara göre o, İslâm düşüncesinde tecsîm fikrini ilk olarak ortaya atan kişidir.¹⁴³¹

Eş'arî, Râfıza'nın teşbîh ve tecsîm konusunda altı farklı gruba ayrılmış olduğundan bahsetmektedir. Bu gruplardan biri Hişâm b. Hakem'in diğeri de Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'nin taraftarlarıdır. Çoğunluğu Mu'tezile'den oluşan kaynaklara göre Hişâm b. Hakem bu konudaki görüşlerinde büyük bir tutarsızlık sergilemiş ve bir yılda beş farklı görüş ileri sürebilmiştir.¹⁴³²

Hişâm b. Hakem ve taraftarlarına atfedilen görüşlerden birisi; Allah'ın eni, boyu ve derinliği birbirine eşit bir cisim olduğudur. Aynı kesim bu boyutların mecazî anlamda olduğu şerhini de düşmektedir.¹⁴³³ Eş'arî'nin Ebu'l-Huzeyl'den aldığı bilgiye göre Hişâm b. Hakem Allah'ın bir cisim olduğunu, hareket edip durduğunu, oturup kalktığını ve boyut sahibi olduğunu, bunlar olmadığı takdirde yokluk sınırına ulaşacağını iddia etmiştir.¹⁴³⁴ Daha önce değindiğimiz üzere aralarında geçen bir diyalogda, Ebu'l-Kubeys dağının tanrısından daha büyük olduğunu savunmuştur.¹⁴³⁵ Ka'bî ise Hişâm'a isnat edilen bu görüşlere Allah'ın cisim olduğu için zatının sonlu, ancak kudretinin sonsuz olduğu yönündeki iddiayı eklemektedir.¹⁴³⁶

Hişâm b. Hakem'in tecsîm anlayışında ihtilafli hususlardan biri Allah'ın diğer cisimlere benzeyen bir cisim olup olmadığı meselesidir. Örneğin İbnu'r-Râvendî, Hişâm b. Hakem'in Allah'ın görülebilen cisimler ile kısmen benzeştiğini savunduğunu nakletmektedir.¹⁴³⁷ Hayyât ise Allah'ın kadîm oluşuyla birlikte cisimliliğini ve cisimlerde kıdemi savunan Ebû Şâkir ed-Deysânî'nin dostu olmasına vurgu yapmaktadır.¹⁴³⁸ Cisimlerin ezeli ya da sonlu oluşu meselesi, Allah'a cismaniyet atfetme tartışmaları ile

¹⁴³¹ Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994), 31. Neşşâr'a göre bu fikri ilk ortaya atan Mukâtil b. Süleyman olsa da Mukâtil bu görüşü Kur'an'ın tefsiri üzerinden, bir başka deyişle naklî yoldan ulaşımıştır. Hişâm b. Hakem'in tecsîm fikri ise aklî yolla ortaya çıkmıştır. Bkz. Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etu Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1968), 2/173; Kaplan, *Hişâm b. Hakem*, 164.

¹⁴³² Örneğin bu bilgiyi aktaran Ka'bî'nin kaynağı, Nazzâm'dan aktaran Cahız'dır. Ka'bî, *el-Makâlât*, 241; Eş'arî, *Makâlât*, 78-79.

¹⁴³³ Eş'arî, *Makâlât*, 76-77.

¹⁴³⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 78-79.

¹⁴³⁵ Ka'bî rivayeti dağın ismini zikretmeden aktarır. Ka'bî, *el-Makâlât*, 246; Eşari, *Makâlât*, 78-79; Bağdâdî, *el-Fark*, 65; Safedî, *el-Vâfi*, 26/57.

¹⁴³⁶ Ka'bî, *el-Makâlât*, 246.

¹⁴³⁷ Ka'bî, *el-Makâlât*, 241; Eş'arî, *Makâlât*, 78-79; Bağdâdî, *el-Fark*, 66; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 216.

¹⁴³⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 40-41.

beraber yürüyen bir başka tartışma konusudur. Ancak burada değinilmesi gereken bir nokta, Hişâm'a atfedilen eserler arasında *Kitâbu'd-Delâleti 'alâ Hadesi'l-Ecsâm* adlı bir eserin bulunuyor oluşudur.¹⁴³⁹ Nitekim Ka'bî ve Eş'arî'ye göre Hişâm, Allah'ın cisim olduğunu söylese de O'nun diğer cisimlere benzemediğini, diğer cisimlerin de O'na benzemediğini savunmaktadır.¹⁴⁴⁰

Hişâm'ın cisim iddiasından sonra bir kesim de "Faal olan her şeyin cisim olduğunu görüyoruz; Allah Tealâ da faal olduğuna göre, O da bir cisim olmalıdır", çıkarımında bulunmuşlardır.¹⁴⁴¹ Yine onun taraftarları, cisim ve araz olmayan bir şeyin müşahade ya da akıl edilemeyeceğini savunmuşlardır. Cisim olmayan şey araz, araz olmayan şey de cisimdir. Cisim olanın da bir uzunluğu, genişliği ve derinliği olmalıdır. Cisim olmayıp da müşahade edilebilen tek şey ise arazdır.¹⁴⁴²

Aynı zümreye atfedilen bir diğer görüş; O'nun "parlak bir nûr" olduğu ve rengi, kokusu, tadı olduğudur. Allah başlangıçta mekânsızdı, ancak O'nun hareket etmesiyle mekân oluşmuştur.¹⁴⁴³ Yine Hişâm Bağdâdî'ye göre tanrının "gümüşten yapılmış saf bir zincir ve her yanı yuvarlak bir inci gibi ışıldayan parlak bir nûr" olduğunu savunmuştur.¹⁴⁴⁴

Eş'arî'nin Cahız'dan naklettiğine göre Hişâm ayrıca, Allah'ın toprağın altındakilere vakıf olmak için kendisinden sirayet eden bir şuânın yerin derinlerine indiğini savunmuştur.¹⁴⁴⁵ Hişâm b. Hakem'in tanrı ile ilgili görüşlerindeki tutarsızlık ve değişikliklere vurgu yapan Eş'arî'ye göre o, Allah'ı bazen billur, bazen külçeye benzetmiş, kimi zaman O'nun sûretsiz olduğunu savunmuş, kimi zaman da kendi karışıyla yedi karış olduğunu iddia etmiştir.¹⁴⁴⁶ Ancak bütün bu farklı düşüncelerin sonunda, Allah'ın başka cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunda karar kılmıştır.¹⁴⁴⁷

¹⁴³⁹ Necâşî, *Ricâl*, 433. Büyük ihtimalle aynı eser Tûsî tarafından *Kitâbu'd-Delâleti 'alâ Hudûsi'l-Eşyâ* adıyla kaydedilmiştir. Bkz. Tûsî, *Fihrist*, 494.

¹⁴⁴⁰ Ka'bî, *el-Makâlât*, 241; Eş'arî, *Makâlât*, 78-79; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 216.

¹⁴⁴¹ Ka'bî, *el-Makâlât*, 242.

¹⁴⁴² Ka'bî, *el-Makâlât*, 242.

¹⁴⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, 76-79; Bağdâdî, *el-Fark*, 65.

¹⁴⁴⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, 65.

¹⁴⁴⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 78-79; Bağdâdî, *el-Fark*, 66.

¹⁴⁴⁶ Ka'bî, *el-Makâlât*, 241; Eş'arî, *Makâlât*, 78-79; Bağdâdî, *el-Fark*, 65; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 216. Hişâm'ın bu ölçüde muradına dair açıklamayı Eş'arî sunmaktadır. Buna göre; en ideal ölçü, hem kaba olmamak hem de küçümsenmeyecek ölçüde olmaktır. Hişâm'ın, Allah için kendi karışıyla yedi karış ölçüsünü vermesi O'nu bu şekilde ideal ölçüde kabul etmesiyle ilişkili olmalıdır. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 306-307.

¹⁴⁴⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 78-79.

Makâlât yazarlarının Ebû İsâ el-Varrâk yoluyla aktardığına göre Hişâm'ın taraftarları arasında, Allah'ın arşa değdiğini ve arşla aynı yükseklikte olduğunu savunanlar olmuştur.¹⁴⁴⁸

Hişâm b. Hakem'den sonra tecsîm ve teşbîh iddialarıyla en fazla anılan öncü kelâmcılardan bir diğeri Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'dir. Ona ve taraftarlarına atfedilen görüşlerde Hişâm b. Hakem'e kıyasla insan biçimci unsurlar daha belirgindir. Makâlât yazarlarına göre o ve taraftarları; Allah'ın insan sûretinde olduğunu, ancak et ve kandan oluşmadığını, ışıldayan parlak bir nûr olduğunu savunmaktadır. Dahası bu grup, Allah'ın tıpkı insanda olduğu gibi beş duyu sahibi olduğunu; eli, ayağı, burnu, kulağı, gözü ve ağzı bulunduğunu iddia etmektedir. Ebû İsâ el-Varrâk'tan nakledilene göre Hişâm b. Sâlim, Allah'ın siyah nûrdan saçları olduğunu savunmaktadır.¹⁴⁴⁹

Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim, İmâmiyye'nin öncüleri arasında teşbîh ve tecsîm konularında en fazla itham ve eleştiriye maruz kalan isimlerdir. Ancak bu erken dönemde, teşbîh ve tecsîm içerikli görüşlere sahip oldukları iddia edilen başka isimler de söz konusudur. Kuleynî ve Sadûk'un eserlerinde rastladığımız bir rivâyete göre Ebû Ca'fer el-Ahvel (Şeytânü't-Tâk) ve Ali b. Mîsem; Allah'ın üst yarısının boş, alt yarısının dolu olduğuna dair görüşünde Hişâm b. Sâlim'e katılmaktadırlar.¹⁴⁵⁰ Bağdâdî ise Ebû Ca'fer el-Ahvel'in, Allah'ın insan sûretinde olduğunu kabul ettiğini, ancak O'na cismaniyet atfetmediğini ileri sürmektedir.¹⁴⁵¹ Hayyât'a göre Allah'a ölçü, sûret, sınır, hareket, ağırlık gibi nitelikler atfetmeye yönelik görüşler Hişâm b. Hakem başta olmak üzere, Hişâm b. Sâlim, Şeytânü't-Tâk, Ali b. Mîsem, Ali b. Mansûr, Sekkâk gibi "Râfızîlerin" ortak görüşleridir.¹⁴⁵²

Hayyât'ın iddiası genellemeci bir tavır barındırıyor olmakla birlikte Hişâm b. Hakem'in ilim halkası için benzer iddialar öne sürülmeye devam etmiş görünmektedir. Hişâm'ın öğrencilerinin en meşhûrlarından diyebileceğimiz Yûnus b. Abdirrahmân ve taraftarları olan Yûnusiyye, Allah'ın arşta taşıyıcılar/melekler tarafından taşındığını iddia etmişlerdir. Hatta Yûnus b. Abdirrahmân bu görüşüne delil olarak gövdesi çok ince ayaklar tarafından taşınan turna kuşu örneğini kullanmıştır.¹⁴⁵³

¹⁴⁴⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 78-79; Bağdâdî, *el-Fark*, 66.

¹⁴⁴⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 80-81; Bağdâdî, *el-Fark*, 68; Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, 217.

¹⁴⁵⁰ Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/59; Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 147-148.

¹⁴⁵¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 190.

¹⁴⁵² Hayyât, *el-İntisâr*, 5-6.

¹⁴⁵³ Eş'arî, *Makâlât*, 82-83; Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, 220.

İmâmî kaynaklarda Yûnus'un Allah'ın cisim oluşuna dair görüşlerini Hişâm'la paylaştığı iddia edilmektedir. Kimi rivayetlere göre o, Hişâm b. Hakem ile birlikte, Allah'ın cisimler gibi olmayan bir cisim olduğunu savunmuş ve bunu mevcut olmakla, yani yokluk, kayıplık ve sınırlılığın zıddı olmakla ilişkilendirmiştir.¹⁴⁵⁴ Bir başka rivayette o, Mûsâ el-Kâzım'la aralarında geçen bir görüşmede Allah'ın mekânsız olduğu düşüncesini açıkça ifade etmektedir.¹⁴⁵⁵

Keşşî, Yûnus hakkında imamlardan gelen övgü içerikli rivayetlerinin ardından, onunla ilgili oldukça şiddetli eleştirilere ve sert ifadelere de yer vermektedir.¹⁴⁵⁶ Yûnus'un eleştirilme sebepleri arasında, onun bizzat işitmeden imamlardan rivayetlerde bulunması¹⁴⁵⁷ ya da cennet ve cehennemin henüz yaratılmamış olduğuna dair görüşleri¹⁴⁵⁸ yer almaktadır. Ali er-Rızâ, onun bir kitabını okuduktan sonra kendisi için zındık yakıştırmasında bulunmuştur.¹⁴⁵⁹

Yûnus b. Abdirrahmân, aynı zamanda Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî'nin gulata dair bilgilerinin kaynakları arasındadır. Kummî'nin aktardığına göre o, gulatın tevhidle ilgili görüşleri arasında Allah'ın dilediği zaman, dilediği kimseye, dilediği şekilde kendini gösterebilmesinin yer aldığına dair bilgi vermiştir. Bu görüşe göre insanoğlunun Allah'ı tanıyabileceği en uygun sûret ise insan sûretidir. Ancak bu, Allah'ın insan sûretinde olduğu anlamına yorulmamalıdır.¹⁴⁶⁰ Sa'd b. Abdillâh'ın Yûnus üzerinden gulata dair aktardığı bu bilgiler aynı zamanda, Yûnus'un Allah'a sûret atfetmeyi ve bu sûretle görülebilmesini gulatla ilişkilendirdiğinin bir göstergesidir. Tüm bu verilerin birleşimi, Yûnus'un Allah'ın cisimler gibi olmayan bir cisim olduğu konusunda Hişâm b. Hakem'le hemfikir olduğu, ancak Allah'a sûret isnat etme fikrini onaylamadığı şeklinde bir sonuç ortaya çıkarmaktadır.

¹⁴⁵⁴ Keşşî, *Ricâl*, 284-285.

¹⁴⁵⁵ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 262-265.

¹⁴⁵⁶ Ali er-Rızâ'nın ona lanet ettiği bir örnek için bkz. Keşşî, *Ricâl*, 492.

¹⁴⁵⁷ Keşşî, *Ricâl*, 493.

¹⁴⁵⁸ Keşşî, *Ricâl*, 491.

¹⁴⁵⁹ Rivâyette eserin ismi yer almamaktadır. Keşşî, *Ricâl*, 496.

¹⁴⁶⁰ Kummî/Nevbahtî, *Şîf Fırkalar*, 164-165. Van Ess, Sa'd b. Abdillâh'ın bu verilerinin kaynağının Yûnus'a ait *Kitâbu'r-Redd 'ale'l-Gulât* olabileceğini düşünmektedir. Bkz. Van Ess, *Theology and Society*, 1/456. Krş. Necâşî, *Ricâl*, 448.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hişâm b. Hakem'den sonra onun ilim halkası büyük oranda benzer görüşlerle itham edilmeye devam etmiştir. Nitekim Sekkâk'ın da *et-Tevhîd* adını verdiği ve teşbîh konusunu içeren bir eseri bulunmaktadır.¹⁴⁶¹

Mu'tezile, gerek sözlü gerek yazılı yollarla İmâmiyye'nin öncü kelâmcılarını tecsîm ve teşbîh içerikli görüşlerinden dolayı sert bir dille eleştirmiştir. Allah'a cismaniyet atfedilmesine karşı başından itibaren mücadele verdiklerini anladığımız Mu'tezilîler, bu doğrultuda eserler kaleme almışlardır.¹⁴⁶² Özellikle "Müşebbihe" adlı altındaki zümreye karşı tavır alan Mu'tezilîlerin, yalnızca "Râfıza" olarak isimlendirdikleri kesimi hedef almadıkları Ebu'l-Huzeyl'in eserinden anlaşılmaktadır. O, *Kitâbü'r-Reddi alâ Ashâbi'l-Hadîs fi't-Teşbîh* isimli eseriyle aynı zamanda Hadis Taraftarı kesimi de hedef almaktadır.¹⁴⁶³ Muhtemelen Mu'tezilîlerin bu konudaki hedefleri arasında bir noktadan sonra Muhammed b. Kerrâm ve takipçileri de yer alacaktır. Ancak Hişâm b. Hakem başta olmak üzere İmâmî öncüleri, hedef kitlenin hiçbir zaman dışına çıkmamıştır. Ebû Bekir el-Esam'ın *Kitâbü'r-Reddi alâ Hişâm fi't-Teşbîh*¹⁴⁶⁴ adlı eseri bunun en açık kanıtıdır.

1. 1. 2. Etkileşimin İkinci Aşamasında İmâmiyye'nin Tecsîm ve Teşbîh Konusuna Yaklaşımı

Kendisini Hişâm b. Hakem'in ilim halkasının devamı olarak nitelendiren Fazl b. Şâzân (ö. 260/874), seleflerinin tecsîm fikrini Nîşâbur'da devam ettirmiş görünmektedir. Keşşî'ye göre İbn Şâzân, Allah'ın cisim olduğunu, ancak tüm yaratılmışlardan ayrı vasıflara sahip olduğunu düşünmektedir.¹⁴⁶⁵ İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258) de onu, Ali b. Mansûr, Sekkâk, Yûnus b. Abdîrrahmân ile birlikte Şîa'nın önde gelenlerinden olup, "cisimler gibi olmayan cisim" fikrini benimseyenler arasında saymaktadır.¹⁴⁶⁶ Tıpkı Yûnus b. Abdîrrahmân örneğinde olduğu gibi İbn Şâzân'ın da imamlar tarafından eleştirildiğine dair rivayetler bulunmakla birlikte, gâib on ikinci imam tarafından kendisine dair bir tevkî' geldiği bilgisi de bu rivayetler arasında yer almaktadır. Ancak Keşşî, bu tevkî'in Fazl'ın

¹⁴⁶¹ Necâşî, *Ricâl*, 329. Necâşî, Sekkâk'ın mezkûr eserinin eleştiriler/reddiyeler aldığını da eklemektedir.

¹⁴⁶² Sumâme b. Eşres'e, Câhız'a ve Ebû Ca'fer el-İşkâfî'ye *er-Redd 'ale'l-Müşebbihe* isimli eserler nispet edilmektedir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 544-545, 552-553, 562-563. Bunlardan Câhız'ın reddiyesi günümüze ulaşmakla birlikte onun ayrıca bir de *Risâle fi Nefyi't-Teşbîh*'i bulunmaktadır. Bkz. Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 1/283-308, 4/5-16.

¹⁴⁶³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 534-535.

¹⁴⁶⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 564-565.

¹⁴⁶⁵ Keşşî, *Ricâl*, 540.

¹⁴⁶⁶ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/228.

tecsîm görüşüyle ilişkilendirilmesine karşı çıkan ve gaib imamın Nîşâbur vekiliyle haraç toplama konusundaki anlaşmazlığına dayandığını anlatan bir rivayete yer vermektedir.¹⁴⁶⁷

İbnu'r-Râvendî, Allah'a bir sûret atfedilmesi görüşünü net bir şekilde reddedenler arasında görünmektedir. Hayyât'ın aktardığına göre o, Şîa'nın bir kişi dışında tamamının bu görüşü reddettiğini savunmaktadır.¹⁴⁶⁸ İbnu'r-Râvendî ayrıca Câhız'a itiraz ederken Allah'ın cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu, O'nun kudreti ve ilminin sınırsız olduğunu, O'nda bir değişim olamayacağını söylemenin; -Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi- Allah'ın cisim değil bir şey olduğunu, kudreti ve ilminin sınırlı olduğunu söylemekten evla olduğunu savunmaktadır.¹⁴⁶⁹ Diğer yandan o, *Kitâbu Hikâyeti 'İleli Hişâm fi'l-Cism ve'r-Ru'ye*¹⁴⁷⁰ adlı bir eser kaleme almıştır ki bu eserin, Hişâm'ın tecsîm görüşünü açıklamak ve gerekçelendirmek amacıyla yazılmış olması muhtemeldir. Ancak muhtemelen yine bu eserde İbnu'r-Râvendî, Hişâm'ın Allah ve cisimler arasında benzerlikler bulunduğunu savunduğunu iddia etmektedir. Ka'bî, İbnu'r-Râvendî'nin bu iddiayı ortaya attığı eserinin ismini doğrudan vermese de onun burada Hişâm'ın tecsîm söylemlerini tashîh ettiğinden söz etmektedir.¹⁴⁷¹ Dolayısıyla o bütün bunları yukarıda ismini verdiğimiz kitabında yapıyor olmalıdır. Bu verilerin bir araya getirilmesiyle anlaşılan, İbnu'r-Râvendî'nin insan biçimci seviyesinde ya da diğer cisimlerle benzeşen bir Allah tasavvurunu onaylamamakla birlikte “cisimler gibi olmayan cisim” görüşünü desteklemiş olduğudur.

1. 1. 3. Etkileşimin Üçüncü Aşamasında İmâmiyye'nin Tecsîm ve Teşbîh Konusuna Yaklaşımı

İmâmiyye'nin öncü kelâmcılarından çıkan teşbîh ve tecsîm içerikli görüşlerin sonraki İmâmî toplumunda ve ulemâsında nasıl karşılandığı konusunu ele alırken dikkat edilmesi gereken husus, imamların sağlığında yaşayan bu şahısların bizzat imamlar tarafından nasıl karşılandığıdır. Zira tecsîm ve teşbîh konusu, imamların görüş sahiplerini en sert dille eleştirdiği konuların başında gelmektedir.

Kuleynî ve Şeyh Sadûk aracılığıyla ulaştığımız rivayetlerde, Hz. Ali'den itibaren¹⁴⁷² imamlar tarafından Allah'a cisim yakıştırması yapmanın yanlışlığı vurgulanmaktadır.

¹⁴⁶⁷ Keşşî, *Ricâl*, 542-543.

¹⁴⁶⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 144.

¹⁴⁶⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 107.

¹⁴⁷⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrîst*, 572-573.

¹⁴⁷¹ Ka'bî, *el-Makâlât*, 241.

¹⁴⁷² Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 86-87. Söz konusu rivayette, Hz. Ali'den Allah'ı tasvir etmesi istenir. Hz. Ali'nin bu isteğe cevaben hamdeyleyle başladığı ve tenzîh üzerine kurulu uzun açıklamasında kullandığı ifadelerin, büyük

Özellikle Ca'fer es-Sâdık ve Mûsâ el-Kâzım, Hişâm b. Hakem'in tecsîm, Hişâm b. Sâlim'in ise sûret temalı görüşlerine yönelik şiddetli eleştiriler getirmektedirler.¹⁴⁷³ Öyle ki bu eleştiriler arasında doğrudan Hişâm b. Hakem'e yönelik beddualar da bulunmaktadır.¹⁴⁷⁴ Söz konusu rivayetlerin bir kısmının -Hz. Ali örneğinde olduğu gibi- sonradan üretilmiş olma ihtimalleri hayli yüksektir. Ancak bu ihtimal, en azından Hişâm b. Hakem'in çağdaşı ve sonraki imamların bu görüşleri onaylamadıklarını düşünmemize engel değildir.¹⁴⁷⁵ Fakat bu kez sorun, kendi ashâbına kelâmı uğraştırmaktan kaçınmayı öğütleyen imamların kelâmî bir meselede söz konusu rivayetlerde iddia edildiği kadar fikir üretip üretmedikleridir.

İmamlara nispet edilen ifadeleri dışarıda tuttuğumuz takdirde, İmâmî kaynaklarda Hişâm'ın tecsîm görüşüne yönelik tespit edebildiğimiz kadarıyla günümüze ulaşan en erken eleştirilerden biri Berkî'nin (ö. 274/887) eserinde bulunmaktadır. Hicrî üçüncü asır yazarlarından Berkî, Sa'd'ın (Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî'nin)¹⁴⁷⁶ (ö. 301/913?) kitabından¹⁴⁷⁷ naklederek, Hişâm'ın "zındık" Ebû Şâkir ed-Deysânî'nin "gılmânından" olduğunu iddia etmekte ve onu "Cismî ve Ru'yî"¹⁴⁷⁸ olarak nitelemektedir.¹⁴⁷⁹ Meseleyi daha da ilgi çekici kılan Keşşî'nin, Hişâm b. Hakem'le ilgili olarak Ali er-Rızâ'dan naklettiği bir rivayetin de aynı ifadeleri barındırıyor olmasıdır. Burada Hişâm'ı, bir "zındık" olan Ebû Şâkir ed-Deysânî'nin "gılmânı" olmakla suçlayan Ali er-Rızâ'dır.¹⁴⁸⁰ Berkî'nin bir imama nispet etmediği, doğrudan Sa'd b. Abdillâh'tan alıntılı olduğu bu ifadeler, Keşşî'nin eserinde Ali er-Rızâ tarafından sarf edilmektedir. Söz konusu benzerlik, Hişâm'la ilgili Sa'd b. Abdillâh'a dayanan menfi ifadelerin daha sonra bir imama söylenmek suretiyle meşruiyet kazandırıldığı ihtimalini gündeme getirmektedir. Bu varsayım ise yukarıda

oranda hicrî ikinci asrın kelâmî tartışmalarının terminolojisini çağrıştırması dikkat çekicidir. Bu ifadelere örnek vermek gerekirse; "لا بجم فيتجزأ"، "ليس بشيح فيرى"، "لا بمحدث"، "لا يخلق الأشياء من أصول أزلية".

¹⁴⁷³ Kuleynî, *el-Kâfî*, 2/61-62; Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 120-125.

¹⁴⁷⁴ Kuleynî, *el-Kâfî*, 2/62; Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 124-125.

¹⁴⁷⁵ Ca'fer Sâdık'ın Allah'ın cisim ve sûret olmadığını belirttiği bir rivayetin ilk aktarıcısı bizzat Hişâm b. Hakem'dir. Bkz. Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 134-135.

¹⁴⁷⁶ Sa'd b. Abdillâh'ın *Kitâbu Mesâlibi Hişâm ve Yûnus* adlı ve muhtemelen onları savunan Ali b. İbrâhim el-Kummî'ye karşı *Kitâbu'r-Redd 'alâ Alî b. İbrâhim b. Hâşim fî ma'nâ Hişâm ve Yûnus* adlı eserleri bulunmaktadır. Bkz. Necâşî, *Ricâl*, 177-178. Krş. Madelung, "The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalam", 130.

¹⁴⁷⁷ Berkî, hangi eseri olduğunu belirtmemektedir. Sa'd b. Abdillâh'ın Hişâm ve Yûnus'u eleştirdiği eserlerinden biri olması mümkündür. Ancak Berkî'nin *Ricâl*'inde farklı şahıslar için yine isim belirtmeden Sa'd b. Abdillâh'ın kitabına atıfta bulunması, tabakât türünde bir eserini kullandığı ihtimalini artırmaktadır. Krş. Onat vd. "Mukaddime", *Şiî Fırkalar*, mlf. Kummî/Nevbahtî, 35.

¹⁴⁷⁸ "جسمي و رؤي" Buradaki ru'yî, ru'yetullahı savunan anlamında kullanılıyor olmalıdır.

¹⁴⁷⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-Berkî, *Kitâbu'r-Ricâl*, (Tahrân: İntişârât-ı Dâneşgâh-i Tahrân, ts.), 35.

¹⁴⁸⁰ Keşşî, *er-Ricâl*, 278.

değindiğimiz diğer rivayetlerin de benzer bir üretimin sonucu olması seçeneğine ağırlık kazandırmaktadır.

Berkî ve Sa‘d’ın çağdaşı olan Nevbahtîler, tecsîm ve teşbîh görüşlerini reddeden İmâmîler arasındadır. Hasan b. Mûsâ’nın günümüze ulaşmayan *Reddu ‘ale’l-Muccessime*¹⁴⁸¹ adlı eserleri onun tecsîm görüşünün karşısında durduğunun bir işaretidir. Dahası onun *el-Ârâ ve’d-Diyânât*’ında Deysâniyye’nin tecsîm barındıran görüşlerini naklederken, aynı zamanda eleştirilerini de aktardığı anlaşılmaktadır.¹⁴⁸² Diğer yandan Kâdî Abdulcebbâr’ın Nevbahtîleri Hişâm b. Hakem, Ebû İsâ el-Varrâk, İbnu’r-Râvendî, Sûsencirdî gibi isimlerle birlikte tecsîm ve teşbîh içerikli görüşleri destekleyen ve bu doğrultuda eserler yazanlar arasında saydığını da görmek mümkündür.¹⁴⁸³ Ancak onun özellikle ikinci iddiasında, genellemeci ve duygusal bir yaklaşımla hareket ettiği, üslubuna da yansımıştır.¹⁴⁸⁴ Bu nedenle Nevbahtîlerin tecsîm barındıran görüşler savunmadıkları, aksine buna yönelik eleştiriler getirdikleri bilgisi daha sağlıklı görünmektedir.¹⁴⁸⁵

Kuleynî örneğinde olduğu gibi hadis eserlerinde imamlara isnat edilen görüşleri dışarıda tuttuğumuz takdirde, Nevbahtîler’in tecsîm karşıtı tavrını Şeyh Sadûk’un devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Onun *Tevhîd* ve *İ’tikâdât*’ı başta olmak üzere, kelâm/itikad alanına yönelik içeriğe sahip eserlerinde en büyük mücadelenin teşbîh ve tecsîm fikrini savunanlara karşı olduğu görülmektedir. Kendi ifadeleriyle onun *Tevhîd*’i yazma sebebi, teşbîh ve cebr gibi görüşlerin muhalifler tarafından kendilerine isnat edilmesidir.¹⁴⁸⁶

Sadûk’a göre teşbîh inancını kabul edenler müşriktirler.¹⁴⁸⁷ Sadûk, bu düşüncesini destekler şekilde, Kur’an’daki haberî sıfatları mecazî olarak algılamakta ve onları bu doğrultuda tefsir etmektedir. O, Kasas Sûresi’nin 88. âyetinde yer alan “vech” ifadesini Allah’ın dini olarak,¹⁴⁸⁸ Mâide Sûresi’nin 64. âyetinde geçen “yedâhu” ifadesini Allah’ın dünya ve âhiret nimeti şeklinde,¹⁴⁸⁹ Tâhâ Sûresi’nin 5. âyetinde yer alan “istevâ” fiilini

¹⁴⁸¹ Necaşî, *Ricâl*, 64.

¹⁴⁸² Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili’n-Nübüvve*, 434-435.

¹⁴⁸³ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili’n-Nübüvve*, 1022-1023.

¹⁴⁸⁴ Nevbahtîler bahsinde değindiğimiz üzere o; *el-Muğnî*’sinde Ebu’l-Ahvas ile birlikte Nevbahtîleri aşırı fikirlerin sahiplerinden ayrı tutmaktadır. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 20-1/37-38.

¹⁴⁸⁵ Krş. Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mutezile*, 182; Bulut, *Şeyh Müfid*, 50.

¹⁴⁸⁶ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 10-11.

¹⁴⁸⁷ Şeyh Sadûk, *Risâletu’l-İ’tikâdâtı’l-İmâmiyye*, 19.

¹⁴⁸⁸ Şeyh Sadûk, *Risâletu’l-İ’tikâdâtı’l-İmâmiyye*, 19.

¹⁴⁸⁹ Şeyh Sadûk, *Risâletu’l-İ’tikâdâtı’l-İmâmiyye*, 20-21.

Allah'ın her şeyden aynı uzaklıkta olduğunu vurgulama muradıyla,¹⁴⁹⁰ aynı fiilin yer aldığı A'râf Sûresi'nin 54. âyetini "Allah'ın arşı göklerin üstüne taşınması" şeklinde¹⁴⁹¹ açıklamaktadır.

Sadûk'un "Allah'ın elleri" ibarelerini O'nun nimeti şeklinde bir te'ville açıklamak, Eş'arî'ye göre daha önce Mu'tezile tarafından da yapılmıştır. Buna göre Mu'tezile'nin bir kısmı Allah'a iki el isnat etmeyi inkâr etmekle yetinirken, bir grup Mu'tezilî ise bu ifadenin Allah'ın nimeti anlamına geldiğini savunmuştur.¹⁴⁹² "Allah'ın gözü"¹⁴⁹³ ifadesini O'nun ilmi anlamına yoran Mu'tezilîlerden farklı olarak ise Sadûk, "Allah'ın koruması" şeklinde bir te'ville yönelmektedir.¹⁴⁹⁴

Sadûk ayrıca, Allah'a vech (yüz) isnat eden kişinin kâfir ve müşrik olduğunu iddia etmektedir. O, şükür secdesiyle alakalı bir rivayetin ardından, -rivayette geçen- Allah'ın yüzünü göstermesiyle ilgili vaadini, O'nun nebîleri ve huccetlerini (imamlarını) göstermesi olarak yorumlamaktadır. Sadûk'a göre kullar, bu nebîler ve imamlar aracılığıyla Allah'ı ve dinini tanımaya yönelmektedirler. Kıyamet gününde onlara bakmak, geri kalan tüm sevaplardan üstün bir sevaptır.¹⁴⁹⁵

Sadûk haberî sıfatları yukarıda değindiğimiz şekilde tefsir ederken, bütün kaygısı "Müşebbihe"nin iddialarını çürütmektir. O, özellikle "Arşın üstüne istivâ eden Allah Teâlâ" tasvîrinden rahatsız görünmektedir. Ona göre bu âyetlerin Müşebbihe'nin söylemlerine delil teşkil etmesi söz konusu değildir. Zirâ tüm bunlardan Yüce olan Allah Teâlâ'nın bir cisim olması ya da bir bedene sahip olması caiz değildir.¹⁴⁹⁶

Sadûk'un, âyetlerde geçen ve tecsîm ile teşbîhe yol açan ifadelerin mecaz olarak değerlendirilmesi ve bu doğrultuda te'vil edilmesi gerektiği düşüncesi, benzer ifadeler barındıran rivayetleri de kapsamaktadır. O *Tevhîd*'inde, Zümer Sûresi'nin 56. âyeti ile ilişkili olması kuvvetle muhtemel¹⁴⁹⁷ "Cenbullah" ifadesini içeren ve Hz. Ali'ye atfedilen iki rivayeti açıklamaya çalışmaktadır. Burada yer verdiği iki rivayetten ilki şu şekildedir: "Ben Allah'ın ilmiyim, Allah'ın kavrayan/idrak eden¹⁴⁹⁸ kalbiyim, Allah'ın konuşan

¹⁴⁹⁰ Şeyh Sadûk, *Risâletu 'l-İ'tikadâtı 'l-İmâmiyye*, 46.

¹⁴⁹¹ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 554-555.

¹⁴⁹² Eş'arî, *Makâlât*, 290-291.

¹⁴⁹³ Tâhâ, 20/39.

¹⁴⁹⁴ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 242-243.

¹⁴⁹⁵ Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu 'l-Fakîh*, 1/334.

¹⁴⁹⁶ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 554-557.

¹⁴⁹⁷ "أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْبُتْنِي عَلَى مَا قَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاجِدِينَ"

¹⁴⁹⁸ "الواعي"

diliyim, Allah'ın gözüyüm, Allah'ın yakını¹⁴⁹⁹ ve Allah'ın eliyim" rivayetinde Hz. Ali'nin Allah'ın kalbi olması, O'nun ilmini kavratmış/kapsattığı ve itaatine yönelttiği bir kalp(e sahip) oluşu ile açıklanmalıdır. Nitekim kalp bir mahluktur ve bu tarz bir ifadenin tıpkı "Allah'ın kulu" anlamına gelecek şekilde kullanılması mümkündür. Rivayetteki Allah'ın gözü ifadesi, O'nun dininin koruyucusu anlamına gelmektedir.¹⁵⁰⁰ Sadûk eserinde aktardığı bir sonraki rivayette yine geçen Allah'ın yanı ifadesindeki "cenb" (yan/ taraf) kelimesinin Arap dilinde "itaat" anlamı taşıdığını, burada Hz. Ali'nin "ben velayeti Allah'a kulluk olan (kimseyim)"¹⁵⁰¹ demek istediği kanaatindedir.¹⁵⁰²

Allah'ın yaratılmışlara benzemediği fikrini içeren bir rivayetin ardında Sadûk, şu şekilde bir temellendirme yapmaktadır. Allah'ın sonradan yaratılmış olanlara benzemesi, aklen Allah'ın da hâdis olduğu/olabileceği sonucuna götürme riski taşımaktadır. Bu yüzden Allah'ı hâdis olan her şeyden tenzih edebilmek, O'nun hâdislere benzemediği düşüncesini kaçınılmaz kılmaktadır.¹⁵⁰³

"Allah, göklerin ve yerin nûrudur"¹⁵⁰⁴ âyetindeki nûr ifadesini hidayetçi olarak yorumlayan bir rivayetin ardından Sadûk, kendi düşüncelerini de paylaşmaktadır. Müşebbihe'nin ifadeyi Allah'ın lafzen göklerin ve yerin ışığı olduğu şeklindeki yorumlamalarını eleştirmektedir. Eğer böyle olsaydı yeryüzünde her daim karanlığın var olabilmesi mümkün olmazdı. Yeryüzünde de yer kürenin içinde karanlığın var oluşu, bu âyette geçen nûrun ışık anlamında değil Allah'ın gökler ve yerin ehli için bir hidayetçi ve delil gösterici (mubeyyin) olduğu anlamında değerlendirilmesi gerektiğinin kanıtıdır. Dolayısıyla burada bir mecaz söz konusudur ve O'nun bir nûr, ışık ya da onların cinsinden bir varlık olması aklen kabul edilebilir değildir.¹⁵⁰⁵ Daha önceki açıklamalarında tecsîm ve insan biçimci vasıfları inkâr etmeye odaklanan Sadûk, burada da sanki Hişâm b. Sâlim ve taraftarlarına isnat edilen nûr kavramına açıklık getirmeye çalışmaktadır.

Çalışmamızın bu bölümünde karşılaşacağımız üzere tecsîm konusu, ru'yetullah ve cisimlerin ezelîliği konuları ile doğrudan ilişkilidir. Şahısların bu konulardan birindeki yönelimi, büyük oranda diğer konulardaki tavrını tahmin edilebilir hale getirmektedir.

¹⁴⁹⁹ "جنب الله"

¹⁵⁰⁰ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 242-243.

¹⁵⁰¹ "انا الذي ولايتي طاعة الله"

¹⁵⁰² Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 244-245. Krş. Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-Î'tikadâtî'l-Îmâmiyye*, 20.

¹⁵⁰³ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 88-91.

¹⁵⁰⁴ Nûr, 24/35.

¹⁵⁰⁵ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 222-223.

Allah'ın cisim olduğunu savunmak, çoğunlukla O'nun görülebilir olduğunu ve aynı zamanda ezeli bir cismin mümkün olduğunu kabul etmeyi beraberinde getirmektedir. İmâmiyye'yi tecsîm iddialarından aklamaya çalışan Şeyh Sadûk, bu uğurda kendini söz konusu kelâmî meselelerin içinde bulup, yönelimini ortaya koymak durumunda kalmaktadır. O *Tevhîd*'de konuya kendi yaklaşımını şöyle temellendirmektedir: Cisimler sonradan yaratılmış/hâdistirler. Bunun birden fazla delili arasında onların şekil sahibi olmaları, bir vücutlarının bulunması, kadîm olmamaları ve kendilerinin cinsinden olmayan bir varlık tarafından meydana getirilmiş olmaları yer almaktadır. Allah Teâlâ ise bir cisim değildir, çünkü O'nun bir benzeri yoktur, cisimlerse benzersiz değildirler. Ayrıca cismin, anlamı gereği uzunluğu, genişliği, cüzleri ve ebatları söz konusudur. Aynı şekilde Allah'ın kadîm oluşu, O'nun cisim olarak tanımlanmasının önündeki bir başka engeldir.¹⁵⁰⁶ Sadûk'un burada kendi ifadelerinden anlaşıldığı üzere o, cisimlerin hâdis olduğunu, Allah Teâlâ'nın ise kadîm olup, cisim olmadığını savunmaktadır.

Tecsîm ve teşbîh fikirlerine karşı tavrı son derece net olan Sadûk'un, ayrıca bu fikirlerle ilişkilendirilen şahıslara yönelik tavrının en azından sahiplenici olmadığını söylemek mümkündür. O, *Tevhîd*'inde imamlarının Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim'e yönelik eleştirilerini aktarırken kendi yorumlarını paylaşmamakta, yalnızca fikrin kendisine yönelik eleştirilerine yer vermektedir. Bu bilgiyi bizim için önemli kılan husus, Sadûk'tan sonra özellikle Hişâm b. Hakem'i aklama yönünde kimi girişimlerin görülecek olmasıdır. Örneğin Şeyh Mufîd, Hişâm'ın Ca'fer es-Sâdık tarafından eleştirildiği rivayetlerin yanında, onun bu fikirlerden daha sonra döndüğüne dair de kimi iddialar bulunduğundan söz etmektedir.¹⁵⁰⁷ Daha da önemlisi Mufîd, teşbîhin nefyini Mu'tezile'den aldıklarını iddia eden kimi hadis ehli İmâmîlerden şikayetçidir.¹⁵⁰⁸ Mufîd'den sonra, Hişâm b. Hakem'i tecsîm görüşlerinden aklama girişimleri, Şerîf el-Murtazâ ile devam edecektir.¹⁵⁰⁹

¹⁵⁰⁶ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 514-517.

¹⁵⁰⁷ Şeyh Mufîd, *el-Hikâyât fî Muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-'Adliyye ve'l-Fark Beynehum ve Beyne's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, thk. Seyyîd Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî (Kum: el-Mu'temeru'l-'Âlemî li'Elfiyyeti's-Şeyh Mufîd, 1413/1992-1993), 79. Mufîd'den bu bilgiyi aktaran Neşşâr ise bunu destekleyen bir veri ile karşılaşmadığını belirtir. Neşşâr, *Neş'etu Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, 2/175, 198.

¹⁵⁰⁸ Şeyh Mufîd, *el-Hikâyât*, 77.

¹⁵⁰⁹ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 1/83-84. Hişâm'ın bu görüşlerinden vazgeçtiğine ya da hiçbir zaman savunmadığına dair İmâmî kaynaklarda yer alan diğer iddialar için bkz. Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, 77-78.

1. 2. İmâmiyye’de Ru’yetullah Fikrinin Seyri

Tecsîm ve teşbîh konuları, yukarıda belirttiğimiz üzere ru’yetullah konusuyla doğrudan ilişkilidir. Zirâ Allah Teâlâ’ya cisim ya da sûret atfetmek, çoğu zaman O’nun görüleceğini iddia etmeyi de beraberinde getirmektedir. Makâlât kaynaklarına göre Hişâm b. Hakem ve Mücessime olarak nitelendirilen grubun tamamı, Allah’ın dünyada ya da âhirette görülebileceğine inanmaktadırlar.¹⁵¹⁰

Tecsîm ve teşbîh fikirleriyle yoğun bir mücadeleye girdiklerine daha önce değindiğimiz Mu‘tezile tarafından ise ru’yetullah, ittifak halinde reddedilen bir konudur.¹⁵¹¹ Mu‘tezile’nin şiddetli eleştirilerine maruz kalması, İmâmiyye’nin bu konudaki tavrında bir değişikliğe gitme ya da en azından tavrını belirginleştirme yönünde bir etkiye neden olmuş görünmektedir.

Tavrını belirginleştirme ifadesini kullanma nedenlerimizin başında, yine İmâmî hadis kaynaklarında imamlara ru’yetullahın reddine dair rivayetler nispet ediliyor olması gelmektedir. Bu durum, tavrın en başından beri nasıl seyrettiğini takip etmeyi zorlaştırmaktadır. Ru’yetullah konusu özelinde karışıklığa neden olan bir başka husus ise imamlara nispet edilen rivayetlerin kendi içinde çeşitlilik arz ediyor olmasıdır. Hişâm b. Hakem ve çevresinin iddia ettiği tarzda bir cismaniyeti reddeden imamların, aynı şekilde Allah’ın cismen görüleceğini de reddettiklerini söylemek mümkündür.¹⁵¹² Ancak miraç gibi örnekler üzerinden Allah Teâlâ ile görüşmeye dair rivayetler, en azından kalbî bir idrâke kapı aralamaktadır.¹⁵¹³ Nitekim birden fazla örnekte, imamların bizzat gözle görmeyi reddetse de Allah’ın ihlas sahibi kalpler tarafından görülmesini onayladıkları anlaşılmaktadır.

İmâmlara bu minvalde görüşler izafe edilmekle birlikte Mu‘tezile’nin İmâmiyye’yi ru’yetullah konusunda da topluca yargıladığı anlaşılmaktadır. Câhız’a göre Allah’a cisim, sûret, sınır atfeden “Râfıza”, keyfiyetsiz bir ru’yetullahı savunanları küfürde geride bırakmıştır.¹⁵¹⁴ Allah Teâlâ’nın görülebilmesinin imkânı tartışmalarının bir sonraki evresi diyebileceğimiz keyfiyet meselesi, çoğunlukla ru’yetullahı tamamen reddetmek istemeyenlerin yöneldiği bir tercih olmuştur. İlginç olan, İbnu’r-Râvendî’nin Ebû Mûsâ el-

¹⁵¹⁰ Ka’bî, *el-Makâlât*, 247; Eş’arî, *Makâlât*, 318-319; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 4/139.

¹⁵¹¹ Ka’bî, *el-Makâlât*, 247; Eş’arî, *Makâlât*, 238-239; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 57.

¹⁵¹² Bir rivayette Ali er-Rızâ, Me’mûn tarafından veliaht tayin edilmesinin öncesinde, minberden yaptığı konuşmada, Allah’ın cisim oluşunu ve ru’yetullahı reddetmektedir. Bkz. Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 36-39.

¹⁵¹³ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 140-141.

Murdâr için aynı iddiada bulunmasıdır. Buna göre Murdâr da Allah Teâlâ'nın keyfiyetsiz görülmesini caiz görenleri tekfir etmiştir.¹⁵¹⁵ Bu iki veri, Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinin ru'yetullahı keyfiyetten bağımsız olarak reddettiğini göstermesinin yanında, İmâmî öncülerin onlar tarafından ne denli şiddetli eleştirilere maruz kaldıklarının bir göstergesidir.

Hayyât'ın alıntılarında İbnu'r-Râvendî, ru'yetullahı savunmaktan çok, Mu'tezile'nin kendi çelişkilerini ya da aşırılıklarını ortaya koyma çabasındadır. Ancak çalışmamızın ikinci bölümünde de yer verdiğimiz üzere onun, *Kitâbu Hikâyeti 'İleli Hişâm fi'l-Cism ve'r-Ru'ye* ve *Kitâbu'r-Ru'ye*¹⁵¹⁶ isimli eserleri mevcuttur ki bunlara, daha sonra Ebû Ali el-Cubbâî tarafından *Kitâbu Nakdi mâ Yehteccu bihi İbnu'r-Râvendî 'alâ mâ Yusniduhu ilâ Hişâm fi'r-Rivâyeti*¹⁵¹⁷ adlı bir reddiye yazılmıştır. Bu veriler sonucunda, İbnu'r-Râvendî'nin Hişâm b. Hakem tarafından savunulan ru'yetullah görüşünü desteklediğini ya da en azından Mu'tezilî eleştiriler karşısında bunu açıklama gayreti içine girdiğini söylemek mümkündür.

Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin üçüncü aşaması, ru'yetullah konusunda görüş değişikliğinin ilk izlerini gördüğümüz dönemdir. Nitekim İmâmî kaynaklarda tespit edebildiğimiz kadarıyla, ru'yetullahı reddeden ilk eserler, Nevbahtîler tarafından yazılmıştır. Ebû Sehl İsmâil b. Ali en-Nevbahtî'nin *Kitâbun fi İstihâleti Ru'yeti'l-Kadîmi Teala*¹⁵¹⁸ ve Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin *Kitâbun fi Reddi 'alâ Men Kâle bi'r-Ru'yeti li'l-Bârî Azze ve Celle*¹⁵¹⁹ adlı eserleri doğrudan ru'yetullahı reddetmeye yönelik eserlerdir.

Hicrî dördüncü asra gelindiğinde Mu'tezile'nin vaîd ilkesini benimsemesiyle ön plana çıkan İbn Abdek'in, aynı zamanda *el-Kelâmu 'ale'l-Fırkati'l-Müsebbiteti li Ru'yetillâhi Teâlâ*¹⁵²⁰ adlı bir eseri bulunmaktadır. Onun Mu'tezilî tabakâtlarda kendine yer bulması, aynı zamanda vaîdi savunması gibi hususlar, mezkûr eserde ru'yetullahı ve onu savunanlara yaklaşımının menfi nitelikte olması ihtimalini artırmaktadır.

Şeyh Sadûk'un ru'yetullah konusuna yaklaşımına gelindiğinde, onun yine öncelikli olarak bu konudaki rivayetlere başvurduğu görülmektedir. Ancak yine özellikle *Tevhîd*'inde

¹⁵¹⁴ Câhız, "Risâletun fî'n-Nâbite", *Resâilu'l-Câhız*, 2/ 18.

¹⁵¹⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 67-68. Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, 148.

¹⁵¹⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 572-573.

¹⁵¹⁷ Son kelime muhtemelen "ru'ye"dir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 576-577.

¹⁵¹⁸ Necâşî, *Ricâl*, 32; Tûsî, *Fihrist*, 49.

¹⁵¹⁹ Necâşî, *Ricâl*, 63.

¹⁵²⁰ İbn Şehrâşûb, *Me'âlimu'l-'Ulemâ*, 143.

konuyla ilgili kendi kanaatlerini paylaşması, onun ru'yetullahı net bir şekilde reddettiğini göstermektedir. O, tecsîm ve teşbîh konusunda olduğu gibi konuyla ilgili âyetleri te'vil etme yoluna gitmektedir. Ona göre Kıyâme Sûresi'nin 23. âyetinde “Rablerine bakacaklardır” ifadelerini Allah'ın zâtına değil, O'nun mükafatına bakma anlamıyla açıklamaktadır.¹⁵²¹ Sadûk, A'râf Sûresi'nin 143. âyetinde Hz. Mûsâ'nın Allah'tan kendisini göstermesini istediği hadiseyi de böyle bir şeyin imkânsızlığı şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre Mûsâ peygamber zaten Allah'ın görülmeyeceğini bilmekteydi ancak kavminin ısrarları yüzünden böyle bir talepte bulunmuştu. Nitekim Allah'ın ona verdiği “...Şu dağa bak; eğer (ona tecellî ettiğimde) dağ yerinde kalırsa, o zaman beni görebileceksin.” yanıtı, esasında yine A'râf Sûresi'nin 40. âyetinde yapılan “...deve iğne deliğinden geçmedikçe” ifadelerine benzer üslupla yapılmış bir benzetmedir.¹⁵²² İlgi çekici bir diğer husus, Sadûk bu yorumları *Tevhîd*'inde Abdullah b. Abbâs'ın söz konusu âyete dair -ve aynı şekilde ru'yetullah'ı reddeder bir manada- yorumladığı rivayetin ardından vermekte ve sonrasında bu rivayetle birlikte “şeyhlerinin” eserlerinde aktardığı konu ile ilgili diğer rivayetleri sahih kabul ettiğini, ancak bu rivayetlerin tamamını aktarmayı doğru bulmadığını belirtmektedir. Sebep olarak da cahil insanların onlardan yanlış anlam çıkardıktan sonra onları reddedip Allah'ı da inkâr etme noktasına gelmelerinden korkmasını öne sürmektedir. Dolayısıyla Ahmed b. Muhammed b. İsâ'nın *Nevâdir*'inde, Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ'nın *Câmi* 'inde aktardıkları ru'yetullaha dair rivayetler de sahihtir. Onları yalnızca inkârcılar ve cahiller reddedebilir. Lafızları/sözleri Kur'ân'ın sözleridir. Onlardaki haberler teşbîh ve ta'tîli nefyetmekte ve tevhidi ispat etmektedirler. Ancak Sadûk meselede ayrıntıya girmekten imtina edişini “İmamlar bize insanlara ancak akıllarının alabileceği seviyede konuşmayı/hitap etmeyi emretti” ifadeleriyle açıklamaktadır.¹⁵²³ Sadûk hemen ardından da bahsi geçen rivayetlerdeki ru'yetullahın ilim anlamına geldiğini savunmaktadır ki burada anlaşılan Sadûk'un meseledeki en temel kaygısı, cahil insanların ru'yetullahı konu alan âyet ve hadisleri literal okumalarının onları teşbîhe götürmesi tehlikesidir.

Anlaşıldığı kadarıyla Sadûk, bu konuda gelen eleştiriler karşısında ru'yetullahı reddetmeye yönelik tavrını açıkça paylaşmakta, ancak bu görüş ile çelişkili görünebilecek rivâyetleri de yanlışlar konumuna düşmemeye özen göstermektedir. Şeyh Mufîd, bu konuda

¹⁵²¹ Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikadîti'l-İmâmiyye*, 22.

¹⁵²² Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 156-157.

¹⁵²³ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 158-159.

hocasından daha net bir tavır takınacak ve Hişâm b. Hakem dışında ru'yetullahın nefyi üzerinde fukahâ ve mütekellimlerin icmâ'ı olduğunu savunacaktır.¹⁵²⁴

1. 3. İmâmiyye'de Allah'ın İlminin Ezeliliği Meselesinin Seyri

İmâmiyye'nin öncülerine isnat edilen görüşlerden bir diğeri de Allah'ın ilminin ezelî olmaması meselesidir. Makâlât türü eserlerde bu görüşlerde olduğu ileri sürülenler arasında Zurâre b. A'yen, Şeytânü't-Tâk, Hişâm b. Hakem ve Sekkâk gibi isimler bulunmaktadır. Zurâre b. A'yen'e nispet edilen Zurâriyye, Allah'ın kendisi için ilim, sem', basar sıfatlarını yaratmadığı sürece semî', basîr ya da alîm olmayacağını savunmaktadır.¹⁵²⁵ Şeytânü't-Tâk ve taraftarları ise Allah'ın ilmini, O'nun takdir ve iradesine bağlamaktadır.¹⁵²⁶ Onlara göre Allah'ın bir şeyi takdir ve irade etmeden bilmesi mümkün değildir, zira bu durumda teklîf geçerli olmayacaktır.¹⁵²⁷

Makâlât türündeki eserler, Hişâm b. Hakem'in Allah'ın ilmi konusundaki görüşlerine dair kimi noktalarda örtüşen, ancak kimi ayrıntılarda farklılaşan bilgiler vermektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserlerin Hişâm'a ortak olarak isnat ettikleri görüş, Allah'ın eşyâya dair ilminin ezelî olmadığı şeklindedir. Ancak Allah'ın ezelde âlim oluşuna dair görüşlerinde kimi farklılıklar bulunmaktadır. Ka'bî'ye göre Hişâm, Allâh'ın ezelde nefsiyle âlim olmasının muhal olduğunu düşünmektedir.¹⁵²⁸ Eş'arî ve Bağdâdî'ye bu ifadeler eşyâyı eklemekte ve bu sûretle Allah'ın şeyleri ezelde bilmesinin imkânsızlığına vurgu yapmış olmaktadır.¹⁵²⁹ Şehristânî'de ise durum Ka'bî'nin ifadelerinin tam tersine dönüşmekte ve burada Hişâm, Allah'ın ezelde nefsiyle âlim olduğunu savunmaktadır.¹⁵³⁰

İlim kavramının kendisiyle ilgili Hişâm b. Hakem'in görüşü, onun Allah'ın bir sıfatı olduğu ve bu sıfatın, ne O'nun aynı, ne O'ndan başkası, ne de O'nun bir parçası olduğudur. Allah'ın sıfatı olarak ilmin, kadîm ya da muhdes olduğunu söylemek doğru değildir, çünkü sıfat vasıflandırılmaz.¹⁵³¹ Ancak O'nun eşyaya dair bilgisinin ezeliliği, bilinen şeylerin de ezeliliği anlamına geleceği için, onları olmadan önce bilmesi makul değildir. Ka'bî,

¹⁵²⁴ Şeyh Mufîd, *el-Hikâyât*, 85.

¹⁵²⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 82-83.

¹⁵²⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 84-85; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 219.

¹⁵²⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, 70.

¹⁵²⁸ Ka'bî, *el-Makâlât*, 251.

¹⁵²⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 84-85; Bağdâdî, *el-Fark*, 66.

¹⁵³⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 217.

¹⁵³¹ Ka'bî, *el-Makâlât*, 251; Bağdâdî, *el-Fark*, 66; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 217. Eş'arî, diğer kaynaklardan farklı olarak Allah'ın ilmi için kadîm ya da muhdes olduğunu söylemenin câiz olduğunu belirtir. Ancak gerekçe ve mantık esasında aynıdır. Bir yazım yanlışı da söz konusu olabilir. Krş. Eş'arî, *Makâlât*, 84-

Hişâm'ın ilim görüşünü temellendirirken şu örneklerle başvurduğundan söz etmektedir: Allah'ın semânın mevcut oluşunu ve cismin hareketli oluşunu ezelden bilmesi; semânın ezelden beri var, cismin ezelden beri hareketli olmasını gerektirecektir.¹⁵³² Aynı zamanda O'nun kulların fiillerini önceden bilmesi, onlar için imtihanı ve seçim (haklarını) ortadan kaldıracaktır.¹⁵³³

Mu'tezilî kaynaklar, Hişâm'ın ilâhî ilim konusundaki görüşünü âyetlerle temellendirdiğinden söz etmektedirler. Buna göre Hişâm ve taraftarları, Allah'ın Muhammed Sûresi'nin 31. âyetindeki "Sizi (bazı zor görevlerle sınavacağız ki, içinizden Allah yolunda cihad edenleri, sıkıntılara sabredenleri ve sizinle ilgili (savaşa istekli olup olmadığınıza dair) haberlerin doğru olup olmadığını ortaya çıkaralım."¹⁵³⁴ ifadelerini, Yûnus Sûresi'nin 14. âyetindeki "... Bakalım siz neler yapacaksınız"¹⁵³⁵ ifadelerini, Enfâl Sûresi'nin 66. âyetindeki "Şu an Allah sizin (yükünüzü) hafifletti ve sizde bir zafiyet bulunduğunu bildi..."¹⁵³⁶ ifadelerini ve Tâ-Hâ Sûresi'nin 44. âyetindeki "...Belki düşünüp aklını başına toplar ya da korkup çekinir"¹⁵³⁷ ifadelerini Allah'ın kulların fiillerine dair ilminin ezeli olmayışıyla ilişkilendirmektedir.¹⁵³⁸

Anladığımız kadarıyla Hişâm, bu noktada Allah'ın ilim sıfatıyla, O'nun sonradan yaratılmış olan şeylere dair ilmi arasında bir ayrıma gitmektedir. Çünkü Şehristânî'nin ezelden nefsiyle âlim oluşuna dair ifadeleri dışarıda tutulsa dahi, onun ilim sıfatının kadîm ya da muhdes olduğuna dair bir şey söylenemeyeceği görüşü bizi bu ayrıma yöneltmektedir. O ilim sıfatını bu şekilde tanımlarken, Allah'ın henüz mevcûd olmayanın bilgisine ezelden sahip olmasını imkânsız bulmaktadır. Ka'bî'ye göre Hişâm'ın bu fikrine karşı çıkanların açıklaması basittir; Allah'ın ezelde sahip olduğu ilim, şeylerin gerçekleşeceğinin bilgisidir. Yani O, ezelde semânın vücuda geleceğini, cismin önce yaratılacağını, sonra ise hareket edeceğini bilmektedir.¹⁵³⁹

Hişâm b. Hakem'in bu görüşü, Mu'tezile'nin kendisini en fazla eleştirdiği görüşlerinden biridir. Öyle ki Hayyât, bu görüşünün Hişâm'ı İslâm dairesi dışına

85.

¹⁵³² Ka'bî, *el-Makâlât*, 252.

¹⁵³³ Ka'bî, *el-Makâlât*, 252; Eş'arî, *Makâlât*, 84-85; Bağdâdî, *el-Fark*, 66-67.

¹⁵³⁴ "... وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ..."

¹⁵³⁵ "... لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ..."

¹⁵³⁶ "... أَلَمْ يَخَفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا..."

¹⁵³⁷ "... لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى..."

¹⁵³⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 115, 119; Ka'bî, *el-Makâlât*, 251, 253.

¹⁵³⁹ Ka'bî, *el-Makâlât*, 251-252.

çıkardığını düşünmektedir.¹⁵⁴⁰ Câhız'ın da gündemine girmiş olan konu, etkileşimin ikinci aşamasında değerlendirdiğimiz İbnu'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye karşı Hişâm'ı savunma ihtiyacı hissetmesine neden olmuştur. Ne var ki Eş'arî tarafından ona atfedilen görüş tamamen farklıdır. Eş'arî'nin Mu'tezilî görüşlere yer verirken zikrettiği İbnu'r-Râvendî, Allah'ın ezelde eşyânın gerçekleşeceğini bildiğini düşünmektedir. O'nun yaratılmış olan cisimler ve cevherler hakkındaki ilmi de böyledir. Allah, bunların var olacaklarının bilgisine ezelde sahiptir.¹⁵⁴¹ Yukarıda değindiğimiz üzere, bir anlamda Ka'bî'de Hişâm b. Hakem'e itiraz edenlerin savundukları görüş, Eş'arî'de İbnu'r-Râvendî'nin de fikridir. Anladığımız kadarıyla İbnu'r-Râvendî Mu'tezile'den ayrılmadan önce, Eş'arî'nin bize yansıttığı gibi düşünmekteydi. Diğer yandan *Fadîhatu'l-Mu'tezile*'yi yazarken o, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra onların fazlasıyla hedefi olmuş Hişâm b. Hakem'i bu konuda da savunma ve açıklama refleksi göstermiştir. Daha doğrusu o, Hişâm b. Hakem'in savunmasını bir yandan muhatabına saldırarak gerçekleştirmiştir. Örneğin ona göre Ebu'l-Huzeyl Allah'ın ilmi konusunda en az yüklendikleri Hişâm b. Hakem kadar olanaksız iddialar öne sürmüştür. Allah'ın ilminin ve kudretinin O'nun kendisi olduğu iddiası, Ebu'l-Huzeyl'den önce söylemeye cesaret edilmiş bir şey değildir.¹⁵⁴²

İbnu'r-Râvendî ayrıca, Hişâm b. Hakem'in ilahî ilim hakkındaki görüşleriyle, Ebu'l-Huzeyl'in görüşlerini karşılaştırma yoluna gitmekte ve Ebu'l-Huzeyl'in daha yanlış bir görüş ortaya attığını iddia etmektedir. Ardından ise Hişâm'ın görüşlerini açıklama yoluna gitmekte ve Ka'bî'nin de zikrettiği, cismin hareketliliği örneğini vermektedir.¹⁵⁴³ O ayrıca Hişâm b. Hakem'in Allah'ın ilminin muhdesliği hakkında delil getirdiği âyetlere yer vermekte ve Kur'ân'ın buna benzer pek çok delil barındırdığını düşünmektedir.¹⁵⁴⁴

Etkileşimin üçüncü aşamasındaki Nevbahtî ailesinin konuya yaklaşımı kanaatimizce büyük önem arz etmektedir. Onların sıfatlar konusundaki görüşleri, Mu'tezile'nin Allah'ın ilmi konusuna yaklaşımıyla paralellik arz etmektedir ve Nevbahtîlerin Mu'tezilî çevrelerle iç içeliği sıkça değindiğimiz bir husustur. Buradan hareketle Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin *Kitâbu'r-Redd 'alâ Ashâbi's-Sıfât* adlı eserini, onun zâttan ayrı sıfatları nefyeden görüşü benimsediği şeklinde yorumlamak mümkündür.¹⁵⁴⁵ Zira Mu'tezile, Allâh'ın zâtıyla âlim,

¹⁵⁴⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 126.

¹⁵⁴¹ Eş'arî, *Makâlât*, 242-243.

¹⁵⁴² Hayyât, *el-İntisâr*, 75.

¹⁵⁴³ Hayyât, *el-İntisâr*, 108-109.

¹⁵⁴⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 115, 119.

¹⁵⁴⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 602-603. Ebû Sehl, "Ashâbu's-Sıfât" ifadesiyle Mücessime ve Müşebbihe gibi

kâdir, hayy olduğunu düşünmektedir.¹⁵⁴⁶ O'nun ilminin ezeliliğini tartışmasız kabul etmeleri de bu görüşleriyle tutarlılık arz etmektedir. Bu verilerden hareketle tahminimiz, Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin zâtan ayrı sıfatlara olduğu kadar, ilâhî ilmin hâdisliği fikrine de karşı olduğu yönündedir.

Şeyh Sadûk ise Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatları arasında bir ayrıma gitmektedir. Ona göre ilim, tıpkı, sem', basar, kudret, hayat... gibi Allah'ın zâtî sıfatlarından olup, aksinin O'nda bulunması mümkün değildir. Diğer yandan hallâk, râdî, murîd, mutekellim... gibi fiilî sıfatlar ise muhdestirler ve O'nda daimî olarak bulunduğunu iddia etmenin caiz olmadığı sıfatlardır.¹⁵⁴⁷ Sadûk ayrıca ilmin Allah'ın gayrısı olarak kabul edilemeyeceğini; bu durumda O'nun her dâim âlim olarak nitelenmesinin, kadîm bir başka varlığı kabul etmek anlamına geleceğini savunmaktadır.¹⁵⁴⁸

Sadûk'un Allah'ın ilmiyle ilgili bir başka dikkat çekici görüşü onun Muhammed Sûresi'nin 31. âyetine getirdiği tefsirdir. Zira bu âyet, daha önce belirttiğimiz üzere Hişâm b. Hakem ve onun gibi düşünenlerin, Allah'ın kulların fiillerine dair ilminin muhdes oluşuna delil olarak öne sürdükleri âyetlerden biridir. Sadûk bu âyette "hattâ" (-e kadar) ifadesinin geçmesinin, Allah'ın kulların fiillerini sonradan bilmesine değil, halihazırda biliyor olmasına işaret ettiğini düşünmektedir. Ona göre "hattâ" kelimesi (tabiatı gereği) sonradan olan (hâdis) fiillerle birlikte kullanılır, ancak Allah'ın ilminin hâdis olması mümkün değildir.¹⁵⁴⁹ Dolayısıyla diğer varlıkların hâdis fiilleri için geçerli olan anlamın, Allah Teâlâ için de geçerli olmasını beklemek yanlıştır.

Sadûk'un özellikle sözü geçen âyeti açıklama ihtiyacı hissetmesi, Hişâm ve beraberindekilere yönelik Allah'ın ilmiyle ilgili suçlamalardan haberdar olduğunu adeta teyit eder niteliktedir. O en azından bu âyetin, ilâhî ilmin hâdis olduğu yönünde görüş öne sürenlerin delilleri arasında yer aldığının farkındadır. Dahası muhtemelen, İmâmiyye'nin öncülerine yönelik suçlamalarda kullanıldığının da farkındadır. Bu tefsir, belki de onun İmâmiyye inancını, çokça saldırıya maruz kaldıkları bir başka husustan arındırma çabasının

gruplar kadar, zâtan ayrı sıfatların varlığını kabul eden kesimleri de kastediyor olmalıdır. Krş. İlyas Çelebi, "Sıfâtiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/503-505.

¹⁵⁴⁶ Ka'bî, *el-Makâlât*, 249; Bağdâdî, *el-Fark*, 104; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 57.

¹⁵⁴⁷ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikadâtî'l-İmâmiyye*, 24-25.

¹⁵⁴⁸ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 188-189.

¹⁵⁴⁹ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 556-557. Sadûk'un burada yapmaya çalıştığı tarzda dilbilimsel bir açıklamanın benzeri, Kâdî Abdulcebbâr tarafından da yapılmaktadır. Ona göre; "hattâ" ifadesi, istikbâl içeren durumlarda kullanılır. O yüzden bu âyetten, Allah'ın ilminin sonradan olması anlamını çıkarmayı gerektirmez. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 6-2/142.

bir göstergesidir. Nitekim Şeyh Mufîd'e gelindiğinde Hişâm'ın kendisi de bu iddialardan aklanmaya çalışılacaktır. Mufîd, Allah'ın şeylere dair ilminin onlar gerçekleşmeden öncesinde de bulunduğunu savunmakta ve bu görüşün İmâmiyye'nin tamamı tarafından kabul edildiğini öne sürmektedir. Ona göre Mu'tezile'nin bu görüşe muhalif olarak Hişâm b. Hakem'den aktardığı görüşleri, kendisi dâhil olmak üzere İmâmiyye içinde Hişâm'ın bir eserinde gören ya da bulunduğu bir mecliste işiten olmamıştır. Ancak Mu'tezile'nin Hişâm'la ilgili bu "yalanı", Şiîlerin bir kısmı tarafından da kabul görmüş ve Hişâm'a yönelik bu minvalde asılsız rivayetler aktarılmasına neden olmuştur.¹⁵⁵⁰

1. 4. İmâmiyye'de Halku'l-Kurân Meselesinin Seyri

Hişâm b. Hakem ve onun gibi düşününler için Kur'ân, Allah'ın sıfatıdır ve ona hâlik, mahlûk ya da gayr-ı mahlûk demek câiz değildir. Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söylemenin de yanlışlığını savunan Hişâm ve taraftarlarının bu düşüncelerinin temel nedeni, tıpkı Allah'ın ilmi konusunda olduğu gibi sıfatların vasıflandırılmayacağı yönündeki görüşleridir.¹⁵⁵¹

Ka'bî, ayrıca Hişâm'ın, Kur'ân için hâliktir, mahlûk değildir, ifadelerini de işittiğinden söz etmektedir. Hatta o, kendi yaşadığı dönemde de bu görüşü savunanların varlığından haberdardır.¹⁵⁵² Eş'arî'nin kaynaklarından Zurkân ise Hişâm'ın Kur'ân'ı yaratılmışlık bağlamında iki farklı şekilde nitelendirdiğini aktarmaktadır. Kur'ân'ın işitilen seslerden ve yazıdan ibaret olan yönünü Allah yaratmıştır. Ancak tıpkı ilim ve hareket gibi Allah'ın fiili olarak Kur'ân, Allah'ın kendisi ya da O'ndan gayrısı değildir.¹⁵⁵³

Eş'arî'ye göre İbnu'r-Râvendî, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu düşününler arasındadır. Ona göre Kur'ân, manalardan bir mana, aynlardan bir ayndır. O, cisim ya da araz değildir.¹⁵⁵⁴ Eş'arî'nin *Makâlât*'ında çizdiği İbnu'r-Râvendî portresinin temel kelâmî meselelerde Mu'tezile ile uyumlu olduğu, dolayısıyla İbnu'r-Râvendî'nin Mu'tezilî olduğu dönemi yansıtmaya ihtimalinin yüksek olduğu hususuna daha önce değinmiştik. Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinde de durum değişmemekte ve burada İbnu'r-Râvendî Kur'ân'ın mahlûk olduğunu düşünmektedir. Bu veriyi bizim için kıymetli kılan, İmâmî çizgide daha sonrasında Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunun erken dönem öncü kelâmcılarıyla tam

¹⁵⁵⁰ Şeyh Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 55.

¹⁵⁵¹ Ka'bî, *el-Makâlât*, 270; Eş'arî, *Makâlât*, 86-87, 798-799; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 7/3; Bağdâdî, *el-Fark*, 67; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 217.

¹⁵⁵² Ka'bî, *el-Makâlât*, 270.

¹⁵⁵³ Eş'arî, *Makâlât*, 88-89, 798-799.

olarak örtüşmeyecek bir şekilde seyretmesidir. Kırılmanın İbnu'r-Râvendî'de yaşanıp yaşanmadığını net olarak tespit etmek elbette zordur. Ancak Câhız'ın bu konudaki yaklaşımı da doğrudan İbnu'r-Râvendî'yi olmasa da onun dönemini işaret etmektedir. Zirâ Câhız'ın Halku'l-Kur'ân hakkındaki risalesinde muhatapları arasında Hadis ehli, Haşeviyye, inanmayanlar ve Kur'ân'ın te'lifini delil kabul etmeyen Nazzâm'ın yanında Râfıza da vardır.¹⁵⁵⁵ Câhız'ın bütün olarak Râfıza'yı halku'l-Kur'ân fikrinin karşısında konumlandırmasını esas aldığımız takdirde, İmâmiyye içindeki farklı fikirler Câhız'dan sonra ortaya çıkmaya başlamış olmalıdır. Câhız ve Eş'arî'nin verdiği bilgiler birlikte değerlendirildiğinde ise kırılmanın İbnu'r-Râvendî'de yaşanmış olması muhtemeldir. Onun Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra terk ettiği görüşlerin arasında halku'l-Kur'ân'ın da yer alıyor olması mümkündür. Ancak en azından ondan günümüze ulaşan bilgilerden hareketle biz böyle bir değişikliği tespit edemedik.

Şeyh Sadûk'a gelindiğinde kırılma kendini daha açık göstermektedir. Sadûk, doğrudan mahlûk ifadesini kullanmaktan çekinse de onun sonradan olma (hâdis, muhdes) olduğunu kabul etmeyi daha sağlıklı bulmaktadır. Ona göre yaratmanın anlamları arasında “uydurma”¹⁵⁵⁶ anlamı da mevcuttur. Bu nedenle de Kur'ân'ın uydurma olduğu anlamında mahlûk olduğunu söyleyen kişi küfre girmektedir. Ancak onun mahlûk olmadığını söylerken, sonradan olma,¹⁵⁵⁷ indirilmiş ve korunmuş olmadığını kasteden kişi de hata etmiş ve hakikatin dışında bir şey söylemiş olur.¹⁵⁵⁸ Sadûk Kur'ân'ın muhdes oluşunu kanıtlamak adına ondaki Firavun'un ve Hz. Nûh'un kendi sözlerinden haber veren âyetleri örnek göstermektedir. Eğer bu haberler kadîmse, bunların daha Firavun ve Nûh onları söylemeden öncesinde de var oldukları gibi bir sonuç doğacaktır. Söz konusu haberler, bunlar söylenmeden öncesine ait değillerse de bu onların sonradan olma¹⁵⁵⁹ oldukları anlamına gelecektir.¹⁵⁶⁰

İmâmiyye içindeki mahlûk-muhdes ayrımı Mufîd'de de kendini göstermekte, Mufîd Allah'ın kelâmının muhdes olduğunu savunmaktadır. Kur'ân da Allah'ın kelâmı ve vahyidir. Kur'an kendini bu şekilde vasıflandırmakta ve mahlûk ifadesini kullanmaktan menetmektedir. Bu nedenle o muhdestir. Ona göre Âl-i Muhammed'den de bu doğrultuda

¹⁵⁵⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 806-807.

¹⁵⁵⁵ Câhız, “Halku'l-Kur'ân”, *Resâilu'l-Câhız*, 3/287.

¹⁵⁵⁶ “مَكْنُوبٌ”

¹⁵⁵⁷ “مُحْدَثٌ”

¹⁵⁵⁸ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 372-375.

¹⁵⁵⁹ “حَادِثٌ”

rivayetler gelmiştir. Bu, İmâmiyye ve Mu‘tezile’nin tamamının, Mürcie’den -kendilerinden ayrılan kimseler dışında- herkesin, Ashâbu’l-Hadîs’ten bir cemaatin ve Zeydiyye ve Havâric’in çoğunluğunun görüşüdür.¹⁵⁶¹

2. ADALET VE KULLARIN FİİLLERİ

Mu‘tezile-İmâmiyye etkileşiminin üçüncü aşamasında, kimi kaynaklarda vaîd ilkesini savundukları yönündeki bilgilerle öne çıkan üç isim tespit etmiştik. Bu tespitimiz, söz konusu gelenekte va‘d ve vaîd konusuna yaklaşımı genel hatlarıyla ortaya koymayı da anlamlı hale getirmiştir. Bu sayede ilgili şahıslarla birlikte bir kırılma ya da dönüşümün varlığını sorgulamaya açma olanağımız olmuştur. Yine İmâmî gelenekte kulların fiilleri meselesine yönelik farklı yaklaşımların söz konusu olması, bunları etkileşimin üç aşaması ile mümkün olduğunca uyumlu olacak şekilde inceleme ihtiyacı hissetmemize neden olmuştur.

2. 1. Va‘d ve Vaîd

Eş‘arî, Râfıza’nın vaîd konusunda iki ana görüşe ayrıldığından söz etmektedir. Bu görüşlerden ilki, vaîdin muhalif fırkalar için geçerli olacağı fikridir. Bu görüşü savunanlar, kendilerinin imamların şefaati sayesinde azaptan kurtulacağını düşünmektedirler. Onlar günahlarını Allah’a karşı, imamlara karşı ve diğer insanlara karşı (kul hakkı) olmak üzere üç farklı kısımda değerlendirmektedir. Buna göre imamlar, Şîîlerin Allah’a karşı işledikleri günahların affını dileyerek onların Allah tarafından affedilmesini sağlayabilmektedir. Kendilerine karşı işlenen günahları bağışlayan imamlar, diğer insanlara karşı işledikleri günahlar için ise Şîîler affedilinceye kadar şefaatchi olmaktadır. Eş‘arî’ye göre Râfıza içinde ortaya çıkmış ikinci görüş ise vaîdi istisnasız kabul edenlerdir. Onlara göre kendi gruplarından olsun ya da olmasın, Allah büyük günah işleyen kimseye azap edecek ve ebedî olarak cehennemde tutacaktır.¹⁵⁶²

Şeyh Mufîd ise İmâmiyye’nin vaîd konusunda ittifak halinde olduğunu iddia etmektedir. Mufîd’in iddiasına göre İmâmiyye şu şekilde düşünmektedir: Ebediyen cehennemde kalma anlamında vaîd kâfirlere yöneliktir ve günahkâr olmakla birlikte Allah’a inanan, salât ehlinde olan ve O’nun farzlarını ikrar eden kimseler için geçerli değildir. Mufîd’e göre Muhammed b. Şebîb dışında Mürcie ve Ashâbu’l-Hadîs bu konuda

¹⁵⁶⁰ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 372-375.

¹⁵⁶¹ Şeyh Mufîd, *Evâilu’l-Makâlât*, 52-53.

kendileriyle aynı şekilde düşünmektedir. Ancak Mu‘tezile bu görüşe muhalif bir noktadadır. Onlar, cehennemde ebediyen kalma anlamında vaîdin, hem kâfirler hem de ehl-i salâtan fasıkları kapsayan genel bir ifade olduğunu savunmuşlardır. Diğer yandan İmâmiyye ve onlarla bu konuda ittifak eden kesim, Allah’ı tanıyıp ikrar eden ehl-i salâtan kimsenin günahı için azap gördüğü cehennemde sonsuza kadar kalmayacağını, daha sonra cennette nimetlendirileceğini düşünmektedir. Mu‘tezile ise yine bu görüşün hilafında birleşmiştir ve cehenneme azap için girenin bir daha oradan çıkamayacağını iddia etmiştir.¹⁵⁶³

Mufîd, İmâmiyye’ye yukarıdaki görüşleri isnat ederken, imamlara ya da onların şefaatine yönelik bir ayrıntıya girmemektedir. Ancak o şefaahat bahsinde, Hz. Peygamber’le birlikte Hz. Ali ve imamların şefaatinin İmâmiyye tarafından kabul edildiğini söylemektedir.¹⁵⁶⁴ Buna göre Hz. Peygamber kıyamet gününde ümmetinden büyük günah işlemiş olanlara şefaahat ederken, Hz. Ali de kendi şîasından günahkâr olanlara şefaahat edecektir ve bu durum diğer imamlar için de geçerlidir. Allah Teâlâ ise onların şefaahatlerini kabul edecektir. İmamların olmasa da Hz. Peygamber’in şefaati, yine İbn Şebîb dışında Mürcie’nin ve Ashâbu’l-Hadîs’in kendileriyle hemfikir oldukları bir konudur. Mu‘tezile ise bu konuda da kendilerine muhaliftir. Onlar, Hz. Peygamber’in şefaatinin asîler için değil itaatkarlar için geçerli olduğunu ve onun, azabı hak edenlerin tamamına şefaahat etmeyeceğini düşünmektedirler.¹⁵⁶⁵

Mufîd’in vaîd ve şefaahat konusunda İmâmiyye’ye isnat ettiği görüşler birleştirildiğinde Eş‘arî tarafından tarif edilen ilk grupla örtüştüğü anlaşılmaktadır. Nitekim bizim kanaatimiz, İmâmiyye’nin büyük çoğunluğunun bu şekilde düşündüğü yönündedir. İbn Şâzân’ın *Kitâbu’l-Va’îd* ve *Kitabu’l-Va’d ve’l-Va’îd*¹⁵⁶⁶ adlı eserleri de muhtemelen bu görüşleri destekler bir içerik barındırmaktadır. Nitekim İbnu’r-Râvendî de kible ehlinden günah işlemiş olanların ebediyen cehennemde kalacağını düşünmemekte, günahlarının cezasını çektikten sonra cennete gönderileceğine inanmaktadır.¹⁵⁶⁷ Bu bağlamda o, *Kitâbu’r-Redd ‘ale’l-Mu‘tezile fi’l-Va’îd ve’l-Menzile beyne’l-Menzileteyn*¹⁵⁶⁸ adlı eserinde Mu‘tezile’nin ebediyen cehennemde kalma iddiasına karşı çıkıyor olmalıdır. Dahası Hasan

¹⁵⁶² Eş‘arî, *Makâlât*, 106-107.

¹⁵⁶³ Şeyh Mufîd, *Evâilu’l-Makâlât*, 46-47.

¹⁵⁶⁴ Mufîd’in kendi görüşü de bu şekildedir. Bkz. Şeyh Mufîd, *Evâilu’l-Makâlât*, 79.

¹⁵⁶⁵ Şeyh Mufîd, *Evâilu’l-Makâlât*, 47.

¹⁵⁶⁶ Necâşî, *Ricâl*, 307; Tûsî, *Fihrist*, 361.

¹⁵⁶⁷ Eş‘arî, *Makâlât*, 226-227.

¹⁵⁶⁸ İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 572-573.

b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin de Mu'tezile'ye vâid konusunda itiraz ettiğini, onun *er-Redd 'alâ Ashâbi 'l-Menzile beyne 'l-Menzileteyn fi 'l-Va'id*¹⁵⁶⁹ adlı eseri sayesinde anlamaktayız.

Şeyh Sadûk, Allah'ın va'dini hak görürken, va'dinin O'nun merhametine bağlı olduğunu düşünmektedir. O ayrıca, Hz. Peygamber'le birlikte vasîlerin (imamların) şefaatinin kabul etmekte ve çok az sayıda insanın bile çok fazla kişiye şefaet etmesinin mümkün olduğunu öne sürmektedir. Yalnızca, şüpheli, müşrik, kâfir ya da inkârında ısrarcı olan kimseler için şefaet söz konusu değildir.¹⁵⁷⁰

Tespit edebildiğimiz kadarıyla büyük oranda fikir birliği içinde olan İmâmiyye'den yalnızca üç isim vâidi kabul etme konusunda Mu'tezile'ye yaklaşmıştır. Büyük oranda hicrî üçüncü asrın sonları ve hicrî dördüncü asırda yaşadıklarını tahmin ettiğimiz Sûsencirdî, İbn Abdek ve Ebû Mansûr es-Sarrâm Mu'tezile'nin vâid ilkesini kabul etmişlerdir. İmamların şefaatine neredeyse hiç imkân tanımayan bu görüşün, tespit edebildiğimiz bu üç isim dışında kabul görmemesi bu anlamda oldukça anlamlıdır.

2. 2. Kulların Fiilleri ve Özgür İrade

Kulların fiilleri ve bunların yaratıcısı meselesi kelâmın en çetrefilli konularından birisidir. Zira Allah'ın adaleti ve kudretinin çatıştırıldığı -ve çoğu zaman her ikisine de halel getirmeme çabasının karmaşasının asıl sebebi olduğu- nice tartışmalara konu olmuştur. Hişâm b. Hakem ve taraftarları, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunmaktadır. Diğer yandan Eş'arî'nin Ca'fer b. Harb'dan aktardığına göre Hişâm, kul fiillerinin bir yönden ihtiyarî, bir yönden zorunlu olduğunu düşünmektedir. Fiilin kul seçimine dayanan yönü, onun irade ve kesbetmesiyle ilişkilidir. Zorunluluk arz eden yönü ise fiilin ancak onu harekete geçirecek bir sebebe bağlı olarak gerçekleşmesindendir.¹⁵⁷¹ Bağdâdî'ye göre ise Hişâm'a kul fiilleri konusunda atfedilen iki görüşten biri onun Allah tarafından yaratıldığı, diğeri ise ona şey ya da cisim demenin yanlışlığı yönündedir. Zira Hişâm'a göre şey ile cisim aynıdır, bu nedenle kul fiillerini ancak manalar olarak nitelemek gereklidir.¹⁵⁷² Şeytânû't-Tâk'a göre ise bir fiilin gerçekleşmesi Allah'ın onu dilemesine bağlıdır.¹⁵⁷³

¹⁵⁶⁹ Necâşî, *Ricâl*, 64.

¹⁵⁷⁰ Şeyh Sadûk, *Risâletu 'l-İ'tikadâti 'l-İmâmiyye*, 74-75.

¹⁵⁷¹ Eş'arî, *Makâlât*, 88-89.

¹⁵⁷² Bağdâdî, *el-Fark*, 67.

¹⁵⁷³ Eş'arî, *Makâlât*, 90-91.

Eş‘arî’ye göre Hişâm ve taraftarlarının bu görüşü, kul fiillerinin yaratılmışlığı konusunda “Râfıza” içinde ortaya çıkan üç farklı görüşten biridir. Ona göre ikinci görüşün sahibi, Cehmiyye’nin savunduğu cebr ile Mu‘tezile’nin savunduğu tefvîzin her ikisini de reddeden ve bu konuda net bir şey söylemekten sakınanlardır. Onlar, imamlardan kendilerine kul fiillerine dair görüş belirtme konusunda bu yönde telkinler ulaştığını savunmaktadırlar. Üçüncü görüş ise kul fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını savunanların görüşüdür. Bu, i‘tizâl ve imâmet görüşünü bir arada benimseyenlerin yaklaşımıdır.¹⁵⁷⁴

Etkileşimin üçüncü aşamasında yer alan Nevbahtîlerden Ebû Sehl en-Nevbahtî’nin *Kitâbu’r-Redd ‘alâ Men Kâle bi’l-Mahlûk*¹⁵⁷⁵ ve *Kitabu’r-Redd ‘ale’l-Mucebbire fi’l-Mahlûk ve’l-İstitâ‘a*¹⁵⁷⁶ adlı eserleri büyük ihtimalle kul fiilleriyle ilgilidir ve onun fiillerinin yaratılmış olduğu görüşüne itirazlarını içermektedir. Bu eselerden anladığımız kadarıyla en azından Ebû Sehl, Eş‘arî’nin i‘tizâl ve imâmet görüşünü birlikte benimseyenler olarak kastettiği kimseler arasında yer alıyor olmalıdır.

Şeyh Sadûk’a gelindiğinde, onun meseleye yaklaşımında da bir orta yol bulma çabalarının izlerini görmek mümkündür. O *Risâletu’l-İ‘tikâdâtî’l-İmâmiyye*’de “halk-u takdîr” ve “halk-u tekvîn” ayrımına gitmektedir. Ona göre halk-u takdîr, Allah’ın olacakları bilme gücüne işaret etmektedir. Halk-u tekvîn ise Allah’ın fiillerin de yaratıcısı olmasına işaret etmektedir.¹⁵⁷⁷ Anlaşıldığı kadarıyla Sadûk, fiillerin sorumluluğunun kula ait olması ve cebirci bir anlayışın önüne geçmek için böyle bir ayrımı tercih etmektedir. Onun halk-u takdîr’i öne çıkarma yönündeki tercihi, Hz. Hüseyin’in katledilmesini açıklarken de kendini göstermektedir. Ona göre Allah, bunun gerçekleşeceğini biliyordu; ancak O’nun muradı bu değil, tam aksine bunun tasvip olunmayan bir fiil olmasıydı. Ancak hadiseyi cebri ile değil, nehyi ile reddetmeyi diledi.¹⁵⁷⁸

Risâletu’l-İ‘tikâdâtî’l-İmâmiyye’de bununla ilişkili olarak cebr ve tefvîz kavramlarını değerlendiren Sadûk, insanlar üzerinde bu ikisinin de söz konusu olamayacağını örnekle açıklamaktadır. Ona göre suç işlemek üzere olan birisini uyarmaya/nasihate rağmen bundan alıkoymayan kişinin söz konusu suçu emreden

¹⁵⁷⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, 88-89.

¹⁵⁷⁵ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrîst*, 602-603.

¹⁵⁷⁶ Tûsî, *Fihrîst*, 49.

¹⁵⁷⁷ Şeyh Sadûk, *Risâletu’l-İ‘tikâdâtî’l-İmâmiyye*, 27.

¹⁵⁷⁸ Şeyh Sadûk, *Risâletu’l-İ‘tikâdâtî’l-İmâmiyye*, 31.

konumunda olması mümkün değildir. Sadûk'un bu ifadeleri, yaratıcılık kudretini Allah'ın elinden almama hassasiyetinin yanında kulların fiilleri konusunda özgür iradeye sahip oldukları -ve dolayısıyla sorumlu tutulacakları- fikrini savunmuş olmaktadır.¹⁵⁷⁹ Nitekim onun kula kaldırılabileceğinden fazlasının yüklenmesini caiz görmemesi,¹⁵⁸⁰ özgür iradeye alan açma konusundaki hassasiyetiyle tutarlılık arz etmektedir.¹⁵⁸¹

3. İMÂMET

İmâmiyye'nin alamet-i farikası imâmet görüşünün en azından nassla tayin gibi en temel unsurunda bir dönüşüm ya da kırılmadan söz etmek makul olmayacaktır. Ancak hem görüşlerin temellendirilmesinde muhtemel Mu'tezilî etki hem de imâmetle ilişkili ve süreç içinde farklılıklar arz eden kimi görüşlerde yaşanan değişimlerde Mu'tezile'nin payı sorgulanmayı hak etmektedir. Bu nedenle imâmet başlığı altında öncelikle İmâmiyye'nin nassla tayin, ardından gaybet görüşlerinin aklî yollarla temellendirilmesinin süreç takibini yapmaya çalıştık. Daha sonra ise imâmetle ilişkili olup İmâmî gelenek içinde dönem ve şahıslara göre değişiklik arz etmiş görünen, bedâ, imamların mucize, vahiy/ilham, gaybı bilme gibi doğaüstü niteliklerinin imkânı, ismet ve Kur'ân'ın tahrifi gibi konulara yaklaşımların seyrini ortaya koymaya çalıştık. Zira bunlar aynı zamanda Mu'tezilî cepheden oldukça sert eleştiriler almış görüşlerdir. Son olarak Mu'tezile içindeki, İmâmî gelenekte rastlamaya alışkın olduğumuz tarzda ismet ve nass unsurları barındıran söylem ya da temellendirmelere yer vermeye ve bunlardaki muhtemel İmâmî etkileri sorgulamaya gayret ettik.

¹⁵⁷⁹ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikadîti'l-İmâmiyye*, 28. Burada geçtiği haliyle tefvîzin kula fiillerin yaratıcılığı konusunda tam yetki vermek anlamına yakın olduğu görülmektedir. Ancak Sadûk, guluv ve tefvîzi inkâr eden örneklere yer verirken, Ca'fer es-Sâdık ile Zurâre b. A'yen arasında geçen bir diyalogu aktarmaktadır. Burada Abdullâh b. Sebe'nin taraftarının savunduğu, Hz. Peygamber ve Hz. Ali'ye kâinatın işlerini idare etme yetkisinin devredildiği inancına değinilmektedir. Söz konusu rivayette Ca'fer es-Sâdık'ın bu görüşleri net bir şekilde kınadığı görülmektedir. Bkz. Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikadîti'l-İmâmiyye*, 119. Nitekim Akhtar da gulat Şiîlerin savunduğu tefvîz inancıyla kulların fiilleri tartışmalarında geçen tefvîz kavramları arasında bir ayırma gidilmesi gerektiği kanaatindedir. Bkz. Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 68-69.

¹⁵⁸⁰ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikadîti'l-İmâmiyye*, 26.

¹⁵⁸¹ Akhtar Sadûk'un bu konuda durduğu yerin, üç farklı yaklaşımı temsil eden Cebriîler, Eş'arîler ve Mu'tezilîler içinde, ikinci ve üçüncünün arasında Mu'tezile'ye yakın bir konum olduğunu düşünmektedir. Bkz. Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 66-67. Krş. Uyar, "Akla Dayalı Şi'î Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü", 109.

3. 1. İmâmiyye’de İmâmetin Gerekliliği ve Nassla Tayine Dair Aklî Temellendirmeler

3. 1. 1. Öncü Kelâmcıların Nassla Tayine Dair Aklî Temellendirmeleri

Hişâm ve Dırâr b. Amr arasında geçtiği iddia edilen tartışmalarda, Hişâm’ın özellikle imâmetin gerekliliğine dair öne sürdüğü temellendirmeler çalışmamızın birinci bölümünde ayrıntılı olarak incelenmiştir. Bunlardan en geniş kapsamlılarından birinin kaynağı olan Şeyh Sadûk’un *Kemâlu’d-Dîn ve Temâmu’n-Ni’me* adlı eserini esas aldığımızda Hişâm, Allah Teâlâ’nın kullarına adaletle muamele edeceği ön kabulünden hareketle, kullarını sorumlu tutmak için yeryüzüne bir delil göndermesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Benzer bir yöntemle o, imamın Peygamber tarafından belirlenmiş olması gerektiğini, aksi durumlarda yaşanacak kargaşa ile açıklamaktadır. Daha sonra ise bu belirlenen imama işaret eden sekiz farklı nitelikten söz eden Hişâm, bunların her birine bir arada sahip olanın Hz. Ali evladı, yaşadığı dönemde de Mûsâ el-Kâzım olduğunu ima etmektedir.¹⁵⁸²

Hişâm b. Hakem’le Amr b. Ubeyd arasında geçtiği iddia edilen bir tartışmada ise Hişâm, imamın toplum ve hatta mahlûkât karşısındaki konumunu vücudun diğer organları karşısında kalbin konumuna benzetmektedir.¹⁵⁸³ Hişâm b. Hakem haricinde, Şeytânu’t-Tâk, Ali b. Mîsem gibi isimlerin tartışmalarına dair rivayetlere burada yeniden detaylıca yer vermeyeceğiz. Bu tartışmalar, özellikle ileri tarihli İmâmî kaynaklarda iddia edildiği gibi gerçekleşmemiş olsa dahi, söz konusu temellendirmelerin mezkûr şahıslar tarafından yapıldığını düşünmemizde halen bir engel bulunmamaktadır. Çünkü her halükârda, imâmet öğretisine dair muhaliflerden en fazla eleştiri alan şahıs Hişâm b. Hakem’dir ve onun, gelen eleştiriler doğrultusunda sözlü ya da -belki daha sonra- yazılı olarak aklî temellendirmelerini geliştirmiş olması oldukça muhtemeldir.

3. 1. 2. Etkileşimin İkinci Aşamasında İmâmiyye’nin Nassla Tayine Dair Aklî Temellendirmeleri

Fazl b. Şâzân temellendirmesine Allah’ın sebepsiz (illetsiz) ve anlamsız hiçbir fiille yükümlü kılmayacağını vurgulayarak başlamaktadır. Ona göre farzların başında Allah’a,

¹⁵⁸² Şeyh Sadûk, *Kemâlu’d-Dîn*, 367-368. Krş. *Kemâlu’d-Dîn*, 361.

¹⁵⁸³ Keşşî, *er-Ricâl*, 272-273; Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/98; Şeyh Sadûk, *Kemâlu’d-Dîn*, 207-209. Krş. Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, 5/22.

Rasûlune ve hucetine ve onların getirdiklerine ikrar etmek gelmektedir.¹⁵⁸⁴ İbn Şâzân Allah ve Rasûlune ikrarın gerekliliğini temellendirdikten sonra “ûlu’l-emr”e itaatin gerekliliğini açıklamaktadır. Bu gerekliliğin ona göre pek çok sebebi vardır. Bunlardan biri insanların, kendileri için konulan sınırları aşmalarını önleyecek ve onları fesattan alıkoyacak emîn bir kimseye ihtiyaç duymalarıdır. Bir diğer sebep ise hiçbir fırka ya da dinin başlarında bir lider¹⁵⁸⁵ ve reis olmadan ayakta kalması ya da yaşamasının, din ve dünya işlerini idare etmesinin mümkün olmamasıdır. Allah hikmeti gereği, düşmanlarla savaşıması, ganimetlerin taksimi, cemaatini muhafaza etmesi, zâlimin zulmetmesini önlemesi için kullarını bir lidersiz bırakmayacaktır. Allah Teâlâ, kullarını emîn bir imam ve liderden mahrum bırakırsa din bozulur ve kaybedilir, sünnet ve ahkâm değiştirilir, bidatçiler çoğalır ve mülhidler dinden eksilterek ona müdahale eder, bu da Müslümanlarda kafa karışıklığına neden olacaktır. Zira insanlar eksik ve muhtaçtırlar, onların kendi aralarında ihtilafları ve hevâları arasında çatışmalar bulunur. Onların başında bir lider, Hz. Peygamber’in getirdiklerinin bir koruyucusu olmazsa fesat çıkacak ve dinin ve imânın esasları değişecektir.¹⁵⁸⁶

İbn Şâzân’ın, aynı devirde birden fazla imamın varlığının câiz olmamasına da gerekçeleri bulunmaktadır. Tek imamın, uygulama ve tedbirlerinde ihtilaf olmayacaktır. Ancak iki imamın varlığı durumunda, ihtilaf kaçınılmazdır. Zira yeryüzünde, hiçbir konuda ihtilafı olmayan iki insan bulmak mümkün değildir. Birine itaatin diğerinden evlâ olmayacağı, aksine birine itaatin diğerine isyan anlamına geleceği iki imamın varlığı da toplumda fesat ve bozguna yol açacaktır.¹⁵⁸⁷

Birden fazla imamın varlığının yaratacağı sorunları yukarıda örneğini verdiğimiz şekilde açıklayan İbn Şâzân, imamın Hz. Peygamber’in soyundan olması gerektiğine dair de sebepler sıralamaktadır. Bunlardan biri, itaati farz imamın imâmetini kanıtlayacak ve onu başkalarından ayıracak bir delilin gerekliliğidir. Bu da herkesçe bilinen bir akrabalık bağı ve açıktan vasiyettir. Ona göre imamın Hz. Peygamber’in evlâdından olmamasına kapı aralamak; onların Ebû Cehil, İbn Ebî Mu’ît gibi Hz. Peygamber’in düşmanlarının evlatlarına tâbi olmalarına da imkân tanıyacaktır. Diğer yandan Hz. Peygamber’in soyundan olana, kimse büyüklenme teşebbüsünde bulunamayacak ve itaatte

¹⁵⁸⁴ Şeyh Sadûk, ‘İlelu’s-Serâyi’, 251-252.

¹⁵⁸⁵ “قیّم”

¹⁵⁸⁶ Şeyh Sadûk, ‘İlelu’s-Serâyi’, 253-254.

¹⁵⁸⁷ Şeyh Sadûk, ‘İlelu’s-Serâyi’, 254.

zorlanmayacaktır. Ancak Hz. Peygamber'in soyundan olması gerekmediği takdirde, insanlar kibirlerine yenik düşecek ve kendilerini imâmet için başkalarından evlâ görebileceklerdir ki bu da fesat, nifâk ve ihtilaflara yol açacaktır.¹⁵⁸⁸

İmâmet makamının ve onun tek kişiye hasredilmesinin, bu kişinin de Hz. Peygamber soyundan olmasının gerekliliğini bu şekilde açıklayan Fazl b. Şâzân, *el-İzâh* adlı eserinde ise bütün olarak Şîa'nın muhaliflerinin görüşlerine yer vermekte ve bunları eleştirmektedir. O, yer yer İmâmiyye özelinde kimi öğretileri savunmakla birlikte Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e tafdîl eden Şîa'nın, muhaliflerince Râfıza olarak anılmasından ve dahası müşrik ve mürted mesabesinde görülmesinden yakınmaktadır.¹⁵⁸⁹

İbn Şâzân, daha önce belirttiğimiz üzere tamamını Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat kapsamında değerlendirdiği ve içlerinde Mu'tezile'yi de barındıran fırkaların hepsinin vasiyet fikrine karşı çıktıklarını belirtmektedir. Ona göre bu zümre Hz. Peygamber'in ardında vasiyet bırakmadığını savunmakla, Kur'ân'daki vasiyeti emreden âyetleri¹⁵⁹⁰ göz ardı etmektedir. Dahası bu kesim, Şîa'yı sahabeye iftira ve ta'n etmekle suçlarken, esasında kendileri Hz. Peygamber'e ta'n etmekte, ona yalan rivayetler isnat etmekte, Allah'ın âyetlerini terk etmektedir.¹⁵⁹¹

Hişâm b. Hakem'in, Dırâr b. Amr ile arasında geçtiği iddia edilen tartışmada, özellikle imâmetin gerekliliğine dair temellendirmeleriyle İbn Şâzân'ın temellendirmeleri arasındaki benzerlik gerçekten dikkat çekicidir. Dahası imâmetin gerekliliği üzerinden genel bir argümanla başlayan temellendirme, bu imamın neden Hz. Peygamber soyundan olması gerektiği üzerinden daralarak Hz. Ali'yi işaret etme noktasına ulaşmaktadır. Her ikisinin de kaynağı Şeyh Sadûk olan bu rivayetlerden ilkinde, Hişâm bilfiil sözlü bir mücadele içerisinde bu temellendirmeyi yapıyor görünmektedir. İbn Şâzân ise temellendirmesini yine bir soru-cevap kurgusu kapsamında ancak bu kez yazılı olarak gerçekleştirmektedir. Dahası o rivayetin başından itibaren, “eğer şöyle bir soru sorulursa”, “ona denir ki” şeklinde belirsiz bir sual sahibine karşılık vererek imâmetin gerekliliğine açıklama getirmektedir. Çalışmamızın birinci bölümünde gördüğümüz üzere, Hişâm'ın özellikle Bermekî meclislerindeki imâmet konulu tartışmalarına dair birbirine çok benzeyen rivayetler söz konusudur ve bu denli benzeşen hadiselerin her birinin ayrı ayrı gerçekleşmiş

¹⁵⁸⁸ Şeyh Sadûk, *İlelu's-Serâyi*, 254-255.

¹⁵⁸⁹ İbn Şâzân, *el-İzâh*, 303-304.

¹⁵⁹⁰ el-Bakara 2/180-182.

¹⁵⁹¹ İbn Şâzân, *el-İzâh*, 199-200.

olması makul görünmemektedir. Kanaatimizce Hişâm b. Hakem'in söz konusu temellendirmeleri bir eserinde yapmış olması ihtimali, Fazl'ın bu eserden istifade ederek kendi benzer kurgusunu inşa etmiş olması ihtimaliyle birleştiğinde daha da anlamlı hale gelmektedir.¹⁵⁹²

Diğer yandan Hişâm b. Hakem'in ilim halkasında yetişen Sekkâk, *Kitâbun 'alâ Men Ebâ Vucûbe'l-Îmâme bi'n-Nass* adlı günümüze ulaşmamış bir eser kaleme almıştır ki¹⁵⁹³ onun bu eserde nassla tayini -büyük ihtimalle rasyonel argümanlarla- temellendirdiğini tahmin etmek mümkündür.

Ebû Îsâ el-Varrâk ve İbnu'r-Râvendî imâmet konusunda kaleme aldıkları eserlerinde İmâmiyye'nin bu konudaki öğretilerini savunmuş ve temellendirmeye çalışmışlardır. Bu eserlere yer yer atıfta bulunan Şerîf el-Murtazâ burada özellikle İbnu'r-Râvendî'nin öne sürdüğü kimi delillendirmeleri, onaylamadığını da vurgulayarak aktarmaktadır. Örneğin İbnu'r-Râvendî, *el-Îmâme* adlı eserinde, Nisâ Sûresi'nin 59. âyetindeki “Allahâ, Rasûlune ve sizden ûlu'l-emre itaat edin” ifadelerini imamlar hakkında nass bulunmasına ve onların ismetine delil olarak yorumlamaktadır.¹⁵⁹⁴ Bir başka örnekte İbnu'r-Râvendî, imamın fiillerinin sonuçlarını, sevabını bilen kişi olması gerektiğini şu şekilde temellendirmektedir: Eğer, bir şeyi (sonuçlarını ve sevabını) bilmeden yapan bir kimsenin o işte imam olması câiz olursa bütün bunları bilen kimsenin imam olmaması da câiz hale gelecektir.¹⁵⁹⁵ Diğer yandan Mu'tezile'den bazı kimselerce İbnu'r-Râvendî'nin, “nass-ı celî”yi ilk olarak ortaya atan kişi olduğu öne sürülmüştür.¹⁵⁹⁶

İmâmiyye içinde akılcı damarın ortaya çıkmasında ne kadar etkin bir şahıs olursa olsun, İbn Kîbe de nihayetinde (İmâmiyye'ye geçtikten sonra) nassla tayini reddetmemiş,

¹⁵⁹² Fazl'ın imâmetin gerekliliğine dair yukarıda özetlemeye çalıştığımız temellendirmesini İmâmiyye'nin “Lütuf Nazariyesi” kapsamında değerlendiren Bozan, Hişâm b. Hakem'in benzer tarzdaki temellendirmelerine dikkat çekmekte ve bunların Mu'tezile'nin aslah kuramından esinlenilmiş olması ihtimaline vurgu yapmaktadır. Bozan, “Fadl b. Şâzân ve *Kitâbu'l-'Îl*'i Çerçevesinde İmamet Anlayışı”, 78-79. İmâmî kelâmında lütuf kavramının ön plana çıkmaya başlaması büyük oranda Mufid ile gerçekleşmiş görünmektedir. Bkz. Şeyh Mufid, *Evâilu'l-Makâlât*, 59; Bulut, *Şeyh Müfid*, 257-258. Krş. Onat, “Şii İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (1992), 95.

¹⁵⁹³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 600-601.

¹⁵⁹⁴ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-Îmâme*, 2/257-258. Şerîf el-Murtazâ, İbnu'r-Râvendî'nin bu yorumuna katılmamaktadır.

¹⁵⁹⁵ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-Îmâme*, 1/ 310. Şerîf el-Murtazâ, İbnu'r-Râvendî'nin bu temellendirmesini de makul bulmamaktadır. İbnu'r-Râvendî'nin bu mantığı şuna benzemektedir: İmamın nebî olmaması câizse, nebînin de gayr-ı imam olması câizdir. Bu mantık ise Şerîf el-Murtazâ'ya göre kabul edilebilir bir temellendirme değildir. Bkz. Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-Îmâme*, 1/311.

¹⁵⁹⁶ Şeyh Mufid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 22.

argümanlarını temelde bu doktrini desteklemek doğrultusunda kullanmıştır. Onun Hz. Peygamber sonrası olayları da bu zaviyeden resmettiği görülmektedir. İbn Kıbe'nin kendisinden sonra çeşitli kaynaklarda Şerîf el-Murtazâ'nın *eş-Şâfi fi'l-İmâme*'sinde olduğu gibi isimli ya da kimi zaman isimsiz olarak aktarılan¹⁵⁹⁷ *el-İnsâf (ve'l-İntisaf)*¹⁵⁹⁸ isimli eserinden Peygamber sonrası olayları nasıl yorumladığını görmek mümkündür. İbn Kıbe'ye göre Hz. Peygamberin vefatından sonra insanlar, haberdar oldukları halde nassa aykırı davranmışlardır. Gerekçe olarak da ümmetin acil bir lidere ihtiyaç duyuyor olmasını göstermişlerdir. Ancak bu acil kararın arkasında bir de Hz. Ali'nin zamanında çeşitli gazvelerde öldürdüğü atalarının kini ile ona şahsi olarak düşmanlık besleyenler de bulunmaktadır. Bu gibi bazı nedenler neticesinde halk yanlış yönlendirilmiş, imâmetin seçilebilir olduğu gibi yanlış bir algıya neden olunmuştur.¹⁵⁹⁹ İbn Kıbe'ye göre nass, az sayıda sahabenin huzurunda gerçekleşen ve çok sayıda halkın önünde gerçekleşen olmak üzere iki çeşittir. Ona göre Gadîr-i Hum olayı çok sayıda insanın önünde gerçekleşmiş ve şüpheye mahal bırakmayan bir hadisedir. Ancak buna rağmen, ümmet -kimisi art niyet, kimisi yanılğı neticesinde- şüpheye düşmüş imamı seçme yoluna gitmiştir.¹⁶⁰⁰ Şerîf el-Murtazâ'nın hocası Mufîd ile meclislerini derlediği *Fusûlu'l-Muhtâra*'dan öğrendiğimiz kadarıyla İbn Kıbe, *İnsâf*'ta Mu'tezile'nin mevlâ sözcüğünün Arapça'da efendi (seyyid) ve imama karşılık gelmediği yönündeki itirazlara da karşılık vermektedir.¹⁶⁰¹

3. 1. 3. Etkileşimin Üçüncü Aşamasında İmâmiyye'nin Nassla Tayine Dair Aklî Temellendirmeleri

Ebû Sehl en-Nevbahtî, dinî meselelerin aklî istidlalle öğrenileceği kanısındadır. Nitekim Allah'ı görmeden, O'nu görenlerden haber almadan delillerle (istidlalle) O'nun bilgisine ulaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in varlığına haberler yolu ile, ancak onun nübüvvetine ve bunun güvenilirliğine aklî istidlalle ulaşılmaktadır. Aynı şekilde kendisi ve mensubu bulunduğu (İmâmî) topluluk Hz. Peygamber'in ardından Hz. Ali'yi halife bıraktığı bilgisine de istidlalle ulaşmaktadır. Dahası nebiye ve imamlara (Kitab'ı ve sünneti bildikleri için) yanlış, unutkanlık ve yalana teşebbüs gibi şeyler atfetmenin caiz olmayacağını da istidlalle bilmişlerdir. İmametin Hasan ve Hüseyin'den sonra kardeşe ya da akrabaya değil ancak oğula geçebileceğini ve imamın arkasında bir halef bırakmadan

¹⁵⁹⁷ Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 120.

¹⁵⁹⁸ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 2/323-324.

¹⁵⁹⁹ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 2/126-127.

¹⁶⁰⁰ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 2/128.

ölmeyeceğini ise mütevatir haberle bilmişlerdir. Ebû Sehl, on birinci imamın arkasında bir halef bırakarak öldüğünü bu şekilde bir temellendirme yoluna gitmektedir.¹⁶⁰²

İlgili pasajda dikkat çekici bir başka nokta Ebû Sehl'in Şîa'nın rivayetlerinin sıhhatini temellendirmek için başvurduğu tezdır. Ona göre Şîa'nın haberlerinin/rivayetlerinin güvenilirliğinin en büyük sebebi onların bir devlet desteği, bir kılıç desteği ya da (bunlarla bağlantılı) bir korku veya heves halleri ile yayılmamış olmalarıdır. Bu tarz yollarla yayılmış bir haberin Şîa ile alakalı olması mümkün değildir.¹⁶⁰³

Ebû Sehl, Hz. Ali'nin imâmeti süreci ile ilgili muhalif sorulara da yanıtlar vermeye çalışmaktadır. Bu konuda sıkça karşılaştıkları bir soru olan Hz. Ali'nin imâmeti hakkında bir nassın söz konusu olması halinde kendisinin Peygamber'in vefatından hemen sonra böyle bir iddiada neden bulunmadığı sorusuna cevaben şunları öne sürmektedir: Hz. Ali'nin karşısında daha Nebî'nin sözünü kabul etmemiş bir kitle varken, onun kendi davasında kabul görmesi mümkün değildi. Diğer yandan Hz. Ebû Bekir'e biat sürecindeki muhalif tavrı ve daha sonra Hz. Fâtıma'yı defnederkenki küskün tavrı (defin sürecinden insanları haberdar etmeyişi ve onu gizlice defnedişi) aslında ahabın geri kalanının yaptıklarına razı olmadığının bir göstergesi idi. Daha sonra, Hz. Osman'ın ardından halifeliliği kabul etmesi de onun esasında hakkı olan şeyin kendisine verilişini kabul etmesi şeklinde açıklanmalıdır. Bu tıpkı Hz. Peygamber'in münafıkları ve müellefe-i kulubu kabul edişi gibidir.¹⁶⁰⁴

Mufîd'in Nevbahtûlere nispet ettiği görüşler arasında dikkat çekici bir şekilde imamlara velayet edenler hakkında da nass bulunmasının gerekliliği düşüncesi yer almaktadır. Buna göre tıpkı imamların imâmetlerinin nass ile sabit olmasını gerekli gördükleri gibi onlar, imamlara velâyet edenler için de nass bulunmasının vâcip olduğunu düşünmektedirler.¹⁶⁰⁵

Şeyh Sadûk'un ise *Kemâlu 'd-Dîn ve Temâmu 'n-Ni 'me* adlı eserinde hilâfet ve halife kavramlarını sıklıkla kullandığı görülmektedir. Onun imâmetle birlikte bu kavramlara da başvurma yönündeki tercihinin başka hangi sebeplere dayandığına dair kesin bir kanaat belirtmek mümkün olmamakla birlikte onun, Bakara Sûresi'nin 30. âyetindeki “Hani bir zamanlar Rabbin meleklere ‘Ben yeryüzünde (onu sahiplenip imar edecek) birini halife

¹⁶⁰¹ Şeyh Mufîd, *Fusûlu 'l-Muhtâra*, 22.

¹⁶⁰² Şeyh Sadûk, *Kemâlu 'd-Dîn*, 92.

¹⁶⁰³ Şeyh Sadûk, *Kemâlu 'd-Dîn*, 89.

¹⁶⁰⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlu 'd-Dîn*, 88-89.

¹⁶⁰⁵ Şeyh Mufîd, *Evâilu 'l-Makâlât*, 66.

yapacağım' demişti..." ifadelerini nassla tayine delil olarak yorumlaması bu sebeplerden biri olmalıdır.¹⁶⁰⁶ Zira o, söz konusu makamın gerekliliği, gaybet, ismet gibi pek çok hususla ilgili temellendirmelerinde söz konusu âyete oldukça sık bir şekilde başvurmaktadır.

Sadûk'a göre Hz. Peygamber'in son peygamber (peygamberlerin mührü) olduğu hususu sonrasında bir halifenin gerekliliğinin aklî bir ihtiyaç olduğu gerçeğini etkilememektedir. Aksine peygamberliğin son bulmasını o, halifenin varlığının gerekliliğiyle ilişkilendirmektedir. Zira Allah insan aklına onun önemini kavratmadan, onu hiçbir şeye davet etmez. İnsan aklında elçi (rasul) mefhumunun inkârı söz konusu olsaydı, Allah katiyyen bir nebi de göndermezdi. Sadûk konuyu bir de örnekle açıklamaktadır: Doktor hastaya ona uygun olan ilacı verir, onda olumsuz etkiye neden olacak bir şeyi vermez, zira bu onu öldürebilir. Elbette Allah da en hakîm olandır ve insan aklında karşılığı/tasavvuru olmayan bir sebebe de onu davet etmeyecektir.¹⁶⁰⁷

Sadûk, halifenin nebîden farkını da yine bir benzetmeyle açıklamaktadır: Allah'ın "hâtemu'n-nebiyyîn" ifadesi Hz. Peygamber'den sonra bir nebinin gelmeyecek olmasını sabit kılıp, hilafetin de nübüvvete ardıllık eden bir konum olduğunu göstermektedir. Nebî dışında bir halifenin var olması mümkündür, her nebî aynı zamanda halifedir. Bir kimse bir mescid yapar ve içinde hiç ezan okumadan oraya bir müezzin atarsa atanan kişi sadece müezzin olur. Ama bir süre orada ezan okuduktan sonra başka bir müezzin atarsa o kişi, artık müezzinin halifesi olur.¹⁶⁰⁸

Sadûk, imamlara itaati yine Allah tarafından yeryüzüne bir halife gönderilmesi üzerinden temellendirmektedir. Ona göre Allah Teâlâ, bu halifeye gök ehlinin itaat etmesini emretmiş ve tüm melekler ona secde etmişken yalnızca cinler arasından Şeytan buna yanaşmamıştır. Dolayısıyla halifeye arz ehlinin de itaati gereklidir. Diğer yandan, Allah Teâlâ, melekleri bu halife tayin etme sürecine şahit kılmıştır. Halifenin seçimle belirlenmesi gerektiğini savunan kimsenin de bu seçimi tüm meleklerin şahitliğiyle desteklemesi gerekecektir. Böyle bir şey ise imkân dâhilinde değildir.¹⁶⁰⁹ O, aynı zamanda tıpkı İbn

¹⁶⁰⁶ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 4.

¹⁶⁰⁷ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 4-5.

¹⁶⁰⁸ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 5-7.

¹⁶⁰⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 5.

Şâzân ve İbnu'r-Râvendî gibi Nîsâ Sûresi'nin 59. âyetindeki “Emir sahipleri” ifadelerinin imamlara karşılık geldiğine inanmaktadır.¹⁶¹⁰

Sadûk'a göre bir halife tayin etmek Allah Teâlâ için vaciptir. Zira hem inananların doğru şekilde idaresi ve hükümlerin ifasında hem de düşmanlara karşı mücadelede ve Allah dostlarını onlara karşı korumada bir halifeye ihtiyaç vardır.¹⁶¹¹ O ayrıca, kadim peygamberlerin de vefatlarından sonra açıktan ya da gizli vasîler bıraktıklarına inanmaktadır. Hz. Âdem'in vasîsi oğlu Hz. Şît, Hz. Nûh'un vasîsi oğlu Hz. Sâm, Hz. İbrâhîm'in vasîsi oğlu Hz. İsmâil, Hz. Mûsâ'nın vasîsi Hz. Yûşa, Hz. İsâ'nın vasîsi Şem'ûn es-Safâ, Hz. Dâvûd'un vasîsi oğlu Hz. Süleymân'dır. Hz. Peygamber de bizzat vasîlerini belirlemiştir ve gâib imam bunların sonuncusudur ancak farklı olarak Hz. Peygamber'in vasîleri peygamber değildir.¹⁶¹² Gâib imam, kıyamete yakın gelip yeryüzünü adaletle doldurduğunda, Hz. İsâ da yeryüzüne inecek ve onun arkasında namaz kılacaktır.¹⁶¹³

Sadûk'un Hz. İsâ vurgusuna ayrıca dikkat çekmek yerinde olacaktır. Zira o, Hz. İsâ'nın ardından vasîleri olarak tanımladığı on iki havârîyle on iki imam arasında bir özdeşlik kurmaktadır. Ona göre kadîm peygamberler ya bir topluluğa özel ya da genel olarak gönderilmişlerdir. Hz. İsâ öncesi peygamberlerin bu konudaki durumlarına dair bilgi verdikten sonra Sadûk, Hz. İsâ'nın İsrailoğullarına özel olarak gönderildiğini belirtmektedir. Hz. İsâ'ya vasîlik yapanlar da on iki havârîdir ve onun Allah tarafından göğe yükseltilmesinin ardından imân, Hz. İsâ'nın ehlinde gizli kalmıştır. Ardından son peygamber Hz. Muhammed, cinlere ve insanlara genel olarak gönderilmiştir. On iki imam da onun vasîleridir. On iki imam Hz. Peygamber'e vesayetlerinde, on iki havârînin Hz. İsâ'ya vesayeti üzere bir yol takip etmişlerdir. Hz. Ali de Hz. İsâ'nın sünnetini takip etmiştir.¹⁶¹⁴

Şeyh Sadûk'un yöntem konusunda özellikle nakilci/gelenekçi çizgideki seleflerinden beklenmeyecek girişimlerinden bir diğeri de meselelere kimi zaman dilbilimsel açıdan yaklaşmasıdır. O, hilafet olgusunun Allah tarafından belirlendiği ve yalnızca O'na mahsus olduğu tezini, Bakara Sûresi'nin 30. âyetiyle Sâd Sûresi'nin 71. âyetini tefsirlerine dilbilimsel açıdan yaklaşarak temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre

¹⁶¹⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 24.

¹⁶¹¹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 6-7.

¹⁶¹² Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 26.

¹⁶¹³ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 21-22.

¹⁶¹⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 220.

“Hani bir zamanlar Rabbin meleklerle ‘Ben yeryüzünde (onu sahiplenip imar edecek) birini halife yapacağım’ demişti...”¹⁶¹⁵ âyetinde geçen “câ’ilun” ifadesinin sonundaki tenvin ile “Hani bir zaman (o yüce Mecliste) Rabbin meleklerle şöyle demişti: ‘Ben balçıktan bir insan yaratacağım.’”¹⁶¹⁶ âyetinde geçen “hâlikun” ifadesi sonundaki tenvin aynı murada matuftur ve bu fiilleri gerçekleştirebilecek olanın yalnızca Allah olduğunu vurgulamaktadır. İki âyet arasında bu ilişkiyi kurduktan sonra Sadûk, imam seçebileceğini (seçme hakkına sahip olduğunu) iddia eden kimsenin, topraktan insan yaratabilecek kudrete de sahip olması gerektiğini iddia etmektedir. Bunlardan birinin mümkün olmaması durumunda diğeri de mümkün olmayacaktır zira, her ikisi de aynı yerden (kökten) gelmektedirler.¹⁶¹⁷ Sadûk dilbilimsel temellendirmesine yine Bakara Sûresi’nin 30. âyetindeki “rabbuke” ifadesi üzerinden devam etmektedir. Zira burada Allah’ın “rableri” ifadesi yerine “rabbın” demesi, Hz. Peygamber nezdinde kıyamet gününe kadar tüm ümmeti kastettiğinin ve yeryüzünün bir halifeden yoksun kalmayacağını delilidir.¹⁶¹⁸

Erken dönemin öncü mütekellimlerinin günümüze ulaşmamış olan eserlerinde konuyu nasıl ele aldıklarını tespit edememekle birlikte, Hişâm b. Hakem ve Fazl b. Şâzân örnekleri, sonu nassla tayine bağlanan temellendirmelerin imâmet makamının gerekliliğiyle başlatıldığını göstermektedir. Bu gelenek daha sonra Şeyh Sadûk ile devam etmiş ve o, eserine benzer bir temellendirmeye başlamıştır. Sadûk ayrıca on iki imamı Hz. İsâ’nın on iki havârîsine benzetmek suretiyle, vasîlik olgusunu temellendirmede kendisinden önceki isimlerden farklı bir örneğe başvurmuştur.

3. 2. İmâmiyye’de Gaybete Dair Aklî Temellendirmeler

Gaybet fikri İmâmî toplumda on ikinci imam olarak kabul edilen Muhammed b. Hasan el-Askerî’nin üzerinde yoğunlaşmadan önce de ortaya atılmış görünmektedir.¹⁶¹⁹ Ancak Hasan el-Askerî’nin (ö. 260/874) bir halef bırakmadan vefat etmesi üzerine başlayan kriz neticesinde ortaya çıkan ve onun Muhammed b. Hasan el-Askerî isminde bir oğlu bulunup, onun da gaybet halinde bulunduğuna yönelik iddialar, zamanla İmâmiyye’nin imâmet nazariyesinin temel unsurlarından birine dönüşmüştür. Gaybet fikrinin çalışmamızı ilgilendiren boyutu da bu iddialarla başlamaktadır. Zira Muhammed b. Hasan el-Askerî’nin

¹⁶¹⁵ el-Bakara 2/30.

¹⁶¹⁶ Sâd 38/71.

¹⁶¹⁷ Şeyh Sadûk, *Kemâlu’-d-Dîn*, 9.

¹⁶¹⁸ Şeyh Sadûk, *Kemâlu’-d-Dîn*, 10.

¹⁶¹⁹ On ikinci imamdan önce gaybeti hakkında iddialar ortaya atılan diğer isimler için bkz. Hakyemez, *Şîa’da Gaybet İnancı*, 58-68.

gaybetine dair iddiaların ortaya atılmasını, bunun aklî ve naklî delillerle temellendirilmesine yönelik çabalar takip etmiştir. Gaybetin aklî olarak temellendirmesinde, günümüze ulaşan malzeme doğrultusunda üç ismin ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilk ikisi İbn Kıbe ve Ebû Sehl en-Nevbahtî, sonuncusu ise Şeyh Sadûk'tur. İlgi çekici olan, bu üç isme dair temel kaynağımızın aynı eser, Şeyh Sadûk'un *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*'si olmasıdır.

3. 2. 1. İbn Kıbe'nin Gaybete Dair Aklî Temellendirmeleri

İbn Kıbe, büyük ihtimalle Küçük Gaybet döneminde kaleme aldığı eserlerinde nassla tayini olduğu kadar gaybet fikrini de makul bir zemine çekme gayreti içine girmiştir. İlgili dönemde ve konuda kendilerine yöneltile eleştirileri bertaraf etme çabası İbn Kıbe'yi meseleyi rasyonel argümanlarla meşrulaştırma yoluna başvurmaya sevk etmiş olmalıdır. Zira o, imamın gaybetinin yokluk olarak tanımlanamayacağı düşüncesindedir. Bir insanın bir kavim için bilinir ve var olması, bir başkası için gaib olmasına engel değildir. Bir başka deyişle onun bir kavme gaib olması, dostlarına da gaib olacağı anlamına gelmeyecektir.¹⁶²⁰ İbn Kıbe, kendisi de bir Şîî olan ancak imam olarak Hasan el-Askeri'nin kardeşi Ca'fer'i destekleyen, bu yüzden de "Ca'feriyye'den" olarak nitelendirdiği Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Beşşar'ın eleştirilerine cevap verirken imamın gaybetini Hz. Peygamber'in mağarada saklanmasına benzetmektedir. Zira peygamberin orada saklandığını da yakın çevresindeki beş kişinin dışında bilen olmamıştır. Gizlenme ihtiyacı duyma sebeplerinin dışında imamın gaybeti ya da bir başka ifadeyle toplumdan gizlenmesi de esasında bu durumdan farksızdır.¹⁶²¹

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla İbn Kıbe'nin temellendirmeleri, imamın hayatta ve sağlıklı olduğu, yalnızca birtakım kaygılardan dolayı toplum içine karışmış bir şekilde hayatını sürdüremediği fikri üzerine oturmaktadır. Onun gaybet kabulünde doğüstü hiçbir nitelik olmadığı gibi buna bir ihtiyaç da henüz hasıl olmamıştır. Onunla çağdaş olduğunu tahmin ettiğimiz Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin argümanları bu bağlamda ayrıca önem arz etmektedir.

¹⁶²⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 61.

¹⁶²¹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 56-57.

3. 2. 2. Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin Gaybete Dair Aklî Temellendirmeleri

Ebû Sehl'in imâmet konusuna nasıl yaklaştığı ve onu savunma noktasında ne tür yöntemlere başvurduğu konusundaki en net veriyi, Sadûk'un *Kemâlu'd-Dîn*'inde ondan yaptığı alıntılar teşkil etmektedir. Bu alıntılarda onun imâmeti İmâmiyye kelâmının ilk temsilcilerinde olduğu gibi müdafaa etmenin yanı sıra, gaybeti de bazı akılcı savlarla temellendirme kaygısı ile karşılaşılmaktadır. Ebû Sehl'in yaşadığı dönemin, tam anlamıyla bir kırılma noktasının hemen arifesi olduğu dikkate alınırca onun gaybeti aklî açıdan temellendirmeye çalışanların İbn Kîbe ile birlikte ilklerinden biri olduğunu söylemek mümkündür. Zira *Kemâlu'd-Dîn*'deki alıntının sonlarına doğru geçen bir ifadede Ebû Sehl, Mûsâ el-Kâzım'ın ölümünün üzerinden yüz elli yıl geçtiği bilgisini vermektedir. 183/799 yılında vefat eden Mûsâ el-Kâzım'ın ölüm yılının ardından yüz elli yıl geçmesi halinde 333/949 yılına yani, Ebû Sehl'in vefatından da sonrasına gidileceği için Modarressi bu sürenin (istinsahında yapılmış bir hata olasılığını dikkate alarak) yüz beş yıl olarak okunmasını önermektedir.¹⁶²² Bu durumda eserin yazılış tarihi 288/904 yılına tekabül etmektedir ki bu, oldukça makul bir tarihtir.¹⁶²³ Nitekim metnin içeriğinde imamın otuz yıl civarında bir süredir gaybette olduğu ifadeleri¹⁶²⁴ de Modarressi'nin savını desteklemektedir. Bu durumda Ebû Sehl *Tenbih*'ini yazdığında, Küçük Gaybet dönemi içerisinde ve kuvvetle muhtemel, gaib imamın meşhur dört sefirinin ikincisi olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Osmân b. Sa'îd'in sefareti devam etmektedir.

Ebû Sehl, imâmet ve gaybeti birbirini tamamlayan ve destekleyen unsurlarmış gibi bir yorumlamaya gitmektedir. Ona göre gaybet, imâmetin en iyi delilidir¹⁶²⁵ ve imamın gaybet halinde olması onun hucet oluşuna ve imâmetinin geçerliliğine de engel değildir. Aksine imamın zatının tamamen ortadan kalkması¹⁶²⁶ hucetin de ortadan kalkması anlamına gelir. Bu durumda şariat geçersiz hale gelecektir. Ancak bir imamın Allah'ın emriyle ve belirli sebeplerden ötürü korkudan saklanması onun hucetini ortadan kaldırmayacaktır.¹⁶²⁷ Açıkta fetva, emir ve nehiylerini iletmiyor oluşu onun hucetinin iptali anlamına gelmez. Bu tıpkı Hz. Peygamber'in nübüvvetinin başlangıcında Ebû Tâlib'in evinde davetini gizli olarak yapması gibidir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in

¹⁶²² Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 88.

¹⁶²³ Modarressi de eserin 290/903 yılı civarında yazılmış olması gerektiğini düşünmektedir. Bkz. Modarressi, *Crisis*, 88.

¹⁶²⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 90.

¹⁶²⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 90.

¹⁶²⁶ "ارتفاع عينه"

mağarada saklanma süreci de onun nübüvvetine bir engel değildir. Buradan hareketle, aynı/zatı âlemde halen mevcut iken onun huccet oluşu da geçerlidir ve korku gibi sebeplerle onun uzun süre saklanması da caizdir.¹⁶²⁸ Nitekim ona göre imamın gaybeti devam ediyorken cemaatinden ona sorulması gereken bir soru bulunduğunda, yine Hz. Peygamber'in mağaradaki hali örneğinde olduğu gibi insanların onu bilmesi ve ondan öğrenmeye devam etmesi mümkündür.¹⁶²⁹

Yukarıda eldeki verilerden yaklaşık olarak 288/904 yılında yazılmış olabileceği kanaatine değindiğimiz eserin elimizdeki bu kısıtlı alıntısında dikkate değer kabul edilebilecek bir husus daha vardır. Ebû Sehl gaybet süreci ile ilgili yaptığı açıklamalarda, gaybet halindeki imamın -babası Hasan el-Askerî'nin de yakınındaki güvenilir ahabından olan- yakın çevresinden bahsetmektedir. Gâib imam, taraftarlarıyla iletişimini kendisinin emir-nehiylerini de içeren mektupları onlara ulaştıran bu kimseler aracılığı ile sağlamaktaydı ve bu süreç yirmi yıldan uzun bir süre devam etti. Daha sonra da bu kimselerden yalnızca bir kişi kalmıştır ve onun da insanlara susmalarını salık vermesi nedeniyle bu yazışma süreci durmuştur.¹⁶³⁰ Ebû Sehl pasajın başlarında yine on ikinci imamın ve babasının yakın çevresindeki bir kitleye vurgu yapmakta, bunlardan bir kişinin gâib imam ile taraftarları arasındaki irtibatında üstlendiği göreve değinmekte ancak bu kez söz konusu şahsın ölene kadar bu görevi sürdürdüğünü sonra yerine (kimliği) gizli bir başkasını vasiyet ettiğini bildirmektedir.¹⁶³¹ Esasında özellikle bu ikinci bilgi, Ebû Sehl'in eserini kaleme almış olduğu süreye dair yukarıda verdiğimiz bilgi ile örtüşmekte ve söz konusu tarihin gaib imamın dört meşhur sefirinden ikincisinin dönemine rastladığı kanısını güçlendirmektedir. Nitekim Hakyemez de Ebû Sehl'in eserinde bahsettiği bu son kişinin ikinci sefir Ebû Ca'fer Muhammed b. Osmân b. Sa'îd el-Umerî olduğu kanaatindedir.¹⁶³² Dahası bu veriler Ebû Sehl'i, Küçük Gaybet olarak nitelendirilen dönemdeki sefaret sistemine ve onun yapısına dair bilgi veren ilk isim haline getirmektedir.¹⁶³³

Ebû Sehl'in on ikinci imamın gaybeti ve bu sürecin mahiyeti ile ilgili söz konusu fikirleri onunla ilgili ilk olarak İbnu'n-Nedîm'in ortaya attığı görülen bir iddianın da geçerliliğini sorgulamaktadır. İbnu'n-Nedîm'e göre Ebû Sehl on ikinci imamın gaybet

¹⁶²⁷ Şeyh Sadûk, *Kemâlu 'd-Dîn*, 90.

¹⁶²⁸ Şeyh Sadûk, *Kemâlu 'd-Dîn*, 90-91.

¹⁶²⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu 'd-Dîn*, 91.

¹⁶³⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâlu 'd-Dîn*, 93.

¹⁶³¹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu 'd-Dîn*, 90.

¹⁶³² Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, 117.

sürecinde öldüğünü ve imâmetin ondan oğluna, ondan da kendi oğluna olmak üzere geçmeye devam ettiğini savunmuştur.¹⁶³⁴ Ancak Ebû Sehl'in pasajının sonlarına doğru, gaybetin süresinin henüz âdâtan/normalden çıkacak bir uzunluğa ulaşmamış olduğu ifadesi yer almakta ve bu veri üzerinden gaybetle ilgili Şîa'nın iddialarının akla ve duyulara aykırı, muhal bir durumu olmadığı savunusu yapılmaktadır.¹⁶³⁵ Ayrıca İkbâl, bu tezin Ebû Sehl'e aidiyetini şüpheli bulmaktadır. Zira bu tarz bir bilgi başka bir Şîi kaynakta geçmediği gibi *Kemâlu'd-Dîn*'deki *Tenbîh* alıntıları Şîa'nın genel imâmet kanaatiyle örtüşmekte ve İbnu'n-Nedîm'in iddiasını bir anlamda dışarıda bırakmaktadır. Buradan hareketle İkbâl, Ebû Sehl'in gaybete dair başlangıçta İbnu'n-Nedîm'in belirttiği tarzda bir fikir taşıdıysa da daha sonra İmâmiyye'nin geneline ayak uydurmuş olabileceği şeklinde bir açıklamaya başvurmuştur.¹⁶³⁶ Diğer taraftan, meselenin tarihî boyutu dikkate alındığında Ebû Sehl'in imamın gaybette öldüğünü ve imâmetin -İbnu'n-Nedîm'in ifadelerini literal okuyacak olursak- torununa kadar ulaştığını savunmayı gerektirecek kadar uzun bir süre geçmiş değildir. Metnin içeriğinin ya da kaleme alınış tarihinin sıhhati ile ilgili üst seviyede kuşkucu bir yaklaşım sergilense dahi, Ebû Sehl'in yaşadığı ve vefat ettiği tarihler, gaybet halinin normal insan ömrünü aşp bununla ilgili krizlerin ortaya çıkmaya başladığı dönemin henüz öncesindedir.

3. 2. 3. Şeyh Sadûk'un Gaybete Dair Aklî Temellendirmeleri

Şeyh Sadûk'un *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me* adlı eserini kaleme alma sebebi Şîilerin gaybet konusunda yaşadıkları kafa karışıklığıdır. Hatta o, söz konusu eserin telifini bir süredir ertelemekteyken bu işe, rüyasında gördüğü gâib imam'ın gaybete dair bir eser yazması yönündeki telkiniyle başladığını anlatmaktadır.¹⁶³⁷ *Kemâlu'd-Dîn*'de Sadûk'un bu tür bir temellendirmeye duyulan ihtiyaca yaptığı vurgu, dönemin İmâmiyye için özellikle gaybet kavramı odağında sıkıntılı bir dönem haline geldiğinin kanıtı niteliğindedir. Aynı şekilde o, Nîşâbur, Bağdat gibi şehirlerde gaybetin uzamasından dolayı şüpheyne düşmüş Şîilerle karşılaştığından söz etmektedir.¹⁶³⁸ *Kemâlu'd-Dîn*'de sıkça eleştirilerine yanıt verme çabasına giriştiği Zeydîlerin, kendilerine aklî tutarlılık noktasında sıkça eleştiri

¹⁶³³ Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, 127.

¹⁶³⁴ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 603.

¹⁶³⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 93-94.

¹⁶³⁶ İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, 111.

¹⁶³⁷ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 3-4.

¹⁶³⁸ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 2-3, 16.

getiren bir diğerk zümre olduğunu gözlemek mümkündür.¹⁶³⁹ Tahminimize göre o eleştirilere cevap verirken Zeydiyye ve Mu'tezile başta olmak üzere, gaybetin aklen mümkün olmadığı tezi üzerinden hareket eden kesimi hedef almaktadır.

Sadûk'a göre gaybete iman, Allah Teâlâ'nın dinini sağlamlaştırdığı unsurlardan biridir. Ona göre Bakara Sûresi'nin ikinci ve üçüncü âyetlerindeki "Allah katından geldiğine dair hiçbir şüphe bulunmayan bu Kitâb, (insanlık için) bir hidâyet rehberidir. Fakat bunu anlayıp değerlendirecek olanlar takvâ sahibi, Allah'ın emir ve yasakları konusunda duyarlı ve bilinçli kimselerdir. Bu takvâ sahipleri, gayba inanır, namazı kılar ve kendilerine lutfettiğimiz nimetleri, servetleri hayırlı işlerde harcarlar." ifadeleri bunun bir kanıtıdır ve gaybete inanan kişi için büyük mükafat söz konusudur.¹⁶⁴⁰

Sadûk, gaybetin temellendirmesini yaparken Mu'tezilî argümanlardan da istifade etmektedir. Ona göre Mu'tezile, Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan başka mucizesi olmadığını savunmaktadır. Ancak yine de onlar, Allah'ın kudreti gereği bunun mümkün olduğunu kabul ederek Kur'ân dışındaki "âyetlerin" sıhhatlerini kabul etmişlerdir. Sadûk'a göre yalnızca kendileri imamlardan nakletmiş olsalar dahi gaybete dair haberler de Allah'ın kudretinden hareketle imkân dâhilindedir.¹⁶⁴¹

Sadûk'a göre gaybet yalnızca on ikinci imamın tecrübe ettiği bir hadise değildir. Ona göre Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ, Hz. Yûsuf'un da gizlenmek durumunda kaldıkları dönemler olmuştur. Hz. İbrâhîm Nemrut'a karşı saklanmak durumunda kalmış, Hz. Mûsâ, kendisini yakalatmak uğruna İsrâiloğullarının tüm erkek çocuklarını öldürten Firavun'un terbiyesi altına girmiştir.¹⁶⁴² Aynı şekilde Allah Teâlâ, Hz. Yûsuf için, babasının dahi kendisinden haber alamayacağı bir gaybet tedbirinde bulunmuştur. Ashâb-ı Kehf üç yüz dokuz yıl mağarada kalmışlardır ve bu süreçte hep hayattadırlar.¹⁶⁴³ Bu örnekler Sadûk'a göre gaybet halinin sadece on ikinci imam için geçerli olmadığını delilleridir. Diğer yandan o, imamın gaybet halini bilenlerin bulunduğu delil olarak yine Hz. Yûsuf'u örnek göstermektedir. Hz. Yâkûb'un oğlunun hayatta olduğunu öğrendiğine dair rivayetleri aktaran Sadûk, aynı şekilde gâib imamın da gaybette olduğunu bilenler bulunduğu söz etmekte ve bunların durumunu Yâkûb'un durumuna benzetmektedir. İmamın gaybetine

¹⁶³⁹ Krş. Harun Yıldız - Ferhat Maden, "Büveyhîler Dönemi Şîh Düşünürleri", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10/ 2 (2017), 288.

¹⁶⁴⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 11.

¹⁶⁴¹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 83.

¹⁶⁴² Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 21.

¹⁶⁴³ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 81.

karşı cahil kalmakta inat edenler ise tıpkı Hz. Yûsuf'un ailesinin diğer fertleri ve akrabaları gibidir.¹⁶⁴⁴

Sadûk gaybetin uzamasını Kur'ân'da bahsi geçen Hz. Mûsâ'nın uzlet haline benzetmektedir. Zira A'râf Sûresi'nde bahsi geçen ve otuz günken kırk güne uzayan süreç,¹⁶⁴⁵ Hz. Mûsâ'nın kavminin rahatsız olmasına neden olmuş ve onlar, Hz. Mûsâ'nın bu süreçteki halifesi Hz. Hârûn'u öldürmenin eşiğine kadar gelmişlerdir. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi ümmetin cahillerinin imamın gaybetini uzun bulmaları da şaşırtıcı değildir.¹⁶⁴⁶

Sadûk, Hz. Ali'nin ya da imamların peygamberlere benzetilmesini ise meşhur Hârûn-Mûsâ benzetmesi başta olmak üzere kimi rivayetler üzerinden meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber bizzat, Hz. Ali'yi peygamberlere benzetmiştir ki bu da kendilerine, imamlarla peygamberler arasında benzerlik iddia etme hakkı tanımaktadır.¹⁶⁴⁷

Sadûk, Hızır (a.s.)'ın gaybet halinde olup, bu vaziyetteki ömrünün uzunluğu hakkında öne sürülen rivayetlerin muhaliflerince de kabul edildiğine vurgu yapmaktadır. Hatta ona göre hem Hızır hem İblîs hem de Deccâl'in kıyamete kadar gözle görülmeyecek şekilde gâib olmaları ve hayatta kalmaları muhaliflerce akla aykırı bulunmamaktadır. Ancak buna güç yetirebilen Allah'ın, on ikinci imamın benzer bir durumda gaybette olmasına ve kıyamete yakın zuhûr edip yeryüzünü adaletle doldurmasına güç yetirmesini inkâr etmektedirler. Halbuki gâib imam için de Hz. Peygamber ve imamlardan sahih rivayetler bulunmaktadır.¹⁶⁴⁸

Sadûk'a göre yeryüzünde insanların gözleriyle göremedikleri, hiçbir şekilde nasıl ulaşılabileceğini bilmedikleri ama yine de varlığına inandıkları cennet dahi "Kâim imam"ın gaybetini meşrulaştırmaktadır. O, insanların ilkine inanırken imamın gaybetine inanmamalarına anlam verememektedir. Dahası Şeddâd b. 'Âd'ın dokuz yüz yıl yaşaması câizken, imamın böyle bir süre boyunca ya da ondan daha fazla yaşamasının câiz olmaması için bir neden yoktur.¹⁶⁴⁹

¹⁶⁴⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlu 'd-Dîn*, 44.

¹⁶⁴⁵ el-A'râf 7/142.

¹⁶⁴⁶ Şeyh Sadûk, *Kemâlu 'd-Dîn*, 16-17.

¹⁶⁴⁷ Şeyh Sadûk, *Kemâlu 'd-Dîn*, 26.

¹⁶⁴⁸ Şeyh Sadûk, *Kemâlu 'd-Dîn*, 392, 529-530.

¹⁶⁴⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu 'd-Dîn*, 554-555.

Gâib imamın uzun ömrü konusundaki eleştirilere yanıt verme gayesinin öncelikleri arasında yer aldığını anladığımız Sadûk, peygamberlerin dışında, ömrü yüz yıldan uzun sürmüş olduğuna dair rivayetler bulunan çok sayıda isme yer vermektedir.¹⁶⁵⁰ O, daha sonra kendisinin gaybeti bu veriler üzerinden temellendirme gayretinde olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre imamın gaybeti bizzat Hz. Peygamber ve imamlardan geçen sahîh rivayetlerle sabittir. Sadûk’un yadırgadığı husus; muhaliflerinin, farklı insanlarla ilgili tüm bu rivayetlere itibar edebiliyorken on ikinci imamın gaybeti hakkındaki sahîh rivayetleri göz ardı etmeleridir.¹⁶⁵¹

Sadûk Müslüman toplumda kendi dönemine kadar geçen süreçte ortaya atılmış farklı gaybet iddialarına da yer vermekte ve bunları farklı bir çerçeveden okumaktadır. Ona göre Hasan el-Askerî’nin oğlu Muhammed b. Hasan el-Mehdî’nin gaybetine olmasa da kendilerinden önce gaybet iddiasında bulunan ve bu fikri benimseyenler olmuştur ki bunların başında da Hz. Peygamber’in vefatını kabul etmeyen Hz. Ömer gelmektedir.¹⁶⁵² Daha sonra Keysâniyye ve Nâvûsiyye ya da Vâkıfiyye gibi gruplar “yanlış” kimselerin gaybetine inananlar olarak ortaya çıkmışlardır. Bunlardan Nâvûsiyye’yi tanıtırken Sadûk’un kullandığı ifade dikkat çekicidir: ”...Sonra Nâvûsiyye gaybet konusunda hataya düştü. Allah’ın kulları üzerindeki hucceti ile vukuu onlarda sahih olduktan sonra, yanlışlıkla bunun Ca’fer es-Sâdık olduğunu sandılar.” Bu ifadede dikkat çeken husus, Sadûk’un kendileriyle aynı kimsenin gaybetini kabul etmedikleri için hatalı olduklarını düşündüğü önceki grupların gaybet olgusunu kabul etmiş olmalarını bu olgunun hakikî oluşuna delil olarak görmesidir.¹⁶⁵³ Sadûk bu nedenle söz konusu fırkalar ile -bu konuda- inanç düzeyinde bir farklılıkları olmadığını, onların iddialarını yalnızca tarihsel gerçeklikle uyuşmamaları üzerinden eleştirerek göstermektedir. O, aynı şekilde on birinci imam Hasan el-Askerî’nin de şehit edildiğini vurgulamakta ve Mûsâ el-Kâzım’da olduğu gibi onun gaybetine inanan Vâkıfiyye’nin cehalete düştüğünü savunmaktadır.¹⁶⁵⁴ Ona göre on ikinci imam hariç tüm imamlar -hatta Hz. Peygamber- zehirlenerek öldürülmüşlerdir. Üstelik Sadûk, tamamının katiline yönelik de açıkça isim zikretmekten çekinmemektedir ki Ca’fer es-Sâdık ve sonrasındaki imamların katillerinin hepsi, kendi dönemlerinin Abbâsî

¹⁶⁵⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâlu’ d-Dîn*, 555 vd.

¹⁶⁵¹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu’ d-Dîn*, 638-639.

¹⁶⁵² Şeyh Sadûk, *Kemâlu’ d-Dîn*, 31.

¹⁶⁵³ Şeyh Sadûk, *Kemâlu’ d-Dîn*, 37.

¹⁶⁵⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlu’ d-Dîn*, 40.

halifesidir.¹⁶⁵⁵ Sadûk için önem ifade eden nokta tamamının hayatını kaybetmiş olması ve bu nedenle yerlerine başkalarının öldürülmüş olduğu, gaybette oldukları şeklindeki iddiaların gerçeği yansıtmıyor olmasıdır.

Sadûk Zeydiyye'den gelen ve Hasan el-Askeri'nin bir evlat bırakıp bırakmadığı konusundaki şüphe ve ihtilaflara atıfta bulunan eleştirileri Hz. İsa benzetmesi ile bertaraf etmeye çalışmaktadır. İsrailoğulları da Hz. Meryem'i suçlamış ve Hz. İsa bebek haliyle konuşup annesini aklayana kadar onu kınamaya kalkmışlardır.¹⁶⁵⁶

Gaybet halinin imâmete bir engel teşkil etmeyeceğini düşünen Sadûk, bu konuda Hz. Peygamber'in mağara tecrübesini örnek göstermektedir. Hz. Peygamber mağarada iken insanlar ona ulaşamamış, dinî meselelere dair sorularını ona yöneltememişlerdir. Ancak bu hal, onun peygamberliğine bir hâle getirmemiş ya da bir eksikliğe neden olmamıştır. Tıpkı bu durum gibi imam da gizlilik halinde olsa bile onun imâmeti geçerliliğini sürdürmektedir.¹⁶⁵⁷

Sadûk'un gaybeti meşrulaştırmak için yaptığı temellendirmelerden kanaatimizce en dikkat çekici olanı Hişâm b. Hakem'in imam-kalp benzetmesinin üzerine inşa ettiği'dir. Hişâm b. Hakem ile Amr b. Ubeyd arasında geçen tartışmada Hişâm'ın söz konusu benzetmesini nakleden Sadûk, kendisi de gaybet halini aynı benzetme ile temellendirmeye çalışmaktadır. Buna göre kalp diğer uzuv ve organlar için gâib konumundadır. Onun gözle görülmesi, burunla koklanması, ağızla tadılması ya da ona elle dokunulması mümkün değildir. Ancak tüm bu uzuvlar için gaybetine rağmen o, bunlar hakkında tedbir sahibi olan ve onları yönetendir. Tıpkı tüm bu uzuv ve organların, onlar için gâib olmasına rağmen selâhiyeti için kalbe ihtiyaç duyulması gibi âlemin de selâhiyeti için (gâib dahi olsa) imama ihtiyacı vardır.¹⁶⁵⁸

Çalışmamızın üçüncü bölümünde belirttiğimiz üzere Sadûk, gaybet ve diğer İmâmî öğretileri yalnızca yazı yoluyla savunmamıştır. O ayrıca Büveyhî Emîri Ruknudevle'nin huzurunda sözlü tartışmalarda da bulunmuştur. O, *Kemâlu'd-Dîn*'de yer verdiği ve Ruknudevle huzurunda gerçekleşen bir tartışmasında, ismini vermediği bir "mülhid" karşısında gaybeti savunmaktadır. Bu tartışmada Sadûk'un karşısındaki "mülhid", ona imamının artık (gaybetten) çıkma vakti geldiğini, çünkü Rûm ehlinin Müslümanlara galip

¹⁶⁵⁵ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikadâtî'l-İmâmiyye*, 115-117.

¹⁶⁵⁶ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 79.

¹⁶⁵⁷ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 48-49.

gelmek üzere olduğunu söylemektedir. Sadûk, buna Hz. Peygamber’i örnek göstererek karşılık vermektedir. Zira Hz. Peygamber’in zamanında da küfür ehli çoğunlukta olmuştur ve Hz. Peygamber de durumunu kırk yıl kadar Allah’ın emriyle gizli tutmuştur. Daha sonrasındaki üç yıl boyunca da çok bunu ancak çok güvendiği kimselerle paylaşmıştır.¹⁶⁵⁹ Üstelik Allah Teâlâ kâfirlere karşı imamdan daha kudretlidir ve gaybette tuttuğu imamın ortaya çıkması da ancak O’nun irade ve izniyle olacaktır.¹⁶⁶⁰ Sadûk, aynı “mülhid” tarafından yöneltilen, görmediği için imama inanamayacağı ve dolayısıyla imamın herhangi bir delilinin onun için geçerli olamayacağı yönündeki eleştiriye de yine Hz. Peygamber örneğiyle karşılık vermektedir. Zira muhatabının aynı durumda görmediği Hz. Peygamber’e de inanmaması gerekmektedir. Bu benzetmeden rahatsız olan “mülhid”, Sadûk’u Ruknudevle karşısında zor durumda bırakmaya çalışarak, Sadûk’un gâib imamın görülmemesini, Allah Teâlâ’nın da görülmemesiyle ilişkilendirmeye çalıştığını iddia etmektedir. Sadûk’un muhatabının bu hamlesinden etkilenmemiş görünen Ruknudevle, neticede Sadûk’u tartışmanın galibi ilan etmektedir.¹⁶⁶¹

Sadûk’un, gâib imamı bekleyenler olarak azınlıkta olmalarına Hz. Peygamber’i örnek göstermesi ve sayıca üstünlüğün hakikat ehli olmaya bir kanıt olamayacağı yönündeki yaklaşımı, ilk kez gördüğümüz bir yaklaşım değildir. Hişâm b. Hakem de Ebû Ubeyde ismindeki Mu‘tezilî ile tartışmasında, azınlıkta olmalarının inançlarının geçersizliğine bir delil olamayacağını, Hz. Nûh örneği üzerinden açıklamıştır.¹⁶⁶² Kâdî Abdulcebbar’ın iddiasına göre ise 385/995 yılından itibaren İmâmiyye sayıca üstünlük elde etmeye başlayacak ve bu konudaki tavrı da değişikliğe uğrayacaktır. Onlar Kâdî Abdulcebbar’a göre bu tarihlerden itibaren tam da karşısında durdukları, sayısal üstünlük argümanına başvuracaklardır.¹⁶⁶³

İbn Kıbe, Ebû Sehl en-Nevbahtî ve Şeyh Sadûk’un yaklaşımları karşılaştırıldığında en fazla dikkat çeken husus, Sadûk’un argümanlarında, uzayan gaybetin etkilerinin gözlemlenebilir olduğudur. Bu bağlamda ilk iki ismin yaptığı açıklamalarda, gaybetin doğal bir gizlenme haline uygun şekilde anlaşılması mümkündür. Ancak Sadûk’un dönemine gelindiğinde gaybetin üzerinden yaklaşık yüz yıl geçmiş olmalıdır. Sadûk’un gaybetle ilgili

¹⁶⁵⁸ Şeyh Sadûk, *Kemâlu’ d-Dîn*, 210.

¹⁶⁵⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu’ d-Dîn*, 87.

¹⁶⁶⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâlu’ d-Dîn*, 87-88.

¹⁶⁶¹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu’ d-Dîn*, 88.

¹⁶⁶² İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, 1/274.

¹⁶⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâ’ili’ n-Nübüvve*, 412-413.

üzerinde durduğu hususların başında bu nedenle uzun ömür konusu gelmektedir. O yüz yıldan uzun yaşamış peygamberlerden örnekler vererek hem muhaliflerin eleştirilerini hem de İmâmî toplumun endişelerini bertaraf etmeye çalışmaktadır. Diğer yandan ilk olarak Hişâm b. Hakem’de gördüğümüz kalp-imam benzetmesinin Sadûk tarafından gaybeti de temellendirecek şekilde geliştirilmesi onun, mensubu olduğu toplumun yeni sorununa çözüm arayışında seleflerinin argümanlarından istifade etmesinin güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Aynı şekilde onun, Mu‘tezile’nin mucize konusuna yaklaşımını gaybet iddiasını temellendirmek üzere kullanması, hem gaybet konusundaki en fazla eleştirinin Mu‘tezile kanadından gelmiş olabileceğini göstermekte hem de Sadûk’un, kendi savını desteklemek için yer yer muhaliflerin söylemlerine de başvurduğunu kanıtlamaktadır.

3. 3. İmâmiyye’de İmâmetle İlişkili Diğer Fikirlerin Seyri

3. 3. 1. Bedâ

İmâmiyye’ye sert eleştiriler yöneltilmesine neden olan görüşlerden biri, bedâ fikridir. Özellikle makâlât türü eserlerde ilk olarak Muhtar es-Sakafî’ye (ö. 67/687) ve onun takipçileri olarak anılan Keysâniyye’ye isnat edilen görüş, daha sonrasında İmâmiyye içerisinde de ortaya atılmıştır.¹⁶⁶⁴ Daha sonra kendi içinde farklı anlamlara karşılık gelecek şekilde kullanılacak olan bedâ, Eş‘arî’ye göre Allah Teâlâ’nın bir şeyi irade etmişken daha sonra görüş değiştirmesi için kullanılmaktadır.¹⁶⁶⁵ Kendi içindeki ayrılımlarla kastımız, ilk olarak Allah’ın emrinde ve iradesinde değişiklik ayrımıdır. Nitekim Ka‘bî, Râfıza’nın bedâ fikrini, Allah’ın bir şeyi emretmesi ya da murat etmesinin ardından ondan vazgeçmesinin mümkün olması şeklinde açıklamaktadır.¹⁶⁶⁶ Şehristânî ise irade ve emirlerdeki bedâ’yı ayrı ayrı tanımlamaktadır.¹⁶⁶⁷

Bağdâdî’nin aktardığına göre Muhtâr es-Sakafî, Mus‘ab b. Zubejr (ö. 72/691) ve ordusuna karşı verecekleri mücadeleden önce taraftarlarına galibiyet müjdesi vermiştir. Zira o, kendisinin etrafında toplananlara, vahiy ya da imam vasıtasıyla bilgi elde ettiğini iddia eden ve olacıklara dair kehanetlerde bulunan bir kimsedir.¹⁶⁶⁸ O, iddiaları gerçekleştiği

¹⁶⁶⁴ Dırâr b. Amr, diğer yazarlardan farklı bir şekilde bedâ’nın ilk olarak; hilafet Hz. Ali ve Hasan’dan sonra onun oğullarından devam etmesi gerekirken, Hz. Hüseyin’e devretmesiyle ortaya atıldığını öne sürmektedir. Bkz. Dırâr b. Amr, *Kitâbu’t-Tahrîş*, 94.

¹⁶⁶⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, 82-83.

¹⁶⁶⁶ Ka‘bî, *el-Makâlât*, 268.

¹⁶⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 172.

¹⁶⁶⁸ Ka‘bî, *el-Makâlât*, 268.

takdirde, bunu kendisi için bir işaret ve delil olarak göstermektedir.¹⁶⁶⁹ Ne var ki bu kez Muhtâr ve beraberindekiler, Mus‘ab ve ordusu karşısında yenilgiye uğramıştır ve taraftarları kendisine, öncesinde verdiği müjdenin hesabını sormuşlardır. Muhtâr es-Sakafî de bu durumu, “Rabbiniz fikir değiştirdi”¹⁶⁷⁰ iddiasıyla açıklamıştır.¹⁶⁷¹

Eş‘arî’ye göre Râfıza’nın çok az bir kısmı istisna olmak üzere tamamı, bedâ fikrini kabul etmektedir. Ancak o yine de bedâ konusundaki tavırları açısından Râfızîleri üç gruba ayırmaktadır. Bunlardan ilki, Allah’ın irade ve emrinde bedâ’yı kabul etmekte, ancak kulun bilgisi dâhilinde olan bir hususun artık değişmeyeceğini savunmaktadır. İkinci fırka ise kulun bilgisi dâhilinde olsun ya da olmasın, olacak ya da olmayacak her şeyde Allah Teâlâ’nın görüş değiştirmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır. Son fırka ise bedâ’yı reddedenlerdir.¹⁶⁷²

Şehristânî’ye göre Muhtâr, bedâ ile nesh arasında bir ayrım gözetmemiştir.¹⁶⁷³ Ancak Ka‘bî, Râfıza’nın bedâ ile nesh arasında bir ayrıma gittiğini öne sürmektedir. Aynı zamanda o, bedâ ile aynı kesimin Allah’ın ilminin muhdesliği konusundaki görüşleri arasında doğrudan ilişki kurmaktadır.¹⁶⁷⁴

İmâmiyye’nin öncüleri arasında bedâ fikrini ilk olarak kimin benimsediğini tespit etmek güçtür. Ancak yine de iddiaların Ca‘fer es-Sâdık’ın sağlığı döneminde yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Bu iddiaya göre Ca‘fer es-Sâdık’ın halef ilan ettiği oğlu İsmâil’in babasından önce vefat etmesi, Ca‘fer es-Sâdık’ın bedâ iddiasında bulunmasına neden olmuştur.¹⁶⁷⁵

Diğer yandan Süleymân b. Cerîr (ö. 187/803’ten sonra?), Râfızîleri iki temel görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Ona göre bu iki kavram, onların imamlarının yalanlarını tespit etmeyi imkânsızlaştırmaktadır. Bunlardan ilki bedâ, ikincisi ise takıyyedir.¹⁶⁷⁶ Süleymân b. Cerîr’e nispet edilen bu ifadelerin bizim için önemi, onun çalışmamızın birinci bölümünde de gördüğümüz üzere Hişâm b. Hakem gibi İmâmiyye’nin öncü şahıslarıyla bizzat görüştüğü yönündeki rivayetlerdir.¹⁶⁷⁷ Özellikle Allah’ın ilminin muhdes olduğu

¹⁶⁶⁹ Ka‘bî, *el-Makâlât*, 268.

¹⁶⁷⁰ “بدا لربكم”

¹⁶⁷¹ Ka‘bî, *el-Makâlât*, 268; Bağdâdî, *el-Fark*, 54; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 172.

¹⁶⁷² Eş‘arî, *Makâlât*, 86-87.

¹⁶⁷³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 172.

¹⁶⁷⁴ Ka‘bî, *el-Makâlât*, 268.

¹⁶⁷⁵ Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 192.

¹⁶⁷⁶ Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 192-193; Râzî, *ez-Zîne*, 3/78; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 186.

¹⁶⁷⁷ Krş. Bozan, *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, 141.

yönünde görüş bildiren Hişâm'ın bedâ'yı çağrıştıran görüşler ortaya atmış olması oldukça muhtemeldir. Nitekim onun en meşhur öğrencilerinden olan Yûnus b. Abdîrahmân'ın *Kitâbu'l-Bedâ'* adlı bir eserinin bulunuyor olması, bu kanaatimizi güçlendiren hususlardan bir diğeridir.¹⁶⁷⁸

İbnu'r-Râvendî'ye gelindiğinde, onun Mu'tezilî eleştiriler karşısında bedâ'yı savunduğu görülmektedir. Ona göre Şîîlerin bedâ görüşü ile Mu'tezile'nin nesh görüşü arasında yalnızca isimlendirme farkı vardır. O, bedâ'yı savunanların bu görüşü temellendirmek adına Allah Teâlâ'nın "Allah (bu mucizelerden) dilediğini kaldırır, dilediğini bırakır. Çünkü ana kitab O'nun katındadır (ezelden ebede meydana gelecek her şeyin bilgisi, yasası O'nun ezeli ilminde mevcuttur)."¹⁶⁷⁹ buyurmasını delil getirdiklerinden de söz etmektedir.¹⁶⁸⁰ Dahası aynı kesimin bedâ konusunda delil olarak başvurduğu rivayetler de söz konusudur. Bunlardan biri "Mumin kulunun ruhunu almakta yaşadığım tereddüt kadar başka bir şeyde tereddüt yaşamadım."¹⁶⁸¹ sözüdür.

İbnu'r-Râvendî'ye göre bedâ görüşü, Nazzâm ve Câhız tarafından da savunulan aslah görüşünden daha kötü değildir. Zirâ bu iki isim, Allah Teâlâ'nın aslah olarak belirlediği şeyler üzerinde bir değiştirme kudreti yoktur. Ona göre bedâ'ya başvuran ve hiçbir fiilde yetersiz kalmayan bir varlık, fiillerinde artırma azaltma ya da takdîm ve tehlîr yapmaya güç yetiremeyen bir varlıktan daha üstündür.¹⁶⁸²

Çalışmamızda pek çok kez gördüğümüz gibi İbnu'r-Râvendî'nin öncelikli kaygısı, bedâ fikrinin temellendirmesinden ziyade, muhatabı Mu'tezile'nin pek çok konuda kendi içinde tutarsızlıklar barındırdığını ortaya koyabilmektir. Onun bedâ savunusu, bu bağlamda başvurduğu örneklerden yalnızca biridir.

İmâmiyye'nin bedâ görüşünde kırılma olarak nitelendirilebileceğimiz değişim, tespit edebildiğimiz isimler arasında ilk olarak İbn Kîbe'de yaşanmıştır. Zira bedâ, İbn Kîbe'nin reddettiği mefhumlardan biridir. Mensubu bulunduğu topluluğun tamamının bedâ'yı kabul ettiği yönündeki iddiaya karşı çıkan İbn Kîbe'nin Allah'ın yeni olaylar karşısında fikrini değiştirdiği ya da sonradan yeni bilgiler edindiği şeklinde bir iddiayı

¹⁶⁷⁸ Necâşî, *Ricâl*, 447.

¹⁶⁷⁹ er-Ra'd 13/39.

¹⁶⁸⁰ Söz konusu âyetin bedâ'yı savunanlarca delil olarak kullanıldığını Dîrâr b. Amr ve Ka'bî de teyit etmektedir. Bkz. Dîrâr b. Amr, *Kitâbu't-Tahrîş*, 94; Ka'bî, *el-Makâlât*, 268. Dîrâr'a göre Râfıza'nın bedâ'yla ilişkilendirdiği diğer âyetler ise Rahmân 55/29 ve Fâtır 35/1'dir.

¹⁶⁸¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 128-129; *Mu'tezile Savunusu*, 200.

¹⁶⁸² Hayyât, *el-İntisâr*, 129-130.

küfür olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre bedâ görüşü Muğiriyye tarafından ortaya atılmış bir iddiadır.¹⁶⁸³

Yukarıda belirttiğimiz üzere, İmâmî öncüler arasında bedâ'ya yönelik iddiaların Ca'fer es-Sâdık etrafında yoğunlaştığının farkında olan Şeyh Sadûk, bedâ fikriyle ilgili eleştirileri bertaraf etmeye çalışırken de bu doğrultuda hareket etmektedir. O, Ca'fer es-Sâdık'ın, oğlu İsmâil'in imâmetine dair nass ilan ettiği iddialarını kabul etmemektedir. Ona göre İmâmiyye içerisinde bu yönde bir haber çıkmamıştır. Dolayısıyla Ca'fer es-Sâdık üzerinden bir nass değişikliği de söz konusu değildir. İmâmiyye'ye nispet edilen bedâ kavramı ise esasında Allah'ın emrinin zuhûru anlamına gelmektedir. Nitekim Araplar, söz konusu ifadeyi “bir şeyin ya da şahsın görünür, açık olması” anlamında kullanmaktadırlar. Dolayısıyla bedânın anlamında asla bir pişmanlık söz konusu değildir.¹⁶⁸⁴

Sadûk'un yaptığı zuhûr açıklamasını Kâdî Abdulcebbar'da da görmek mümkündür ki¹⁶⁸⁵ bu açıklamanın kelimenin birincil anlamına en çok uyan açıklama olduğu görülmektedir. Ancak o, Kâdî Abdulcebbar'dan farklı olarak ve tıpkı İbnu'r-Râvendî'nin yaptığı gibi bedâ'yı nesh kavramıyla eşdeğer görmektedir. Dahası o, kıblenin değiştirilmesi ve kocası ölen kadının beklediği iddet gibi durumların da bedâ'yla benzeştiğini düşünmektedir. Ona göre bedâ; Allah Teâlâ'nın emirlerini, kulları için maslahatı gözeterek ve ona uygun zamanda vermesidir.¹⁶⁸⁶ Diğer yandan o bedâ'nın, Yahûdîlerin görüşlerini reddetmek amacıyla savunulduğunu düşünmektedir. Yahûdîler, Allah Teâlâ'nın her şeyi kendi haline bıraktığını düşünmektedirler. Ancak bedâ'yı savunarak kendileri, Allah Teâlâ'nın her gün bir işle meşgul olduğunu, yaşattığını ve öldürdüğünü, rızıklandığını ve dilediğini yaptığını söylemiş olmaktadır.¹⁶⁸⁷

İbn Kıbe'nin tıpkı gaybın bilgisi-Muğiriyye eşleştirmesinde yapmaya çalıştığı gibi İmâmiyye'ye atfedilen pek çok “aşırı ya da aykırı” görüşün, daha sonra hem Şîa hem de İslâm dairesi dışına itilen gruplara yüklenmesini mümkün kılan malzeme oldukça fazladır. Ancak mensubu bulunduğu kitleyi aklama ve onun doktrinlerini aklîleştirme kaygısıyla hareket ediyor görüntüsü çizen İbn Kıbe'nin bu savunusuna karşılık pek çok İmâmî kaynakta bedâ olgusu -kimi zaman Allah'ın fikrini değiştirmesi, Kur'ân'daki nesh olgusu

¹⁶⁸³ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 106.

¹⁶⁸⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 70; a.mlf. *Tevhîd*, 582-585. Krş. a.mlf. *Risâletu'l-İ'tikadâtı'l-İmâmiyye*, 41.

¹⁶⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 6-2/175; a.mlf. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 454-455.

¹⁶⁸⁶ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 582-583.

¹⁶⁸⁷ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 582-585.

üzerinden, kimi zaman da Ca'fer es-Sâdık'ın önce oğlu İsmâil'i ardından onun kardeşi Mûsâ'yı halef tayin etmesi iddiaları üzerinden- âyet ya da hadislerle temellendirme yoluna gidilmiştir.¹⁶⁸⁸ Sadûk ise bedâ'nın bu hadiseyle ilişkilendirilmesine şiddetle karşı çıkanlar arasındadır. Allah Teâlâ'nın ilmini muhdes olduğu fikrinin, bedâ'ya da imkân tanıyor olması, çoğunlukla bu iki iddianın birbiriyle tutarlılık içerisinde ilerlemesine neden olmaktadır. Nitekim İbn Kıbe ve Sadûk'un açıklamaları, Allah'ın ilminin ezelîliğini ve değişmezliğini savunduklarını göstermektedir.¹⁶⁸⁹

3. 3. 2. İmamlara Atfedilen Doğaüstü Nitelikler: İmamlar Elinden Mucizenin İmkânı, İmamların Vahiy Alması ya da Gaybı Bilmesi

İmamlara vahiy, ilham gibi yollarla ilahî ilim bahşedilmesi, onların gaybı bilmesi ya da onların mucize gerçekleştirmesi gibi hususlar İmâmiyye'nin sık sık toplu olarak eleştirildiği hususlar arasındadır. İmâmiyye içinde bu fikrin ilk olarak ne zaman ortaya çıktığının tespiti ise oldukça güç bir konudur. Çünkü özellikle imamlara atfedilen hadis rivayetleri esas alınacak olursa bunu oldukça erken dönemlere kadar götürmek mümkün hale gelmektedir. Ancak yine de iddiaların yoğunlaştığı bir dönem dikkat çekmektedir. Buna göre daha sonra İmâmiyye'nin dokuzuncu imamı olarak kabul edilecek olan Muhammed el-Cevâd'ın (ö. 220/835) babası Ali er-Rızâ (ö. 203/819) öldüğünde henüz yedi yaşında olması, onun imam olarak kabul edilmesi tartışmalarıyla birlikte bu makama gelecek bilgiye sahip olup olmadığı sorusunu da gündeme getirmiştir. Tartışmalar neticesinde ortaya çıkan ve onun imamlığını kabul etmeyenlerin de bulunduğu gruplardan biri, onun ilminin Allah tarafından kendisine bahşedildiğini öne sürmüştür. Bu da ilham, kulak çınlaması, sadık rüya, kendisine gelip konuşan melek gibi yollarla gerçekleşmiştir.¹⁶⁹⁰

Pek çok tartışmalı fikir kendisine nispet edilse de Hişâm b. Hakem'in, bu vahiy ya da ilham iddiasını kabul edenler arasında yer almadığı görülmektedir. Zira o, imamların

¹⁶⁸⁸ Bedâ fikrinin temellendirilmesine dair diğer örnekler için bkz. Yusuf Benli, "Beda Fikrinin İmami-Şii Literatüre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler – I, Reddiyeci Yaklaşım Göre", *İslâmî Araştırmalar*, 13/3 (2005); a.mlf. "Beda Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmami Yaklaşımlar - II", *İslâmî Araştırmalar*, 19/ 4 (2006).

¹⁶⁸⁹ Hakyemez, bedâ fikrinin İmâmiyye'deki seyrini üç aşamada değerlendirmektedir. Bunlardan ilki Keysâniyye'nin başı çektiği Kûfeli aşırı grupların bedâ fikrini ortaya atmasıdır. İkinci aşama, Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'in ve Ali el-Hâdî'nin oğlu Muhammed'in ölümleri ardından atılan iddiaları kapsamaktadır. Son aşama ise bedâ'nın zuhûr ve neshle ilişkilendirmek suretiyle anlamlandırıldığı aşamadır. Bkz. Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi ve Şii İmâmet Tartışmalarındaki Yeri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/10 (2006/2), 32 vd.

¹⁶⁹⁰ Kummî/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 232-233.

masum olması gerektiği fikrini temellendirirken esasında bunu onların vahiy almamalarıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in Allah'a karşı isyan etmesi caizdir. (Bir anlamda o isyan dâhil olmak üzere, günahlardan masum değildir.) Çünkü onun, böyle bir harekete kalkıştığı takdirde Allah tarafından vahiy yoluyla uyarılması mümkündür. Aynı imkâna sahip olmayan imamın ise tam da bu nedenle büyük ya da küçük, tüm yanlışlardan masum olması gerekmektedir.¹⁶⁹¹

Hişâm b. Hakem tarafından kabul edilmiş olmasa da Eş'arî, imamlara mucize atfeden bir kesimin varlığından söz etmektedir. Ona göre imamların mucize göstermesi konusunda Râfıza dört gruba ayrılmıştır. Onlardan ilki, imamların resuller gibi mucize gösterdiklerini ancak vahiy almadıklarını söylemektedir. İkinci fırka ise imamların mucize göstermesi ve vahiy almasını caiz görüp, şeriatı değiştiremeyeceğini savunmaktadır. Üçüncü fırka, imamlar için hem mucize hem vahiy hem de şeriatı değiştirmeyi caiz görmektedir. Dördüncü fırka, imamlar için ne mucize ne vahiy ne de şeriat değişikliğinden söz edilebileceğini savunmaktadır. Onlara göre imamlar, yalnızca peygamberlerin getirdiği şeriatın koruyucu ve uygulayıcılarıdır.¹⁶⁹²

Hişâm b. Hakem'in vahiy ve ilham konusundaki görüşleri, onun ilim halkasında da savunulmaya devam etmiş olmalıdır. Fazl b. Şâzân da imamların vahiy aldığı iddiasına karşı çıkanlar arasındadır. Onun bu konudaki görüşlerini kapsayan bir rivayet, içinde yaşadığı dönem ve coğrafya konusunda da ayrıca fikir vermektedir. Buna göre onun yaşadığı dönemin Nîşâbur'unda, Hz. Peygamber'in yeryüzündeki tüm mahlûkâtın dilini bildiğini iddia edenler bulunmaktadır. Hz. Peygamber'den sonra da her zaman bu bilgiye sahip biri bulunacaktır. Hatta o, her beldede her evde kimin ne yaptığını, imanını ya da küfrünü, dünyanın her yerinde kendisine muhabbet besleyenlerin isimlerini, onların babalarının isimlerini bilecektir. Bu kesim aynı zamanda vahyin kesilmediğini iddia etmektedir. Fazl b. Şâzân ise memleketindeki bu görüşlerin çok büyük bir kısmına karşıdır. Ona göre Hz. Peygamber'e inen, dînin kemâlidir. Hz. Peygamber ise kendisinden sonra liderlik makamına geçecek kişiyi belirlemiş ve kendisine vahyedileni ona öğretmiştir ki bu bilginin içinde helaller ve haramlar, Kur'ân'ın te'vili gibi temel bilgiler vardır. Her zaman diliminde bu bilgiye sahip biri bulunacaktır zira bu bilgi, Hz. Peygamber'den itibaren

¹⁶⁹¹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 366-367.

¹⁶⁹² Eş'arî, *Makâlât*, 100-103.

tevârüs yoluyla aktarılagelmektedir. Dolayısıyla imam, kendisine miras gelen bu bilginin dışında bir bilgiye sahip değildir.¹⁶⁹³

Câhız'dan gelen eleştiriler karşısında ilhâm görüşünü açıklamaya çalışan İbnu'r-Râvendî ise Şîa'nın tümünün ilhâm iddiasında bulunmadığını vurgulamaktadır. Ona göre Şîa içinde ilhâmı kabul edenler ise bütün insanların ilimleri ancak ilhâm yoluyla idrak ettiklerini savunmaktadırlar. Anlaşıldığı kadarıyla, Şîiler içindeki bu zümreye göre ilhâm, herkes için bilgiye ulaşmanın kaçınılmaz yoludur. Onlar yalnızca, Hz. Peygamber evladından imam kabul ettiklerini diğerlerinden ayırmaktadırlar. İbnu'r-Râvendî, ilhâm görüşünün bilgi talebinde bulunmaya bir engel teşkil ettiğini düşünen Câhız'a da bu suretle karşılık vermektedir. Zira yalnızca imamlar için değil, herkes için ilhâmın mümkün olmanın ötesinde zorunlu olduğunu düşündükleri halde şiddetle ilim talebinde bulunmaktan kaçınmayan Şîilerin varlığı, Câhız'ın iddiasını çürütmektedir.¹⁶⁹⁴

İmâmiyye-Mu'tezile yakın temasına dair dikkat çektiğimiz bir diğer önemli isim olan İbn Kibe ise imamların mucize gerçekleştirmesine gaybetin temellendirilmesi üzerinden imkân vermektedir. O gaybet halindeki imâmın tekrar ortaya çıkması sürecinde, onun beklenen kişi olduğunun nasıl anlaşılacağı sorusuna, bunu anlamının iki yol ile mümkün olacağını savunarak cevap verir. Ona göre yakın çevresindeki sözüne güvenilir insanların beyanı ve imâmın bir mucize göstermesi onun beklenen gaib imâm olduğunu anlamayı sağlayacaktır.¹⁶⁹⁵ Ancak imamlar eliyle gerçekleştirilen mucize olgusuna yönelik eleştirilere de -mümkün olduğunca- akılcı bir açıklama getirmeye çalışmaktadır. Zira Hz. Ali'nin (Hz. Osman'ın halife seçilmesine sebep olan) şûra günü neden bir mucize gerçekleştirmediğine yönelik soruya, Hz. Ali'nin imamlığının Hz. Peygamber'in sağlığında tespit edildiği, bu nedenle de yeniden bir mucize gerçekleştirmesine gerek kalmadığı şeklinde bir açıklama ile yanıt vermektedir. İbn Kibe'nin yine Mu'tezile tarafından yöneltilen ve doğru mucizenin hangisi olduğunu nasıl bileceklerine yönelik soruya cevaben, mucizenin mümkün oluşu ile zorunlu oluşu arasında bir ayrıma gittiği görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber de her istendiğinde mucize gerçekleştirmemiştir. Buradan hareketle söylemek mümkündür ki Muhammed b. Hasan el-Askeri'nin imâmetini mucizeyle desteklemesi zorunlu değil mümkündür.¹⁶⁹⁶ İbn Kibe Hz. Ali'nin hilafet

¹⁶⁹³ Keşşî, *er-Ricâl*, 540-541.

¹⁶⁹⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 153.

¹⁶⁹⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 90.

¹⁶⁹⁶ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 62-63.

tartışmaları zamanında muhaliflerini çaresiz bırakacak denli güçlü bir delille gelemeyişi yönündeki iddiaları da bir başka benzetmeyle bertaraf etmeye çalışmaktadır. Güçlü ve muhalifleri tamamen çaresiz bırakacak tesirde bir delil getirme iddiası ona göre realitede karşılığı olan bir iddia değildir. Zira Allah nasıl şüpheyi mahal bırakmayana kadar peygamber göndermemişse ya da Kur'an'ı bu şekilde açıklamamış ve yoruma açık bir alan bırakmışsa aynı durum imamın tespiti meselesinden de mümkündür, yani bir başka deyişle bu imkân üzerinden imâmetin gerçekliğinin sorgulanması yersizdir.¹⁶⁹⁷

Yukarıdaki ifadelerden hareketle, İbn Kîbe'de belki de imamlara Kur'an'da Hz. Peygamber için çizilen profil¹⁶⁹⁸ ile uyumlu bir kimlik kazandırma kaygısının devreye girmediğinin sorgulanması gerekmektedir. Çünkü onun aynı zamanda, imamların gaybı bilmedikleri iddiası üzerinde ısrarla durduğu görülmektedir. Dahası ona göre imamlara böyle bir nitelik atfetmek de küfre düşmek anlamına gelmektedir.¹⁶⁹⁹ İbn Kîbe, yalnızca Allah'a ait olması gereken bu ilmin bir beşere atfedilmesini şirk kabul etmektedir.¹⁷⁰⁰ Ona göre imamlar yalnızca kitabı ve sünneti bilen ve taraftarlarından kendisine iletilenin bilgisine sahip olan Allah'ın salih kullarıdır.¹⁷⁰¹ İbn Kîbe, muhatabı Ebû Zeyd el-'Alevî¹⁷⁰² isimli Zeydî şahsın gaybın bilgisi konusuna sıkça değinmesinden rahatsız görünmektedir. O, imamların gayba dair bilgi sahibi olmasını bizzat reddetmenin ötesinde, mensubu olduğu zümreye böyle bir fikir atfedilmesini de kabul etmemektedir. İbn Kîbe, içerisindeki aşırı bir kavmin düşüncesinden dolayı bir topluluğun toptan mahkûm edilmesi ve kınanmasından yakınmaktadır.¹⁷⁰³

İbn Kîbe'nin imamların gaybı bilmesine hiçbir şekilde ihtimal vermemesi esasında onların vahiy ya da ilhâm almadıklarını düşündüğünün bir göstergesidir. Nitekim o muhatabı Zeydî Ebû Zeyd el-'Alevî'ye karşı, Hz. Hüseyin ve onun soyundan gelen imamların Hasan b. Hasan'dan daha bilgili olduklarını savunmaktadır. Örneğin o, Ali Zeynelâbidîn veya Ca'fer es-Sâdık'ın helaller ve haramlara dair bilgi birikiminin çokluğuna

¹⁶⁹⁷ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 63.

¹⁶⁹⁸ Kendisine vahyedilenin dışında gaybı bilmeyen, ancak Allah'ın kendisi aracılığı ile mucize gerçekleştirdiği bir peygamber.

¹⁶⁹⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 106.

¹⁷⁰⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 116.

¹⁷⁰¹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 110.

¹⁷⁰² Abdusselam b. Ebî'l el-Vecih'in *A'lâmu Muellifine'z-Zeyydiyye'si* ve Seyyid Ahmed el-Huseynî'nin *Muelleffatu'z-Zeyydiyye'si* gibi temel Zeydî bibliyografi kaynaklarında ismi geçmemekle birlikte, Modarressi kendisinden yalnızca İbn Kîbe aracılığı ile haberdar olduğumuzu belirtmektedir. İbn Kîbe söz konusu şahsın *Kitâbu'l-İşhâd* isimli eserine yanıt vermektedir. Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 169.

¹⁷⁰³ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 116-117.

dair rivayetlerden söz etmekte ve Hasan b. Hasan'ın bu konuda bir şöhretinin bulunmadığını iddia etmektedir.¹⁷⁰⁴ İbn Kıbe bu süreçte, kendi imamlarının sahip olduğu bilginin vehbîliğine dair gördüğümüz kadarıyla hiçbir iddia ortaya atmamaktadır.

Nevbahtîler, Şeyh Mufîd'in aktardığı bilgiler esas kabul edildiğinde, bütün itibarıyla imamlara doğa üstü nitelikler atfedilmesine karşı çıkmış görünmektedir. Mufîd'in aktardığına göre onlar imamların vahiy aldıklarına, mucize gerçekleştirdiklerine, meleklerden sesler duyduklarına inanmamaktadırlar.¹⁷⁰⁵ Onlar ayrıca imamların tıpkı Hz. Peygamber gibi öldükten sonra toprağın altından alınıp cismen ve bedenlen cennete yerleştirildikleri, kıyamet gününe kadar orada kaldıkları, taraftarlarının dünyadaki haline dair bilgi elde edebildikleri yönündeki iddialara da karşı çıkmışlardır.¹⁷⁰⁶ Nevbahtîler aynı şekilde, imamların en yakınındaki has adamları, sefirleri ya da bâblarının da mucize gerçekleştirebildiklerine dair inanışa da karşı çıkmışlardır ki¹⁷⁰⁷ bu veri, onların yaşadığı dönemde artık imamların ötesinde sefirler için de aynı minvalde iddialar ortaya atıldığını göstermektedir. Onlar daha önce belirttiğimiz gibi bir yandan imâmlara velâyet edenler için nassı gerekli görürken, bir yandan onlar eliyle gerçekleştirecek mucizeleri inkâr etmektedirler. Özellikle Ebû Sehl ve Hasan b. Mûsâ'nın yaşadıkları Küçük Gaybet dönemi düşünüldüğünde onların, söz konusu vekillik iddialarının çokluğu karşısında kesinlik arayışı içinde oldukları, diğer yandan bu iddialar arasında mucize gibi "aşırılık" seviyesine ulaşmasından rahatsızlık duydukları şeklinde bir tahlil mümkündür.

Yukarıda yer verdiğimiz görüşlerin yanında onlar, imamların tüm sanatları ve dilleri bilmelerini aklen gerekli görmektedir.¹⁷⁰⁸ Tüm sanatlar ve diller gibi makuliyet sınırlarının dışına çıkan bir seviyede bilgiyi imamlar için caiz görmeleri, imamlar için vahiy ya da ilham kapısını tamamen kapatmalarıyla çelişkili bir durum arz ediyor görünmektedir. Bu hususa değinmeden önce Şeyh Sadûk'un, Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin *et-Tenbîh* adlı eserinden yaptığı alıntılardan istifade etmek konunun daha net anlaşılmasını sağlayacaktır.

Sadûk'un alıntılarına göre Ebû Sehl için, imamların kendilerine -Hz. Peygamber dışında- öğretilmemiş şeylerin dahi bilgisine sahip olmaları onların imâmetlerinin bir delilidir. Hz. Peygamber okuyup yazamazken ve kendisine bunları öğretecek (önceki

¹⁷⁰⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 99.

¹⁷⁰⁵ Şeyh Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 68-69, 70.

¹⁷⁰⁶ Şeyh Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 73.

¹⁷⁰⁷ Şeyh Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 69.

¹⁷⁰⁸ Şeyh Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 67.

dinlerin mensuplarından) kimseler de yokken önceki kitapların ilmine sahip olmuştur.¹⁷⁰⁹ Sonrasında bu ilmi Hz. Ali'ye, o da oğullarına öğretmiş ve bu suretle on ikinci imama kadar ulaşmıştır. Muhammed el-Bâkır'ın, Ca'fer es-Sâdık'ın kendilerinden önce söylenmemiş ve öğretilmemiş şeyleri söyleyebilmeleri de bu bilginin delilidir. İmamlara bu bilgilerin gizlice öğretildiği türündeki bir iddiaya karşı da Ebû Sehl yine Hz. Peygamber benzetmesiyle karşılık vermektedir. Zira aynı şekilde zamanında Hz. Peygamber için de inanmayanlar, öncekilerin ilimlerinin ona gizlice öğretildiği iddiasını ortaya atmışlardı. Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın getirdikleri şeyler için de onlardan başkası tarafından bilinmediği, duyulmadığı için bunların kendilerine öğretilmiş olmaları mümkün değildir.¹⁷¹⁰

Sadûk'un alıntılarından anlaşıldığı kadarıyla Ebû Sehl, tıpkı İbn Şâzan'ın yaptığı gibi tevârûs yoluyla elde edilmiş bir ilmi vurgulamaya çalışmaktadır. İmamların imâmetlerine delil olarak bu ilmi öne sürmesiyle ilmin, vahye bizzat mazhar olan Hz. Peygamber'den imamlara ulaştığı fikrinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Mufîd'in Nevbahtîlere nispet ettiği gibi insanüstü denilecek seviyede bir ilim iddiasında bulunmuş olmaları mümkündür. Ancak onlar bu ilmi peygamberlerin elde ettiği yollarla değil, Hz. Peygamber'den kendilerine öğretilmesi yoluyla edinmişlerdir. Bu nedenle *et-Tenbîh*'ten yapılan bu alıntılar, Mufîd'in Nevbahtîlerle ilgili verdiği bilgilerle tutarlılık arz ettiği gibi imamların ilmi Hz. Peygamber'den miras aldıkları görüşünün İbn Şâzân'dan sonra Nevbahtîler tarafından da savunulduğunu anlamamızı sağlamaktadır.

Şeyh Sadûk, İmâmiyye itikadında, imamlardan gelen rivayetlerin güvenilirliği ve bağlayıcılığını, onların vahiyle elde edilmelerine bağlamaktadır.¹⁷¹¹ O aynı zamanda imamlar eliyle gerçekleşen mucizeleri de kabul etmektedir.¹⁷¹² Örneğin, on ikinci imamın çok küçük yaşta imam olmasının onun imam olmasına engel olmadığını düşünmektedir. Zeydiyye'den gelen, çok küçük yaşta bir imamın, Müslüman toplumu idare edemeyeceği ve gerekirse onları düşmana karşı koruyamayacağı yönündeki eleştiriye Hz. İsâ ve Hz. Yahyâ örnekleri üzerinden verilen yanıtı aktarmaktadır. Hz. İsâ beşikteyken Allah tarafından risaletini ilan etmiş, Hz. Yahyâ ise yine küçük yaşta ilahî hikmetle donatılmıştır. Onların her ikisinin de bir mücadele ihtimalinde, savaşacak durumları yoktur. Sadûk bu

¹⁷⁰⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 91.

¹⁷¹⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 91-92.

¹⁷¹¹ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 140.

¹⁷¹² Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 110.

açıklamay, Ka'bî'nin eleştirilerine karşı bir İmâmî'nin yaptığı bilgisini vermektedir.¹⁷¹³ Ancak onun aktardığı bu örnek, en azından gâib imamın, tıpkı zikredilen peygamberlerde olduğu gibi mucize gerçekleştirmesine imkân tanımaktadır.

İmâmların vahiy ya da ilham yoluyla bilgi elde etmeleri konusunda değerlendirdiğimiz isimler arasında kırılma, Şeyh Sadûk'ta gerçekleşmektedir. Ancak bu kırılmanın Mu'tezilî düşünce ya da yönteminden etkilenerek gerçekleşmiş olabileceğini söylemek pek de mümkün değildir. Hişâm b. Hakem'den itibaren Şeyh Sadûk'a kadar konu hakkında fikirlerine ulaştığımız tüm kelâmcılar, imamların vahiy ya da ilham aldıkları fikrini reddediyor görünmektedir. Ancak Sadûk, imamlar için hem vahyi hem de mucizeyi kabul etmektedir. Sadûk'un bu yaklaşımını birden fazla sebebe dayandırmak mümkündür. Ancak her halükârda şu hususu hatırd tutmak faydalı olacaktır; Sadûk'un savunmak durumunda kaldığı imam, hâlihazırda yüz yıldır gaybette olan ve yaşı tabii ömrün üstüne çıkmış ya da çıkmak üzere olan bir imamdır. O, bu yüzden doğal sürecin ötesinde ömürlere sahip -peygamberler dâhil- şahıslar üzerinden ve bir kısım doğaüstü örnekler üzerinden imamın gaybetini meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bir anlamda, onun temellendirmeye çalıştığı imâmet fikri -kendisinden bağımsız olarak- birtakım doğaüstü niteliklerle donanmaya başlamıştır. Muhtemelen bu nedenin de etkisiyle Sadûk, doğaüstülüğünden dolayı eleştiriler aldığı, ancak inkâr edemediği bu fikirleri muhatapları için de kabul edilebilir bir zemine oturtmaya çalışmıştır.

3. 3. 3. Peygamberlerin ve İmamların Masum Olması

Mucize kapsamında değindiğimiz üzere Hişâm b. Hakem ve taraftarları, imamların her türlü günahattan masum olduklarını ancak nebîlerin hata yapmalarının ya da günah işlemelerinin câiz olduğunu düşünmektedir.¹⁷¹⁴ O, Hz. Peygamber'in Allah'a isyan etmesinin de caiz olduğunu, buna karşılık imamların Allah'a isyan etmeyeceklerini savunmaktadır. Onun bu görüşündeki en temel dayanak noktası ise Hz. Peygamber'in vahiy alması -ve dolayısıyla vahiyle ikaz edilebilmesi-, imamların ise almamalarıdır.¹⁷¹⁵

Bağdâdî Hişâm b. Hakem'in yukarıdaki görüşünden dolayı İmâmiyye'nin geri kalanı tarafından tekfir edildiğini iddia ediyor olsa da¹⁷¹⁶ nebîlerin yanılıp

¹⁷¹³ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 78-79.

¹⁷¹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 98-99; Bağdâdî, *el-Fark*, 296.

¹⁷¹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 98-99; Bağdâdî, *el-Fark*, 67.

¹⁷¹⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 67.

yanılamayacakları konusu İmâmiyye içinde kimi ihtilaflara neden olmuştur.¹⁷¹⁷ Nitekim Hişâm b. Hakem ve taraftarlarının bu görüşlerini aktaran Eş‘arî, aynı zamanda nebîler ve imamların büyük ya da küçük günahlardan masum olduklarına inanan ikinci bir gruptan söz etmektedir.¹⁷¹⁸ Yine ona göre Râfıza içinde Ehl-i Beyt‘te ismet sıfatının sabitliğini iddia etmeyen, ancak öyle olmasını uman bir zümre de bulunmaktadır.¹⁷¹⁹ Ka‘bî‘ye göre Râfıza‘dan bir grup, nebîlerin büyük ya da küçük, hiçbir şekilde günah işlemediklerini düşünmektedir.¹⁷²⁰ Yine o, Râfıza‘nın ismeti kabul etmek konusunda Mucebbire ile aynı görüşe sahip olduğunu, yalnızca onların ismeti imamlara hasrettiklerini öne sürmektedir.¹⁷²¹

İbnu‘r-Râvendî meseleye büyük oranda İmâmiyye‘nin ismet görüşünü savunma güdüsüyle yaklaşmaktadır. O, Ebu‘l-Huzeyl ve Hişâm b. Amr el-Fuvatî gibi isimlerin de her asırda masum kimseler bulunması gerektiği yönündeki görüşlerini gündeme getirmektedir. Üstelik bu iki isim, her asırda haberlerinin güvenilir olması adına ve o topluluktan yalan haber yayılmasından emin olmak adına yirmi masumun bulunmasını gerekli görmektedir. İbnu‘r-Râvendî‘ye göre bu iddiayı her asır için bir isimle sınırlayan İmâmiyye çok daha makul bir iddia ortaya atmış olmaktadır.¹⁷²²

Şeyh Sadûk‘a, daha doğrusu onun hocaları arasında yer alan İbnu‘l-Velîd lakaplı Muhammed b. el-Hasan b. Ahmed b. el-Velîd‘e (ö. 343/954-955) gelindiğinde Hişâm b. Hakem‘le başlayan nebî‘nin yanılabilirliği konusu yeniden önem kazanmıştır. Zira o sehvu‘n-nebî‘nin reddini, aşırılığın¹⁷²³ ilk evresi olarak görmektedir.¹⁷²⁴ Sadûk ise sehvu‘n-nebî‘yi inkâr eden Gulât ve Mufavvîda fırkalarına lanet okumaktadır. Sadûk‘un kendi ifadelerine göre bu fırkalar, Hz. Peygamber‘in hatalardan masum olması gerektiğini düşünmektedirler. Onlara göre Hz. Peygamber‘in namazda hata yapması, onun tebliğinde de hataya düşmesi tehlikesine kapı aralayacaktır. Sadûk hiçbir şekilde katılmadığı bu çıkarımı aktardıktan sonra itirazlarını sıralamaktadır. Ona göre namaz, defalarca tekrar edilen ve Hz. Peygamber ile birlikte herkese farz olan ortak bir ibadettir. Halbuki tebliğ yalnızca Hz. Peygamber‘e mahsus bir farîzadır. Diğer yandan Kur‘an‘da da buyrulduğu

¹⁷¹⁷ İmâmiyye‘de ismet düşüncesi ve bu düşüncenin oluşumuna etki eden faktörler için bkz. Hakyemez, “İmamiyye Şiasında İsmet İnancı -İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi”, *Marife*, 7/1 (2007), 167-192.

¹⁷¹⁸ Eş‘arî, *Makâlât*, 98-99.

¹⁷¹⁹ Eş‘arî, *Makâlât*, 120-121.

¹⁷²⁰ Ka‘bî, *el-Makâlât*, 296.

¹⁷²¹ Ka‘bî, *el-Makâlât*, 353.

¹⁷²² Hayyât, *el-İntisâr*, 161-162. Krş. Şehristânî, *el-Milel ve ‘n-Nihal*, 67.

¹⁷²³ “الغلو”

¹⁷²⁴ Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu ‘l-Fakîh*, 1/360; Kartaloğlu, “Şeyh Sadûk”, 150.

gibi¹⁷²⁵ unutkanlık ya da uyku gibi hallerden münezzeh olan yalnızca Allah Teâlâ'dır. Ayrıca Hz. Peygamber'in hatası (sehvi) diğer insanlarınki gibi değildir, çünkü onun hatası Allah'tan gelmektedir ve ona beşer ve mahlûk olduğunu hatırlatmak içindir. Biz insanların hataları ise şeytandandır.¹⁷²⁶

Sadûk bir yandan İmâmiyye'nin ortak inancının, nebiler ve resullerle birlikte imamlar ve meleklerin de masum oldukları, büyük ve küçük günahlar işlemedikleri yönünde olduğunu iddia etmektedir.¹⁷²⁷ Onun peygamberlerin hatadan hâlî olmaması yönündeki görüşünün altında, Hişâm'ın yaptığı tarzda bir temellendirmenin bulunup bulunmadığını tam olarak tespit edememekteyiz. Ancak kendisinden sonra Mufîd; Sadûk'u, hocası İbnu'l-Velîd'i ve onlar gibi düşünenleri sehvü'n-nebî konusuna yaklaşımları nedeniyle açıkça eleştirmiş ve nebî'nin yanılmazlığı ile imamın yanılmazlığı arasındaki ilişkiyi vurgulama yoluna gitmiştir.¹⁷²⁸

3. 3. 4. Kur'an'ın Tahrîfi

Kur'an'ın tahrîf edildiği, yer yer eksiltildiği ya da artırıldığı, kimi âyetlerin değiştirildiği türünden iddialar başlangıçta Şîa'nın aşırı gruplarıyla birlikte ortaya atılmış olsa da¹⁷²⁹ İmâmiyye'nin öncülerinden bu tür iddialarla ilişkilendirilenler olmuştur. Bu bağlamda öne çıkan isim Şeytânü't-Tâk lakaplı Ebû Ca'fer el-Ahvel'dir. Çalışmamızın ilk bölümünde münazaralar bahsinde değindiğimiz üzere onun, Tevbe Sûresi'nin 40. âyetini inkâr ettiği öne sürülmüştür.¹⁷³⁰ Bahsi geçen hadisenin gerçekliği sorgulamaya açık olmakla birlikte daha sonrasında Kur'an'ın tahrîf edildiğine yönelik iddialar, İmâmiyye'nin tamamına olmasa da büyük bir bölümüne isnat edilir hale gelmiştir.

Ka'bî ve Bağdâdî, Râfıza içinden Kur'an'da artma ve eksilmeler bulunduğunu, lafızlarının değiştirildiğini savunan bir kesimin varlığından söz etmektedir.¹⁷³¹ Eş'arî ise tahrîf konusunda Râfıza'nın üç farklı görüş barındırdığını belirtmektedir. Bunlardan ilki, Kur'an'da bir eklemenin söz konusu olmadığını ya da değiştirilmediğini ancak eksiltmenin

¹⁷²⁵ el-Bakara 2/255.

¹⁷²⁶ Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, 1/359-360. Krş. Hasan Türkmen, "Ahbârî-Usûlî Ayrışmasında Sehvü'n-Nebi Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, 15/ 1 (2014), 8-9.

¹⁷²⁷ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikadâtî'l-İmâmiyye*, 113; Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi", 102-103.

¹⁷²⁸ Mufîd'in sehvü'n-nebî konusundaki görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bulut, *Şeyh Müfîd*, 236-243. Krş. Mazlum Uyar, "Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfîd", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/1 (2000), 104-105.

¹⁷²⁹ Atalan, ilgili iddiaların hicrî ilk asırda başladığı tespitinde bulunmaktadır. Bkz. Atalan, "Şîî Kaynaklarda Ali b. Ebî Tâlib ve Fatıma Mushafı", *Dinî Araştırmalar*, 8/23 (2005), 94.

¹⁷³⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/452-455.

bulunduğunu iddia edenlerdir. Üçüncü fırka ise Eş'arî'ye göre i'tizâl ve imâmet görüşlerini bir arada barındıranlardır. Onlara göre Kur'an'da hiçbir şekilde eksiltme, artırma ya da değişiklik söz konusu değildir.¹⁷³²

Kâdî Abdulcebbâr'ın iddiasına göre İbnu'r-Râvendî, Câhız'ın Kur'an'ın ziyâde ve noksanlıktan sâlim olduğu görüşüne itiraz etmiştir.¹⁷³³ Bu ifadeleri doğru kabul ettiğimizde, İbnu'r-Râvendî'nin de Kur'an'ın tahrîfi iddialarını desteklediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim yine Kâdî Abdulcebbâr, İbnu'r-Râvendî'nin bu itirazına karşı Ka'bî'nin bir reddiye yazdığı bilgisini paylaşmaktadır. Doğrudan eser ismi vermeyen Kâdî Abdulcebbâr'ın bahsini ettiği reddiyenin, çalışmamız ikinci bölümünde Ka'bî'den İbnu'r-Râvendî'ye yazılan reddiyelerden biri olması muhtemeldir. Diğer yandan Hayyât da *İntisâr*'ında Râfıza'nın ortak görüşleri arasında Kur'an'ın değiştirildiği, artırıldığı, azaltıldığı ve tahrîf edildiği iddiasına yer vermektedir.¹⁷³⁴

Eş'arî'nin i'tizâl ve imâmet görüşlerini birleştiren zümreye dair iddiasına geri dönmek gerekirse bu iddianın Nevbahtî ailesi için geçerli olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. İ'tizâl ve imâmet fikirlerini en fazla yaklaştıranlar olduklarını söyleyebileceğimiz Nevbahtîler, Mufîd'in ifadelerini doğru kabul edersek, Kur'an'da artma ve eksilmeyi kabul ediyor görünmektedirler.¹⁷³⁵ Diğer yandan aynı asırda İbnu'l-Cuneyd, içeriğinden haberdar olmamız mümkün olmasa da *Kitâbu İzâh Hata'î Men Şenne'a 'ale'ş-Şî'a fî Emri'l-Kur'an*¹⁷³⁶ adlı bir eser kaleme almıştır. Şîa'nın Kur'an'la ilgili olarak en fazla itham edildiği hususun tahrîf meselesi olması, muhtemelen İbnu'l-Cuneyd'in bu konuda bir savunma ihtiyacı hissetmesine neden olmuştur.

İmâmî hadis kaynaklarınca rivayetlerle de desteklenen Kur'an'ın tahrîfine yönelik iddialar, çeşitli tartışma meclislerinde gündeme gelmeye devam etmiştir. Nitekim Büveyhî Emîri İzzuddevle'nin Bağdat'taki bir meclisinde Ebu'l-Ceyş el-Belhî, vahyin inişiyle kaydedilmesi arasındaki süreçte kimi değişikliklere uğramış olabileceğini savunmuştur.¹⁷³⁷

¹⁷³¹ Ka'bî, *el-Makâlât*, 285; Bağdâdî, *el-Fark*, 283.

¹⁷³² Metnin ikinci fıkradan bahseden kısmı eksiktir. Eş'arî, *Makâlât*, 96-97.

¹⁷³³ Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 1016-1017.

¹⁷³⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 6.

¹⁷³⁵ Mufîd, kendisinin ancak te'vil ve tefsir noktasında bir değişikliğin mümkün olabileceği yönündeki görüşünü aktardıktan sonra, Nevbahtîlerin buna muhalif olduklarını söylemektedir. Kesin bir kanaat geliştirmenin güç olduğu bu ifadelerden ilk etapta anlaşılan, Nevbahtîlerin tahrîfi reddetme fikrine muhalif bir noktada durdukları, dolayısıyla tahrîfi kabul ettikleridir. Bkz. Şeyh Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 82. Krş. Martin McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd* (Beyrut: Librairie Orientale, 1978), 92.

¹⁷³⁶ Necâşî, *Ricâl*, 388.

¹⁷³⁷ Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, 206-207.

Sadûk'a gelindiğinde ise Kur'ân'ın tahrîfi meselesine yönelik açıklama getirme ihtiyacı dikkat çekmektedir. Ona göre Kur'ân elimizde bulunan nüshadan fazlası değildir. Kur'ân'ın bundan fazlası olduğunu kendilerinin (İmâmîlerin) savunduğunu iddia eden de yalancıdır.¹⁷³⁸ Ancak Cebrail (a.s.)'dan Hz. Peygamber'e Kur'ân'da bulunmayan o kadar çok vahiy inmiştir ki bunların toplanıp Kur'ân'a konması halinde Kur'ân on yedi bin âyet sayısına ulaşacaktır. Sadûk bu savını doğrulamak için de Kur'ân'da âyet olarak yer almayıp Hz. Peygamber ile Cebrail (a.s.) arasında geçen diyaloglara dair örnekler sıralamaktadır. Sadûk'a göre bunlar vahiydir, ancak Kur'ân değildir.¹⁷³⁹

On yedi bin sayısı ilk defa Sadûk'un zikrettiği bir sayı değildir. Konu ile ilgili Kuleynî'nin *Kâfî*'sinde de yer alan bir rivayeti şu şekildedir: "Cebrail (a.s.)'ın Muhammed (s.a.v.)'e getirdiği Kur'ân on yedi bin âyettir."¹⁷⁴⁰ Kuleynî'de geçtiği haliyle rivayet, tam da Sadûk'un savunmadıklarını söylediği ifadeleri barındırıyor görünmektedir. Bu durumda Kuleynî ve Sadûk arasındaki bu farkı, muhalifler tarafından en sert eleştirileri aldıkları hususların başında gelen Kur'ân'ın tahrîfi meselesini, rivayetleri tamamen inkâr da etmeden yumuşatma ve en azından muhaliflere karşı savunulabilir bir noktaya çekme gayreti olarak okumak mümkün hale gelmektedir. Ancak Sadûk'un bu çabasına rağmen özellikle Mu'tezile kanadından bu yönde suçlamalar devam etmiştir. Örneğin Kâdî Abdulcebâr, Râfıza'nın sahabeye Kur'ân'ı değiştirme ve yakma gibi ithamlarda bulunduğunu öne sürmektedir.¹⁷⁴¹

3. 4. Mu'tezile'nin İmâmet Konusuna Yaklaşımında İmâmiyye'nin Etkisi

Çalışmamızın bu bölümü, Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminde büyük oranda fikrî düzeyde etkilenmesi muhtemel tarafın İmâmiyye olmasından hareketle şekillenmiştir. Ancak yine de Mu'tezile'nin İmâmiyye'den ya da en azından İmâmî öncülerden etkilenmiş olabileceği hususlar bulunmaktadır. Her şeyden önce şunu ayrıca belirtmek gerekir ki Mu'tezile'nin pek çok kelâmî konuda diğer fırkalara -dolaylı yoldan- tesiri kadar, imâmet bahsinde de İmâmî öncülerin etkisi olmalıdır. Bu iki etkiyi benzetmemizin temelinde şu ön kabul bulunmaktadır: Diğer fırkaların Mu'tezile'den etkilenmesi meselesini yalnızca olumlu örnekler üzerinden değerlendirmek her zaman yetersiz kalacaktır. Bazen -belki de

¹⁷³⁸ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikadâtî'l-İmâmiyye*, 99.

¹⁷³⁹ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikadâtî'l-İmâmiyye*, 100-101.

¹⁷⁴⁰ Kuleynî, *el-Kâfî*, 2/350. Kuleynî'nin yanı sıra Sadûk öncesinde Ali b. İbrâhim el-Kummî (ö. 307/919), Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyy el-Kummî (ö. 329/941) gibi İmâmîlerce Kur'ân'ın tahrifine yönelik olarak nakledilen iddialar ve değerlendirmeleri için bkz. Atalan, "Şîî Kaynaklarda Ali b. Ebî Tâlib ve Fatıma Mushafı", 95 vd.

¹⁷⁴¹ Kâdî Abdulcebâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 110-111.

çoğu zaman- fırkaların ya da onların temsilcilerinin konumlarını belirlemede Mu‘tezile en temel ölçütlerden biri olmuş, şahıslar ya da gruplar kendi konumlarını belirlerken Mu‘tezile’ye uzak olmak ya da tam karşısında olmak gibi bir motivasyonla hareket edebilmişlerdir. Bizim kanaatimiz imâmet bahsinde de İmâmiyye’nin ya da İmâmî öncülerin aynı konumda yer aldığıdır. İmâmet konusundaki tartışmalarda tüm alt gruplarıyla Şîa’nın baskınlığından söz etmek mümkündür. Üstelik gördüğümüz kadarıyla İmâmiyye’nin öncüleri özellikle hicrî ikinci asrın ikinci yarısında Bağdat’taki tartışmalarda oldukça etkindir. Bu nedenle kanaatimiz; söz konusu dönemde ve sonrasında, imâmet konusunda belirtilen görüşlerde olumlu ya da olumsuz İmâmî öncülerin etkilerinden bahsedilebileceği yönündedir. Ancak bu hususun somut örnekler üzerinden tespiti hayli zor olmalıdır.

Çalışmamızda bu genel kanaatimiz dışında, Mu‘tezile’nin İmâmiyye’den ya da öncülerinden etkilenmiş olabileceğini düşündüğümüz kimi hususlar mevcuttur. Bunlardan özellikle Nazzâm’ın Hişâm b. Hakem’le ilişkisini ve Râfızî olduğu yönündeki iddiaları, sürecimizin içerisinde hangi noktada durduğunu görebilmek ve bir bütün olarak değerlendirebilmek adına çalışmamızın ikinci bölümü kapsamında inceledik. Câhız’ın özellikle *Osmâniyye*’sinde Hz. Ebû Bekir’in efdaliyetini temellendirme şeklinin İmâmiyye’den etkilenmiş olabileceğine ise yine ikinci bölümde kısaca değindik. Burada Câhız’la ilgili böyle bir tahmin geliştirmemize neden olan örneklerle odaklanmaya çalışacağız. Ancak onun öncesinde Ebu’l-Huzeyl ve Hişâm b. Amr el-Fuvatî’ye makâlât kaynaklarında atfedilen bir görüşe değinmek isteriz.

3. 4. 1. Ebu’l-Huzeyl ve Hişâm b. Amr’da Gayba Dair Haberlerin Hucceti

Makâlât türü eserlerde Ebu’l-Huzeyl ve Hişâm b. Amr’ın gayba dair haberlerin huccet teşkil etmesi için öne sürdükleri şartlardan söz edilmektedir. Buna göre mezkûr iki isim, gâib olanla ilgili huccetin en az biri cennet ehli olan yirmi kişinin şahitliğiyle mümkün olabileceğini savunmaktadır. Onlara göre yeryüzü, bu evliyaullahtan, masum, yalan söylemeyen ve büyük günah işlemeyen kimselerden hali olamaz. İçlerinde evliyaullahtan kimsenin olmadığı cemaatin, sayısı çok bile olsa yalan söylemesi imkân dâhilindedir.¹⁷⁴²

¹⁷⁴² Ka‘bî, *el-Makâlât*, 286; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 67. Kâdî Abdulcebbâr’ın aktardığına göre Ebu’l-Huzeyl *Kitâbu’l-Hucce* adlı eserinde haberlerin huccet teşkil etmesi için gereken şartın yirmi (kişi) olduğunu öne sürmektedir. Ancak burada yer alan bilgi, özellikle yirmi kişinin nitelikleri konusunda daha fazla ayrıntı içermemektedir. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu’l-İ‘tizâl*, 297. Bağdâdî’nin verdiği bilgiye göre onun yirmi

Ebu'l-Huzeyl ve Hişâm b. Amr'a isnat edilen bu görüş, İbnu'r-Râvendî'nin de gündemine girmiştir. İbnu'r-Râvendî, Şîa'nın masum imam görüşüne yönelik Mu'tezilî eleştirileri geçersiz kılmak için söz konusu iki şahsın görüşüne atıfta bulunmaktadır. O hatta Ebu'l-Huzeyl ve Hişâm b. Amr'ın görüşlerine yönelik iddialarını daha da ileri götürmektedir. Ona göre mezkûr iki isim, şart koştukları masum kimselerin Allah tarafından, peygamberlerin korunmadığı durumlarda dahi korunduklarını öne sürmüşlerdir. İbnu'r-Râvendî'ye göre yeryüzünde masum bir imamın bulunması gerektiği fikri, bu nitelikte yirmi kişinin bulunması gerektiği fikrinden çok daha evladır.¹⁷⁴³

Hayyât Ebu'l-Huzeyl ve Hişâm b. Amr'a isnat edilen bu görüşü tam olarak inkâr etmemekle birlikte, muhatabı İbnu'r-Râvendî'nin cehaletinden dolayı yanlış yorumladığını düşünmektedir. Ona göre mezkûr iki isim, Allah'ın yeryüzünü Müslümanlardan takva sahibi, salih olan kimselerden hâlî bırakmayacağını iddia etmektedirler. Bu takva sahibi ve salih Müslümanlardan gelen haberler sonrakiler için huccet teşkil edecektir.¹⁷⁴⁴ Hayyât burada İbnu'r-Râvendî'nin vurguladığı ismet vasfına değinmemektedir. Ancak onun yaptığı takva sahibi, salih Müslümanlar vurgusu İmâmiyye'nin ismet iddiasıyla arada bir fark ortaya koyma kaygısını yansıtmaktadır.

Mu'tezilî gelenekten Ka'bî'nin söz konusu fikri Ebu'l-Huzeyl ve Hişâm b. Amr'a nispet etmesi ve bunu yaparken özellikle “masum” ifadesini kullanması, İbnu'r-Râvendî'nin iddiasının Mu'tezile kanadından da destek gördüğü anlamına gelmektedir. Diğer taraftan Dırâr b. Amr (ya da onun meçhûl kaynağı), Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in faziletleriyle ilgili rivayetlerin sıhattini teyit amacıyla, bunlar üzerinde “ilk masum cemaatin” ittifak ettikleri iddiasında bulunmaktadır.¹⁷⁴⁵ İfadenin geçtiği bağlam da dikkate alındığında, Dırâr'ın bunu, Ebu'l-Huzeyl ve Hişâm b. Âmr ile oldukça benzer bir anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle aynı dönemde Mu'tezile ve yakın çevresinde masum ifadesinin özellikle nakle dayalı bilgi kaynaklarının güvenilirliğinde başvurulmuş bir kavram olduğunu söylemek daha da mümkün hale gelmektedir. Bu şahısların yaşadığı dönemde, muhatap olduğu kelâmcılar arasında ismet kavramı üzerinde en fazla durması beklenecek isimler de İmâmî öncülerdir. Bu durumda Kâdî Abdulcebbar'ın, Ebu'l-Huzeyl'in *Kitâbu'l-Hucce*'sinde ilgili görüşlere atıfta bulunurken masum başta olmak üzere, sorunlu gördüğü

sayısını seçmesi Enfâl Sûresi'nin 65. âyetiyle ilişkilidir. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 116. Ebu'l-Huzeyl'in ilgili görüşü ve değerlendirmeleri için bkz. Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 255-257.

¹⁷⁴³ Hayyât, *el-İntisâr*, 161-162.

¹⁷⁴⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 163.

ifadeleri görmezden gelmiş olabileceği seçeneği gündeme gelmektedir. Bir diğer seçenekse, Ka'bî'nin de dâhil olduğu makâlât geleneğine bu iddianın girmesinde İbnu'r-Râvendî'nin bizzat pay sahibi olmasıdır. Dırâr b. Âmr'ın "masum bir cemaat"e işareti ilk seçeneği güçlendirmekle birlikte konuyu bizim için önemli kılan, her iki durumda da bir İmâmî etkiden söz edilebileceğidir. Zira ilk ihtimalde İmâmî öncülerin söylemlerinde önemli yer tutan ismet olgusu Mu'tezilî şahısların fikirlerine nüfuz etmekte; diğer ihtimalde ise Ka'bî gibi önde gelen bir Mu'tezilî'nin de katkıda bulunduğu makâlât literatürünün Mu'tezile'yle alakalı verilerine İmâmiyye kanadından bir şahsın, İbnu'r-Râvendî'nin doğrudan etkisi gündeme gelmektedir.

3. 4. 2. Câhız'ın Hz. Ebû Bekir'in Efdaliyetini Delillendirmesi

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin efdaliyetleri konusunda farklı yaklaşımlar ortaya attığını bildiğimiz Câhız'ın özellikle *el-Osmâniyye* adlı eseri, onun da temsilcilerinden kabul edildiği Basra Mu'tezilesi'nin iddialarıyla uyumluluk arz etmektedir. Ancak onun bu iddiaları temellendirme amacıyla başvurduğu örnekler ve bunların arasında bolca Hz. Ebû Bekir'le ilişkilendirilen âyetlerin yer alması İmâmiyye'nin nass iddialarını çağrıştırması bakımından dikkat çekmektedir. Câhız'ın günümüze ulaşan ilgili eserindeki örnekler değinmeden önce şu hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Hz. Ali'nin nassla tayin edildiğine inanan İmâmiyye'nin yanı sıra, onun Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletlisi olduğunu savunan Zeydiyye ve Bağdat Mu'tezilesi'nin iddialarına karşı Hz. Ebû Bekir'in efdaliyetini savunma geleneğinin Câhız'la başlamamış olması, bu iddiayı temellendirmek için başvuru olan örnek ve temellendirmelerin de onunla başlamadığını tahmin etmek için yeterlidir. Nitekim hicrî ikinci asırdan günümüze ulaşan çok az sayıda kaynakta biri olan Dırâr b. Amr'ın *Kitâbu't-Tahrîş* adlı eserinde de benzer örnekler rastlamak mümkündür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, Dırâr'ın Mu'tezilîliği meselesidir. Çünkü pek çok kaynakta Mu'tezile'nin önde gelenlerinden biri olarak takdim edilen ve bu nedenle çalışmamızın birinci bölümündeki münazaralarda önemli bir noktada duran Dırâr b. Amr, Bişr b. Mu'temir ve Hayyât gibi Mu'tezilîler tarafından kendi fırkalarından kabul edilmemiştir.¹⁷⁴⁶ Ancak onların bu yöndeki beyanları, Câhız'dan önce *Kitâbu't-Tahrîş*'te yer alan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile alakalı iddiaları görmezden gelmemize neden olmamalıdır.

¹⁷⁴⁵ Dırâr b. Amr, *Kitâbu't-Tahrîş*, 32.

¹⁷⁴⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, 133-134.

Dırâr'ın meçhul bir şahıs/fakîh aracılığıyla çoğunlukla Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisleri aktardığı eserinde Hz. Ebû Bekir'in ve Hz. Ömer'in üstünlüğüyle ilgili rivayetler de bulunmaktadır. Bu rivayetler arasında en ilgi çekici olanlarından biri, İmâmîlerin kırtas hadisi¹⁷⁴⁷ olarak sıkça başvurduğu rivayeti çağrıştırır. Burada Hz. Peygamber'in hastalığına işaret edilmemekle birlikte o, kendisinden sonra insanların Hz. Ebû Bekir hakkında bir ihtilafa düşmelerini engellemek amacıyla bir divit ve üzerine yazmak için ketf (kürek kemiği) istemiştir. Bir başka örnekte ise yine Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer için “nebîler ve rasuller dışında gelmiş geçmiş tüm cennet ehlinin efendileri” nitelemesinde bulunmuştur. Hatta buradaki rivayetlere göre Hz. Peygamber, eğer kendisi peygamber olarak gönderilmeseydi, bu görevle gönderilecek olanın Hz. Ömer olacağını öne sürmüştür.¹⁷⁴⁸

Kitâbu't-Tahrîş’te yer alan bu rivayetler, Dırâr b. Amr’ın Mu‘tezilî kabul edilip edilmemesinden bağımsız olarak kıymetlidir. En azından bu gelenekle oldukça yakın ilişki içinde olduğunu bildiğimiz Dırâr, kendisinden sonra Câhız tarafından da başvurulduğunu göreceğimiz delillendirmeler aktarmaktadır. Bu durum da Mu‘tezilî gelenekte benzer argümanlar üreten başka şahısların da olması ihtimalini artırmaktadır. Bu ihtimal ise Câhız’ın *el-Osmâniyye*’de başvurduğu temellendirmelerin değerini düşürmemekte, bilakis onları daha da kıymetli hale getirmektedir.

Câhız, *el-Osmâniyye*’sinde imamın gerekliliğini açıklarken tıpkı Hişâm b. Hakem ile Amr b. Ubeyd arasında geçtiği rivayet edilen tartışmada olduğu gibi kalp ve diğer azalar ilişkisi üzerinden açıklama yapmaktadır.¹⁷⁴⁹ Burada avam ve havas ayırımına giden Câhız, avamın imâmet ve hilâfet konularını idrak etmekte yetersiz olduğunu düşünmektedir. Tıpkı organların nefsin neyi kastettiğini bilmeksizin itaat etmeleri gibi onlara düşen de itaat etmektir. Dünyanın salâhiyeti ve nimetin tamamlanması bu iş bölümündeki havasın tedbîri, avamın ise itaatiyle mümkündür. Onlar bir yandan da tıpkı kalp ile organlar gibi birbirlerine muhtaçtırlar.¹⁷⁵⁰

Câhız’ın yine *el-Osmâniyye* adlı eserinde, Hz. Ebû Bekir’in efdaliyetini delillendirmek adına başvurduğu yöntem, İmâmî argümanları çağrıştırmaları bakımından ilgi

¹⁷⁴⁷ Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (1997), 85.

¹⁷⁴⁸ Dırâr b. Amr, *Kitâbu't-Tahrîş*, 31-32.

¹⁷⁴⁹ Krş. Köse, *Câhız*, 275, 277.

¹⁷⁵⁰ Câhız, *el-Osmâniyye*, 250-252.

çekicidir. O, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'den ve sahabenin geri kalanından daha fazîletli olduğunu kanıtladığını düşündüğü pek çok delile başvurmaktadır. Bir yandan muhatabı İmâmîlerin nass iddialarının asılsızlığını ortaya koymaya çalışan Câhız, bir yandan da Hz. Ebû Bekir'in fazîletine delil olarak kimi âyet ve hadîslerden örnekler vermektedir. Ona göre Nûr Sûresi'nin 22. âyetindeki “Sizden erdemli ve varlıklı kimseler akrabaya, düşkünlere, Allah yolunda hicret edenlere (bunlar tarafından iftiraya uğramış olsalar bile) yardım etmeme konusunda menetmesinler. Onların kusurlarını hoş görsünler ve görmezlikten gelsinler. Siz, Allah'ın sizleri bağışlamasını istemez misiniz? (O halde siz de bağışlayıcı olmalısınız.) Nitekim Allah Gafûr'dur; sizin günahlarınızı bağışlar, Rahîm'dir; kullarına karşı daima şefkatli ve merhametlidir.” ifadelerindeki faziletli (erdemli) kimse Hz. Ebû Bekir'dir. Yine Ahkâf Sûresi'nin 17. âyetinde “Buna rağmen biri de var ki, ana babasına, ‘Öf, bıktım sizden, beni öldükten sonra dirilmekle mi tehdit ediyorsunuz? Oysa benden önce nice nesiller gelip geçmiş (hiç dirilen yok)’ dedi. Ana babası onun için Allah'a dua ederek, ‘(Yavrum!) Kendine yazık etme, imana gel, Allah'ın vaadi haktır; bir gün hesaba çekileceksin.’ dediler. O da şöyle cevap verdi: ‘Bu söyledikleriniz eskilerin masallarından başka bir şey değildir.’” Bahsi geçenler Hz. Ebû Bekir, oğlu Abdurrahmân b. Ebû Bekir (Müslüman olmadan önce) ve onun annesi (olan Ümmü Rûmân)dır. Mülk Sûresi'nin 22. âyetindeki “Söyleyin, yüzükoyun sürünen mi yoksa dosdoğru bir yol üzerinde dimdik yürüyen mi hedefe daha kolay ulaşır?” ifdelerinde ise sırasıyla Ebû Cehil'den ve Hz. Ebû Bekir'den bahsedilmektedir. Leyl Sûresi'nin 5. âyetinde “Malını ihtiyaç sahiplerine veren, cimrilikten kaçınan...” ifadeleriyle tasvir edilen yine Hz. Ebû Bekir'dir.¹⁷⁵¹

Fetih Sûresi'nin 16. âyetinde “Ey Peygamber! Sefere katılmayan bu bedevîlere de ki: ‘(Size bir fırsat daha tanıyoruz) Yakında çok güçlü bir kavimle savaşmaya çağrılacaksınız. Onlarla ya sonuna kadar savaşacaksınız ya da onlar savaşmadan teslim olacaklar. Eğer bu çağrıya uyarsanız Allah size güzel bir mükâfat verecektir. Fakat daha önce yaptığınız gibi yine yüz çevirecek olursanız bilin ki, Allah sizi acı bir azaba çarptıracaktır.’” ifadeleri için İbn Abbâs, bahsi geçen kavmin Benû Hânîfe olduğunu ve onların Hz. Ebû Bekir tarafından Muhacir ve Ensara dâhil edildiğini bildirmektedir.¹⁷⁵²

¹⁷⁵¹ Câhız, *el-Osmâniyye*, 112-114.

¹⁷⁵² Câhız, *el-Osmâniyye*, 114.

Tevbe Sûresi'nin 119. âyetinde Müminlerin sâdık (doğru) kimselerle beraber olmaları yönündeki ilâhî emirde murat edilen sâdık kimselerin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olduğuna dair tefsirler bulunmaktadır. Aynı şekilde Mâide Sûresi'nin 54. âyetinde “Ey iman edenler! Aranızda dininden dönmek isteyenler varsa bilsinler ki, Allah onların yerine başka bir millet getirecektir. Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler...” ifadelerinde bahsi geçen milletin Hz. Ebû Bekir ve onun ashâbı olduğuna dair tefsirler bulunmaktadır.¹⁷⁵³

Câhız'ın Hz. Ebû Bekir'in fazîletine delil olarak aktardığı âyetlerin bir kısmının nüzul sebebi, büyük ihtimalle gerçekten Hz. Ebû Bekir'in de içinde bulunduğu hadiseler ve durumlardır. Dolayısıyla Câhız'ın bu örneklerin tamamını mesnetsiz bir şekilde Hz. Ebû Bekir'le ilişkilendirdiğini söylemek yanlış olacaktır. Bunun da ötesinde Câhız dâhil olmak üzere Mu'tezile'nin nass iddiasında bulunduğunu söylemek yanlış bir tespit olacaktır. Burada daha çok, muhatabın iddialarını çürütürken, onun yöntemine başvurma durumu söz konusudur. Câhız, eğer âyet ve hadîslere başvurulacaksa Hz. Ebû Bekir'in fazîletine ve Hz. Peygamber'e yakınlığına işaret eden daha fazla ve güvenilir delil bulunabileceğini ortaya koymuş olmaktadır. Bunu yaparken söz konusu delillerin, Hz. Ebû Bekir'in ilâhî bir tayinle ümmetin Hz. Peygamber'den sonraki lideri ilan edildiği şeklinde bir iddiada bulunmamaktadır. Yani Câhız; Hz. Ali'nin “nassla” tayin edildiğine, bunun sebeplerinden birinin de onun ümmetin Hz. Peygamber'den sonraki en fazîletlisi olmasına delil olarak âyet ve hadîslere başvuran İmâmîlerin karşısına, Hz. Ebû Bekir'in en faziletli olduğunu kanıtlamaya yönelik âyet ve hadislerle çıkmaktadır. Yine de o, delil olduğunu düşündüğü bu âyetleri ve örnekleri art arda sıralayarak tam da İmâmiyye'nin kendi savlarını desteklemek için başvurdukları yöneme başvurmuş olmaktadır. Savımızı daha anlaşılır ve - belki daha ileri- bir noktaya taşımak gerekirse, Câhız'ın Hz. Ebû Bekir'in efdal oluşuna delil getirme konusunda bu denli çaba harcaması doğrudan İmâmiyye'nin Hz. Ali hakkındaki iddialarıyla ilişkili olmalıdır. O bu çabası neticesinde Zeydî (Hz. Ali'nin efdaliyetini savunan ancak nassla tayin iddiasında bulunmayan) Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin de tepkisini çekmiş olsa bile öncelikli muhatabının Hz. Ali hakkında nass iddiasında bulunan kesim olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin Mu'tezile kanadında gördüğümüz izlerden biri de esasında İbnu'r-Râvendî'nin mezhep içinde yarattığı etkidir. İbnu'r-Râvendî hakkındaki farklı iddialar ve onun şahsı etrafında cereyan eden tartışmaların bir arada değerlendirilmesi

¹⁷⁵³ Câhız, *el-Osmâniyye*, 114-115.

meseleyi daha sağlıklı bir şekilde anlamaya yardımcı olacağından, çalışmamız ikinci bölümü kapsamında incelenmiştir. Yine de Mu‘tezile içindeki farklılaşmaların, ona karşı tavır alma söz konusu olduğunda nasıl göz ardı edildiğini burada bir kez daha hatırlamakta yarar vardır. Bizim kanaatimize göre İmâmiyye’nin Mu‘tezilî fikirlerde ve onun düşünme biçiminde bıraktığı muhtemel etki, tersine kıyasla azdır. Ancak yalnızca İbnu’r-Râvendî, bu fırkanın gündemini İmâmiyye’nin bütününden daha fazla meşgul etmiştir. Bunda ona isnat edilen mülhidce fikirlerin etkisi elbette çok büyüktür. Ancak bu durum da Mu‘tezile’nin ona karşı aldığı tavrı ve gösterdiği şiddetli tepkiyi açıklamaya yetmemektedir. Zira hiçbir “mülhid” tek başına, İbnu’r-Râvendî kadar Mu‘tezilî saldırıların hedefinde olmamıştır.

3. 5. İtikadî ve Siyasî Fikirlerin Genel Değerlendirmesi

Tecsîm ve teşbîh konuları, İmâmî öncülerde büyük oranda Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim odağında gerçekleşen tartışmalara konu olmuştur. Makâlât türündeki eserlerin -bir kısmı hasmanî duygularla- onlara nispet ettikleri çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bunlar arasında yer alan “cisimler gibi olmayan cisim” görüşü özellikle etkileşimin ikinci aşamasındaki İmâmîlerin ön plana çıkardıkları görüştür. Etkileşimin üçüncü aşamasında öne çıkan Nevbahtîler ve Şeyh Sadûk, tecsîm ve teşbîh içerikli görüşleri reddetmişlerdir. Sadûk özellikle Kur’ân’daki haberî sıfatların te’viline yönelik bizzat açıklamalarda bulunarak, her birinin tecsîm ve teşbîh görüşlerini destekleyebilecek anlamlardan uzak oluşunu göstermeye çalışmıştır. Bu kapsamda inceleyebildiğimiz isimler arasında kırılmanın üçüncü aşamadaki İmâmîlerde gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Tecsîm ve teşbîh konularıyla yakından ilişkili ru’yetullah konusunda Hişâm b. Hakem ve taraftarları, tecsîm fikriyle uyumlu bir tavır sergilemiş ve Allah’ın dünyada ve âhirette görülebileceğini söylemişlerdir. Etkileşimin ikinci aşamasında yer alan İbnu’r-Râvendî ise eldeki veriler bir araya getirildiğinde Hişâm b. Hakem’in ru’yetullah görüşünü Mu‘tezile’ye karşı savunmuş görünmektedir. Etkileşimin üçüncü aşamasının öncülerinden Nevbahtîlerden eserlerinin isimlerinden hareketle ru’yetullahı reddetmiş oldukları anlaşılmaktadır. Aynı aşamada incelediğimiz İbn Abdek de ru’yetullahı reddedenler arasındadır. Yine Şeyh Sadûk ru’yetullah iddiasında başvurulmuş âyetleri te’vile giderek bu fikri reddetmektedir. Üçüncü aşamadaki diğer isimlerden farklı olarak Sadûk, imamlardan kendisine ulaşan ve ru’yetullaha imkân tanıyan rivayetleri bütünüyle reddetmekten kaçınmaktadır. Bu veriler doğrultusunda tespit edebildiğimiz kadarıyla ru’yetullah konusundaki kırılma yine etkileşimin üçüncü aşamasında yaşanmıştır.

Allah'ın ilminin ezeli olmaması konusu, İmâmiyye'nin öncü kelâmcılarından Zurâre b. A'yen, Şeytânü't-Tâk, Hişâm b. Hakem ve Sekkâk gibi isimlerle ilişkilendirilen konulardandır. Hişâm b. Hakem ve taraftarlarına, sıfatın aynı zamanda mevsûf olamayacağı ve ilminin de kıdeminden ya da muhdesliğinden söz edilemeyeceği görüşü isnat edilmektedir. Ancak aynı kesim Allah'ın eşyaya dair ilminin muhdes olduğu iddiasında bulunmuş görünmektedir. Bunun temel sebebinin Allah'ın ilminin O'nun takdiriyle olan ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Etkileşimin ikinci aşamasında İbnu'r-Râvendî, Mu'tezilî şahısların görüşleriyle karşılaştırarak İmâmî öncülerin ilahî ilim hakkındaki söylemlerini savunmaya çalışmıştır. Etkileşimin üçüncü aşamasında Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin Ashâbu's-Sıfât'a yazdığı reddiyesinden zat-sıfat ilişkisi konusunda Mu'tezile ile hemfikir olduğunu, ilim konusunda da paralel bir görüş benimsediğini tahmin etmekteyiz. Şeyh Sadûk ise Allah'ın ilmi muhdes olduğu konusunda delil olarak başvuru alan âyeti açıklama yoluna gitmiş ve bu görüşü açıkça reddetmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kırılma, etkileşimin üçüncü aşamasında gerçekleşmiştir.

Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda, etkileşimin ilk aşamasındaki İmâmî öncüler halku'l-Kur'ân'ı kabul etme ya da reddetme yönünde bir seçim yapmamışlardır. Bunun yerine Kur'ân'ın yaratılmış ya da yaratılmamış olduğunu söylemenin yanlışlığına vurgu yapmışlardır. Etkileşimin ikinci aşamasındaki İbnu'r-Râvendî'nin konuyla ilgili görüşlerine dair günümüze ulaşan kaynaklar onun Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunduğunu göstermektedir. Muhtemelen İbnu'r-Râvendî'den kısa süre önce, Câhız'ın Râfıza'yı halku'l-Kur'ân fikrinin karşısında konumlandırması, kırılmanın İbnu'r-Râvendî'de yaşanmış olabileceğini göstermektedir. Nitekim etkileşimin üçüncü aşamasında Şeyh Sadûk, mahlûk ifadesini kullanmaktan çekinse de Kur'ân'ın hâdis/muhdes olduğunu söylemek yönünde bir tercihte bulunmuştur.

Adalet kapsamında incelediğimiz va'd ve vaîd konusu, İmâmiyye'nin büyük oranda ittifak halinde olduğu bir konudur. Özellikle imamların şefaati meselesiyle doğrudan ilişkili olan konuda, etkileşimin ikinci aşamasından İbnu'r-Râvendî'nin ve üçüncü aşamasından Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin Mu'tezile'ye reddiye yazmış olmaları da bunun desteklemektedir. Nitekim Şeyh Sadûk da vaîdi Allah'ın merhameti ve imamların şefaati kapsamında değerlendirmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda yalnızca, etkileşimin üçüncü aşamasında incelediğimiz Sûsencirdî, İbn Abdek ve Ebû Mansûr es-

Sarrâm Mu‘tezile ile paralel düşünmektedir. Bu nedenle görüşlerin seyrinde bir kırılmadan söz etmenin doğru olmayacağını düşünüyoruz.

Kulların fiilleri ve onların yaratılmışlığı meselesinde İmâmiyye’nin öncü kelâmcılarında görüşler çeşitlilik arz etmektedir ve bu görüşler arasında Şeytânü’t-Tâk’a nispet edilen ve cebre daha yakın bir noktada duran yaklaşım da yer almaktadır. Hişâm b. Hakem ise fiillerin hem ihtiyârî hem de zorunlu yönleri bulunduğunu kabul etmektedir. Etkileşimin üçüncü aşamasındaki Ebû Sehl en-Nevbahtî’nin eser isimleri, onun fiillerin yaratılmışlığı fikrine karşı olduğu sonucuna ulaşmaya müsaittir. Sadûk ise bu konuda cebr ve tefvîz arasında bir noktada durmaya çalışmıştır.

İmâmet konusunda nassla tayin iddiaları İmâmiyye’nin öncülerinden en çok Hişâm b. Hakem’e isnat edilmiştir. O çeşitli meclislerde ve tartışmalarda imâmetin gerekliliği ile Hz. Ali’nin nassla tayin edildiği konusunda temellendirmeler yapmaya çalışmıştır. Etkileşimin ikinci aşamasında imâmetin gerekliliği, imamın Hz. Peygamber soyundan tek kişi olması konusunda aklî temellendirmelere başvuran bir isim de Fazl b. Şâzân’dır. İbn Kîbe ise sahabe döneminde Hz. Ali’nin imâmetinin kabul görmemesinin nedenlerini açıklamaktadır. Üçüncü aşamada Ebû Sehl en-Nevbahtî, dinî meselelerin aklî istidlalle öğrenileceğini ve Hz. Ali’nin imâmetinin de bu yolla kavranabileceğini düşünmektedir. O aynı zamanda, Hz. Ali’nin hak iddia etmeyişi açıklamaya çalışmaktadır. Nevbahtîler aynı zamanda, imamlar gibi onlara velayet edenler için de nass gerektiğini düşünmektedir. Şeyh Sadûk ise muhtemelen Kur’ân’daki ilgili âyetlerden hareketle hilâfet kavramına ve onun gerekliliğine vurgu yapmaktadır. O ayrıca, on iki imamı Hz. İsa’nın on iki havarisine benzetmektedir.

On ikinci imamın gaybeti konusu, Mu‘tezile-İmâmiyye etkileşiminin en erken ikinci aşamasında başlatılabilecek bir konudur. Nitekim bu aşamadan İbn Kîbe ve üçüncü aşamadan Ebû Sehl en-Nevbahtî ile Şeyh Sadûk temellendirmelerine ulaşabildiğimiz isimlerdir. Bunlardan Küçük Gaybet döneminde yaşamış ve Büyük Gaybet dönemini hiç görmemiş olan ilk iki isim, imamın gaybet halinde olmasının tabiîliğine vurgu yapmakta ve doğaüstü olarak nitelendirilebilecek hiçbir iddiada bulunmamaktadır. Şeyh Sadûk ise gaybetin üzerinden muhtemelen yüz yıl kadar geçmişken kaleme aldığı eserinde, ömrü yüz yıldan uzun sürmüş peygamberler ve diğer insanlardan örneklerle başvurmakta ve bu suretle uzayan gaybeti kabul edilebilir bir zemine çekmeye çalışmaktadır.

İmâmiyye'nin büyük kısmına isnat edilen bedâ görüşünün öncü isimlerden hangisi tarafından öne çıkarıldığını tespit etmek güçtür. Ancak etkileşimin ikinci aşmasında İbnu'r-Râvendî'nin bedâyı, Mu'tezile'nin de kabul ettiğini iddia ettiği nesh görüşüyle ilişkilendirdiği ve bu suretle savunmaya çalıştığı görülmektedir. İbn Kıbe ise bedâ fikrini açıkça reddetmekte ve fikri Muğîriyye ile ilişkilendirmektedir. Üçüncü aşamada Şeyh Sadûk ise Allah'ın fikir değiştirmesi anlamıyla bedâ fikrini reddetmekte, dahası bu kavramı “zuhûr” ile açıklama yoluna gitmektedir.

İmâmiyye'nin öncülerinden Hişâm b. Hakem imamların vahiy aldıkları fikrine karşı çıkmakta; aksine onların masum olmalarının gerekliliğini, vahiy almamalarına bağlamaktadır. İkinci aşamadaki isimlerden Fazl b. Şâzân da imamların vahiy almadıklarını düşünmektedir. İmamların sahip oldukları tüm bilgi, Hz. Peygamber'den kendilerine ulaşmıştır. İbnu'r-Râvendî ilham iddiasının Şîa içinden bir azınlığa dayandığını, onların da ilhamı imamlara hasretmediğini savunmaktadır. İbn Kıbe, imamların gayba dair bilgisini reddetmekte ancak Allah tarafından onlar eliyle gerçekleşecek mucizelere imkân vermektedir. Etkileşimin üçüncü aşamasındaki Nevbahtîler ise imamların vahiy almalarına ya da mucize gerçekleştirmelerine imkân vermemekte, ancak İbn Şâzân gibi Hz. Peygamber'den imamlara tevarüs yoluyla ulaşan (gaybî) bilgiyi kabul etmektedirler. Şeyh Sadûk ise diğer isimlerin aksine hem vahyi hem de mucizeyi kabul etmektedir.

Hişâm b. Hakem ve taraftarları nebînin yanılabilirliğine imkân tanımakta ancak imamın her türlü günahattan masum olması gerektiğini düşünmektedir. İkinci aşamadan İbnu'r-Râvendî ise onun masum imam görüşü ile Ebu'l-Huzeyl ve Hişâm b. Amr'ın görüşleri arasında karşılaştırma yapmakta ve ismet iddiasını meşrû bir zemine çekmeye çalışmaktadır. Üçüncü aşamadaki Şeyh Sadûk, sehvü'n-nebî'yi (nebînin yanılabilirliğini) kabul etmekte ancak, peygamberler ve imamların büyük ya da küçük günahlardan masum olduklarını savunmaktadır.

Kur'ân'ın tahrîf edildiği iddiası konusunda ilk olarak öne çıkan isim Şeytânü't-Tâk'tır. Etkileşimin ikinci aşamasında İbnu'r-Râvendî'nin de benzer bir tavır takındığı anlaşılmaktadır. Etkileşimin üçüncü aşamasında, Büveyhîler döneminde Ebu'l-Ceyş el-Belhî de meclislerde vahyin inişinden kayıt aşamasına kadar değişikliğe uğramış olmasının imkânını savunmuştur. Sadûk ise doğrudan tahrîf ifadesini kullanmaktan kaçınmakla birlikte kendisinden önce de dolaşımda olduğunu anladığımız on yedi bin âyet rivayetini tamamen inkâr etmeyecek şekilde bir açıklama yapmaya çalışmaktadır.

İmâmî konusunun Mu'tezile'nin gündeminde kapladığı yerde, İmâmî öncülerin kuşkusuz bir etkisi olmalıdır. Bunun dışında ise tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebu'l-Huzeyl ve Hişâm b. Amr el-Fuvatî'nin gaybî haberin huccet teşkil etmesine yönelik şartında gündeme getirdiği özellikle ismet ve onun yanında cennet ehli olmak gibi niteliklerin İmâmî söylemlerin etkisi altında gelişmiş olması muhtemeldir. Diğer yandan Câhız'ın *el-Osmâniyye* adlı eserinde Hz. Ebû Bekir'in efdaliyetini kanıtlamak adına başvurduğu delillendirmelerin İmâmî delillendirmelerden etkilenmiş olması da imkân dâhilindedir.



SONUÇ

Mu‘tezile ile İmâmiyye fırkaları arasındaki etkileşimin arka planını ve erken dönemini aydınlatmaya yönelik çalışmamız, ilişkileri götürebileceğimiz kadar geriye götürme ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Bu durum, her iki fırkanın da öncü şahıslarının söz konusu olduğu, temel itikadî unsurların tarih sahnesine yavaş yavaş çıktığı evreye odaklanmamızla sonuçlanmıştır. Mu‘tezile öncüleri Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd’in, İmâmiyye ile ilişkilendirilen şahıslarla kurduğu diyaloglar ya da buna dair rivayetler, ilk karşılaşmaları başlattığımız nokta olmuştur. Ancak bir tarafında Vâsıl ve Amr’ın, diğer tarafında Muhammed el-Bâkır ya da Ca‘fer es-Sâdık’ın yer aldığı ve sıhhatleri tartışmalı rivayetlerin etkileşim süreciyle ilişkilendirme imkânı tanıyan içeriklere sahip olduklarını söylemek güçtür. Diğer yandan özellikle Bağdat’taki Bermekî meclisleriyle birlikte İmâmî öncülerden Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim, Ali b. Mîsem gibi şahısların öne çıkmaya başladıkları görülmektedir. Bu şahısların çeşitli meclislerde sözlü olarak ve reddiyeler üzerinden yazılı olarak Mu‘tezilî öncülerle muhatap oldukları, gündemlerinde ise ağırlıklı olarak imâmetin, ancak onunla birlikte çeşitli kelâmî konuların yer aldığı görülmektedir. Bu şahısların imâmet meselesini kelâm ilminin imkânlarını kullanarak diğer kesimlere karşı savunan kimseler oldukları, hatta imâmet konusunda fikir yürüten ilk isimler oldukları kaynaklarda ifade edilen bir husustur. Ancak onların -en çok da Hişâm b. Hakem’in- imâmet meselesini temellendirmede kelâmı araç olarak kullandıkları düşüncesinin, bu şahıslarla ilgili gerçekliği tam anlamıyla ortaya koyamadığı anlaşılmaktadır.

Hişâm b. Hakem, makâlât türündeki pek çok eserde Nazzâm’ı etkilediği iddia edilecek kadar tabiat felsefesi/kozmojoloji konularıyla da ilgili bir kelâmcıdır. Aynı şekilde onun ve çağdaşı öncülerin, imâmet meselesinin dışında kelâm ilmini ilgilendiren farklı konularda yazdıkları eserler söz konusudur. Bu ise imâmet meselesini temellendirmek için kelâma başvurdıklarını düşündüğümüz bu şahısların, aslında kelâmcı oldukları için ilgili meseleyi kelâm perspektifinden yorumladıklarını fark etmemize neden olmuştur. Özellikle Hişâm b. Hakem, nassla tayin fikrini benimsemiş ve ardından bunu Mu‘tezilî öncülerden öğrendiği yöntemlerle aklen temellendirmeye girişmiş bir kimsenin aksine, başından itibaren kelâm ve felsefe konularında geniş bir ilgi ağına sahip olup birikimini nassla tayini temellendirmede kullanmış bir kimse izlenimi uyandırmaktadır. Hişâm b. Hakem’le ilgili bu kanaatimizde onun Nazzâm’la ilişkisine dair rivayetlerin ve bu sayede ortaya çıkan

felsefî konu ve kavramların etkisi büyüktür. Her ne kadar Nazzâm'ın doğrudan hocalığını yaptığı gibi bir iddia düşük bir ihtimale karşılık gelse bile, her ikisinin de çeşitli kadim felsefe metinlerine ve kuramlara ulaştıklarını ve bu birikimin üzerine fikirler ürettiklerini söylemek mümkündür.

Çalışmamızın birinci bölümü kapsamında ulaştığımız malzemenin güvenilirliği sorununa ve hem Mu'tezilî hem de İmâmî kaynakların ilgili dönemdeki şahıslara ve onların katıldığı münazaralara dair ihtilaflı iddialarına rağmen, bu dönemdeki şahısların ilgi alanlarının kapsamlılığı halen inkâr edilemeyecek seviyededir. Üstelik Hişâm b. Hakem başta olmak üzere İmâmî öncülerin ilgi alanları ve mesailerinin imâmet meselesiyle sınırlandırılmasında, büyük olasılıkla muahhar İmâmî kaynakların seçmeci yaklaşımının önemli payı bulunmaktadır. Kendi eserleri günümüze ulaşmayan Hişâm b. Hakem'in görüşleri, ya makâlât türü eserlerden ya -Mu'tezile başta olmak üzere- muhalif yazarların karalayıcı bir üslupla yaptığı atıflardan ya da sonraki asırlarda İmâmî yazarların imâmeti temellendirmek için başvurdukları alıntılardan takip edilebilmektedir. Bu kaynak gruplarından, çoğu zaman Hişâm b. Hakem'le ilgili en ayrıntılı malumatı paylaşan sonuncusudur. Ne var ki yalnızca İmâmî literatür esas alındığında ya imâmeti aklî yollarla temellendiren ve muhaliflere karşı ustalıkla savunan ya da tecsîm gibi imamların kendilerinin de onaylamadığı görüşlerinden dolayı -çoğu zaman bizzat imamlar tarafından- eleştirilen bir Hişâm b. Hakem portresi ortaya çıkmaktadır. Ancak tecsîm içerikli olanlar dâhil olmak üzere, Hişâm'ın geliştirdiği fikirlerin kökenleri ya da en azından muhtemel ilham kaynakları, söz konusu İmâmî kaynakların ilgi alanlarına girmemiştir.

Aklın, İmâmiyye'nin öncü kelâmcıları için yalnızca araç işlevi görmediği yönündeki bir kanaat, İmâmiyye'nin Mu'tezile ile etkileşimine farklı bir zaviyeden bakmayı gerektirmektedir. Zira bu kanaat aynı zamanda, Mu'tezile ile muhatap olan geleneğin kendi içinde -zannedildiği kadar- homojen bir yapı arz etmediğini kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu ise çalışmamız özelinde yeni bir problem alanı doğurmuştur. Bu problem alanı, İmâmiyye'nin Mu'tezile ile etkileşiminin nasıl gerçekleştiğinin yanında, bu etkileşime konu olan İmâmî geleneğin kendi iç gelişim seyrinin de yakından takibini gerekli kılmıştır. Söz konusu takip bizi, İmâmiyye'nin belirli kuşaklar boyunca çizgisel ve tekdüze bir seyir takip etmediği sonucuna ulaştırmıştır.

İmâmiyye içinde öncü kelâmcılardan itibaren Şeyh Sadûk'a kadar uzanan sürecin dikey olarak takibini yapmak, Mu'tezile ve başka muhataplarca İmâmiyye ile

ilişkilendirilen, ancak İmâmîlerin çoğunluğu tarafından görmezden gelinen İbnu'r-Râvendî gibi şahısları da kapsayacak şekilde bütüncül bir İmâmiyye okumasını zorunlu kılmıştır. Üstelik İbnu'r-Râvendî'nin özellikle Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra onlarla diyalogunu, onun İmâmîler tarafından büyük orandan görmezden gelinmesiyle birlikte okumak iki fırkanın etkileşimiyle İmâmiyye'nin iç gelişiminin birlikte takip edilmesinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymuştur.

İbnu'r-Râvendî örneği, iki fırka etkileşiminin, belirli kelâmî konularda karşı taraftan görüş alma düzeyinin çok ötesinde anlaşılması gerektiğini göstermesi bakımından da önemli bir örnektir. Etkileşim, aynı zamanda iki grubun birbirini tanıma ve tanımlama süreçlerinin beraberinde getirdiği bir öteki üzerinden inşa olma sürecidir. Bunun Mu'tezile cephesinde görebildiğimiz seyrek örneklerinden biri, kendilerini çok iyi tanıyan İbnu'r-Râvendî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra adeta içeriden getirdiği eleştiriler sonucunda yaşananlardır. Zira bu eleştiriler, Hayyât'ın *el-İntisâr*'ından takip edebildiğimiz kadarıyla Mu'tezile'nin -zamanla daha da silikleşecek olan- Basra-Bağdat ayrışmasını bir kenara bırakarak savunma hissiyatıyla yekvücut hareket etmesine neden olmuştur.

İmâmiyye kanadından Mu'tezile'yi İbnu'r-Râvendî kadar zor durumda bırakabilecek kimsenin yokluğu ve muhtemelen bu konuda katkı sağlayabilecek donanımda olanların İbnu'r-Râvendî ile aynı safta yer almama yönündeki tercihleri, Mu'tezile'nin kendini muhatabı üzerinden inşa etme ve söylem geliştirme ihtiyacının, tersi kadar güçlü olmamasının sebepleri arasındadır. İmâmiyye cephesinde ise bu sürecin daha fazla karşılığı bulunduğunu söylemek mümkündür. Mu'tezile'nin fikrî alandaki temsilcilerinin hem sesi daha gür çıkan isimler olması hem de bunun daha sürekli ve sistematik bir yapı arz etmesi, İmâmiyye'nin muhatabı üzerinden inşa olmasında doğrudan etkili olmuştur. Öyle ki Mu'tezilîlerin suçlamaları karşısında, hem bu suçlamalara cevap verilmek istenmiş hem de tıkanılan belli noktalarda eleştiriye konu olan hususlardan teberrî edilmeye çalışılmıştır. Hişâm b. Hakem ve beraberindekilere atfedilen tecsîm ve teşbîh görüşlerine karşı mesafe koyma ihtiyacı, bu teberrî çabasının en belirgin örneklerinden biridir. Diğer yandan İbnu'r-Râvendî bizzat, İmâmiyye'nin öteki üzerinden kendini yapılandırmasına örneklik teşkil etmektedir. Hayyât -ve daha sonra Kâdî Abdulcebbâr- gibi Mu'tezilîler, mülhid damgası vurdukları İbnu'r-Râvendî ile İmâmî öncüler arasında kurdukları ilişki sayesinde, fırkayı bütün olarak İslâm dairesinden çıkarma fırsatından faydalanmışlardır. En çok Mu'tezile'nin

kurduğu bu gibi özdeşlikler neticesinde İbnu'r-Râvendî, İmâmiyye'nin teberrî ettikleri arasında kendine yer bulmuştur.

Tartışmalı kişiliği ve hakkındaki ihtilaflı iddialara rağmen İbnu'r-Râvendî, İmâmî fikirlerin Mu'tezile karşısında hicrî üçüncü asırda özellikle Bağdat'ta savunuculuğunu yapmıştır. Aynı asırda Fazl b. Şâzân'ın Nîşâbur'da İmâmiyye'yi savunmaya çalıştığı kesim ise ağırlıklı olarak Mürciîlerdir ve İbn Şâzân'a göre Mu'tezile, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın bir alt koludur. Bu ise İmâmiyye'nin hem Mu'tezile ile etkileşiminin hem de ondan bağımsız değerlendirilmemesi gereken kendi serüveninin, yatay düzlemde arz ettiği çeşitliliği göstermektedir. Aynı çeşitliliğin bir başka göstergesi, hicrî üçüncü asrın başından itibaren yükselişe geçmeye başlayan Kum hadis geleneğiyle eş zamanlı olarak Hûzistan'ın Ahvâz, Askerimükrem gibi merkezlerinde Mu'tezile ile kelâmî konularda tartışmalar yapan İmâmîlerdir. Bu örnekler, İmâmiyye ile ilişkili şahısların, eş zamanlı olarak hiç de birbiriyle aynı olmayan yaklaşımlar ortaya koyabildiklerini göstermektedir.

İki fırka temsilcilerinin özellikle çeşitli meclisler yoluyla yüz yüze iletişimde bulunabildikleri merkezlerin süreç içinde değişiklik arz etmesi, etkileşimde ön plana çıkan merkezleri kendi içinde değerlendirmeyi anlamlı hale getirmiştir. Bağdat'ın idarî ve onunla birlikte ilmî başkente dönüşmesi, ilk karşılaşmaların ağırlıklı olarak burada gerçekleşmesini sağlamıştır. Ancak Zenc ve Karmatî hareketlerinin etkileri, Me'mûn dönemiyle birlikte Horasan'ın önem kazanmaya başlaması, Mihne sonrasında Bağdat'ta başlayan Hanbelî hareket gibi nedenlerle Bağdat ve Basra'daki Mu'tezilî nüfus büyük oranda Hûzistan bölgesine kaymış ve hicrî üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın başlarında entelektüel ilişkiler burada yoğunlaşmıştır. Büveyhîlerin Rey/Cibâl, Fars ve Irak bölgelerine hâkim olması ve Rey şehrinin Büveyhîlerin idarî merkezlerinden biri olmasıyla birlikte, fikrî münasebetlerin hicrî dördüncü asırdaki merkezlerinin başında bu şehir gelmiştir.

Hicrî üçüncü asır sonu ve dördüncü asır başlarını kapsayan süreçte Bağdat'ta Nevbahtî ailesinin önde gelen iki ferdi, Ebû Sehl İsmâil b. Ali ve Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Mu'tezile-İmâmiyye etkileşiminin o ana kadar karşılaşılmamış bir başka boyutunu temsil etmişlerdir. Mu'tezilî tabakâtlarda İmâmî kimliklerine değinilmesi kaydıyla kendilerine yer bulan Nevbahtîler, İmâmiyye'nin Mu'tezile üzerinden inşa sürecinde etkin bir rol oynamışlardır. Öncü kelâmcıların Mu'tezilî düşüncelerle kesişmeyen veya dışarıda kalan, bu yüzden aykırı gibi görünen kimi fikirlerinin devre dışı kalmasında Nevbahtîlerin pay sahibi oldukları görülmektedir. Nevbahtîler, belki İmâmiyye'yi Mu'tezile

karşısında meşrulaştırmak için belki de Mu'tezilî düşünce yapısını merkeze almaları tercihlerinde doğrudan pay sahibi olduğu için öncü kelâmcıların eleştirilen görüşlerine karşı mesafe koymuşlardır.

Nevbahtî ailesinin bütün makulleştirme çabalarına karşın, Mu'tezile'nin İmâmiyye'ye özellikle de İbnu'r-Râvendî yeni değişkeni üzerinden bakma yönünde hayli istekli olması, bu amaçla da erken dönem kelâmcılarının görüşlerini sürekli olarak gündemde tutması, esasında Mu'tezile'nin İmâmiyye algısının değişmek bir tarafa daha da sertleşmesine ve genişlemesine sebep olmuştur. Ancak Nevbahtîlerle birlikte onların çağdaşı olup Mu'tezile ile irtibatla ön plana çıkan İbn Kıbe, İbn Memelek, Sûsencirdî gibi şahısları da kapsayan bir ilişki ağı, bu dönem İmâmiyye'nin kelâm faaliyetlerinin odağında yer almıştır. Nevbahtîler başta olmak üzere bu şahısların görüş, söylem ve yöntemleri, İmâmî gelenekte -Kum merkezli hadis faaliyetlerinin de etkisiyle- belki unutulmaya başlamış olan kelâm faaliyetlerine yönelik pratiğin sonraki nesle aktarılmasını sağlamıştır.

Hicrî dördüncü asır boyunca İmâmî gelenek, Nevbahtîlerin çizdiği yeni çerçevenin de dışına taşmış ve İmâmiyye'nin erken dönemle yer yer barıştığı yer yer Nevbahtîlerin söylemlerinin göz ardı edildiği daha geniş bir çerçeveye evrilmiştir. Bunda uzayan gaybet fikrinin beraberinde getirdiği ve makulleştirmenin Nevbahtî ailesine göre zor olduğu bir bağlamın izlerini de görmek mümkündür. Sözelimi etkileşimin üçüncü aşaması olarak belirlediğimiz ve Nevbahtîlerin etkisinin devreye girdiği süreç olduğunu tahmin ettiğimiz dönemde Sadûk, öncü kelâmcıların tecsîm ve teşbîh, ru'yetullah, Allah'ın ilminin sonradan olması gibi görüşlerini tıpkı Nevbahtîlerin yaptığı gibi reddetme ve aksi yöndeki görüşlerini temellendirme yoluna gitmiştir. Öncü kelâmcıların Mu'tezile cephesinden en fazla eleştiri aldığı hususların başında gelen tecsîm ve teşbîh konusu, bu suretle devre dışı bırakılmıştır.

Sadûk ve sonrasındaki çizginin ne öncü kelâmcılarla ve onları savunan Fazl b. Şâzan, İbnu'r-Râvendî gibi isimlerle ne de Nevbahtîlerle fikir birliği içinde görüldüğü nokta ise imamlara atfedilen doğaüstü niteliklerdir. Hişâm'ın vahiy almadıklarını vurguladığı, Nevbahtîlerin mucize gerçekleştirmediklerini ve vahiy almadıklarını savundukları imamlar, Sadûk'a gelindiğinde vahiy alan ve mucize gerçekleştiren kimselere dönüşmektedir. Söz konusu değişikliğin temelinde yatan unsurların ise babası vefat ettiğinde henüz yedi yaşında olan Muhammed el-Cevâd'ın imamlığı ve ilmi ile ilgili iddiaların yanı sıra uzayan gaybetin yarattığı kriz olduğu anlaşılmaktadır. Zira imamların vahiy alması ve mucize gerçekleştirmesi gibi fikirleri benimsemeyen Nevbahtîler ve en

azından imamların gaybı bilmesini reddeden İbn Kıbe, daha sonra Küçük Gaybet olarak adlandırılan dönemde yaşamışlardır. İbn Kıbe ve Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin her ikisi de gaybeti, tabiat kanunlarına hiçbir aykırılık içermeyecek şekilde açıklamaktadır. Onlar için on ikinci imamın gaybeti, birtakım tehlikelerden dolayı insanların gözleri önünde olmamasından ibarettir. Ancak Sadûk'un yaşadığı döneme gelindiğinde gaybetin süresi yaklaşık yüz yıla ulaşmıştır ve artık Sadûk, bunun da mümkün ve makul olduğunu temellendirmeye odaklanmak durumunda kalmıştır. O, bu esnada kadîm peygamberlerden, Ashâb-ı Kehf'ten örneklerle de başvurmak suretiyle imamın tabîi olmaktan çıkmaya başlayan gaybetini meşrulaştırmaya çalışmıştır. Çoğu kaynakta nassla tayin fikrini ilk olarak ortaya attığı öne sürülen Hişâm b. Hakem dahi imamların vahiy almalarını inkâr ederken Sadûk'un ve sonrasında Mufîd'in bunu kabul etmesinde, onların imâmet anlayışları için artık kaçınılmaz hale gelmeye başlayan birtakım doğaüstülüklerin etkisi olmalıdır.

Sadûk'u, ama ondan daha fazla öğrencisi Mufîd'i nispeten bağımsız bir söylem ortaya koymaya ya da koyma gerekliliğine sevk eden sürecin çok yönlü ve daha da önemlisi çok etmenli bir süreç olduğu anlaşılmaktadır. En basitinden onlar, tevhidle ilişkili olup muhaliflerden çok fazla eleştiri alınan hususlarda öncü kelâmcıların söylemlerini reddetmeyi seçmişler, imâmetin ve nassla tayinin temellendirilmesi konusunda ise onlardan kendilerine ulaşan geleneğe sahip çıkmışlardır. Öncü kelâmcıların yüzleşmek durumunda kalmadıkları uzayan gaybet sorunu karşısında ise öncülerin ya da Nevbahtîlerin söylemlerinin sınırlarının ötesine geçerek imamlar için doğaüstülüklerle kapı aralamışlardır. Tüm bunlar, aynı zamanda Sadûk'tan itibaren, Mu'tezile ile organik bağı belki daha belirgin (Mufîd'in, Şerîf el-Murtazâ'nın Mu'tezilî şahıslardan ders alması gibi), ama artık kendi ayakları üzerinde duran bir müstakil kelâmcı geleneğin İmâmiyye içerisinde oluşmaya, Mufîd'in ise bu geleneğin tepe noktalarından biri olmaya başladığını göstermektedir.

Bütün bu sürecin odağında büyük oranda İmâmiyye yer almaktadır. Fakat en nihayetinde İmâmiyye'nin kendi serüvenini, en sağlıklı şekilde Mu'tezile üzerinden veya Mu'tezile'nin ortaya koyduğu tavır ve bu tavra yönelik İmâmî geleneğin tepki ve tutumları üzerinden görebilmek mümkün olmuştur. İmâmiyye'nin kendi müstakil gelişim süreci yer yer zikzaklar çizen, doğrusal seyretmeyen bir çizgi görüntüsü vermektedir. Dolayısıyla bu çizgiyi sadece kendisinden hareketle ve günümüzden meseleye bakarak doğrusal bir

düzlemde izah etmek mümkün olamamakta ya da yetersiz kalmaktadır. Mu‘tezile’nin önemi ise bu noktada devreye girmektedir. Çünkü İmâmiyye ile kıyaslandığında Mu‘tezile için, her ne kadar kendi içindeki belli meselelerde görüş ayrılığı yaşanmış olsa bile bir ortak gelenek oluşturabilme başarısından söz etmek mümkündür. Üstelik İbnu’r-Râvendî sert eleştirileri sayesinde Mu‘tezile’yi, bu görüş ayrılıklarını görmezden gelerek bir bütün gibi davranmak durumunda bırakmıştır. Tüm bu nedenlerle Mu‘tezile ile etkileşimi üzerinden İmâmiyye’ye bakmak, aynı zamanda Mu‘tezile’nin sahip olduğu görece doğrusal gelişim seyri üzerinden İmâmiyye’yi daha bütünleşik görebilmeye imkân tanımaktadır.



KAYNAKÇA

- Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli. haz. Abdulkadir Şener vd. İzmir: TDV Yayınları, 2011.
- A'asam, Abdul-Amir. *Ibn Ar-Riwandi's Kitab Fadihat Al-Mu'tazilah: Analytical Study of Ibn Ar-Riwandi's Method in His Criticism of the Rational Foundation of Polemics in Islam*. Beyrut- Paris: Editions Oueidat, 1975-1977.
- A'sem, Abdu'l-Emîr. *Târîhu İbni'r-Rîvendî el-Mulhid (History of Ibn ar-Riwandi The Heretic)*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1975.
- Abbâsî, Ebu'l-Feth Abdurrahîm b. Abdirrahmân. *Me'âhidu't-Tensîs 'alâ Şevâhidi't-Telhîs*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.
- Abd al-Hamid, Erfan. *The Intellectual Relationship Between Mu'tazilism and Shi'ism*. Cambridge: Cambridge University, Doktora Tezi, 1965.
- Abdulsater, Hussein. "İbn Qiba". *Encyclopaedia of Islam, Three*. ed. Kate Fleet vd. Erişim 05 Haziran 2022. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32173
- Afsaruddin, Asma. "Lessons from the Past: Piety, Leadership and Good Governance in the Risalat al-Uthmaniyya", *al-Jahiz: A Muslim Humanist for our Time*, ed. Arnim Heinemann vd. 175-197. Würzburg: Ergon Verlag, 2009.
- Ağarı, Murat. "Ya'kûbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/287-288. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Akhtar, S. Waheed. *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*. New Delhi: Ashish Publishing House, 1988.
- Akoğlu, Muharrem. *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2008.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Altun, Bekir. *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

- Ansari, H. - Schmidtke, S. “Mu‘tazilism in Rayy and Astarabad: Abul-Fazl al-Abbâs b. Sharwin”, *Studia Iranica*, 41 (2012). 57-100.
- Ansari, H. - Schmidtke, S. “The Shii Reception of Mu‘tazilism (II): Twelver Shiis”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. S. Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Ansari, Hassan. “Berresî Metn-i Rivâyet-i Munâzara-i Şeyh Sadûk Der Meclis-i Ruknu’d-Devle Buveyhî”. *Berresîhâ-yı Târihî der Havze-i İslâm ve Teşeyyu’*. 757-760. Tahran: Kitâbhâne, Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâyı İslâmî, 2012.
- Ansari, Hassan. “Ebû Sehl Nevbahtî”. *Dâiretu’l-Ma‘ârif-i Bozorg-i İslâmî*. ed. Kâzım Mûsevi Bocnurdî. 24 cilt. 5/579-583. Tahran: Merkez-i Dâireti Ma‘ârif-i Bozorg-i İslâmî, 1367-1397/1987-2019.
- Ansari, Hassan. “İbn Abdek”. *Dâiretu’l-Ma‘ârif-i Bozorg-i İslâmî*. ed. Kâzım Mûsevi Bocnurdî. 24 cilt. 4/198-199. Tahran: Merkez-i Dâireti Ma‘ârif-i Bozorg-i İslâmî, 1367-1397/1987-2019.
- Anthony, Sean W. “Nawbakhti Family”. *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 12 Temmuz 2019. <https://iranicaonline.org/articles/nawbakhti-family>
- Arslan, Hulusi. *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu‘tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Atalan, Mehmet. “Şîî Kaynaklarda Ali b. Ebî Tâlib ve Fatıma Mushafı”. *Dinî Araştırmalar*, 8/23 (2005), 93-110.
- Atalan, Mehmet. *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca‘fer es-Sâdık’ın Yeri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Avcı, Casim. “Mes‘ûdî, Ali b. Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/353-355. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Avcu, Ali. “Fatımî-Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülâhazalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2009), 243-265.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maveraünnehir’de İsmailîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Avcu, Ali. *İslam’ın İlk Marjinalleri: Gulat-ı Şia*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

- Ay, Mahmut. “Mu‘tezilizm’den Arta Kalan Mu‘tezile”. *Kelam Araştırmaları* 9/1 (2011), 57-76.
- Ay, Mahmut. *Mu‘tezile ve Siyaset*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Aydın, Cengiz. “Ebû Sehl b. Nevbaht”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/227-228. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aydınlı, Osman. “Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mutezilî Düşünceye Etkisi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007/1), 7-33.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Aydınlı, Osman. *Mu‘tezile’de İmamet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Aykon, Necati. *Devlet İçinde Devlet: Bermekîler*. Burdur: ÖKM Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tâhir. *el-Fark beyne’l-Fırak*. thk. Muhammed Osmân el-Huşt. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, 1988.
- Bahcıvan, Seyit. *Mezhepler Tarihi Yazmalarında Aidiyet Problemi: “Usûlu’n-Nihal ve el-Fıraku’l-İslâmiyye” Örneği ve Eserlerin Edisyon Kritiği*. Konya: Adal Ofset, 2007.
- Bailey, Harold Walter. ‘Iranica’. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11/1 (1943). 1-5.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İnsâf fîmâ Yecibu’l-İ’tikâduhu velâ Yecûzu’l-Cehl bihi*. thk. Zâhid el-Kevserî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1425/2004.
- Barthold, W. - Bosworth, C.E. “Tukhâristân”. *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. P. J. Bearman vd. 10/600-602. Leiden: Brill, 2000.
- Barthold, W. - Sourdel, D. “al-Barâmika”. *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. H. A. R. Gibb vd. 1/1033-1036. Leiden: Brill, 1986.
- Bayrakdar, Mehmet. “İbn Miskeveyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20/201-208. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bazin, Marcel. “Kum”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/ 361-362. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Becker, Hovard S. *Haricîler (Outsiders): Bir Sapkınlık Sosyolojisi Çalışması*. T.S. Ş. Geniş - L. Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Bedevî, Abdurrahman. *min Târîhi 'l-İlhâd fi 'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetu'l-Arabiyyeti li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2. Basım, 1980.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu 'l-Eşrâf*. thk. Suheyl Zekkar - Riyad Zirikli. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Futûhu 'l-Buldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ'. Beyrut: Muessesetu'l-Ma'ârif, 1987.
- Benli, Yusuf. “Beda Fikrinin İmami-Şii Literatüre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler – I, Reddiyeci Yaklaşımına Göre”. *İslâmî Araştırmalar* 13/3 (2005). 211-226.
- Benli, Yusuf. “Beda Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmami Yaklaşımlar - II”. *İslâmî Araştırmalar* 19/ 4 (2006). 615-635.
- Berkî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh. *el-Mehâsin*. thk. Seyyid Mehdî er-Recaî. 2 cilt. Kum: el-Mecme'u'l-Âlemi li Ehli'l-Beyt, 3. Basım, 2011.
- Berkî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh. *Kitâbu 'r-Ricâl*. Tahran: İntişârât-ı Dâneşgâh-i Tahrân, 2. Basım, ts.
- Bîrûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Âsâru 'l-Bâkiye mine 'l-Kurûni 'l-Hâliye*. Kahire: Mektebu's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2008.
- Borisov, A. Y. “Dopolnenie k spisku socinenii Ibn ar-Ravandi”. *Sovjetskoje Vostokovjedenije(Oriental Studies)* 4 (1947). 81-82.
- Bosworth, Clifford Edmund. ‘Abû Hâfş ‘Umar al-Kirmânî and the Rise of the Barmakids’. *Bulletin of the School for Oriental and African Studies* 57/2 (1994). 268-282. <https://doi.org/10.1017/s0041977x0002485x>
- Bozan, Metin. “Ali er-Rızâ'nın Veliahtlığı Meselesi”, *Dinî Araştırmalar*, 7/19. 159-171.
- Bozan, Metin. “Fadl b. Şâzân ve Kitâbu 'l-İlel'i Çerçevesinde İmâmet Anlayışı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Derigisi* 45/2 (2004). 69-82.

- Bozan, Metin. “Fadl b. Şâzân”. *Erken Dönem Şîî Düşünürler*. ed. Halil İbrahim Bulut. 103-124. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Bozkurt, Nahide. “Me’mûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/101-104. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bozkurt, Nahide. *Mu’tezile’nin Altın Çağı -Me’mûn Dönemi-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Bozkurt, Nahide. *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilâli*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Bozkurt, Nahide. *Tarih Felsefesi: Tarihin Doğası ve Belirleyicileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Bozkuş, Metin. *Büveyhîler ve Şîîlik*. Sivas: Vizyon Yayıncılık, 2003.
- Brockelmann, Carl. “al-A‘mash”. *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. H. A. R. Gibb vd. 1/431. Leiden: Brill, 1986.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia’da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Burûcerdi, Seyyid Hüseyin Mûsevî. “Munâzaratu Ebî’l-Huzeyl el-Allâf”. *Turâsunâ*, 131/3, (1438/2017). 207-268.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’eleleri-I*. 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet: Musa Kâzım ile Alî Rızâ Dönemi Şiîliği ve Abbasiler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- Ca’feriyân, Resul. *Tarih-i Teşeyyu ‘Der İrân*. Tahran: Neşr-i İlm, 3. Basım, 1388/2010.
- Cahen, Cl. “Fasandjus”. *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. B. Lewis vd. 2/827. Leiden: Brill, 1991.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. “Halku’l-Kur’ân”. *Resâilu’l-Câhız*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 cilt. 3/285-300. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1979.

- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. “Makâletu’z-Zeydiyye ve’r-Râfıza”. *Resâilu’l-Câhız*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 cilt. 4/311-323. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1979.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. “Risâletetun fi’l-Hakemeyn ve Tasvîbi Emîru’l-Mu’mînîn Alî b. Ebî Tâlib fî Fi’lihi”. *Resâilu’s-Siyâsiyye*. thk. Alî Ebû Mulhim. 339-399. Beyrut: Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, 2002.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. “Risâletun fî’n-Nâbite”. *Resâilu’l-Câhız*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 cilt. 2/5-23. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1979.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. “Sînâ’atu’l-Kelâm”, *Resâilu’l-Câhız*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4/243-258. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1979.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Buhalâ*. Beyrut: Dâru’l-Mektebeti’l-Hilâl, 2. Basım, 1419/1998-1999.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve’t-Tebyîn*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 cilt. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 7. Basım, 1998.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbu’l-Bursân ve’l-‘Urcân ve’l-‘Umyân ve’l-Hûlân*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrût: Dâru’l-Cîl, 1990.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbu’l-Hayevân*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 8 cilt. Kahire: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 2. Basım, 1965-1969.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbu’l-Osmâniyye*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1991.
- Cehşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs. *Kitâbu’l-Vuzerâ’ ve’l-Kuttâb*. thk. Mustafa es-Sekka vd. Kahire: Matba’atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938.
- Chokr, Melhem. *İslâm’ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Crone, P. - Hinds, M. *God’s Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- Crone, Patricia. “Abū Sa‘īd al-Ḥaḍrī and the Punishment of Unbelievers”. *Islam, the Ancient Near East and Varieties of Godlessness*. ed. Hanna Siura. 82-95. Leiden-Boston: Brill, 2016.
- Crone, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Çelebi, İlyas. “Sıfâtiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/503-505. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Çubukçu, Asri. “Eksem b. Sayfî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Dalkılıç, Mehmet. “Bermekîlerin Düşüşü”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010). 183-197.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî*. 10 cilt. Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, 1960-1995.
- Demir, Abdullah. *İSNAD Atıf Sistemi 2. Edisyon*. Ankara: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019.
- Demir, Habip. *Horasan’da Şiilik*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Demirci, Mustafa. *Siyah Öfke*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2005.
- Demirer, Hasan Basri. *Hicrî III. Asırda Mu‘tezile-Şia Etkileşimi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Demîrî, Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ. *Hayâtu’l-Hayevânî’l-Kubrâ*. 2 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmîyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Dırâr b. Amr. *Kitâbu’t-Tahrîş*. thk. Hüseyin Hansu. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Dols, Michael W. “The Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality”. *Bulletin of the History of Medicine* 61/3, (Sonbahar 1987). 367-390.
- Dols, Michael W. *Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*. çev. Didem Gamze Dinç. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.
- Donaldson, Dwight M. *The Shi’ite Religion*. London: Luzac and Company, 1933.

- Ebû Rîde, Muhammed Abdulhâdî. *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*. Kahire: Matbaatu'l-Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1365/1946.
- Ebu'l-Firâs b. Di'sem. *es-Sîretu's-Şerîfeti'l-Mansûriyye*. thk. Abdu'l-Ganî Mahmûd Abdu'l-Âtî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1414/1993.
- Elad, Amikam. *The Rebellion of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/762*. Leiden-Boston: Brill, 2016.
- Erdebîlî, Muhammed b. Alî. *Câmiu'r-Ruvât*. 2 cilt. Kum: Mektebetu Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mar'âşi en-Necefi, 1403/1983.
- Eryiğit, Adem. *Mu'tezile İmâmet Düşüncesinde Osmanî Tavır: Câhız'ın İmâmet Teorisi*. İstanbul: Hiper Yayın, 2019.
- Şerîf el-Murtazâ, Alî b. Hüseyin. *eş-Şâfi fi'l-İmâme*. thk. Seyyid Abduzzehrâ' el-Huseynî el-Hatîb. 4 cilt. Tahran: Muessesetu's-Sâdık li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 2. Basım. 2006.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019.
- Eşkûrî, Hasan Yûsufî. "İbn Ebî Akîl", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*. ed. Kâzım Mûsevi Bocnurdî. 24 cilt. 2/683-684. Tahran: Merkez-i Dâireti Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî, 1367-1397/1987-2019.
- Fezârî, Abdullah b. Yezîd. *Early Ibadî Theology: Six Kalam Texts by Abd Allah b. Yazid al-Fazari*. ed. A. al-Salimi - W. Madelung. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- Fığlalı, E. Ruhi. "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985. 369-377.
- Fikret, Muhammed Âsaf. "İbn Bâbeveyh, Ebu'l-Hasan". *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*. ed. Kâzım Mûsevi Bocnurdî. 24 cilt. 3/61-62. Tahran: Merkez-i Dâireti Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî, 1367-1397/1987-2019.
- Friedlaender, Israel. *The Heterodoxies of The Shiites According to Ibn Hazm*. New Haven: b.y.1909.

- Gimaret, Daniel. “Materiaux Pour Une Bibliographie Des Gubba’i”. *Journal Asiatique* 264/3 (1976). 277-332.
- Goffman, Erving. *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Ş. Geniş vd. Ankara: Heretik Yayınları, 7. Basım, 2022).
- Guiraud, Pierre. *Anlambilim*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür; Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 9. Basım, 2020.
- Güner, Ahmet. “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999). 47-72.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 1999.
- Hakyemez, Cemil. “Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmâmet Tartışmalarındaki Yeri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/10 (2006/2). 29-49.
- Hakyemez, Cemil. “İmamiyye Şiasında İsmet İnancı -İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi”. *Marife*, 7/1 (2007). 167-192.
- Hakyemez, Cemil. “Şîî İmâmiyye Fıkhnının Teşekkül Süreci ve İmamet”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13 (2008/1). 7-36.
- Hakyemez, Cemil. *Bişr b. el-Mutemir ve Mu‘tezile’nin Bağdad Ekolünün Doğuşu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Hakyemez, Cemil. *Şîa’da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1985.
- Hamevî, Şihâbuddîn Ebî Abdillâh Yâkût. *Mu‘cemu’l-Buldân*. 5 cilt. Beyrut: Dâru’s-Sâdır, 1977.
- Hamevî, Şihâbuddîn Ebî Abdillâh Yâkût. *Mu‘cemu’l-Udebâ*, thk. İhsân Abbâs. 7 cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1414/1993.

- Hânsarî, Muhammed Bâkir Mûsevî. *Ravzâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-'Ulemâ' ve's-Sâdât*. 6 cilt. Kum: İsmâ'iliyân, 1390/2011.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Medîneti's-Selâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin. *Kitâbu'l-İntisâr: Mutezile Savunusu*. thk. H. S. Nyberg. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Hewitt, J. P. - Shulman, D. *Benlik ve Toplum: Sembolik Etkileşimci Sosyal Psikoloji*. çev. Büşra Aktaş vd. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019.
- Hizmetli, Sabri. "İbn Ebû Tâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/445. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Hizmetli, Sabri. "Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983). 681-716.
- Hodgson, Marshall G. *İslam'ın Serüveni*. çev. Berkay Ersöz. 3 cilt. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- Houtsma, M. Th. "Zum Kitab al-Fihrist". *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 4 (1890). 217-235.
- Iggers, Georg G. *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. Basım, 2011.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. Hasan b. Hibetillah eş-Şafi'î. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbuddin Ebî Sa'îd el-Amrî. 80 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995-2000.
- İbn 'Asâkir. *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fîma Nusibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eş'ari*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1404/1984.
- İbn Ebi'l-Hadîd. *Şerhu Nehci'l-Belâga*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. 20 cilt. Kum: Dâru'l-İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 2. Basım, 1965-1967.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Mucerredü Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hacer el-'Askalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâriri'l-İslâmiyye, 2002.

- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1993.
- İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım en-Nasîbî, *Sûretü'l-Arz*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2017.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ 'Îmâdu'd-Dîn İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî. 21 cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1997-1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Hadis Müdafası*. çev. Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2017.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar. Beyrut-Doha: el-Mektebetü'l-İslâmî, Müessesetü'l-İşrâk, 2. Basım, 1999.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz*. thk. Daniel Gimaret. 2 cilt. Kahire: Ma'hedu'l-İlmi'l-Fransî li'l-Âsâri's-Serkiyye, 2009.
- İbn Miskeveyh, Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tecâribu'l-Umem ve Te'âkibu'l-Himem*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Rüsteh, Ebû Alî Ahmed b. Ömer. *A'lâku'n-Nefîse: Dünya Coğrafyası*. çev. Ali Fuat Eker. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zuhrî. *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Şâzân, Fazl el-Ezdî en-Nîsâbûrî. *el-İzâh*. thk. Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî. Tahran: İntişârât-ı Dâneşgâh-ı Tahrân, 1392/1972.
- İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî. *Me'âlimu'l-'Ulemâ fî Fihristi Kütüb'îş-Şi'a ve Esmâu'l-Musannifîne minhum Kadîmen ve Hadîsen*. Necef: Matba'atu Haydâriyye, 1380/1965-66.
- İbn Şehrâşûb. *Menâkibu Âli Ebî Tâlib*. thk. Muhammed Hüseyin Âştiyânî - Hâşim Resûlî. 4 cilt. Kum: Müessesetu İntisârati 'Allâme, 1379/1959-1960.

- İbn Tayfûr, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Tâhir. *Kitâbu Bağdâd*. thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî. Kahire: Mektebetu Neşri's-Sakâfeti'l-İslâmiyye, 1367/1949.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyudîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 cilt. Riyâd: Câmi'atu İmâm Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata - Mustafa Abdulkadir Ata. 19 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992-1993.
- İbnu'l-Cevzî. *Telbîsu'l-İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1403/1983.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnu'l-Esîr. *İslâm Tarihi*. çev. Yunus Apaydın. 12 cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1985-1987.
- İbnu'l-Fakîh, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemezânî. *Kitâbu'l-Buldân*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1996.
- İbnu'l-Melâhimî, Ruknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, thk. Martin McDermott - Wilferd Madelung. London: Al-Hoda, 1990.
- İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald Wilzer. Beyrut: el-Matba'atu'l-Katûlikiyye, 1961.
- İbnu'l-Murtazâ. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec. *el-Fihrist*, mlf. İbnu'n-Nedîm. thk. Rızâ Teceddud. Tahran: Matba'atu Dâneşgâh-i Tahran, 1971.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec. *el-Fihrist*. thk. Eymen Fuâd. 4 cilt. London: Müessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, 2009.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019.

- İbrahimoglu, Yunus. *Mihne Sonrası Mu'tezile Düşüncesinin Savunusu -Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât Ekseninde-*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- İkbal, Abbas. "Barmakids", *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 17 Aralık 2021. <https://iranicaonline.org/articles/barmakids>.
- İkbâl, Abbâs Âştiyânî. *Hânedân-ı Nevbahtî*. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 2. Basım, 1966.
- İrbilî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsa. *Keşfu'l-Gumme fî Ma'rifeti'l-Eimme* thk. Ali Âl-i Kevser. 4 cilt. Beyrut: Merkezu't-Tıbâ'a ve'n-Neşri li'l-Mecme'u'l-Âlemî li-Ehli'l-Beyt, 1433/2012.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec. *Makâtîlu't-Tâlibiyyîn*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kum: İntisârâtü's-Şerif Rıdâ, 2. Basım, 1416/1996.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. Hasan b. Alî. *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî. *Mesâlikü'l-Memâlik*. Leiden: Brill, 1927.
- Jenkins, Keith. *Tarihi Yeniden Düşünürken*. çev. Ayhan Şahin. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Ka'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî - Kâdî Abdulcebbâr - Hâkim el-Cuşemî. *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Eymen Fu'âd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Ka'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: KURAMER, Ammân: Dâru'l-Feth, 2018.
- Kâdî 'İyâz, Ebu'l-Fazl b. Mûsâ el-Yahsubî, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik*, thk. İbn Tâvî et-Tancî vd. 8 cilt. Mağrib: Matba'atu Fâdıla - el-Muhammediyye, 1965-1983.
- Kâdî Abdulcebbâr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*. 16 cilt. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1963.

- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdulcebbar. *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2017.
- Kahveci, Niyazi. "Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma". *Dinî Araştırmalar*, 8/23 (2005), 69-91.
- Kahveci, Niyazi. *Mutezile ile Şi'a Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdulcebbar-Şerif Murteza)*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Kalaycı, Mehmet. "Bağlam-Söylem İlişkisi Çerçevesinde Mezhebî veya Kelamî Aidiyet Olgusu: Eş'arî ve Birgivî Algısı Üzerinden Bir Analiz". *Dinî Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar*. ed. Ş. A. Düzgün - T. Günel. 205-221. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kaplan, Doğan. *Hişâm b. el-Hakem: Hayatı, Görüşleri ve İmami Şiiliğe Katkıları*. Konya: Aybil Yayınları, 2013.
- Kartaloğlu, Habib. "Şeyh Sadûk". *Erken Dönem Şîî Düşünürler*, ed. H. İ. Bulut. 125-160. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz. *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl (Ricâlu'l-Keşşî)* thk. Allâme Mustafavî. Tahran: Merkezû Neşri Âsâri el-Allâme el-Mustafavî, 4. Basım, 2004.
- Kıftî, Ebu'l-Hasan Cemaluddin Alî b. Yûsuf. *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. 4 cilt. Beyrut-Kahire: Muessesetu'l-Kutubi's-Sakâfiyye-Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1982.
- Koç, İsa. "İbn Şâzân'ın el-İzah Adlı Eserine Göre İslam Mezhepleri". *Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları*, 2018. 569-580.

- Kohlberg, Etan. "From Imamiyya to Ithna -'Ashariyya". *In Praise of the Few Studies in Shi'i Thought and History*. mlf. Etan Kohlberg. ed. Amin Ehteshami. 213-228. Leiden - Boston: Brill, 2020.
- Kohlberg, Etan. "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period". *In Praise of the Few Studies in Shi'i Thought and History*. mlf. Etan Kohlberg. ed. Amin Ehteshami. 187-212. Leiden - Boston: Brill, 2020.
- Kohlberg, Etan. "The Term 'Rafida' in Imami Shi'i Usage". *In Praise of the Few Studies in Shi'i Thought and History*. mlf. Etan Kohlberg. ed. Amin Ehteshami. 160-165. Leiden - Boston: Brill, 2020.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Köse, Mustafa. *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce -Câhız*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kraus, P. - Vajda, G. "Ibn al-Rāwandī or al-Rēwendī". *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. B. Lewis vd. 3/905-906. Leiden: Brill, 1986.
- Kraus, P. "Ibn al-Rāwandī". *Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936)*. ed. M. Th. Houtsma vd. 9 (Supplement)/95. Leiden vd.: Brill, 1987.
- Kûfî, Furât b. İbrâhîm. *Tefsîru Furât el-Kûfî*. thk. Muhammed el-Kazım. Tahran: Vizâratu's-Sakâfe ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, 2. Basım, 1995.
- Kuleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfî*. 8 cilt. Beyrut: Menşûrâtu'l-Fecr, 2007.
- Kummî, Ebu'l-Hasan Alî b. Hüseyin b. Bâbeveyh. *el-İmâme ve't-Tabsira mine'l-Hayra*. thk. Medresetu'l-İmâm el-Mehdî. Kum: Medresetu'l-İmâm el-Mehdî, 1404/1984.
- Kummî, Hasan b. Muhammed b. Hasan. *Târîh-i Kum*. Farsçaya çev. Hasan b. Ali b. Hasan b. Abdilmelik Kummî. Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1361/1982.
- Kummî/Nevbahtî. *Şiî Fırkalar*. çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2010.

- Kutluer, İlhan. “İbnü’r-Râvendî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21/179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa’ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Laoust, Henri. *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. E. R. Fığlalı - S. Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Madelung, Wilferd. “Ebn al-Jonayd, Abu Alî Mohammad”. *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 5 Temmuz 2022. <https://iranicaonline.org/articles/ebn-al-jonayd>
- Madelung, Wilferd. “Imamism and Mutazilite Theology”. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. 13-29. London: Variorum Reprints, 1985.
- Madelung, Wilferd. “Kashshi” *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. E. Van Donzel vd. 4/711-712. Leiden: Brill, 1997.
- Madelung, Wilferd. “New Documents Concerning al-Ma’mun al-Fadl b. Sahl and Ali al-Rida”, *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*. 333-346. Hamsphire-Vermont: Variorum, 1992.
- Madelung, Wilferd. “The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash‘arite Kalâm”. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. 120-139. London: Variourum Reprints, 1985.
- Madelung, Wilferd. *Ahbâru Eimmeti’z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Cîlân*. Beyrut: Dâru’n-Neşri Franz Steiner, 1987.
- Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany: The Persian Heritafe Foundation, 1988.
- Madelung, Wilferd. *The Succession to Muhammad A Study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 4. Basım, 2004.
- Makdisî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu Ahzeni’t-Tekâsîm fî Ma’rifeti’l-Ekâlîm*. Beyrut: Dâru’s-Sâdır, ts.
- Makdisî, Ebû Nasr Mutahhar b. Tâhir. *Kitâbu’l-Bed’ ve’t-Târîh*. 6 cilt. Kahire: Mektebetu’s-Sakafeti’t-Diniyye, ts.

- Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdîrrahmân eş-Şâfi'î. *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*. haz. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Bağdat-Beyrut: Mektebetu'l-Musennâ ve Mektebetu'l-Ma'ârif, 1968.
- Marcinkowski, Muhammad Ismail. "Twelver Shi'ite Scholarship and Buyid Domination: A Glance on the Life and Times of Ibn Babawayh al-Shaykh al-Saduq (d. 381/991)". *The Islamic Quarterly* 45/2 (2001). 199-222.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2014.
- McDermott, Martin. "Ebn Babawayh (2)". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 20 Kasım 2019. <https://iranicaonline.org/articles/ebn-babawayh-2>
- McDermott, Martin. "Ebn Qeba, Abu Ja'far Mohammad". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 05 Haziran 2022. <https://iranicaonline.org/articles/ebn-qeba>
- McDermott, Martin. *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*. Beyrut: Librairie Orientale, 1986.
- Mead, Georg Herbert. *Zihin, Benlik ve Toplum*. T.s. Yeşim Erdem. Ankara: Heretik Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Meclîsî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî. *Bihâru'l-Envâr*. 111 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i Turâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1982.
- Menâ'î, Âişe Yûsuf. *Usûlu'l-'Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'Şî'ati'l-İmâmiyye*. Doha: Dâru's-Sakâfe, 1992.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Alî b. Hüseyin. *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*. thk. Charles Pellat. 5 cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Câmi'ati'l-Lubnâniyye, 1965-1974.
- Mneymneh, Hassan. *Büveyhîler Devleti Tarihi*. çev. Tarık Akarsu. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Modarressi, Hossein. *An Introduction to Shii Law: a Bibliographical Study*. London: Ithaca Press, 1984.
- Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam, Abu Ja'far ibn Qiba al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought*. Princeton: The Darwin Press, 1993.

- Modarressi, Hossein. *Mekteb Der Ferâyend-i Tekâmül*. çev. Hâşim İzedenâh. Tahran: İntişârat-ı Kevîr, 2007.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam*. New Heaven-London: Yale University Press, 1985.
- Mubârek, Mâzin. *er-Rummâni en-Nahvî fi Dav'i Şerhihi li Kitâbi Sîbeveyh*. Beyrut-Şam: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır-Dâru'l-Fikr, 1995.
- Mukaddem, Hüseyin Hüseyinîyan. "Nevbahtî Ailesinin Şîî Düşüncenin Gelişimindeki Etkisi". çev. Şahin Ahmetoğlu. *Şiilik Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2019). 95-117.
- Munslow, Alun. *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Mûsâ Ibn Nawbajt, *al-Kitab al-Kamil*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1982.
- Nâşî el-Ekber. *Mesâilu'l-İmâme* (Ca'fer b. Harb, *Kitâbu'l-Usûl*). Thk. Josef van Ess. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971.
- Nâtık Bilhak, Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin b. Hârûn el-Hârûnî el-Hasanî. *el-İfâde fî Târîhi'l-Eimmeti's-Sâde*. thk. Mektebetu Ehli'l-Beyt. Sa'de: Mektebetu Ehli'l-Beyt, 4. Basım, 2014.
- Nawas, John Abdallah. *al-Ma'mûn, the Inquisition and the Quest for Caliphal Authority*. Atlanta: Lockwood Press, 2015.
- Nebhâ, Hıdır Muhammed. *Munâzarâtu Hişâm b. el-Hakem fî Mecâlisi Hârûn er-Reşîd*. Beyrut: Dâru'l-Mahacceti'l-Beydâ, 2009.
- Necâşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Esedî. *Ricâlu'n-Necâşî*. thk. Mûsâ eş-Şubeyrî ez-Zencânî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 6. Basım, 1418/1997.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Bahru'l-Kelâm: Matürîdî Kelâmı*. thk ve çev. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2019.
- Neşşâr, Alî Sâmi. *Neş'etu Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*. 3 cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1968.
- Newman, Andrew Joseph. *The Development and Political Significance of the Rationalist (Usûlî) and Traditionalist (Akhabârî) Schools in Imâmî Shi'î History From the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century A.D.* Los Angeles: University of California, Islamic Studies, Doktora Tezi, 1986.

- Newman, Andrew Joseph. *Twelver Shiism : Unity and Diversity in the Life of Islam*, 632-1722. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Ni‘me, Abdullah. *Hişâm b. el-Hakem*. Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, 2. Basım1985.
- Nisabûrî, Ebû Reşîd. *Mesâil fi ‘l-Hilâfi beyne ‘l-Basriyyîn ve ‘l-Bağdâdîyyîn*. thk. Ma‘n Ziyade, Rıdvan Seyyîd. Beyrut: Ma‘hedu’l-İnmai’l-‘Arabi, 1979.
- Nîsâbûrî, Ebu’l-Kâsım el-Hasan b. Muhammed. *‘Ukalâu ‘l-Mecânîn*. thk. Ömer Es‘ad. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1987.
- Nîsâbûrî, Ebu’l-Kâsım el-Hasan b. Muhammed. *Ukalâu ‘l-Mecânîn*. thk. Muhammed Zağlul. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1985.
- Nîşâbûrî, Ebû Abdullah Hâkim. *Târih-i Nîşâbûr*. Farsçaya çev. Muhammed b. Hüseyin Halîfe Nîşâbûrî. thk. Muhammed Rızâ Şeffî‘î Kedkenî. Tahran: Muessese-i İntişârât-ı Âgâh, 1996.
- Nizâmülmülk. *Siyasetnâme*. çev. Nurettin Bayburtlugil. İstanbul: Dergah Yayınları, 11. Basım, 2015.
- Nyberg, H. S. “Mu‘tezile”, *İslâm Ansiklopedisi*. 8/756-764. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Onat, Hasan. “İmâmiyye Şiası”. *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 183-214. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Onat, Hasan. “İslâm Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”. *Kur ‘an ve İslâmî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. ed. Mahfuz Söylemez. 13-68. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Onat, Hasan. “Şî‘ İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî’nin Görüşleri Çerçevesinde)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 32 (1992). 89-110.
- Onat, Hasan. “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997). 79-117.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şî‘ Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2016.

- Öz, Mustafa – İlhan, Avni. “Malatî, Ebü’l-Hüseyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Öz, Mustafa. “Ali el-Esvari”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Öz, Mustafa. “İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/345-348. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa. “Muammer b. Abbâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/321-323. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Öz, Mustafa. “Nevbahtî, İsmail b. Ali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/36-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Pâketçî, Ahmed. “Ebû Bekr Berde’i”, *Dâiretu’l-Ma’ârif-i Bozorg-i İslâmî*. ed. Kâzım Mûsevi Bocnurdî. 24 cilt. 5/242. Tahran: Merkez-i Dâireti Ma’ârif-i Bozorg-i İslâmî, 1367-1397/1987-2019.
- Pâketçî, Ahmed. “İbn Şâzân”. *Dâiretu’l-Ma’ârif-i Bozorg-i İslâmî*. ed. Kâzım Mûsevi Bocnurdî. 24 cilt. 4/50-52. Tahran: Merkez-i Dâireti Ma’ârif-i Bozorg-i İslâmî, 1367-1397/1987-2019.
- Pâketçî, Ahmed. “İbnu’l-Cuneyd”. *Dâiretu’l-Ma’ârif-i Bozorg-i İslâmî*, ed. Kâzım Mûsevi Bocnurdî. 24 cilt. 3/258-262. Tahran: Merkez-i Dâireti Ma’ârif-i Bozorg-i İslâmî, 1367-1397/1987-2019.
- Pellat, Charles. “Nouvel Essai D'inventaire De L'œuvre Ğâhizienne ”. *Arabica* 31/2 (1984). 117-164.
- Pezdevî, Ebu’l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 3. Basım, 1994.
- Pırlanta, İsmail. *Orta Çağ’ın İncisi: Nişabur*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Râzî, Ahmed b. Sehl. *Ahbâru Fahh ve Haberu Yahyâ b. Abdillâh ve Ehîhi İdrîs b. Abdillâh*. thk. Mâhir Cerrâr. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1995.
- Râzî, Ebû Hâtım Ahmed b. Hamdân. *Kitâbu’z-Zîne fî Kelimâti’l-İslâmiyyeti’l-‘Arabiyye*. thk. Abdullâh Sellûm es-Sâmerrâ’î. 3 cilt. Sana: Merkezu’d-Dirâsât ve’l-Buhûsi’l-Yemenî, 1415/1994.

- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Temîmî. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Rizek, Ali R. "Scholars of Hilla and the Early Imami Legal Tradition: Ibn Abi Aqil and Ibn al-Junayd 'The Two Ancient Scholars' Retrieved". *Knowledge and Education in Classical Islam*, ed. H. Biesterfeldt - S. Günther. 798-817. Leiden-Boston: Brill, 2020.
- Safedî, Salahuddîn Halîl b. Aybek. *Kitâbu'l-Vâfî bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût - Türkî Mustafa. 29 cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.
- Sakafî, İbrâhîm b. Muhammed. *el-Gârât*. thk. Abdu'z-Zehrâ Hüseyin. 2 cilt. Kum: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, 1410/1989.
- Sâlim b. Zekvân. *Sîretu Sâlim b. Zekvân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Salman, Hüseyin. "Toharistan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sancılı, Fatih. *Mezhep-İktidar İlişkileri -Erken Dönem Abbasilerde-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimî İlişkileri: İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Alî. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 2. Basım, 1985.
- Schmidtke, Sabine. "Mu'tazilî Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg A Descriptive Catalogue". *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. ed. Camilla Adang vd. 377-462. Wüzburg: Ergon Verlag, 2016.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî. *el-Ensâb*. tlk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.
- Seyyid Bahru'l-'Ulûm. *Ricâlu Seyyid Bahru'l-'Ulûm el-Ma'rûf bi'l-Fevâidu'r-Ricâliyye*. thk. Muhammed Sâdık - Hüseyin Bahru'l-'Ulûm. 4 cilt. Tahran: Menşûrâtu Mektebeti's-Sâdık, 1363/1947.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte Des Arabischen Schrifttums*. 17 cilt. Leiden: Brill, 1967-2015.

- Shihab, Mohammed Ahmed. *Ebû'l-Kâsım Ka'bî'nin Makâlât'ında Şia'yı Ele Alış*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Sonay, Ahmet. *Tarihsel Süreçte İmâmiyye-Mutezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Söylemez, M. Mahfuz. *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Stern, Samuel M. "Abu Isa Muhammad b. Harun al-Warraq". *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. H. A. R. Gibb vd. 1/130. Leiden: Brill, 1986.
- Stroumsa, Sarah. *Freethinkers of Medieval Islam, Ibn al-Rawandi, Ebu Bakr al-Razi and Their Impact on Islamic Thought*. Leiden - Boston - Köln: Brill, 1999.
- Subhânî, Ca'fer. *Mu'cemu Tabakâtî'l-Mütekellimîn*. 5 cilt. Kum: Müessesetu'l-İmâm es-Sâdık, 1424/2003-2004 – 1426/2005.
- Subhânî, Ca'fer. *Resâil ve Makâlât*. 8 cilt. Kum: Muessesetu'l-İmâm es-Sâdık, 2. Basım, 1425/2004.
- Subkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Takiyuddîn. *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 cilt. Hicrî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 2. Basım, 1413/1992-1993.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-Hulefâ*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2. Basım. 2013.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. Emir Alî Mehnâ - Alî Hasan el-Fa'ûr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1993.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Şeyh Mufîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Ukberî el-Bağdâdî. *Evâilu'l-Makâlât*. thk. Şeyh İbrâhîm el-Ensârî. Kum: el-Mu'temeru'l-'Âlemî li'Elfiyyeti's-Şeyh Mufîd, 1413/1992-1993.

- Şeyh Mufîd. *el-Hikâyât fî Muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-'Adliyye ve'l-Fark Beynehum ve Beyne's-Şî'ati'l-Îmâmiyye*. thk. Seyyîd Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî. Kum: el-Mu'temeru'l-'Âlemî li'Elfiyyeti's-Şeyh Mufîd, 1413/1992-1993.
- Şeyh Mufîd. *el-İfsâh fî'l-Îmâme*. Kum: el-Mu'temeru'l-'Âlemî li'Elfiyyeti's-Şeyh Mufîd, 1413/1992-1993.
- Şeyh Mufîd. *el-İrşâd fî Ma'rifeti Hucecillâh 'ale'l-'İbâd*. 2 cilt. Beyrut: Müessesetu Âli'l-Beyt a.s. li'l-İhyâi't-Turâs, 2. Basım, 2008.
- Şeyh Mufîd. *Fusûlu'l-Muhtâra*. thk. Seyyîd Alî Mîr Şerîfî. Kum: Dâru'l-Mufîd, 1431/2010.
- Şeyh Mufîd. *Mesâilu's-Sâgâniyye*. Kum: Kongre-i Şeyh Mufîd, 1413/1992-1993.
- Şeyh Mufîd. *Mesâilu's-Sereviyye*. Kum: Kongre-i Şeyh Mufîd, 1413/1992-1993.
- Şeyh Mufîd. *Risâle fî Ma'na'l-Mevlâ*. Kum: el-Mu'temeru'l-'Âlemî li'Elfiyyeti's-Şeyh Mufîd, 1413/1992-1993.
- Şeyh Sadûk. *'İlelu's-Şerâyi'*. Necef: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1963.
- Şeyh Sadûk. *'Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ*. 2 cilt. Kum: İntişârâtu Şerîf Rızâ, 1378/1999.
- Şeyh Sadûk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Bâbeveyh el-Kummî. *el-Emâlî*. thk. Kısmu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye- Müessesetu'l-Bi'sa. Kum: Müessesetu'l-Bi'sa, 1417/1996-1997.
- Şeyh Sadûk. *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*. tsh. Alî Ekber Gaffârî. Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1984.
- Şeyh Sadûk. *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*. thk. Alî Ekber Gaffârî. 4 cilt. Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 5. Basım, 1992.
- Şeyh Sadûk. *Risâletu'l-İ'tikâdâti'l-Îmâmiyye*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: AÜİF Yayınları, 1978.
- Şeyh Sadûk. *Tevhîd*. çev. Zafer Aydaş. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 11 cilt. Kâhire, Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1960-1970.
- Taberî. *The History of al-Tabari*. ed. İhsan Abbas vd. 40 cilt. New York: The State University of New York Press, 1989-2007.

- Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Alî Ebî Tâlib. *el-İhticâc*. 2 cilt. Kum: Menşûrâtü Şerîf Rızâ, 1380/2002.
- Tahrânî, Agabozorg Muhammed Muhsin. *ez-Zerî'a ila Tasânif'ş-Şî'a*. 26 cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ'. 1403/1983-1406/1986.
- Takim, Liyakat. "Kaşşî, Abu 'Amr Moḥammad" *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 17 Aralık 2021. <https://iranicaonline.org/articles/kassi-abu-amr-mohammad>
- Tan, Muzaffer. "Horasan ve Mâveraünnehir'de İlk İsmâ'ilî Faaliyetler ". *Dinî Araştırmalar*, 10/30 (2007). 55-74.
- Tan, Muzaffer. *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâilî Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân - Miskeveyh. *el-Hevâmil ve 'ş-Şevâmil*. nşr. Ahmed Emîn - Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Matba'atu Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1951.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed. *Ahlâku'l-Vezîreyn*. thk. Muhammed Tâvî et-Tancî. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1992.
- Tevhîdî. *el-İmtâ' ve 'l-Mu'âne*. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2011.
- Teymî, Ebu'l-Kâsım el-İsfahânî *el-Hucce fi Beyâni'l-Mahacce ve Şerhi Akîdeti Ehli's-Sünne*. thk. Muhamed b. Rebi' el-Medhali. 2 cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1999.
- Thomas, David. *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abu Isa al-Warraq's "Against the Trinity"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Thomas, David. *Early Muslim Polemic against Christianity: Abu Isa al-Warraq's "Against the Incarnation"*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Topaloğlu, Fatih. *Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Topgül, Muhammed Enes. *Erken Dönem Şîî Ricâl İlmi: Keşşî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Toru, Ümit. "Fazl B. Şâzân'ın Nazarında Ehl-i Sünnet'in Şiilik Algısındaki Tutarsızlıklar (Sahabe Örneği)". *e-Makâlât* 13/1 (2020). 147-248.
- Tosh, John. *Tarihin Peşinde*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Basım, 2008.

- Tunukâbunî, Mirza Muhammed. *Kıyasu'l-Ulemâ*. Tahran: İntişârâtî'l-İlmî, 1396/1976.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *Fihrist*. thk. Seyyîd Abdulazîz et-Tabâtabâ'î. Kum: Mektebetu'l-Muhakkik et-Tabâtabâ'î, 1420/1999.
- Tûsî. *Kitâbu'l-Gaybe*. thk. İbâdullah Tahrânî - Alî Ahmed Nâsîh. Kum: Müessesetu'l-Ma'arifi'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1425/2004.
- Tûsî. *Ricâlu't-Tûsî*. thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî. Kum: Muessesetu Neşri'l-İslâmî, 5. Basım, 1430/2009.
- Türkmen, Hasan. “Ahbârî-Usûlî Ayırışmasında Sehvü'n-Nebi Meselesi”. *İslâmî Araştırmalar* 15/ 1 (2014). 1-14.
- Uğur, Mücteba. “A'meş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/54. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uyar, Mazlum. “Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mutezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000). 101-112.
- Uyar, Mazlum. “Gaybet Sonrası Şii Kelâmının Teşekkülü ve Mutezile”. *İslâmiyat* 2/3 (1999), 153-170.
- Uyar, Mazlum. “İbnü'l-Cüneyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Ümit, Mehmet. *Hicrî Üçüncü Asırda Şîî-Mu'tezilî İmâmet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Ünverdi, Veysi. *Mu'tezile ve İmâmet - İmâmiyye Şîası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdî Abdulcebbâr Örneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Van Bladel, Kevin. “The Bactrian Background of the Barmakids”. *Islam and Tibet, Interactions along the Musk Routes*. ed. Anna Akasoy vd. 43-88. London-New York: Routledge, 2016.

- Van Ess, Josef. “al-Jahiz and Early Mutazili Theology”. *al-Jahiz: A Muslim Humanist for our Time*. ed. Arnim Heinemann vd. 3-15. Würzburg: Ergon Verlag, 2009.
- Van Ess, Josef. “Ara’ wa’l-Dianat”, *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 5 Haziran 2021. <https://iranicaonline.org/articles/ara-wal-dianat>
- Van Ess, Josef. “Ebn Ravandi, Abu’l-Hosayn Ahmad”. *Encyclopaedia Iranica*. Erişim: 22 Ekim 2018. <https://iranicaonline.org/articles/ebn-ravandi>
- Van Ess, Josef. “Ibn ar-Rewandi or the Making of an Image”. *Kleine Schriften by Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt. 3 cilt. 2/1342-1368. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Van Ess, Josef. “Kumûn”, *Kleine Schriften by Josef van Ess*, ed. Hinrich Biesterfeldt. 3 cilt. 2/1170-1173. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Van Ess, Josef. “Political Ideas in Early Islamic Religious Thought”. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28/2 (Kasım 2001). 151-164.
- Van Ess, Josef. “Theology and Science: The Case of Abû Ishaq an-Nazzam”. *Kleine Schriften by Josef van Ess*. ed. Hinrich Biesterfeldt. 3 cilt. 2/1147-1169. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. 6 cilt. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1993.
- Van Ess, Josef. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. İngilizceye çev. Gwendolin Goldbloom. 5 cilt. Leiden-Boston: Brill, 2017-2020.
- Watt, W. Montgomery. “Sidelights on Early Imamite Doctrine” *Studia Islamica*, 31 (1970). 287-298.
- Watt, W. Montgomery. “The Political Attitudes of the Mu’tazilah”. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1/2 (Nisan 1963). 38-57.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.
- White, Hayden. *Metatarih: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası’nda Tarihsel İmgelem*. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.
- Ya’kûbî, Ahmed b. Ebî Ya’kûb. *el-Buldân*, thk. Muhammed Emîn Dannâvî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002.

- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdu'l-Emîr Muhannâ. 2 cilt. Beyrut: Şeriketu'l-A'lemi li'l-Matbû'ât, 2010.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb. *The Works of Ibn Wadih al-Ya'qûbî*. ed. M. S. Gordon vd. 3 cilt. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Yıldız, H. - Maden, F. "Büveyhîler Dönemi Şîî Düşünürleri". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10/ 2 (2017). 269-314.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Bermekîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/517-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- Yönem, Ahmet. *Orta Asya'da Haricilik (Başlangıçtan IX. Asrın Sonuna Kadar)*. İstanbul: Piya Matbaa, 2011.
- Yurtalan, Betül. *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yurtalan, Betül. *İslam Coğrafyacılarına Göre Mezhepler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. thk. Alî Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1995.
- Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arna'ût vd. 28 cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1985-1996.
- Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lam*. thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmurî. 52 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993.
- Zehebî. *Tezkiretu'l-Huffâz*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1998.

ÖZET

Nuran Üçok, *Erken Dönem Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi (Başlangıçtan Şeyh Sadûk'un Ölümüne Kadar)*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Osman Aydınlı, 382 s.

İslâm düşüncesinin erken dönemi olarak nitelendirilebilecek hicrî ilk asırlar içerisinde tarih sahnesine çıkan iki fırka olan Mu'tezile ve İmâmiyye arasında, hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren başlayan bir ilişki ve etkileşim söz konusudur. Çeşitli meclislerde gerçekleşen münazaraların ön planda olduğu ilk karşılaşmalar, iki fırka arası etkileşimin birinci aşamasını teşkil etmektedir. Bu dönemde özellikle tevhid ve imâmet başta olmak üzere çeşitli kelâmî ve siyasî konularda iki fırkanın öncüleri arasında tartışmalar gerçekleşmiştir. Abbâsî halifelerinden Me'mûn'un hilafetinde başlayan Mihne süreciyle birlikte Mu'tezile hem siyasî hem toplumsal alanda güç kaybetmeye başlamış ve Mihne sonrasındaki asır boyunca Mu'tezile'den ayrılıp İmâmiyye'ye geçiş yapanlar olmuştur. Bu geçişler ve onlarla eş zamanlı olarak iki fırka temsilcileri arasında yaşananmaya devam eden tartışma ve reddiyeleşmeler, Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki etkileşimin ikinci aşamasını oluşturmaktadır.

Hicrî ikinci ve üçüncü asırlar boyunca gerçekleşen sözlü ve yazılı mücadelelerle birlikte geçişler, iki fırka arasındaki etkileşim düzeyini artırmış ve ardından İmâmiyye kanadında, Mu'tezilî düşüncelerin ve yöntemin kimi izleri görülmeye başlamıştır. Bu sürecin başlamasında ayrıca, Nevbahtî ailesinin her iki fırkaya da yakınlığı, Büveyhîler döneminde görülen kimi politikaların özellikle Şiîlere sağladığı nispeten özgür ortam ve Basra ile Bağdat'tan başlayarak Hûzistân, Rey, Horasan gibi bölgelerde iki fırka mensuplarının buldukları diyalog imkânının etkisi bulunmaktadır. Bu gibi etkenlerin neticesinde hicrî dördüncü asırda kelâm, fıkıh ve hadis alanında öne çıkan bazı İmâmî âlimlerin görüşlerinde Mu'tezilî izlerin varlığından söz edilebilir hale gelmiştir.

Etkileşimin İmâmiyye cephesindeki kelâmî ve siyasî görüşlerin tarihsel süreç içindeki seyrine odaklanıldığında, kimi görüşlerde Mu'tezilî çizgiyle yakınlaşmalar daha belirgin hale gelmektedir. Özellikle ilk karşılaşmalar dönemindeki en temel tartışma konuları arasında yer alan tecsîm ve teşbîh içerikli görüşlerden, şiddetli Mu'tezilî eleştirilerin de etkisiyle sonraki dönem İmâmîler tarafından uzaklaşıldığı görülmektedir. Diğer yandan İmâmiyye'de on birinci imamın halef bırakmaksızın ölümü ve onun ardından

yaşanan bunalım neticesinde ortaya çıkan gaybet iddiasının, imâmet eksenli görüşlere ciddî bir etkisi olmuştur. Özellikle gaybetin uzaması ve İmâmî toplumda bunun neticesinde yaşanan kafa karışıklığı, zamanla imama doğaüstü nitelikler atfedilen bir imâmet anlayışının yerleşmesiyle doğrudan ilişkilidir. Kendiliğinden gelişen gaybet meselesi karşısında Mu‘tezile’nin akılcı tavrına yakınsayan bir görüş benimseyemeyen İmâmî âlimler, gaybet olgusunu aklî yollarla temellendirme konusunda, muhtemelen Mu‘tezile ve onunla irtibatlı İmâmî seleflerinden istifade etmişlerdir. İki fırka arasındaki etkileşimin, hicrî iki, üç ve dördüncü asırlardaki seyrini İmâmî hadisçi Şeyh Sadûk’un 381/991 yılındaki ölümüne kadar inceleyen bu çalışmada; bir fırkanın çeşitli kelâmî ve siyasî görüşleriyle birlikte onun akıl ve aklî temellendirmeyele ilişkisini, onun başka fırkalarla etkileşimi üzerinden okumanın meseleyi bütüncül bir zaviyeden görmeye olan katkısı ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mu‘tezile, İmâmiyye, etkileşim, imâmet, gaybet.

ABSTRACT

Nuran Üçok, *Early Mu'tazila-Imamiyya Interaction (From the Beginning to the Death of Sheikh al-Saduq)*, Ph.D. Dissertation, Supervisor: Prof. Osman Aydınlı, 382 pp.

There is a relationship and interaction between Mu'tazila and Imamiyya, two sects that emerged on the stage of history in the first centuries after hijra, which can be described as the early period of Islamic thought, starting from the middle of the second century. The first encounters, in which the debates in various assemblies are at the forefront, constitute the first stage of the interaction between the two sects. In this period, debates took place between the pioneers of the two sects on various theological and political issues, especially on tawhid and imamate. With the Mihna process, which started during the caliphate of Ma'mûn, one of the Abbasid caliphs, Mu'tazila began to lose power both in the political and social arena and during the century after the Mihna, there were certain individuals who left Mu'tazila and converted to Imamiyya. These conversions and the ongoing debates and refutations between the representatives of the two sects simultaneously with them, constitute the second stage of the interaction between Mu'tazila and Imamiyya.

Along with the verbal and written contest that took place during the second and third centuries of the hijra, the conversions increased the level of interaction between the two sects, and afterwards some traces of Mu'tazili thoughts and methods began to be seen in Imamiyya wing. On the initiation of this process, there had been some impacts such as the proximity of the Nawbakhti family to both sects, the relatively free atmosphere especially for the Shiites provided by some policies of the Buwayhid dynasty and the opportunity for dialogue that the members of the two sects achieved in regions such as Basra, Baghdad, Khuzistan, Rayy and Khurasan. As a result of such factors, it has become possible to talk about the existence of Mu'tazili traces in the views of some Imami scholars who came to the fore in the field of kalam, fiqh and hadith in the fourth century.

When focusing on the course of theological and political views in the historical process on the Imamiyya side of the interaction, convergence with the Mu'tazili line becomes more evident in some views. It is seen that the views with the content of anthropomorphism, which were among the most basic debate topics in the period of first encounters, were moved away by the Imamis of the later period, with the influence of

severe Mu'tazili criticism. On the other hand, the claim of occultation, which emerged as a result of the death of the eleventh imam without leaving a successor and the crisis that followed in Imamiyya, had a serious impact on the imamate-oriented views. In particular, the prolongation of the occultation and the resulting confusion in the Imami community are directly related to the establishment of an understanding of imamate, in which supernatural qualities are attributed to the imam over time. Imami scholars, who could not adopt a view converging to the rational attitude of Mu'tazila about the issue of occultation that developed spontaneously, probably benefited from Mu'tazila and their Imami predecessors affiliated to Mutazila, at rationally justifying the phenomenon of occultation. In this study, which examines the course of the interaction between the two sects in the second, third and fourth centuries, until the death of Imami hadith scholar Sheikh al-Saduq in 381/991; it occurs that, reading the various theological and political views of a sect, as well as its relation to reason and rational justification, through its interaction with other sects, contributes to seeing the issue from a holistic point of view.

Keywords: Mu'tazila, Imamiyya, interaction, imamate, occultation.